

UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI SALERNO



Dipartimento di Scienze del Patrimonio Culturale

Dottorato in Ricerche sull'Antichità, il Medioevo e l'Umanesimo –
Salerno (RAMUS)

Curr. 2 – Filosofia dell'età antica, tardo-antica, medievale e umanistica

XXXIII ciclo – Dottorato innovativo PON a caratterizzazione industriale

*La grazia divina come fulcro tematico e narrativo
delle Confessiones di Agostino*

Tesi di dottorato in Storia del pensiero patristico

Tutor:

Ch.mo Prof.

ARMANDO BISOGNO

Candidato:

Dott.

GIUSEPPE PALERMO

Coordinatore: Ch.mo Prof. GIULIO D'ONOFRIO

ANNO ACCADEMICO 2020-2021

SOMMARIO

CAPITOLO PRIMO – QUESTIONI PRELIMINARI. IL PERCORSO TEORETICO DELLA GRAZIA DA PAOLO AD AGOSTINO, p. 3

1. *Introduzione*, p. 3
2. *La dottrina della grazia nei primi secoli della Chiesa*, p. 7
3. *Il dibattito contemporaneo: Pelagio, Girolamo, Ambrogio*, p. 24
4. *Una teologia sociale e africana?*, p. 38

CAPITOLO II – *CIRCUMFERENS*. IL PECCATO COME CONDIZIONE ESISTENZIALE. LIBRI I-V, p. 51

1. *Anomalia strutturale*, p. 55
2. *Confessio laudis*, p. 63
3. *Confessio peccati*, p. 70
4. *Inquieto*, p. 77
5. *In gremium philosophiae*, p. 89
6. *Giustizia interiore*, p. 96
7. *Esperienza del dolore*, p. 102
8. *Eterogenesi dei fini*, p. 111

CAPITOLO III – *SURGENS*. DIO NEL RACCONTO DELLA CONVERSIONE. LIBRI VI-IX, p. 119

1. *Prodromi*, p. 119
2. *Conversione di volontà*, p. 130
3. *Vuotezza dell'arbitrio*, p. 138
4. *Contemplazione, morte*, p. 144

CAPITOLO IV – *RENOVATUS*. L'UOMO DAL PUNTO VISTA DI DIO. LIBRI X-XIII, p. 160

1. *Ascesa*, p. 166
2. *Memoria*, p. 168
3. *Continenza*, p. 177
4. *Tempo*, p. 182
5. *Metodo*, p. 190
6. *Fuoco*, p. 193
7. *Acqua e terra*, p. 199

APPENDICE I – L'APPROCCIO METODOLOGICO DI OPHEMA, p. 207

APPENDICE II – COSTRUZIONE DELLE ONTOLOGIE PRESSO BREPOLS PUBLISHERS, p. 212

CONCLUSIONI, p. 215

BIBLIOGRAFIA, p. 220

CAPITOLO PRIMO

QUESTIONI PRELIMINARI. IL PERCORSO TEORETICO DELLA GRAZIA DA PAOLO AD AGOSTINO

Le bambole sono oggetti creati dall'uomo a propria immagine e somiglianza. Se esistesse un Dio, noi non saremmo forse null'altro che le sue bambole?

Neon Genesis Evangelion, ep. 22

1. *Introduzione*

Gesù Cristo, nostro Dio e Signore, è «morto per il nostro peccato ed è stato risuscitato per la nostra giustificazione» (Romani 4,25); egli solo «è l'Agnello di Dio che toglie i peccati del mondo» (Giovanni 1,29); «Dio ha messo su di lui i peccati di noi tutti» (Isaia 53,6); inoltre: «Tutti sono peccatori e sono giustificati senza merito per la sua grazia mediante la redenzione di Cristo Gesù, nel suo sangue». ecc. (Romani 3,23-25) (...) Su questo articolo non si può cedere o fare concessioni, neppure se dovessero cadere il cielo e la terra, o tutto ciò che è perituro¹.

Nel primo degli articoli preparati quale sintesi della dottrina confessionale luterana nel 1536, in vista della riunione della Lega di Smalcalda e poi del Concilio Ecumenico al quale non prenderà parte, Martin Lutero esprime insieme la centralità per i cristiani dell'opera salvifica del Cristo e (al suo interno, come se si trattasse di un centro interiore) della giustificazione per mezzo della sua morte in croce, giustificazione che è dono gratuito e indebito di Dio all'umanità. Lutero, che fa della giustificazione il nucleo della sua teologia, utilizza in vari passi e in vari modi espressioni ben chiare

¹ M. LUTERO, *Die Schmalkaldischen Artikel*, hrsg. D Reichert - D. Brenner, in *Werke*, L, Weimar 1914, p. 198, col. I, 24-II, 17 (tr. *Gli articoli di Smalcalda. I fondamenti della fede*, tr. E. Pizzo - M. Grube, Torino 1992, p. 64).

sull'importanza di questa dottrina, definendo il primo di quelli presentati a Smalcalda «l'articolo primo e capitale»², «isto articulo stante stat Ecclesia, ruente ruit Ecclesia»³, da cui dipende l'intero essere cristiano: «dove infatti quest'unico articolo rimane in campo, lì anche la cristianità rimane pura e genuina. Perché è solo questo articolo che crea e conserva la cristianità»⁴.

Per Lutero e per buona parte dei teologi riformati⁵, ma certamente anche per Agostino⁶, la dottrina della giustificazione per grazia è dunque irrinunciabile e costituisce il punto centrale e fondamentale dell'annuncio evangelico, riassumendo su se stessa il *kerigma* – soprattutto nella forma paolina. È il cuore stesso del Vangelo: l'annuncio della grazia indebita quale unica modalità di salvezza, offerta misericordiosa interamente nelle mani di Dio.

Date queste premesse, risulta sorprendente l'espressione della *Dogmatica* di Karl Barth, secondo il quale la Chiesa dei primi secoli, la Chiesa dunque dei martiri, almeno da Paolo ad Agostino, abbia vissuto sostanzialmente in un «ingenuo pelagianesimo (così come ha contemporaneamente in larga misura vissuto in un

² *Ivi.*

³ ID., *In XV Psalmos graduum (Ps. 130,4)*, cur. U. Freitag, in *Werke*, XL/3, Weimar 1930, p. 352, l. 3.

⁴ ID., *Der 117. Psalm ausgelet*, hrsg. S. Thiele, in *Werke*, XXX/1, Weimar 1913, p. 255.

⁵ Una disamina delle posizioni in area protestante che hanno tentato di ridimensionare il peso della dottrina della giustificazione si trova in E. JÜNGEL, *Il vangelo della giustificazione del peccatore come centro della fede cristiana. Uno studio teologico in prospettiva ecumenica*, Brescia 2000, pp. 46-61. Dal punto di vista strettamente esegetico, anche la cosiddetta *New Perspective* sull'epistola paolina ai Romani è a suo modo un tentativo di contenere le problematichità della questione (sulla *New Perspective*, cf. K. STENDAHL, *Paolo fra ebrei e pagani*, Torino 1995; E. P. SANDERS, *Paolo e il giudaismo palestinese. Studio comparativo su modelli di religione*, Brescia 1986). Il discorso della storia di tale dottrina nel cattolicesimo è invece più complesso, poiché pur non negando l'importanza della grazia nella vita dell'uomo, la teologia cattolica ha teso a ridurne la portata (eccezion fatta per correnti poi considerate ereticali, su tutte il giansenismo), pur mantenendo sulla carta una condanna ferma del pelagianesimo e del semipelagianesimo. Di area cattolica, si segnala comunque il puntuale e onesto studio di A. PITTA, *Giustificati per grazia. La giustificazione nelle lettere di Paolo*, Brescia 2018, che pur non togliendo la centralità della giustificazione per grazia ne evidenzia il lato più positivo e 'ottimistico', cioè l'essere in Cristo.

⁶ Cf. la chiara e lampante definizione dell'*Enchiridion*, 25, 98, p. 101, ll. 38-41: «Altissimo quippe ac saluberrimo sacramento universa facies atque ut ita dixerim vultus sanctorum Scripturarum bene intuentes id admonere invenitur, ut qui gloriatur in Domino gloriatur».

ingenuo adozionismo o anche sabellianesimo)»⁷. La dottrina centrale del cristianesimo risulterebbe dunque nascosta ai cristiani dei primi secoli (ad eccezione, peraltro molto significativa, dell'autore delle lettere paoline) ed emergerebbe in tal modo soltanto nel pensiero agostiniano – e anche qui, solo nella fase più matura. Espressione che lo stesso Agostino, pur generalmente avverso al principio di autorità⁸, non potrebbe assolutamente condividere, se non altro per l'importanza data nella produzione apologetico-polemica all'*antiquitas* delle dottrine, che acquistano valore soprattutto nella continuità con una tradizione che risalga quanto più indietro nel tempo – principio evidente nelle pseudo-cronologie ambrosiane⁹. Sarebbe questa un'accusa di *novitas* intollerabile, pur se espressa senza il benché minimo intento polemico! Non a caso proprio di *novitas* Giuliano d'Eclano accuserà Agostino, rinfacciandogli di aver introdotto nella dottrina cristiana il concetto di peccato originale:

Non est haec fides antiquitus tradita atque fundata, nisi in conciliis malignantium, inspirata a diabolo, prolata a Manichaeo, celebrata a Marcione, Fausto, Adimanto, omnibusque eorum satellitibus, et nunc a te in Italiam, quod graviter gemimus, eructata¹⁰.

E, più avanti, ricostruisce la genesi dell'eresia agostiniana fino a Tertulliano, collegando la trasmissibilità del peccato al traducianesimo¹¹, cioè alla trasmissione

⁷ K. BARTH, *Church Dogmatics*, IV/1, *The doctrine of reconciliation*, 61, p. 524, tr. G. W. Bromiley - T. F. Torrance, Londra - New York 2003, p. 11: «The Church of the first centuries lived in a naive Pelagianism (as also in a naive Adoptionism or Sabellianism)».

⁸ Cf. *De ordine*, II, 9, 26-27, pp. 121-123.

⁹ Cf. AMBROGIO DI MILANO, *De Noe et Arca*, 8, 24, CSEL 32, p. 428, ll. 12-16: «Quod multo gratius Scriptura expressit quam Socrates in libro Platonis dixisse legitur. Nam cum istud in Moysi scriptis sive ipse Socrates sive Plato, qui in Aegypto fuit, potuerit, vel legere vel ab iis percipere qui legerant». È questo della cronologia un tema classico della riflessione ambrosiana: cf. anche ID., *De Abraham*, II, 7, 37, PL 14, 471D; ID., *De bono mortis*, 11, 51, PL 14, 563C; ID., *Enarratio in Psalmum XXXV*, praef. PL 14, 953A.

¹⁰ *Opus imperfectum contra Iulianum*, I, 59, pp. 55-56, ll. 6-10. Cf. anche *De nuptiis et concupiscentia*, II, 12, 25, pp. 278, ll. 8-12.

¹¹ La posizione di Agostino sul traducianesimo è notoriamente ambigua. Se da un lato sembra propendere per la trasmissione diretta delle anime da parte dei genitori, dall'altra tale teoria gli appare propendere per la trasmissione diretta delle anime da parte dei genitori, dall'altra tale teoria gli appare troppo materialista. Va detto che la dottrina verrà condannata ufficialmente dalla Chiesa solo nel 498.

materiale dell'anima attraverso la generazione dei figli (che veicolerebbe così il peccato), dottrina poi condannata dalla Chiesa:

Nam tali argumento praeter impietatem tuam nihil aliud indicatur; impietatem, inquam, qua credis ita esse animarum traducem, in Tertulliani olim et Manichaei profanitate damnatam, sicut est etiam corporum tradux¹².

Secondo Giuliano, la dottrina agostiniana del peccato originale (dalla quale dipende teoreticamente quella della giustificazione per grazia) ha dunque una sua tradizione, ma questa tradizione rimanda direttamente alla dottrina eterodossa di Tertulliano e in ultima analisi al manicheismo, e si regge sull'assunto secondo il quale l'anima si trasmetta biologicamente così come il corpo – dalla quale trasmissione deriva appunto la trasmissione del peccato. Dal canto suo, Agostino restituirà le accuse di *novitas* quanto di cripto-manicheismo, e nel farlo si riferirà non solo alla tradizione della prassi ecclesiastica del battesimo degli infanti (tradizione forse non così antica e diffusa come il vescovo d'Ipbona pensava¹³), ma anche all'allineamento della sua linea interpretativa con quella degli scritti degli autori ecclesiastici.

Tuttavia, a differenza di ciò che pensavano tanto Agostino quanto i pelagiani, l'opinione di Barth è sostanzialmente condivisibile: se l'accusa di ingenuo pelagianesimo può risultare troppo ingenerosa, si può bene dire che la Chiesa non ha conosciuto una coerente e completa elaborazione della dottrina della giustificazione per grazia fino ad Agostino¹⁴, con qualche eccezione.

Cf. *De Genesi ad litteram*, X, pp. 295-332; M. DREVER, *Image, Identity, and the Forming of the Augustinian Soul*, New York, 2013.

¹² *Opus imperfectum contra Iulianum*, II, 178, p. 397, ll. 6-9.

¹³ Sebbene il discorso si diversifichi per la tradizione africana, che offre testimonianza della pratica pedobattesimale già nel *De baptismo* (inizio III secolo) di Tertulliano, la dottrina del battesimo degli infanti si affermerà proprio in seguito all'influsso agostiniano. Per una ricostruzione della dottrina dei primi secoli, cf. P. A. GRAMAGLIA, *Il battesimo dei bambini nei primi quattro secoli*, Brescia 1973.

¹⁴ Si veda quanto scrive G. LETTIERI, *Donum libertatis. Grazia e libero arbitrio dal Nuovo testamento al VII secolo*, Roma 2007, p. 15: «la dottrina della giustificazione (della relazione tra grazia e libertà umana nell'ottenimento della giustizia al cospetto di Dio) verrà sistematizzata e dogmaticamente, pure se ambigualmente!, fissata non prima del V secolo». Eppure, l'accettazione della dottrina agostiniana risulta poi piuttosto superficiale: «il cattolicesimo occidentale postagostiniano esorcizzerà la tragica teologia cattolico-paolina dell'Ipbonate, ripiegando su uno pseudoagostiniano,

2. La dottrina della grazia nei primi secoli della Chiesa¹⁵

Seppur Agostino (come gli altri padri) ne veda traccia già nei testi vetero-testamentari, la comprensione della grazia come punto centrale del messaggio evangelico si radica nell'epistolario paolino: evidenza di ciò è il netto sbilanciamento delle occorrenze del termine *charis*, che ricorre 109 volte nei testi paolini e soltanto 6 nei vangeli, di cui due nel prologo giovanneo, successivo alla stesura delle lettere di Paolo¹⁶. L'assenza del nome non necessariamente indica l'assenza della cosa, ma non stupisce la difficoltà di elaborare una nozione precisa per i primi padri, che ancora non hanno sviluppato quella sensibilità filosofico-teologica necessaria per interpretare coerentemente gli scritti neotestamentari. Tuttavia, pur nel vuoto di testi interamente dedicati alla disamina, la grazia non è qualcosa di cui i primi padri erano assolutamente ignari.

Il confronto delle prime formulazioni teologiche con la riflessione paolina (o paolino-giovannea) sulla grazia può essere caratterizzato a grandi linee lungo tre principali modalità di assorbimento: la prima consiste nell'accettazione radicale della

eppure cattolicamente tradizionale concordismo tra grazia divina e libertà umana, assunto come via media tra un fantomatico predestinazionismo antiagostiniano e l'eresia pelagiana, respinta più nella forma che nella sostanza», *ibid.*, p. 24.

¹⁵ La bibliografia fondamentale per la dottrina della grazia nel periodo pre-agostiniano è LETTIERI, *Donum libertatis*, cit.; M. KNELL, *Sin, grace and free will. A historical survey of christian thought*, I, *The apostolic fathers to Augustine*, Cambridge 2017; bibliografia relativa ai singoli autori sarà indicata di volta in volta.

¹⁶ Per Agostino sarà proprio la lettura della Lettera ai Romani a determinare la 'svolta' verso la formulazione di un sistema strutturato al cui centro agisce l'infusione gratuita e immeritata di grazia da parte di Dio. È chiaro tuttavia che la lettura agostiniana della grazia non è l'unica possibile: quando ci si riferisce all'assenza di una dottrina della grazia nei padri precedenti o nei testi non paolini, 'grazia' è usato nel senso ristretto qui illustrato. Fondamentale per Agostino sarà l'interazione tra la nozione 'greca' di eros e quella 'cristiana' di agape, come illustrato da Anders Nygren; pur se con delle eccessive generalizzazioni su alcuni punti, lo studioso ben rileva come la dottrina agostiniana si fonda sull'incontro tra amore come agape, diffuso da Dio per la creatura verso il basso in maniera totalmente immeritata (caso emblematico quello dell'incarnazione) e l'amore come eros, cioè come tensione (platonico-cristiana) dell'uomo verso il Dio-Bene. Cf. A. NYGREN, *Agape and Eros*, tr. P. S. Watson, Philadelphia 1953, partic. pp. 449-558. Tuttavia la conclusione di Nygren secondo il quale le due nozioni sono assolutamente antitetiche, tanto da essere inconciliabili, appare un po' eccessiva: nel 'sistema' agostiniano l'agape informa e condiziona l'eros, che dipende dal primo.

paradossalità della dottrina predestinazionista paolina¹⁷, che prima di Agostino tende a sfociare in un dualismo teologico; la seconda è l'ontologizzazione della grazia in una linea che tende alla mistica speculativa, soprattutto in ambiente greco – dove *charis* mantiene una dimensione 'estetica' di origine pagana ben più marcata rispetto al latino *gratia*, che rimanda a un ambito giuridico; infine, la normalizzazione della potenzialità anarchica dell'azione divina in una struttura ecclesiastica gerarchizzata che amministra la grazia attraverso i sacramenti, in particolare nell'area latina africana. Ovviamente queste divisioni racchiudono in realtà sfumature più o meno marcate, e sovente si sovrappongono (non sempre coerentemente); così, se la dimensione sacramentale risulta condivisa in buona parte da tutti gli autori ecclesiastici, alcuni autori oscillano tra le varie proposte. Ad esempio, Agostino accoglie la dimensione divinizzante della grazia all'interno di una struttura predestinazionista, in cui viene conservata l'ecclesiologia gerarchizzante; Origene, pur rifiutando la dimensione 'sociale' e immeritata della grazia, recupera un'originale tendenza apocatastica (e dunque in ultima analisi predestinazionista, pur nel lungo periodo) del testo paolino. Inoltre, frequenti sono stati i tentativi di riduzione della grazia al legalismo giudaico, tentativo di disinnescamento che può essere sovrapposto a tutte e tre le prospettive sopra esposte: come nel caso della *Prima lettera ai Corinzi* di Clemente di Roma, in cui la pur riconosciuta novità del messaggio evangelico viene ridotta *de facto* a nuova legge, che supera la precedente ma resta nella dimensione moralistica (e quindi più in linea che in rottura con la tradizione giudaica). Per cui la netta confessione della salvezza ricevuta («non per se ipsos aut opera sua aut iustas actiones, quas fecerunt, sed per voluntatem eius [*scil.* di Cristo]¹⁸») è immediatamente bilanciata dall'inquadramento

¹⁷ N. CIPRIANI nella sua *Recensione a G. Lettieri, L'altro Agostino*, in "Revue des études augustiniennes", 48 (2002), pp. 249-265 critica (fra le altre cose) l'inopportunità del termine 'paradosso' in riferimento alla dottrina cristiana della grazia, preferendogli il più cauto e cattolico 'mistero'. Tuttavia, il termine è usato anche da PITTA, *Giustificati per grazia*, cit., pp. 25 («quello di Paolo è un evangelo sulla giustificazione incentrato sul paradosso»), 29, 31 e *passim*. L'uso è legittimo: esprime non solo nel suo senso etimologico il 'rovesciamento' (nietzscheano) provocato dalla dottrina della grazia indebita che giustifica il peccatore, ma anche l'idea di 'nuovo' (esistenziale, storico, anche ontologico) che tale dottrina esprime, e dunque la grazia è paradossale sia nella storia delle idee che nella storia dei fatti.

¹⁸ CLEMENTE DI ROMA, *Epistola I*, 30, 3, in *Patres apostolici*, ed. F. Funk, Tubinga 1901, vol. I, pp. 98-184, part. p. 139.

istituzionale in cui i singoli compiti e le singole opere sono ripartiti tra sacerdoti e laici, secondo un'ottica salvifica chiaramente retributiva¹⁹.

La prima opzione, seguita principalmente da Marcione (e dagli gnostici, che tuttavia ontologizzando la grazia ne eliminano così il suo carattere sopravveniente), sfocia in un netto dualismo teologico che contrappone il Dio di Legge veterotestamentario al Dio di Grazia annunciato da Cristo²⁰. In assenza di una teologia strutturata e di una conseguente ermeneutica allegorizzante, il superamento della legge dalla grazia assume caratteristiche radicali, evidenti nella formazione del canone marcionita (il primo elaborato nel cristianesimo), che escludeva categoricamente ogni libro veterotestamentario, non riconoscendo dunque alcuna continuità tra l'ebraismo e il cristianesimo²¹. Tuttavia, al netto delle forzature attraverso le quali Marcione costringe la scissione ontologica di ciò che in Paolo è eminentemente storico, la radicalità del messaggio paolino non ha trovato (fino ad Agostino) interpreti più consapevoli: non per nulla, negli apologeti il tentativo di contenimento e riduzione della *novitas* della grazia è stato tanto frequente quanto la critica al dualismo teologico, alla quale è stato sempre affiancato. Dunque il 'Dio straniero' di Marcione esprime la logica paradossale di *novitas* dell'azione di grazia, espressa magistralmente dal comandamento dell'amore per il proprio nemico, che rompe ogni legalismo, ogni forma di retribuzione, ogni ordine sociale, in ultima analisi contrappone irriducibilmente grazia e giustizia, come lamenta infatti Tertulliano. Il Dio di Marcione, *irrationaliter bonum*, distribuisce la sua grazia senza aver conto della

¹⁹ Cf. *ibid.*, 40, 1-5, p. 151. L'adesione alla volontà di Dio, che è la corretta celebrazione liturgica, resta non coatta ed estrinseca.

²⁰ Sulle dottrine dualiste nel cristianesimo, e in particolare su Marcione e il suo ruolo nell'elaborazione della dottrina della grazia, cf. E. RIPARELLI, *Il volto del Cristo dualista. Da Marcione ai catari*, Berna - Francoforte sul Meno 2008; E. NORELLI, *Marcione e gli gnostici sul libero arbitrio e la polemica di Origene*, in *Il cuore indurito del faraone. Origene e il problema del libero arbitrio*, a c. di L. Perrone, Genova 1992, pp. 1-30; e gli ancora fondamentali A. VON HARNACK, *Marcion. Das Evangelium vom fremden Gott. Eine Monographie zur Geschichte der Grundlegung der katholischen Kirche*, Lipsia 1921 (tr. *Marcione. Il vangelo del Dio straniero*, a c. di F. Dal Bo, Genova - Milano 2007), e P. MARTINETTI, *Gesù Cristo e il cristianesimo*, Milano 1934.

²¹ Sul canone marcionita, G. QUISPÉL, *Marcion and the text of the new testament*, in "Vigiliae Christianae", 52/4 (1998), pp. 349-360; sul Vangelo di Marcione, D. T. ROTH, *The text of Marcion's Gospel*, Leida - Boston 2015, con una ricostruzione del vangelo alle pp. 410-436. Si veda anche la recente traduzione italiana *Il vangelo di Marcione*, a c. di C. Gianotto - A. Nicoletti, Torino 2019.

giustizia, senza che essa corrisponda né all'esercizio della libera virtù né all'ortoprassi rituale:

Si aliquem de Epicuri schola deum affectavit Christi nomine titolare, ut quod beatum et incorruptibile sit neque sibi neque alii molestias praestet (hanc enim sententiam ruminans Marcion removit ab illo severitates et iudiciarias vires), aut in totum immobilem et stupentem deum concepisse debuerat (et quid illi cum Christo, molesto et Iudaeis per doctrinam et sibi per crucem? Aut et de ceteris motibus eum agnovisse (et quid illi cum Epicuro, nec sibi nec Christianis necessario?)²².

Dunque, dice Tertulliano, quello di Marcione non è il Dio di Cristo, bensì di Epicuro: il suo disinteresse per la giustizia (intesa come retribuzione *buona* di male ai malvagi e di bene ai buoni²³) lo rende di fatto indifferente, come le divinità epicuree.

Proprio in un'ottica antimarcionita, Tertulliano insiste sul valore salvifico del libero arbitrio, subordinato ad una ripresa del legalismo moralizzante (che lo porterà poi agli eccessi del montanismo, dove pure riemergerà qualche aspetto carismatico della grazia paolina). La grazia dunque risulta 'dipendente' dalla libertà umana, che come la può attirare su di sé (tramite la prassi), così la può perdere:

Hoc enim dico, poenitentiam quae per Dei gratiam ostensa et indicta nobis, in gratiam nos Domino revocat, semel cognitam atque susceptam nunquam post hoc iteratione delicti resignari oportere. (...) Despicit porro, qui bonorum ac malorum intellectum ab illo consecutus, quod intelligit fugiendum, quodque jam fugit, resumens, intellectui suo, id est, Dei dono, contumeliam facit: respuit datorem cum datum deserit, negat beneficium, cum beneficium non honorat²⁴.

²² TERTULLIANO, *Adversus Marcionem*, I, 25, 3, ed. E. Evans, Oxford 1972, p. 70.

²³ Infatti più avanti definirà in termini economici la giustizia di Dio: «Ceterum nec boni nec mali merces iure pensaretur ei qui aut bonus aut malus necessitate fuisset inventus, non voluntate», *ibid.*, II, 2, 7, p. 104.

²⁴ ID., *De poenitentia*, 5, PL 1, 1234B-1235A. Su Tertulliano e Cipriano, cf. anche A. DUPONT, *Original Sin in Tertullian and Cyprian: Conceptual Presence and Pre-Augustinian Content?*, in "Revue d'études augustinienes et patristiques", 63 (2017), pp. 1-19.

La grazia che mostra la via è dunque la Scrittura, nell'accezione di legge morale, alla quale segue la penitenza, e dunque ancora la grazia – qui, in senso spirituale. La libertà è dunque un 'perno' (questa sarà la definizione che Agostino usa nel precoce *De libero arbitrio*²⁵) che può muoversi per natura verso il bene e verso il male²⁶: nulla insomma dell'azione necessaria della grazia, che sola (in Paolo, come in Agostino) dirige il libero arbitrio verso il bene. Curioso infatti come nella discussione sul dono della legge anticipi proprio un argomento che Pelagio userà contro Agostino, e quest'ultimo confuterà:

Non enim poneretur lex ei qui non haberet obsequium debitum legi in sua potestate, nec rursus comminatio mortis transgressioni adscriberetur, si non et contemptus legis in arbitrii libertatem homini deputaretur. Sic et in posteris legibus creatoris invenias, proponentis ante hominem bonum et malum, vitam et mortem, sed nec alias totum ordinem disciplinae per praecepta dispositum, avocante deo et minante et exhortante, nisi et ad obsequium et ad contemptum libero et voluntario homine²⁷.

In risposta a Marcione, che insistendo sulla primalità della grazia nella dialettica *littera-Spiritus* giunge a negare qualsiasi valore alla legge, Tertulliano esaspera il peso della libertà, *imago Dei* nell'uomo, che può accogliere e compiere la legge, riducendo così lo spazio d'azione della grazia negli stretti limiti del legalismo ortopratico.

Sulla stessa linea di Tertulliano l'altro *reportator* delle dottrine dualistiche, Ireneo di Lione (precedente a Tertulliano stesso), che evidenzia in contrapposizione la necessità di evitare l'*ignava ratio* – da sempre fantasma che agita ogni

²⁵ *De libero arbitrio*, III, 1, 3, 13, p. 276, ll. 97-103: «Motus autem quo huc aut illuc voluntas convertitur, nisi esset voluntarius, atque in nostra positus potestate, neque laudandus cum ad superiora, neque culpandus homo esset cum ad inferiora detorquet quasi quemdam *cardinem* voluntatis; neque omnino monendus esset ut istis neglectis aeterna vellet adipisci, atque ut male nollet vivere, vellet autem bene» [corsivo mio].

²⁶ Così ad esempio in TERTULLIANO, *De anima*, 21, CSEL 47, pp. 334-335, ll. 27-2: «Haec erit vis divinae gratiae, potentior utique natura, habens in nobis subjacentem sibi liberam arbitrii potestatem, quod αὐτεξούσιον dicitur; quae cum sit et ipsa naturalis atque mutabilis, quoquo vertitur, natura convertitur».

²⁷ ID., *Adversus Marcionem*, II, 5, 7, p. 100.

antideterminismo – e lo scarto tra la giustizia e l’opera. Si capisce meglio nel seguente passo:

Prophetas autem a mundi fabricatoribus angelis inspiratos dixisse prophetias: quapropter nec ulterius curarent eos hi, qui in eum et in Helenam ejus habebant, et ut liberos agere quae veliunt: secundum enim ipsius gratiam salvari homines, sed non secundum operas justas. Nec enim esse naturaliter operationes justas, sed ex accidenti²⁸.

Parlando del proto-gnostico Simon Mago (Elena è la prostituta che si diceva lo accompagnasse), Ireneo fornisce utili elementi su come la dottrina espressa fosse da lui recepita come eretica: in primo luogo per via del riferimento agli ‘angeli creatori’, con cui si allude al dualismo teologico, alla creazione ad opera di un dio degradato e all’ispirazione dell’Antico Testamento da parte della stessa divinità. Tuttavia non è l’unico elemento che Ireneo rileva come pericoloso: la salvezza per grazia infatti consente a questi ‘eretici’ di fuggire la necessità delle opere, comandate da una legge priva di valore, e dunque distrugge ogni morale. Per di più, le opere appaiono a Simone santificate dalla grazia, e cioè giuste ‘per accidente’. Ovvero: è l’uomo già giusto a compiere opere giuste, mentre per Ireneo con evidenza un’opera è giusta se tale giustizia gli viene da una oggettività, quella di essere stata definita come tale da Dio e trasmessa in una legge scritta codificata e dunque tramandata e amministrata all’interno di strutture ecclesiastiche autorizzate. Ancor più di Tertulliano stesso, Ireneo esalta il legalismo di origine giudaica, riducendo la grazia alla legge cosicché, moltiplicata con l’avvento di Cristo la seconda, è moltiplicata parimenti la prima²⁹. D’altronde, lo stesso rinnovamento dell’uomo per grazia è vincolato all’adesione volontaria dell’uomo alla grazia di Dio, che dunque risulta dipendente dall’arbitrio umano, come espresso nella reinterpretazione della metafora paolina dell’innesto dell’olivo sull’oleastro:

²⁸ IRENEO DI LIONE, *Adversus haereses*, I, 23, PG 7, 672B. Per l’economia della salvezza in Ireneo, cf. anche D. MINNS, *Irenaeus. An Introduction*, Londra - New York 2010, pp. 70-72.

²⁹ Cf. *ibid.*, IV, 9, 1, PG 7, 997A.

Si autem lenuerit insertionem, et transmutetur in bonam olivam, oliva fit fructifera, quasi in paradiso regis plantata; sic et homines, si quidem per fidem proficerint in melius, et assumpserint Spiritum Dei, et illius fructificationem germinaverint; (...) Si autem respuerint spiritum, et perseveraverint in eo quod fuerunt ante, magis carnis esse volentes quam spiritus, justissime in ejusmodi dicitur, *quoniam caro et sanguis regnum Dei non possident*: tanquam si quis dicat, quoniam oleaster non assumitur in paradisum Dei³⁰.

La presenza della dottrina della grazia nell'Oriente di lingua greca è invece controversa: se da un lato c'è chi sostiene che la grazia abbia avuto «una funzione secondaria e ben diversa da quella del cristianesimo occidentale»³¹, dall'altro si nota come «mentre i Padri Orientali hanno enfatizzato le “meravigliose elevazione, illuminazione e deificazione” dell'umanità, Agostino ha sfortunatamente visto la grazia solo come “la guarigione, la liberazione e la riconciliazione di una persona decrepita, schiava, lontana da Dio”»³². In fondo, il giudizio riflette delle posizioni personali, e in quanto tale si può dire che sia in entrambi i casi corretto, poiché evidenzia la sostanziale differenza tra l'Occidente (agostiniano) e l'Oriente, al netto di quello che, a seconda degli autori, sia il primato assiologico da concedere all'uno o all'altro. D'altronde la tradizione sulla quale si innesta la riflessione greca (in particolare quella della scuola esegetica alessandrina, più sensibile a infiltrazioni filosofiche di quella di scuola antiochena) conosceva già un utilizzo teologico di *charis* ben determinato, solo in parte trasmesso al latino *gratia*, che rimanda più direttamente alla tradizione giuridica – pur mantenendo anche qui i connotati teologici tipici del diritto romano: infatti il dispensatore della *gratia* che permetteva l'assoluzione del colpevole (!) era inizialmente il pontefice³³. Peraltro, se *gratia* è traduzione fissa di

³⁰ *Ibid.*, V, 10, 1, PG 7, 1147D-1148A.

³¹ C. MORESCHINI, *Storia del pensiero cristiano tardoantico*, Milano 2013, p. 814.

³² D. V. MECONI, *Augustine's doctrine of deification*, in *The Cambridge companion to Augustine*, Cambridge 2014, pp. 208-228, part. p. 209.

³³ Sull'istituzione giuridica della grazia nel diritto romano, cf. T. L. RIZZO, *Il potere di grazia nell'età regia*, in *Studi in memoria di Giovanni Cassandro*, Roma 1991, pp. 906-930; A. ROCCO, *Amnistia, indulto e grazia nel diritto penale romano*, in “Rivista penale di dottrina, legislazione e giurisprudenza”, 49 (1899), pp. 19-41. Che la dottrina agostiniana della grazia, nella sua forma di giustificazione indebita del peccatore, rifletta l'istituto giuridico della grazia, già conosciuto all'epoca, è ben rilevato dai commentatori riformati. In epoca già cristiana, il *Corpus iuris civilis*, IX, 43, 3, ed. P.

charis, invece *caritas* pur traducendo sempre il neotestamentario *agape* rimanda come sua radice proprio a *charis*³⁴, e quindi completa la copertura semantica che *gratia* lasciava vuota – non a caso, Agostino saprà collegare in maniera efficace la *caritas* alla *gratia*, laddove la prima risulta allo stesso tempo dono divino e apertura dell'uomo visitato dalla *gratia* a Dio e agli altri uomini.

Nella Grecia classica la *charis* era una bellezza ricevuta (dal dio) che divinizza l'uomo. Così è usata da Omero nell'*Odissea*, quando riporta l'approdo del naufrago Ulisse sulle coste di Ogigia:

così gli versò fascino sul capo e sulle spalle la dea. Poi egli sedette in disparte sulla riva del mare, scintillante di bellezza e di grazia (*χάρτιν*)³⁵.

Quest'aspetto resta nell'elaborazione orientale della dottrina della grazia, che insisterà non tanto sulla grazia come 'causa' (dunque sulla relazione che essa stabilisce tra Dio e l'uomo, secondo le specifiche modalità d'interazione che questa relazione presenta) quanto sulla grazia come 'effetto', quindi come manifestazione di quello che si definisce come 'stato di grazia', e dunque con una decisa virata verso la mistica speculativa – per quanto anche la tradizione occidentale e lo stesso Agostino non siano affatto estranei a questa dimensione. Dunque i padri greci si mostreranno ben più disposti a riconoscere ampio margine alla forza del libero arbitrio, senza che questo comporti un appiattimento della grazia sulla natura, proprio perché il piano su cui si sofferma la prima risulta comunque superiore alla seconda.

Krueger, Berlino 1988, II, p. 390, col. 1, evidenzia come la grazia agisca sul colpevole, ma non sul reato: «Indulgentia, patres conscripti, quos liberat, notat: nec infamiam criminis tollit, sed poenae gratiam facit». Va tenuto presente comunque che, nei fatti, l'utilizzo della grazia è vincolato a questioni extra-legali di cui il dispensatore tiene conto, come problemi diplomatici, politici e simili, e questo già all'epoca di Agostino.

³⁴ Almeno secondo E. FORCELLINI, *Totius latinitatis lexicon*, Padova 1771, s. v. *Caritas* [online: <http://clt.brepolis.net/dld>; url consultato il 6/10/2020]. Sulla sovrapposibilità tra grazia e carità, cfr. M. LAMBERIGTS, *Augustine's view on love as grace in the controversy with Julian of Aelclanum*, in "Augustiniana" 64/1 (2014), pp. 75-91.

³⁵ OMERO, *Odissea*, VI, 234-235, tr. F. Ferrari, Torino 2001, p. 261.

Già con Clemente di Alessandria gli aspetti centrali di questa interpretazione emergono vistosamente³⁶, per poi essere sistematizzati più organicamente da Origene e da Padri Cappadoci. Nell'opera intitolata (secondo la testimonianza di Eusebio di Cesarea) *Quale ricco sarà salvato?*, inizialmente considerata un'omelia, Clemente affronta la questione della salvezza in relazione al possesso di beni a partire dalla nota massima evangelica dell'impossibilità per il ricco di entrare nel regno dei cieli³⁷, indirizzando l'opera a quei ricchi convertiti che risultavano scandalizzati dalla durezza delle parole di Gesù. L'opera quindi si può ricondurre ad un ambiente aristocratico³⁸, interno al cristianesimo, e manifesta un chiaro intento morale: caratteristiche queste che ricorreranno nell'*Epistola a Demetriade* di Pelagio (ma anche di Girolamo) e in generale, si vedrà, nella sua opera. Sulla relazione tra grazia e libero arbitrio, è chiaro il seguente passo:

Dio infatti respira insieme alle anime che lo vogliono, ma se si allontanano da questo desiderio, anche lo spirito donato da Dio si allontana. Salvare coloro che non lo desiderano è infatti proprio di chi vuol forzare, salvare coloro che lo scelgono è proprio invece di chi fa un dono [χαρίζομένου]³⁹.

³⁶ La questione dell' 'ortodossia' di Clemente è piuttosto spigolosa, e sicuramente l'ingombrante figura del suo allievo Origene non ha aiutato a riconoscerne l'importanza filosofica e teologica. Sotto l'aspetto strettamente 'biografico', fu venerato come santo finché Cesare Baronio, nella revisione generale del *Martirologio*, lo escluse. Di recente, Benedetto XVI lo ha pubblicamente indicato come 'santo', riportandolo nell'alveo dell'ortodossia. Per quel che ci interessa, segnaliamo che nell'855 FOZIO DI COSTANTINOPOLI, *Bibliotheca*, ed. J. H. Freese, Londra 1920, p. 200, lo considera ortodosso, pur denunciandone alcune dottrine estratte dai suoi testi, tra le quali non figura però nulla che sia legato alla questione della grazia, segno che all'epoca la posizione che andiamo a illustrare dovesse apparire tutt'altro che eretica. Sulla questione della grazia in Clemente, si veda M. HAVRDA, *Grace and free will according to Clement of Alexandria*, in "Journal of early christian studies", 19/1 (2011), pp. 21-48.

³⁷ Cf. *Mc*, 10, 25.

³⁸ Sulla dimensione elitista dell'opera di Clemente, cf. anche CLEMENTE ALESSANDRINO, *Gli Stromati. Note di vera filosofia*, I, 1, 2-8, tr. G. Pini, Milano 1985, pp. 61-68.

³⁹ ID., *Il ricco e la salvezza*, tr. S. Cives, Cinisello Balsamo (Mi) 2003, p. 51. È luogo comune l'idea che Pelagio (meglio, il pelagianesimo) sia stato avversato proprio per via di una presunta critica alla ricchezza che espresse nella sua filosofia morale (rivolta, come quella di Clemente, a gruppi aristocratici); tuttavia tale critica non è né portante nel pelagianesimo né esclusiva (caratteristica anche di Girolamo, ad esempio). Cf. A. KESSLER, *Reichtumskritik und Pelagianismus: die pelagianische Diatribe de divitiis: Situierung, Lesetext, Übersetzung, Kommentar*, Friburgo 1999.

La grazia dunque si innesta sulla libera decisione dell'uomo di accogliere l'aiuto divino, decisione che si esprime attraverso l'operare morale. Ugualmente negli *Stromata*, nel passo in cui si descrivono le caratteristiche del vero gnostico:

Per lui la carne è morta. Ed egli vive [come tornato] uno in ciò che è la sua essenza, poiché ha consacrato il suo sepolcro al Signore, nel tempio santo, ha convertito a Dio l'antica vita peccaminosa. Egli più non esercita positivamente la continenza, ma è pervenuto ad uno stato di assenza di passioni nell'attesa di rivestirsi di un abito divino (...) Questo vuol dire essere 'tirati' dal padre, cioè diventar degno di ricevere da Dio la potenza della sua grazia⁴⁰.

E più avanti:

Non è possibile infatti raggiungerla senza libera scelta, ma nemmeno tutto dipende dalla nostra volontà, come ad es. gli eventi futuri. *Ci salviamo per grazia*: ma non senza le opere. Bisogna anzi che, per natura tendenti al bene, vi ci applichiamo con impegno; e bisogna anche che possediamo sana l'intenzione, che non si penta nella ricerca del bene: soprattutto in questo ci occorre la grazia divina, una retta dottrina, un puro spirito di obbedienza, e occorre che il Padre ci tiri a sé⁴¹.

Ora, la grazia da un lato, come evidente nel primo passo, consiste nella vita stessa dello gnostico quale divinizzata da Dio stesso. Le caratteristiche sono evidenti nella condotta morale dello gnostico, che risulta come il saggio stoico condurre una vita priva di passioni, senza sforzo. Dall'altro si evidenzia come si debba essere 'tirati' da Dio, ma questo esser tirati non sembra tanto in riferimento a una scelta di Dio (anche se Clemente parla comunque di elezione), quanto alla presenza di ostacoli esterni alla scelta dell'uomo stesso che possono dunque influenzare il suo percorso ascetico. Quasi a sminuire il ruolo di Dio nella salvezza del singolo.

Pur stabiliti il legame tra grazia e redenzione e la necessità del sacrificio di Cristo, tuttavia la grazia non sembra avere caratteristiche diverse rispetto alla legge

⁴⁰ ID., *Gli stromati* cit., IV, 22, 137-138, tr. pp. 516-517.

⁴¹ *Ibid.*, V, 1, 7, p. 547.

veterotestamentaria⁴², ma semmai esserne una specificazione più corretta. Questo non vuol dire però che la grazia sia ridotta a legge (pur se nuova), perché appunto qui non indica tanto l'evento dell'irruzione liberatoria di Dio nell'uomo, quanto l'effetto della liberazione (in cui il ruolo dell'uomo resta necessario⁴³). E questo effetto è la divinizzazione dell'uomo:

Ma in che modo ti potresti staccare da essi? Vendili. Come dunque? (...) al posto delle ricchezze di prima, introducendo nell'anima, che desideri salvare, un'altra ricchezza che divinizza e apporta la vita eterna, cioè una disposizione interiore conforme al comandamento di Dio, per le quali riceverai ricompensa e riconoscimento, perenne salvezza ed eterna incorruttibilità⁴⁴.

La divinizzazione è l'effetto della grazia nell'uomo; come la definirà uno degli eredi di questa tradizione, cioè Massimo il Confessore, è «deificazione per grazia⁴⁵». Tale effetto non esclude come causa né l'azione dell'uomo, né la legge di Dio a cui quest'azione si conforma, ma risulta la ricompensa (retribuzione) che Dio concede per essa. Dunque il legalismo tradizionale è al tempo stesso affermato e tuttavia superato, poiché ferma restando l'importanza della prassi salvifica è Dio che, in ossequio a questa, dona una 'eccedenza' di grazia.

Nulla di strano che Origene segua la linea del suo maestro⁴⁶: Agostino (che poteva leggere solo le traduzioni latine di Girolamo e Rufino) infatti affronterà la

⁴² Cf. il lungo passaggio in ID., *Il ricco e la salvezza* cit., 8, 1 - 10, 7 (pp. 31-35), in cui viene inizialmente stabilita la necessità dell'intervento di Cristo, ma poi immediatamente precisato che tale intervento consiste in un aumento conoscitivo *su* Dio (oggetto) e in sostanza una legge ulteriore.

⁴³ Ad esempio, si legga *ibid.*, 21, 3, p. 51: «Né di quelli che dormono né dei pigri è il regno dei cieli, ma *i violenti se ne impossessano*: questa è infatti la sola violenza bella, fare violenza a Dio e strappare a Lui la vita». Si noti come la violenza con cui Dio salverebbe i non volenti sarebbe inaccettabile, mentre la violenza con cui l'uomo strappa la salvezza a Dio è «bella».

⁴⁴ *Ibid.*, 19, 4, p. 47. La metafora del pagamento ritorna in ID. *Cohortatio (Protrettico)*, XI, 115, 1, PG 8, 236A.

⁴⁵ MASSIMO IL CONFESSORE, *Quaestiones ad Thalassum*, PG 90, 324C. Cf. B. NEIL, *Two views on vice and virtue: Augustine of Hippo and Maximus the Confessor*, in *Prayer and Spirituality in the Early Church*, III, *Liturgy and life*, ed. by B. Neil - G. D. Dunn, Strathfield 2003, pp. 261-271.

⁴⁶ Su Origene, cf. K. RAHNER, *La doctrine d'Origène sur la pénitence*, in "Recherches de science religieuse", 37 (1950), pp. 47-97; T. P. SCHECK, *Origen's interpretation of Romans*, in *A*

posizione origeniana nei suoi scritti, e Girolamo polemizzando con i pelagiani individuerà la radice della loro eresia proprio in Origene («Doctrina tua Origenis ramusculus est»⁴⁷) – al netto della *verve* che sempre lo ha caratterizzato, non mancando di molto il bersaglio⁴⁸, fermo restando che la posizione di Pelagio non era poi così eterodossa e che Girolamo stesso ne condividerà se non gli eccessi almeno i punti centrali. La dottrina della preesistenza delle anime altro non è che la soluzione filosoficamente più accettabile per non ricondurre le differenze di trattamento («ho amato Giacobbe e odiato Esaù»⁴⁹) a una scelta completamente arbitraria di Dio: con la preesistenza delle anime, la colpa resta del singolo ma viene anticipata a una vita prenatale, che dunque determina quella attuale. D'altronde, secondo il giudizio di Gaetano Lettieri, la dottrina dell'apocatastasi indica un «determinismo della grazia»⁵⁰ che, al termine del ripetersi dei cicli creativi, assorbirà le volontà individuali (impedendone l'autodeterminazione peccaminosa) recuperando la nozione di 'salvezza universale' paolina, che Agostino invece finirà con l'escludere – non a caso un agostiniano della prima generazione, Prospero d'Aquitania, notando la tensione

companion to St. Paul in the Middle Ages, ed. by S. R. Cartwright, Leida - Boston 2013, pp. 15-49, in part. 34-48.

⁴⁷ GIROLAMO, *Epistola CXXXIII Ad Ctesiphontem*, 3, CSEL 57, p. 247, l. 11.

⁴⁸ Una strategia retorica tipica di Girolamo in particolare, ma di tutta la patristica (lo si vedrà nelle reciproche accuse di Agostino e Giuliano d'Eclano), consiste nell'individuare una genealogia eresiologica alla quale far corrispondere la nascita di una dottrina da affrontare (cfr. S. ELM, *The polemical use of genealogies: Jerome's classification of Pelagius and Evagrius Ponticus*, in "Studia Patristica", 33 (1997), pp. 311-318); tuttavia, secondo C. MORESCHINI, *Girolamo tra Pelagio e Origene*, in "Augustinianum", 26 (1986), pp. 207-216, la genealogia geronimiana non è priva di fondamento. D'altro tenore l'ipotesi di G. MALAVASI, *Erant autem ambo iusti ante Deum (Lc, 1, 6). Girolamo e l'accusa di origenismo contro Pelagio*, in "Adamantius", 23 (2017), pp. 247-254. Pur accettando l'analisi filologica di Malavasi, ciò che interessa qui non è tanto che Pelagio abbia tratto le sue dottrine da Origene o meno, ma che ci sia comunanza sulla questione del rapporto libertà-grazia, dalla cui base le due dottrine però divergono molto più di quanto Girolamo fosse disposto a concedere.

⁴⁹ *Mal 1, 2-3*, ripreso in *Rm 9, 13*, e da lì in poi luogo dirimente nell'esegesi. Qui, nell'*Ad Simplicianum*, si 'incaglia' e si decide la riflessione agostiniana.

⁵⁰ LETTIERI, *Donum libertatis*, cit., p. 178.

insita nella soluzione di Agostino tenderà verso una soluzione più ‘origeniana’ pur mantenendo ferma la grazia indebita⁵¹.

Per Origene la grazia, concessa per merito, rimanda ancora alla dimensione della mistica:

è anche oggetto di ricerca (...) se essa non sia tale (*scil.* simile alla conoscenza degli angeli) per sostanza, ma sarà tale per grazia se lo avrà meritato, ovvero non possa assolutamente diventar simile agli angeli, a meno che ciò non derivi da qualità e somiglianza della sua natura: infatti sembra che possa essere restituito ciò ch'è stato perduto, ma che non possa essere aggiunto ciò che il creatore non dette all'inizio⁵².

Tre elementi qui sono fondamentali: il primo, la grazia è vincolata al merito; secondo, la grazia consiste nella conoscenza di Dio tale quale è permessa agli angeli; terzo, la grazia ‘restauro’ la natura. Non consiste dunque in un *surplus*, ma in un recupero di ciò che era già presente (ed è ora soltanto ‘nascosto’) nella natura umana: non è dunque un’azione esistenziale, che dona qualcosa di nuovo e si aggiunge alla natura, ma bensì il recupero di una dimensione ontologica, già data. Linea che sarà seguita in sostanza dai Padri Cappadoci e dalla teologia greca successiva, persino da Cirillo d’Alessandria, che pure ha avuto modo di confrontarsi con il pelagianesimo e con la risposta di Agostino a questo⁵³. Gregorio di Nissa, ad esempio, ribadisce che la condizione acquisita dopo la grazia è la stessa della creazione:

⁵¹ Cf. F. VINEL, *Une étape vers l'affirmation du salut universel; Prosper d'Aquitaine, Lettre a Rufin sur la grâce et le libre arbitre, introduction et traduction*, in “Revue d'histoire ecclésiastique”, 90/3 (1995), pp. 367-395.

⁵² ORIGENE, *Commento al Cantico dei Cantici*, II, 1, 8, tr. M. Simonetti, Roma 1976, p. 151.

⁵³ Cf. G. MALAVASI, *The greek version(s) of Augustine's De gestis Pelagii*, in “Zeitschrift für Antikes Christentum”, 21/3 (2017), pp. 559-572; H. VAN LOON, *The pelagian debate and Cyril of Alexandria's thought*, in “Studia Patristica”, 68 (2013), pp. 61-83. Secondo van Loon, Cirillo accetta in sostanza la lettura di Agostino (limitata in ogni caso al solo *De gestis Pelagii*), pur rifiutando la trasmissione della colpa ai figli. Non è una differenza di poco conto: trasmessi solo gli effetti e non la colpa stessa, la grazia non risulta più necessaria, poiché l'uomo non nasce peccatore. Agostino risulta dunque più coerente. Cf. anche M.-O. BOULNOIS, *L' élection d'Israël et la grâce offerte à tous: l'exégèse de Romains 9-11 selon Cyrille d'Alexandrie*, in “Adamantius”, 14 (2008), pp. 267-286.

E apprendiamo da lui non solo che l'uomo si muta in una condizione più augusta, ma anche che quello in cui noi speriamo è esattamente ciò che esisteva all'inizio. All'inizio non fu la spiga a provenire dal seme, ma il seme dalla spiga, e dopo di allora la spiga crebbe dal seme: il contesto della similitudine mostra chiaramente che, quando con la resurrezione sarà germogliata nuovamente la nostra beatitudine, essa ritornerà alla grazia iniziale⁵⁴.

Da qui, tutte le caratteristiche della tradizione alessandrina: la necessità del libero arbitrio per l'azione della grazia⁵⁵, l'uguaglianza tra grazia e legge⁵⁶, la possibilità di respingere l'intervento divino⁵⁷. Non ultima, l'idea della grazia come divinizzazione, che in Massimo il Confessore e nello pseudo-Dionigi ritornerà ancora più forte⁵⁸. Questo non soltanto nella scuola alessandrina e nella teologia dei padri cappadoci (alla quale molto devono sia Massimo che lo pseudo-Dionigi), più sensibili a 'infiltrazioni' platonizzanti: anche nel filone esegetico antiocheno, non si segnalano differenze significative. Basti l'esempio di Giovanni Crisostomo, tra i più noti teologi dell'ambiente e contemporaneo di Agostino, nei cui scritti la grazia ha il ruolo divinizzante della tradizione greca, ma resta forte il ruolo del libero arbitrio. Al punto che Adamo come Cristo saranno, come in Pelagio, modello ed esempio del peccato il primo e di umiltà e virtù il secondo⁵⁹. Stupisce quindi l'uso strumentale (e forse un po' improvvido) che fa Agostino della sua autorità nel dibattito contro Giuliano: colpevole la sua poca conoscenza del greco, non si accorge di usare come appoggio nella sua

⁵⁴ GREGORIO DI NISSA, *L'anima e la resurrezione*, in ID., *Opere dogmatiche*, tr. C. Moreschini, Milano 2014, pp. 341-488, in part. p. 483. Diversamente invece AGOSTINO, *Retractationes*, I, 9, 2, p. 24, ll. 29-31: «Aliud est enim quaerere, unde sit malum, et aliud est quaerere, unde redeatur ad pristinum vel ad maius perveniatur bonum» [corsivo mio].

⁵⁵ Cf. GREGORIO DI NISSA, *Vita di Mosè*, in ID., *Opere dogmatiche* cit., pp. 489-680, in part. p. 561.

⁵⁶ Cf. *ibid.*, p. 493.

⁵⁷ Cf. *ibid.*, p. 521.

⁵⁸ Cf. G. RUSSINO, *Note dionisiane: chàris*, in *Pagine medievali tra logos e dialettica*, Palermo 1990, a c. di G. Allegro et al., pp. 79-85, in cui si rileva sia il carattere universale (ontologico) della donazione di grazia che la strutturazione gerarchico-ecclesiale di questa donazione.

⁵⁹ Cf. GIOVANNI CRISOSTOMO, *Homiliae in Genesim*, 18, 2, PG 53, 148.

polemica antipelagiana una *auctoritas* di certo peso, ma più lontana dalla sua visione della grazia che non da quella del vescovo di Eclano e dell'asceta bretone⁶⁰.

Lontana più dalle profonde speculazioni alessandrine che dalla *novitas* storica ed esistenziale paolina, la teologia occidentale pre-agostiniana (in particolare di area africana) tende invece a ridurre la questione dell'amministrazione della grazia all'interno dell'orizzonte ecclesiale, contenendo la potenzialità anarchica di Paolo all'interno della gerarchia clericale, sia essa settoriale (come in Tertulliano) che cattolica (come invece in Cipriano di Cartagine). Tuttavia il debito che Agostino riconosce a questa tradizione (che in fondo è 'sua') è profondo: l'*A Donato* di Cipriano è modello (ampiamente superato) sia letterario che teologico per le sue *Confessioni*⁶¹, e la dimensione ecclesiale della grazia resterà in Agostino, pur se assorbita e reinterpretata all'interno della sua concezione della grazia indebita (che non può farsi dunque vincolare nemmeno dall'amministrazione dei sacramenti). D'altronde, Agostino riuscirà a conciliare anche la prospettiva 'greca', dando alla divinizzazione dell'uomo uno spazio spesso misconosciuto dagli storici⁶².

La distanza tra la posizione di Cipriano e quella di Agostino è resa evidente dalla disputa con i donatisti, che si rifacevano alla teoria ecclesiologica del vescovo cartaginese per supportare la loro tesi secondo la quale i sacramenti devono essere amministrati solo da sacerdoti degni: mentre per Cipriano la grazia è direttamente amministrata attraverso la Chiesa, e dunque un sacerdote eretico non può mediare tra Dio e il credente, per Agostino l'aspetto sacramentale ha un carattere non necessitante, ma 'fenomenico', in quanto esprime la donazione di grazia: dunque la dignità del sacerdote non può interferire sull'azione divina. La celebre locuzione ciprianea «salus

⁶⁰ Sul 'semipelagianesimo' di Giovanni Crisostomo e in generale sulla sua dottrina della grazia e del libero arbitrio, cf. A. DUPONT - D. E. FINN, *Preaching Adam in John Chrysostom and Augustine of Hippo*, in "Vigiliae Christianae", 73 (2019), pp. 1-28; F.-J. THONNARD, *Saint Jean Chrysostome et saint Augustin dans le controverse pélagienne*, "Revue des études byzantines", 25 (1967), pp. 189-218; A. KEANE, *Was St. John Chrysostom a Semi-Pelagian?*, in "The Irish theological quarterly", 27 (1960), pp. 16-29.

⁶¹ Cf. P. COURCELLE, *Antécédents autobiographiques des Confessions de saint Augustin*, in "Revue de Philologie, de Littérature et d'Histoire Anciennes", 31 (1957), pp. 23-51.

⁶² Cf. MECONI, *Augustine's doctrine of deification*, cit.

extra Ecclesiam non est»⁶³ esprime bene l'idea della strutturazione ecclesiologica della distribuzione della grazia, ribadita nella cronistoria in cui descrive l'uscita del popolo ebraico dalla condizione di grazia (per la quale, non dunque per il peccato abramitico, si rende necessaria l'incarnazione):

Iudaeis [primum] erat apud Deum gratia. Sic olim iusti erant, sic maiores eorum religionibus obediebant. [Inde illis et regni sublimitas floruit, et generis magnitudo provenit]. Sed illi indisciplinati postmodum facti et fiducia patrum inflati, dum divina praecepta contemnunt, datam sibi gratiam perdidierunt. Quam fuerit illis profana vita, quae contracta sit violatae religionis offensa, ipsi quoque testantur, qui etsi voce tacent, exitu confitentur: dispersi et palabundi vagantur, soli et coeli sui profugi, per hospitia aliena iactantur⁶⁴.

Dunque l'allontanamento del popolo da Dio, attraverso il disprezzo della sua legge, causa la perdita della grazia. Sarebbe comunque ingeneroso, oltre che scorretto, ridurre la teologia della grazia di Cipriano a questo. Nell'*A Donato* la grazia è infatti confessata come indebita (non a caso come detto, sarà il principale modello delle *Confessioni*):

sed postquam undae genetalis auxilio superioris aevi labe detersa in expiatum pectus ac purum desuper se lumen infudit, postquam caelitus spiritu hausto in novum me hominem nativitas secunda reparavit, mirum in modum protinus confirmare se dubia, patere clausa, lucere tenebrosa, facultatem dare quod prius difficile videbatur, geri posse quod impossibile putabatur, ut esset agnoscere terrenum fuisse, quod prius camaliter natum delictis obnoxium viveret, Dei esse coepisse, quod iam Spiritus sanctus animaret. Scis profecto et mecum pariter recognoscis, quid detraxerit nobis quidue contulerit mors ista criminum, vita virtutum. Scis ipse, nec praedico. In proprias laudes odiosa iactatio est: quamvis non iactatum possit esse sed gratum, quicquid non virtuti hominis adscribitur, sed de

⁶³ CIPRIANO DI CARTAGINE, *Epistola LXXIII ad Jubaianum*, 21, CSEL 3/2, p. 795, ll. 3-4. Sulla stessa linea, ID., *Epistola IV ad Pomponium*, 4, CSEL 3/2, p. 477, ll. 4-5: «Neque enim vivere foris possunt, cum domus Dei una sit, et nemini salus esse nisi in Ecclesia possit».

⁶⁴ ID., *Quod idola dii non sint*, 10, CSEL 3/1, p. 27, ll. 7-15. Passo che può aver influenzato quello quasi parallelo di *De civitate dei*, IV, 34, p. 127, che però non si riferisce in alcun modo all'incarnazione, che è resa necessaria dal peccato di Abramo, non dall'idolatria del popolo.

Dei munere praedicatur, ut iam non peccare esse. Coeperit fidei, quod ante peccatum est, fuerit erroris humani. Dei est, inquam, Dei omne, quod possumus⁶⁵.

In particolare, la chiusa finale del passo suona molto proto-agostiniana. Se non che, poco prima, la *secunda nativitas* è opera delle acque salutari del battesimo⁶⁶, e dunque non (come sarà per Agostino) anticipata al momento in cui matura in lui la decisione stessa del battesimo. Non stupisce infatti che l'azione iniziale, quella della fede, che pure si apre al dono divino, è e resta comunque iniziativa dell'uomo. In tal senso, scrive:

Apostolus in epistola sua dicit: In domo autem magna non solum vasa sunt aurea et argentea, sed et lignea et fictilia, et quaedam quidem honorata, quaedam inhonorata. Nos operam demus et quantum possumus laboremus ut vas aureum vel argenteum simus⁶⁷.

Dunque, se da un lato Cipriano anticipa molti degli aspetti agostiniani, dall'altro è ancora lontano dalla posizione che l'Ipponate assumerà.

Quando Agostino affronterà la questione della grazia, prima come problema esegetico e teoretico, poi politico, tenterà lo sforzo immane di mantenere insieme la grazia salvifica indebita, la grazia divinizzante, il ruolo di dispensatrice di sacramenti della Chiesa. Allo stesso modo, e anche per ragioni polemiche – con Pelagio, ma anche più tardi con Giuliano –, il tentativo sarà quello di inserire la propria lettura (sostanzialmente innovatrice, *remoto Paulo*) all'interno della tradizione cattolica. Questo anche a discapito dei suoi contemporanei, che resteranno fermi su posizioni più convenzionali: Ambrogio, suo maestro; l'anonimo *Ambrosiaster*, forse una rielaborazione di scritti ambrosiani e ciprianei; Girolamo, altro grande avversario del pelagianesimo; persino di se stesso, attestato su posizioni ben diverse nella fase pre-*Ad Simplicianum*.

⁶⁵ ID., *Ad Donatum*, 4, CSEL 3/1, p. 6, ll. 3-18.

⁶⁶ Cf. *ibid.*, 3, p. 5, ll. 1-20.

⁶⁷ ID., *Epistola LIV ad confessores*, 3, CSEL 3/2, pp. 622-623, ll. 20-3.

3. Il dibattito contemporaneo: Pelagio, Girolamo, Ambrogio

La formulazione della teoria della giustificazione trova un'ampia trattazione nella produzione agostiniana contro Pelagio. Sarebbe tuttavia ingenuo pensare che la definizione della dottrina sia avvenuta per esigenze apologetiche, dal momento che la svolta agostiniana sulla questione della grazia si colloca ben prima della prima discussione con Pelagio. Nelle *Retractationes* infatti l'autore è ben chiaro:

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?*⁶⁸.

Dunque il cambiamento di opinione risale alla stesura dei due libri dell'*Ad Simplicianum*, ben precedente alla fase della polemica – essendo il *De peccatorum meritis et remissione et de baptismo pavorum* databile intorno al 412, ben quindici anni dopo l'*Ad Simplicianum*. Lo stesso Pelagio utilizzerà come base della propria dottrina quella agostiniana risalente al *De libero arbitrio*⁶⁹, e manifesterà il suo disappunto per l'evoluzione del pensiero del vescovo d'Ipbona. Tuttavia il ruolo dell'avversario resta determinante non solo per rendere più definita la corretta

⁶⁸ *Retractationes*, II, 1, 1, pp. 89-90, ll. 20-25. Ovviamente le *Retractationes* costituiscono un caso di opera *sui generis* da trattare con molta cautela, vista la concreta possibilità di appiattare la posizione dell'Agostino 'narrato' su quella dell'Agostino 'narrante'. Ad esempio, la *retractatio* della sua stima riguardo i 'platonici' non può far passare in secondo piano la presenza forte di una struttura di pensiero neoplatonico fino alla fine della sua riflessione. Allo stesso modo, la schematicità con cui vengono proposti cronologicamente i testi, che verosimilmente erano soggetti a revisioni, interruzioni e riprese (come dichiarato nel caso del *De doctrina christiana*) spinge a valutare con attenzione i rapporti tra le opere. Nel caso trattato, tuttavia, la distanza tra *Ad Simplicianum* I, 2 e il *De libero arbitrio* (pur trattandosi il primo di un testo esegetico, il secondo di un dialogo morale) è molto evidente.

⁶⁹ Come rileva, peccato, lo stesso Agostino; cf. *Retractationes*, I, 9, 4 e 5, pp. 26, ll. 92-95, e 27, ll. 128-129: «In his atque huiusmodi verbis meis, quia gratia Dei commemorata non est, de qua tunc non agebatur, putant Pelagiani, vel putare possunt, suam nos tenuisse sententiam. Sed frustra hoc putant»; «Et in libro tertio, cum dixissem illud, quo et Pelagium de meis opusculis usum fuisse commemoravi (...)».

concezione della dottrina, ma anche per spostare la questione dal piano teorico a quello politico, culminante poi con la condanna conciliare, ad Efeso nel 431⁷⁰, delle tesi pelagiane. Da questo punto di vista risulta funzionale alla polemica anche l'utilizzo della tradizione, come visto in realtà non perfettamente assimilabile alle posizioni di Agostino, né di Pelagio. Questo (per Agostino) sia sotto l'aspetto 'positivo', cioè l'individuazione di una prassi che supportasse l'idea del peccato originale (e cioè l'abitudine della Chiesa africana di battezzare i neonati), sia sotto l'aspetto 'negativo', cioè quello di respingere l'accusa (che come visto, gli sarà rivolta da Giuliano, ma verosimilmente anche da Pelagio stesso) di introdurre una teoria nuova: dunque i primi sforzi di Agostino nella polemica contro Pelagio includono argomenti volti a contrastare l'idea che «la teologia africana fosse non tradizionale o in disaccordo con la Chiesa»⁷¹. Non è un aspetto di poco conto: se Agostino sente la necessità di agire 'in difesa', ciò vuol dire che il suo pensiero sulla questione ha avuto una formulazione precedente alla polemica stessa; non per nulla, come ricorda a Prospero e Ilario nel *De praedestinatione sanctorum*:

Quid autem meorum opusculorum frequentius et delectabilius innotescere potuit, quam libri Confessionum mearum? Cum et ipsos ediderim antequam pelagiana haeresis exstisset, in eis certe dixi Deo nostro, et saepe dixi: "Da quod iubes, et iube quod vis". Quae mea verba Pelagius Romae, cum a quodam fratre et coepiscopo meo fuissent eo praesente commemorata, ferre non potuit, et contradicens aliquanto commotius, pene cum eo qui illa commemoraverat, litigavit⁷².

⁷⁰ Cf. K. BAUS - E. EWIG, *Storia della Chiesa*, II, *L'epoca dei concili. La formazione del dogma, il monachesimo, diffusione missionaria e cristianizzazione dell'impero*, tr. C. Saletti, Milano 1972, pp. 184-191.

⁷¹ A. C. CHRONISTER, *Augustine and Patristic Argumentation in his Anti-Pelagian Works: Change or Continuity?*, in "Augustiniana", 2014 (64, 1/4), pp. 187-226, part. p. 198. Sull'utilizzo agostiniano delle fonti patristiche, si veda anche M. LAMBERIGTS, *Augustine's Use of Tradition in the Controversy with Julian of Aeculanum*, in "Augustiniana", 2010 (60, 1/2), pp. 11-61.

⁷² *De praedestinatione sanctorum*, II, 20, 53, p. 260, ll. 1-6. Seguo nel titolo la proposta dei curatori della recente edizione del CSEL, che indicano quello che precedentemente era conosciuto come *De dono perseverantiae* come il secondo libro del *De praedestinatione sanctorum*.

Già alla lettura delle *Confessiones* dunque Pelagio avverte nella dottrina agostiniana una stonatura, ed è Agostino stesso a riportarcelo.

La teologia di Pelagio, monaco o meglio asceta di origine britannica (Girolamo lo definisce irlandese⁷³, ma solo per polemica, a cui lo Stridonense cede molto spesso e con toni anche ben poco nobili: l'Irlanda era infatti all'epoca ancora poco cristianizzata) vissuto a Roma all'incirca dal 384 al 410, legandosi ad ambienti dell'aristocrazia romana, consiste in una dottrina di carattere essenzialmente etico: Agostino stesso ne riconosce più volte le qualità morali, e si può ben pensare alla sua figura come quella di un classico mentore d'età imperiale, volto alla perfezione morale dei suoi discepoli (cristiani aristocratici romani, desiderosi di condurre una vita più fedele all'evangelo) e all'ascetismo⁷⁴. In collegamento con questa sua funzione di precettore e attraverso suoi discepoli come Celestio e Giuliano d'Eclano, Pelagio arriva alla definizione di alcuni dei punti controversi della sua dottrina: la trasmissione del peccato originale per imitazione; la possibilità dell'*impeccantia*; l'equiparazione di natura e grazia (riducendo la grazia alla natura).

Il legame con l'aristocrazia romana non è assolutamente casuale: la dottrina pelagiana riprende sostanzialmente la concezione morale dell'uomo pagano, attraverso una cristianizzazione dell'idea di *nobilitas*. L'*Epistula ad Demetriadem*, «manifesto della sua filosofia»⁷⁵, è indirizzata ad Amnia Demetriade su richiesta della madre Anicia Giuliana, membro di una delle più importanti e ricche famiglie della romanità cristiana, dalla cui stirpe discenderanno, oltre a numerosi consoli, anche tre papi, il fondatore del monachesimo occidentale Benedetto da Norcia e il senatore e filosofo

⁷³ Cf. GIROLAMO, *In Hieremiam*, III, prol., CSEL 59, p. 151, ll. 15-16: «habet enim progeniem Scotticae gentis de Britannorum vicinia».

⁷⁴ Sul pelagianesimo si vedano G. DE PLINVAL, *Pélage. Ses écrits, sa vie et sa réforme. Étude d'Histoire littéraire et religieuse*, Losanna 1943; S. SQUIRES, *The Pelagian Controversy. An Introduction to the Enemies of Grace and the Conspiracy of Lost Souls*, Eugene 2019, che pur manifesta numerosi limiti (su tutti, la strutturazione di una dialettica giusto-sbagliato in una controversia molto complessa e certamente più sfumata anche all'interno della stessa Chiesa cattolica, evidente già nel sottotitolo); P. BROWN, *Pelagius and His supporters: Aim and Environment*, in ID., *Religion and Society in the Age of Saint Augustine*, New York 1972, pp. 161-182, già in "Journal of Theological Studies", 51 (1961), pp. 1-11; S. MATTEOLI, *Alle origini della teologia di Pelagio: Tematiche e fonti delle Expositiones XIII epistularum Pauli*, Pisa-Roma 2011.

⁷⁵ G. DE PLINVAL, *Essai sur le style et la langue de Pélage*, Friburgo 1947, p. 35.

Severino Boezio. Girolamo, che indirizza a sua volta una lettera alla stessa Demetriade in occasione della *velatio* con cui la ragazza sceglie di abbandonare i progetti di matrimonio e consacrarsi a Dio, dirà che la sua scelta di vita basta (a livello certo familiare, ma di una famiglia ben importante) a compensare la tragedia del sacco dei Visigoti⁷⁶. In più Pelagio, oltre a vantare un'amicizia con Paolino, vescovo di Nola (altro membro dell'aristocrazia), sembra essere stato precettore anche del futuro papa Sisto III, anch'egli legato al clero romano.

Pur con le dovute cautele, necessarie dal momento che una epistola morale si presta per definizione ad iperboli, la filosofia di Pelagio emerge chiaramente dal testo:

Quoties mihi de institutione morum, et sanctae vitae conversatione dicendum est, soleo prius humanae naturae vim qualitatemque monstrare, et quid efficere possit, ostendere: ac jam inde audientis animum ad species incitare virtutum: ne nihil prosit ad ea vocari, quae forte sibi impossibilia esse praesumpserit. (...) Optima enim animi incitamenta sunt, cum docetur aliquis posse quod cupiat⁷⁷.

Pur nell'evidenza delle necessità parentetiche dell'iperbole, è evidente come il programma morale pelagiano passa attraverso una precisa struttura antropologica, che identifica il libero arbitrio con la possibilità di raggiungere gli obiettivi scelti e una neutralità nei confronti dell'opzione tra bene e male:

Volens namque Deus rationabilem creaturam voluntarii boni munere, et liberi arbitrii potestate donare: utriusque partis possibilitatem homini inserendo, proprium ejus fecit esse quod velit, ut boni ac mali capax naturaliter utrumque posset: et ad alterutrum voluntatem deflecteret⁷⁸.

La lettera dunque costituisce le basi teoriche di quella che sarà una trasposizione del concetto di *nobilitas* che passerà a indicare uno *status* non più genealogico ma morale. Stabilite le caratteristiche dell'agire umano, e cioè neutralità nei confronti del bene e

⁷⁶ Cf. GIROLAMO, *Epistola CXXX ad Demetriadem*, CSEL 56, pp. 177-178, ll. 24-2: «Felix morte sua [*scil.* del padre], qui non vidit patriam corruentem; immo felicior sobole, qui Demetriadis proaviae nobilitatem, insigniorem reddidit, Demetriadis filiae perpetua castitate».

⁷⁷ PELAGIO, *Epistola I ad Demetriadem*, 1, 2, PL 30, 16CD.

⁷⁸ *Ibid.*, 3, PL 30, 17D-18A.

del male e piena libertà di scelta, solo lievemente indebolita dal peccato – fatto che ha reso necessaria la concessione della Legge da parte di Dio (si noti: per Pelagio la Legge è ancora funzionale alla salvezza, mentre per Agostino sarà morta *littera*) – l'autore passa a illustrare tramite esempi biblici e definizioni teoriche gli obiettivi della vita *perfecta* che Demetriade si è posta di conseguire. La *nobilitas* che la ragazza ha ereditato dalla sua condizione familiare viene quindi non sostituita, ma perfezionata dalla nobiltà virtuosa della vita consacrata:

Nobilitatis ad hoc tantum memineris, ut cum claritate generis, morum sanctitate contendas: et cum nobilitate corporis, animi virtute nobilior proficias: magisque illa nobilitate glorieris, quae filios Dei et cohaeredes Christi facit⁷⁹.

Ora, per inciso, è opportuno notare che il cambio di prospettiva da una nobiltà di natali a una nobiltà di virtù consente, almeno teoricamente, l'apertura verso le fasce basse della società. Proprio perché non più legato a un principio strettamente ereditario ma a una idea di crescita personale, il cristianesimo pelagiano, erede della cultura pagana (soprattutto di epoca ellenistica) e momento di passaggio nella storia del monachesimo cristiano tanto orientale quanto occidentale, arriva a ridefinire le distinzioni societarie attraverso un principio meno vincolante di quanto non fosse in precedenza. Tuttavia, sempre di distinzioni si tratta: per di più, le condizioni materiali *de facto* portano a sovrapporre quasi completamente la *nobilitas* per virtù a quella per nascita, con uno scarto a favore di quest'ultima. Che il modello proposto da Pelagio sia intrinsecamente elitario è provato dal fatto che la virtù celebrata nella scelta di Demetriade è la castità, la quale se esercitata da tutti i cristiani, porterebbe a una situazione sociale disastrosa, e dunque si rivolge esclusivamente a un nucleo ristretto di *perfecti*. Questo paradigma verrà superato proprio da Agostino, che non a caso evolverà la sua concezione morale esattamente nel momento biografico di passaggio da uno stile di vita socialmente circoscritto (la giovanile esperienza del ritiro a *Cassiciacum*) a uno ben più impegnato (l'ordinazione vescovile). Non a caso, la prima opera da vescovo saranno le *Quaestiones ad Simplicianum*, momento di svolta nel pensiero agostiniano sulla giustificazione. Se il *De libero arbitrio* rifletteva la concezione elitista della micro-comunità di Cassiciaco (esperienza già conclusa al tempo della composizione

⁷⁹ *Ibid.*, 22, PL 30, 36CD.

dell'opera, ma ancora viva), e per questo può essere considerata più vicina alle posizioni pelagiane⁸⁰ (lo stesso Agostino può essere ritenuto una delle fonti di Pelagio, al punto che nelle *Retractationes* l'opera risulterà una di quelle su cui l'Ipponate si soffermerà di più⁸¹), nella nuova dottrina della giustificazione per grazia indebita si può vedere l'idea di una Chiesa dei santi che davvero attraversa trasversalmente le classi sociali che compongono l'intera *ecclesia* terrestre, di cui Agostino è ora vescovo. D'altronde, lo si vedrà più avanti, il problema di Agostino sarà quello di individuare non solo il nesso, ma anche la distanza tra la conoscenza di Dio (possibile in senso pieno solo ad un ristretto gruppo di intellettuali) e la salvezza/felicità (promessa a tutti gli uomini di tutte le condizioni, anche se poi concessa solo a pochi eletti).

Le differenze con la dottrina agostiniana emergono soprattutto nell'esegesi paolina⁸². Pur se risalente ad una fase giovanile della produzione pelagiana, il *Commentum in XIII epistularum Pauli* contiene *in nuce* gli aspetti fondativi della sua dottrina, che si svilupperanno nella direzione successiva in seguito all'approfondirsi della questione e all'inasprirsi della polemica. Ad esempio, il seguente passo disinnescava attraverso il riferimento al battesimo la portata del testo di Romani 3, 24:

Iustificati gratis per gratiam ipsius. Sine legis operibus per baptismum, quo omnibus non merentibus gratis peccata donavit⁸³.

Ovviamente, il battesimo quale infusione di grazia è una dottrina della Chiesa che Agostino stesso accetta. Il punto è che per Agostino la grazia non si limita a questo: anzi, in questo modo Pelagio lascia aperta la possibilità al libero arbitrio di conseguire la salvezza, proprio perché dopo il battesimo non è necessario più l'intervento della grazia. Questo è evidente anche nell'interpretazione del passo in cui l'Apostolo ricorda la vicenda di Giacobbe ed Esaù:

⁸⁰ Cf. *infra*, pp. 39-40, in partic. n. 116.

⁸¹ Cf. *Retractationes*, I, 9, pp. 23-29.

⁸² Per la quale cf. MATTEOLI, *Alle origini della teologia di Pelagio* cit.; T. P. SCHECK, *Pelagius's interpretation of Romans*, in *A companion to St. Paul in the Middle Ages* cit., pp. 79-113.

⁸³ PELAGIO, *In Ad Romanos*, in *Expositio in XIII epistularum Pauli*, II, ed. A. Souter, Cambridge 1926, II, pp. 32-33.

Nam cum nondum nati fuissent aut aliquit egissent bonum vel malum, ut secundum propositum quod per electionem dei factum est, permaneret. Sive: ut hoc significaretur quod modo etiam de geminis qui non credit abicitur. Non ex operibus sed ex vocatione dictum est quia Maior minori serviet. Praescientia dei non praeiudicat peccatori, si converti voluerit (...) Moses enim dicit: 'Miserebor cui misertus ero, et misericordiam praestabo cui misericordiam praestitero'. Hoc recto sensu ita intellegitur: illius miserebor quem ita praesivi posse misericordiam promereri, ut iam tunc illius sim misertus⁸⁴.

L'interpretazione pelagiana è canonica: in questo non si discosta particolarmente dalla tradizione esegetica patristica nel cercare di contenere⁸⁵, attraverso il riferimento alla prescienza (che determina l'elezione attraverso il libero arbitrio del futuro credente), il portato dirompente del testo paolino, che tende chiaramente verso una dottrina della grazia indebita. Proprio su questo passo verte l'interpretazione agostiniana, che nell'*Ad Simplicianum* sviscera la questione in questo modo:

An dicendum est quod nulla electio fuerit non existente aliqua diversitate in utero matris vel fidei vel operum vel quorumlibet omnino meritorum? Sed dictum est: Ut secundum electionem propositum Dei maneret; et ideo quaerimus, quia dictum est. Nisi forte sic est distinguenda sententia, non ut intellegamus tamquam ideo non ex operibus sed ex vocante dictum esse: Maior serviet minori, ut secundum electionem propositum Dei maneret, sed ita potius, ut ad hoc de nondum natis et nondum aliquid operatis exemplum datum accipiatur, ne aliqua electio hic possit intellegi. Cum enim nondum nati fuissent neque aliquid egissent bonum sive malum, ut secundum electionem propositum Dei maneret id est neque aliquid egissent bonum aut malum, ut propter ipsam actionem electio aliqua fieret eius qui bene egerat, cum ergo nulla esset electio bene agentis secundum quam maneret propositum Dei, non ex operibus sed ex vocante, id est ex eo qui vocando ad fidem gratia iustificat impium, dictum est ei: Quia maior serviet minori. Non

⁸⁴ *Ibid.*, pp. 74-76.

⁸⁵ Cf. ad esempio AMBROSIASER, *In Epistola ad Romanos*, 9, PL 17, 134C-137B (per l'Ambrosiaster, si veda anche J. PAPSDORF, 'Ambrosiaster' in *Paul in the Middle Ages*, in *A companion to St. Paul in the Middle Ages* cit., pp. 51-77); ORIGENE, *Commentarium in Epistula ad Romanos*, VII, 18, PG 14, 1148C-1149B; CIRILLO D'ALESSANDRIA, *Explanatio in Epistola ad Romanos*, PG 74, 833B-836D.

ergo secundum electionem propositum Dei manet, sed ex proposito electio, id est non quia invenit Deus opera bona in hominibus quae eligat, ideo manet propositum iustificationis ipsius, sed quia illud manet ut iustificet credentes, ideo invenit opera quae iam eligat ad regnum caelorum. Nam nisi esset electio, non essent electi, nec recte diceretur: Quis accusabit adversus electos Dei? Non tamen electio praecedit iustificationem sed electionem iustificatio. Nemo enim eligitur nisi iam distans ab illo qui reicitur. Unde quod dictum est quia elegit nos Deus ante mundi constitutionem non video quomodo sit dictum nisi praescientia. Hic autem quod ait: Non ex operibus sed ex vocante dictum est ei quia maior serviet minori, non electione meritorum, quae post iustificationem gratiae proveniunt, sed liberalitate donorum Dei voluit intellegi, ne quis de operibus extollatur. Gratia enim Dei salvi facti sumus; et hoc non ex nobis, sed Dei donum est; non ex operibus, ne forte quis extollatur⁸⁶.

E poco più avanti, lascia ben poco spazio alle interpretazioni:

Vidit itaque Apostolus, quid ex his verbis posset animo audientis vel legentis occurrere, statimque subiecit: *Quid ergo dicemus? Numquid iniquitas est apud Deum? Absit!* et quasi docens quomodo absit: *Moysi enim dicit, inquit, Miserebor cui misertus ero, et misericordiam praestabo cui misericors fuero*, quibus verbis solvit quaestionem an potius artius colligavit. Id ipsum enim est quod maxime movet, si miseretur cui misertus erit, et misericordiam praestabit cui misericors fuerit, cur haec misericordia defuit Esau, ut etiam ipse per illam bonus esset, quemadmodum per illam bonus factus est Iacob? An ideo dictum est: *Miserebor cui misertus ero, et misericordiam praestabo cui misericors fuero*, quia cui misertus erit Deus ut eum vocet, miserebitur eius ut credat, et cui misericors fuerit ut credat, misericordiam praestabit, hoc est faciet eum misericordem, ut etiam bene operetur? Unde ammonemur nec ipsis operibus misericordiae quemquam oportere gloriari et extolli, quod eis quasi suis Deum promeruerit, quando quidem ut haberet ipsam misericordiam ille praestitit qui misericordiam praestabit cui misericors fuerit. Quod si eam credendo se meruisse quis iactat, noverit eum sibi praestitisse ut crederet, qui miseretur inspirando fidem cuius misertus est, ut adhuc infideli vocationem impertiret. Iam enim discernitur fidelis ab impio. *Quid*

⁸⁶ *Ad Simplicianum*, I, 2, 6, pp. 30-31, ll. 165-198.

*enim habes, inquit, quod non accepisti? Si autem et accepisti, quid gloriaris quasi non acceperis?*⁸⁷

Agostino, rispondendo implicitamente a Pelagio e alla tradizione esegetica precedente (nella quale si collocava anche lui stesso), arriva al cuore della questione: se parlassimo semplicemente di prescienza non faremmo che ribadire la centralità del merito del singolo e non dell'iniziativa divina. Se anche parlassimo esclusivamente di prescienza della fede, essa resterebbe un merito dell'uomo. Dunque per non vincolare la decisione di Dio alla nostra, la grazia dev'essere intesa come profondamente e del tutto indebita.

Mentre nel contributo agostiniano alla polemica si evidenzia la presenza di un nucleo teorico irrinunciabile, che lo spinge a conseguenze anche rigettate poi dalla Chiesa – su tutte, la negazione della salvezza per i bambini non battezzati, logica e tragica conseguenza della dottrina del peccato originale –, l'intervento di Girolamo, attraverso il *Dialogus adversus Pelagianos* e l'*Epistula ad Ctesiphontem* manifesta una certa superficialità tematica. Alla riflessione teorica sui fondamenti filosofico-teologici che possano giustificare o meno l'apologia del libero arbitrio dei pelagiani, infatti Girolamo preferisce piuttosto la violenza linguistica, che arriva fino all'insulto diretto (mentre al contrario Agostino elogia spesso la dignità morale di Pelagio e manifesta una profonda stima per lui, preferendo spostare l'attenzione sulle dottrine)⁸⁸. Dunque, pur restando generalmente antipelagiano (in linea con il suo antiorigenismo), in realtà Girolamo non risulta aver elaborato una dottrina della grazia soddisfacente⁸⁹, limitandosi ad ipostatizzarla in maniera più retorica che teologica. Il suo principale obiettivo risulta essere infatti quello di contrastare la dottrina pelagiana dell'*impeccantia* – che in realtà aveva per Pelagio stesso soltanto valore iperbolico in

⁸⁷ *Ibid.*, I, 2, 9, pp. 33-34, ll. 248-272.

⁸⁸ Girolamo avrà a definirlo «stolidissimus et Scottorum pultibus praegravatus» (GIROLAMO, *In Hieremiam*, prol., CSEL 59, p. 4, ll. 20-21), «Alpinum canem, grandem et corpulentum» (*ibid.*, III, prol., p. 151, ll. 13-14); Agostino, al contrario, lo ricorda come «sanctum virum» (*De peccatorum meritis et remissione et de baptismo parvulorum*, III, 1, 1, p. 129, l. 7), uomo «bonum ac praedicandum» (*ibid.*, 3, 5, p. 131, ll. 25-26), «egregie christianus» (*ibid.*, 3, 6, p. 133, l. 10). La scelta di Agostino manifesta non solo una volontà almeno inizialmente benevola, ma soprattutto la necessità di concentrarsi non tanto sulle persone, quanto sulle dottrine.

⁸⁹ Cf. R. EVANS, *Pelagius. Inquiries and reappraisals*, New York 1968, p. 7.

funzione parenetica⁹⁰ –, da lui ricollegata direttamente all'*anamarthia* o *apatheia* origeniana, e da lì direttamente alla filosofia pagana⁹¹. La rivelativa esegesi di *Rm, 9*, con l'elezione di Giacobbe e il rifiuto di Esaù, si colloca in linea con la tradizione che disinnesci la predestinazione attraverso la prescienza, già vista in opera in Pelagio e rigettata da Agostino:

Oro te, non legisti: *Non enim volentis neque currentis, sed miserentis est Dei. Ex quibus intelligimus nostrum quidem esse velle et currere; sed ut voluntas nostra compleatur et cursus, ad Dei misericordiam pertinere, atque ita fieri, ut et in voluntate nostra et in cursu, liberum servetur arbitrium, et in consummatione voluntatis et cursus, Dei cuncta potentiae relinquuntur*⁹².

Quindi pur restando Girolamo genericamente avverso alla dottrina pelagiana, tuttavia interpreta la misericordia divina come un completamento della volontà umana che si rende meritevole di riceverla. Infatti più avanti precisa:

hoc scito, baptismum praeterita donare peccata, non futuram servare justitiam, quae labore et industria, ac diligentia, et semper super omnia Dei clementia custoditur: ut nostrum sit rogare, illius tribuere quod rogatur: nostrum incipere, illius perficere: nostrum offerre quod possumus, illius implere quod non possumus⁹³.

L'idea che la grazia divina vada ad aggiungersi alla disposizione meritoria dell'uomo, che sarà condannata dal secondo Concilio di Orange nel 529 (e più tardi definita 'semipelagianesimo'), è sostenuta in egual modo da Ambrogio (oltre che, come visto,

⁹⁰ Il termine *impeccantia* è un conio geronimiano per collegare il pelagianesimo all'origenismo; una dottrina piuttosto simile, che non riguarda però l'essere *attualmente* senza peccato, ma l'esserlo *potenzialmente*, è stata sostenuta in particolar modo da Celestio. Cf. M. ANNECHINO, *La nozione di impeccantia negli scritti pelagiani*, in *Giuliano d'Eclano e l'Hirpinia cristiana*, Atti del convegno 4-6 giugno 2003, a c. di A. V. Nazzaro, Napoli 2004, pp. 73-86.

⁹¹ Cf. GIROLAMO, *Epistola CXXXIII ad Ctesiphontem*, 1-3, CSEL 56, pp. 241-247.

⁹² ID., *Dialogus adversus Pelagianos*, I, 5, PL 23, 500D-501A. Cf. ID., *In Ezechielem*, VIII, 12-13, PL 25, 238C; e, ancora, la penosa proposta interpretativa di ID., *In Amos*, I, 2, 13, PL 25, 1012CD, dove il *neque currentis* è attribuito a *malis cursoribus*.

⁹³ ID., *Dialogus adversus Pelagianos*, III, 1, PL 23, 569B.

dalla tradizione cattolica in generale), che sarà infatti conteso come autorità nella diatriba tra Agostino e Pelagio. Non per errore: Ambrogio risulta piuttosto oscillante tra un'affermazione paolino-agostiniana della grazia preveniente e una più convenzionale insistenza sulla necessità dell'operazione preliminare del libero arbitrio, senza sciogliere il contrasto tra queste due posizioni⁹⁴. Per cui, se da un lato la salvezza viene riconosciuta come dovuta alla sola grazia:

Videtur mysteria, videtur gratiam Christi, gratiam Spiritus sancti, qui velut quadam sorte defertur; quoniam non ex operibus, sed ex fide unusquisque justificatur a Domino. Sicut enim sortis eventus non in nostra est potestate, sed quem casus attulerit; sic gratia Domini non quasi ex mercedis merito, sed quasi ex voluntate defertur⁹⁵,

dall'altro la grazia stessa viene intesa come operante solo in seguito alla penitenza umana:

Cum pro vita mundi huius effusus Domini sanguis aboleverit vitia, in gratiam ex offensione convertitur – Superabundavit enim peccatum, ut superabundaret gratia – fitque ut ex peccato orta poenitentia ad conversionem propositi et ad cupiditatem gratiae spiritalis impellat. Itaque quod erat mihi ad mortem hoc erit in salutem⁹⁶.

Agostino, nel *De Natura et gratia*, controbatterà all'utilizzo di citazioni di passi tratti dalle opere di Ambrogio, principalmente dalla citata *Expositio evangelii secundum Lucam* e dall'inno *Iam surgit hora tertia*⁹⁷, cercando e trovando nell'opera del suo

⁹⁴ Sulla questione della grazia in Ambrogio, si vedano J. SMITH, *Christian grace and pagan virtue. The theological foundation of Ambrose's ethics*, New York 2011, che ben evidenzia la tensione irrisolta nel pensiero ambrosiano (poi risolta da Agostino e Pelagio, in maniera contrapposta), pur evidenziando la centralità della dottrina sacramentale del battesimo; B. DUNKLE, "Made worthy of the Holy Spirit". A hymn of Ambrose in Augustine's "Nature and grace", in "Augustinian studies", 50/1 (2019), pp. 1-12, che evidenzia l'uso dell'*auctoritas* di Ambrogio nella disputa tra Agostino e i pelagiani.

⁹⁵ AMBROGIO, *Exhortatio virginitatis*, 7, 43, PL 16, 349A.

⁹⁶ ID., *Expositio evangelii secundum Lucam*, VII, 147, CSEL 32, p. 348, ll. 5-10.

⁹⁷ ID., *Hymnus III*, PL 16, 1409.

‘maestro’ sostegno alla sua dottrina del peccato originale – e dunque della necessità della grazia. D’altronde, Pelagio utilizzò come fonte lo stesso Agostino, al punto da giustificare la sua indignazione ricordata sopra alla lettura delle *Confessiones*. Se infatti Pelagio aveva potuto trovare appoggio nel *De libero arbitrio*, a maggior ragione la conversione attestata più tardi gli sarà risultata inaccettabile; e lo stesso Agostino darà per questo ampio spazio nelle *Retractationes* alla precisazione di passaggi considerati ambigui (quelli che ha infatti utilizzato Pelagio⁹⁸), salvo poi riconoscere all’inizio del secondo libro che la soluzione definitiva al dilemma della grazia e del libero arbitrio ha raggiunto una soluzione definitiva soltanto all’altezza dell’*Ad Simplicianum* – concedendo in pratica al suo avversario la liceità dell’utilizzo, se non dei singoli passi, dell’impianto teorico di fondo della sua opera. In fondo la questione della grazia è in Agostino il *locus* per eccellenza di manifestazione attuativa delle metodologia del *perfecte querere veritatem*, elaborata già nel *Contra Academicos*⁹⁹ (prima opera a noi giunta!) e ribadita a più riprese, anche nel concetto stesso dell’iniziativa editoriale delle *Retractationes*; e infatti in una lettera allo stesso Marcellino a cui dedicherà i primi libri scritti contro il pelagianesimo, ammette insieme il suo ripensamento e la sua metodologia d’indagine, all’interno della quale il primo si situa:

Illae autem litterae tuae, quas presbyter Urbanus attulit, habent quaestionem mihi propositam ex libris non divinis, sed meis, quos scripsi de Libero Arbitrio. In talibus autem quaestionibus non multum laboro: quia etsi defendi sententia mea liquida ratione non potest, mea est; non eius auctoris cuius sensum improbare fas non est, etiam cum, eo non intellecto, hoc inde sentitur quod improbandum est.

⁹⁸ Cf. *Retractationes*, I, 9, pp. 23-29; ma anche *De natura et gratia*, 67, 80-81, pp. 293-296.

⁹⁹ Cf. *Contra Academicos*, I, 3, 9, p. 8, ll. 70-71: «Hominis autem finis est, perfecte quaerere veritatem: perfectum enim quaerimus, sed tamen hominem»; si vedano anche A. BISOGNO, *Il ‘Discorso sul metodo’ di Agostino: il Contra Academicos*, in “Studi Filosofici”, 40 (2017), pp. 27-48; ID., *Desiderio e conoscenza della verità nei dialoghi di Agostino*, in *Il desiderio nel Medioevo*, a c. di A. Palazzo, Roma 2014, pp. 3-25.

Ego proinde fateor me ex eorum numero esse conari, qui proficiendo scribunt, et scribendo proficiunt¹⁰⁰.

Ovviamente la storia del pelagianesimo e quella dell'agostinismo si protrarranno ben oltre la vita e l'opera degli autori che hanno dato loro nome, spesso mascherando sotto il secondo sostanziali principi del primo, che fungerà da capro espiatorio attraverso una *damnatio memoriae* che colpirà il peccatore e non il peccato: su tutti, si ricordi il dibattito d'età carolingia sulla *gemina predestinatio*, che vedrà la condanna dell'agostiniano Gotescalco d'Orbais e l'accettazione del 'dionisiano' (ma anche agostiniano!¹⁰¹) Giovanni Scoto. Il curioso caso della *Fortleben* della ricordata *Epistola a Demetriade* dà la dimensione di come l'anatema abbia colpito l'autore più dell'opera: trasmessa sotto la paternità di Agostino o Girolamo, «una volta chiaro che questa lettera fu scritta da Pelagio, immediatamente ricevette epiteti come 'non evangelica' e 'non paolina'»¹⁰². Al punto che gli storici hanno finito per dubitare dell'esistenza stessa di una 'scuola' pelagiana, cioè di una serie di pensatori racchiusi attorno al pensiero unico del loro fondatore, e dunque del pelagianesimo stesso¹⁰³. La dottrina pelagiana, al netto delle 'spigolature' che poi verranno condannate (l'*impeccantia*, la trasmissione *per exemplum* del peccato adamitico, e altre¹⁰⁴), è una celebrazione della libertà umana ben lontana dalla superbia di cui la accusano i suoi avversari, di carattere spiccatamente parenetico, in piena conformità all'interpretazione del cristianesimo diffusa negli ambienti del monachesimo – e in

¹⁰⁰ *Epistola CXLIII*, 2, p. 251, ll. 1-14. Sulla stessa linea, cf. le conclusioni del saggio di G. CATAPANO, *Agostino teologo del libero arbitrio*, in *Libertà va cercando. Percorsi di filosofia medievale*, a c. di M. Ferrari, Milano 2016, pp. 13-25.

¹⁰¹ Sull'armonizzazione di fonti piuttosto diversificate nell'opera di Giovanni Scoto, cf. G. D'ONOFRIO, *La concordia di Agostino e Dionigi. Per un'ermeneutica del dissenso tra le fonti patristiche nel Periphyseon di Giovanni Scoto Eriugena*, in "Medioevo", 19 (1993), pp. 1-25.

¹⁰² M. LAMBERIGTS, *Pelagius and the Pelagians*, in *The Oxford Handbook of Early Christian Studies*, a c. di S. Ashbrook Harvey - D. G. Hunter, Oxford 2008, pp. 258-279, in partic. p. 262: «Once it became clear that this letter was written by Pelagius, it suddenly received epithets such as 'un-evangelical' and 'non-Pauline'».

¹⁰³ Cf. le importanti annotazioni di Lamberigts, *ivi*. Più drastico A. BONNER, *The Myth of Pelagianism*, Oxford 2018.

¹⁰⁴ Accuse che spesso non hanno trovato riscontro nei testi, come detto dell'*impeccantia*; cf. *supra*, p. 33, n. 90.

generale della Chiesa – orientale e delle *élites* romane, contrapposta a quella che si attesterà nella Chiesa africana¹⁰⁵. Sarebbe più opportuno forse parlare di due visioni (irriducibili, eppure storicamente complementari) del cristianesimo, che restano tuttora vive; infatti l'ultima critica ufficiale della Chiesa cattolica contro il pelagianesimo è contenuta nell'esortazione apostolica del 2018 *Gaudete et exsultate*:

Lo gnosticismo ha dato luogo ad un'altra vecchia eresia, anch'essa oggi presente (...) Quelli che rispondono a questa mentalità pelagiana o semipelagiana, benché parlino della grazia di Dio con discorsi edulcorati, «in definitiva fanno affidamento unicamente sulle proprie forze e si sentono superiori agli altri perché osservano determinate norme o perché sono irremovibilmente fedeli ad un certo stile cattolico». Quando alcuni di loro si rivolgono ai deboli dicendo che con la grazia di Dio tutto è possibile, in fondo sono soliti trasmettere l'idea che tutto si può fare con la volontà umana, come se essa fosse qualcosa di puro, perfetto, onnipotente, a cui si aggiunge la grazia¹⁰⁶.

La storia del pelagianesimo è fatta di un movimento dialettico incessante: prima il Sinodo di Diospoli riconosce la sua dottrina come ortodossa; poi Innocenzo I ne condanna le tesi, alla cui condanna Pelagio risponde inviando un *Libellus fidei*, che però arriva al suo successore, papa Zosimo¹⁰⁷, che inizialmente lo accoglie, poi attraverso la pressione imperiale, con un *Epistula tractoria* riprende le posizioni dei vescovi africani, pur mantenendo ambiguità sulle questioni antropologiche; infine nel 418 arriva una condanna definitiva da parte dell'imperatore Onorio. Ancora, attraverso quello che sarà retrospettivamente detto 'semipelagianesimo'¹⁰⁸ si assiste ad una

¹⁰⁵ Cf. *infra*, pp. 43-49.

¹⁰⁶ FRANCESCO [J. M. BERGOGLIO], *Gaudete et exsultate*, Città del Vaticano 2019, II, 47-49 [disponibile [online](#); url consultato il 24/10/2020].

¹⁰⁷ Sull'ambiguità di papa Zosimo, certo segno più di un problema teorico che di ipocrisia politica, cf. F. FLOËRI, *Le pape Zosime et la doctrine augustinienne du péché originel*, in *Augustinus Magister*, Congrès international augustinien (Paris, 21-24/09/1954), II, Paris 1955, pp. 755-761.

¹⁰⁸ Il termine semipelagianesimo è cinquecentesco, emerso per la prima volta nel dibattito *De auxiliis* come accusa a Molina e fatto risalire teoricamente a Giovanni Cassiano, Vincenzo di Lérins e Fausto di Riez. Già Prospero tuttavia indica chiaramente un legame tra i proprio avversari e Pelagio, e al di là della perdita di sfumature che ogni etichetta comporta, il termine coglie bene il centro della questione. Sul semipelagianesimo, cf. *Grace for Grace. The debate after Augustine and Pelagius*, ed.

riproposizione, certo meno ‘ardita’, dei nuclei fondamentali del pelagianesimo. Il secondo concilio di Orange certificherà poi la posizione di Agostino, difesa da Prospero d’Aquitania contro Giovanni Cassiano e Vincenzo di Lérins, ma la questione resterà tutt’altro che decisa, anche per via della limitata giurisdizione del concilio, riemergendo attraverso la spinosa questione della predestinazione in età carolingia prima e poi con la Riforma, la Controriforma, il giansenismo, fino ad arrivare a oggi, dove il fallimento (parziale, ma pur determinante) della *Dichiarazione congiunta sulla dottrina della fede*, formulata nel 1999 da parte delle chiese riformate e cattolica, manifesta una irriducibilità di posizioni, piuttosto che una difficoltà di mutua comprensione¹⁰⁹.

4. Una teologia sociale e africana?

Il cristianesimo può essere definito come «la grande forza rivoluzionaria, da cui deriva la ‘democratizzazione della cultura’»¹¹⁰, almeno in questa fase della storia intellettuale dell’Occidente. Tuttavia, se a questa rivoluzione culturale non fa seguito necessariamente una rivoluzione politica, è chiaro anche che nel lungo percorso della storia del cristianesimo le fasi in cui lo scontro tra un cristianesimo delle élite e un

by A. Y. Hwang - B. J. Matz - A. Casiday, Washington 2014; D. OGLIARI, *Gratia et Certamen. The Relationship between Grace and Free Will in the Discussion of Augustine with the so-called Semipelagians*, Lovanio 2003.

¹⁰⁹ Si segnalano le critiche soprattutto, da parte protestante, di Eberhard Jüngel, e da parte cattolica di Leo Scheffczyk. Cf. la *Risposta della chiesa cattolica alla dichiarazione congiunta tra la Chiesa cattolica e la Federazione luterana mondiale circa la dottrina della giustificazione*, in *Dossier sulla giustificazione. La dichiarazione congiunta cattolico-luterana, commento e dibattito teologico*, a c. di A. Maffei, Brescia 2000, pp. 67-74, elaborata dalla Congregazione per la dottrina della fede e il Pontificio consiglio per la promozione dell’unità dei cristiani; E. JÜNGEL, *Per amor di Dio – chiarezza! Osservazioni critiche circa la sottovalutazione della funzione criteriologica dell’articolo della giustificazione*, in occasione della dichiarazione congiunta sulla dottrina della giustificazione, in *Dossier sulla giustificazione cit.*, pp. 151-168; L. SCHEFFCZYK, *Ecumene in cammino: elementi comuni e differenze che permangono nella dottrina della giustificazione*, in *Dossier sulla giustificazione cit.*, pp. 189-202. Se da un lato i teologi riformati insistono sul fatto che la *Dichiarazione* elimina il riferimento alla centralità e unicità salvifica del Cristo, al contrario la chiesa cattolica rileva l’esclusione di riferimenti al ruolo determinante del libero arbitrio.

¹¹⁰ S. MAZZARINO, *L’impero romano*, Roma - Bari 2007, II, p. 932.

cristianesimo delle masse si è imposto sulla scena politica sono state piuttosto frequenti; il dibattito tra pelagiani e agostiniani (ma non solo) può essere indicato come una di queste fasi, e ne è prova il rescritto imperiale rivolto contro Pelagio e Celestio da Onorio e Teodosio II nel 418:

Ad conturbandam catholicae simplicitatis lucem, puro semper splendore radiantem, dolosae artis ingenio, novam subito emicuisse versutiam, pervulgata opinione cognovimus, quae fallacis scientiae obumbrata mendaciis, et furioso tantum debacchata luctamine, stabilem quietem coelestis audet attentare fidei: dum novi acuminis commendata vento, insignem notam plebeiae aestimat vilitatis sentire cum cunctis, ac prudentiae singularis palmam communiter approbata destruere, cujus impiae commentationis auctores Pelagium Coelestiumque percrebuit exstitisse¹¹¹.

Nella reiterazione della pratica imperiale di assistere alle formulazioni dogmatiche, iniziata già da Costantino a Nicea, l'intervento imperiale decide con la spada il nodo gordiano del pelagianesimo, individuando nella dottrina che aveva avuto il beneplacito papale una possibile fonte di settarismo, dovuta alla propria caratteristica di minare la *catholica simplicitas* proprio attraverso l'introduzione di una *novitas* (piuttosto tradizionale, in realtà) che divide la cristianità affermando/ribadendo la presenza di un'aristocrazia di fedeli¹¹². Più fedele al cristianesimo primitivo come «movimento di oppressi»¹¹³ – secondo la definizione di Friedrich Engels – che trova spazio nel fornire una via di salvezza agli appartenenti «agli infimi strati popolari»¹¹⁴, Agostino al contrario avverte più vivamente l'esigenza dell'apertura cristiana verso il basso (forse sotto l'influenza di Ambrogio¹¹⁵), ma solo nella fase post-Cassiciaco, nella quale si

¹¹¹ *Constitutio prima ad Palladium*, PL 48, 380A-381A.

¹¹² È l'opinione espressa da BROWN, *Pelagius and his supporter* cit., p. 98, da cui si trae anche l'indicazione del rescritto. Dello stesso autore, importante anche un ulteriore studio sul legame tra pelagianesimo e aristocrazia; cf. ID., *The patrons of Pelagius. The roman aristocracy between East and West*, in ID., *Religion and Society in the age of Saint Augustine* cit., pp. 208-226.

¹¹³ F. ENGELS, *Sulle origini del Cristianesimo*, Roma 1975, p. 17.

¹¹⁴ *Ibid.*, p. 36.

¹¹⁵ Ambrogio si segnala per una tendenza alla rivalutazione di classi sociali tendenzialmente escluse dai valori della comunità, come schiavi, salariati, dipendenti, sia in prospettiva linguistico-culturale che più propriamente sociale e politica. Cf. J.-M. SALAMITO, *Aspects aristocratiques et aspects*

registra un passaggio dalla micro-comunità (cenobitica?) alla chiesa universale¹¹⁶. Quando accenna ai suoi *rudes fratres* nell'*incipit* del *De catechizandis rudibus* (pressoché contemporaneo alle *Confessiones*) fornisce un interessante indizio sulla natura del suo progetto pedagogico-morale che ha un importante influsso sulla (o forse, che è influenzato dalla) sua dottrina teologica e sociale¹¹⁷. Agostino avverte la necessità di incorporare all'interno della chiesa le fasce sociali più povere, dunque incolte, della *christianitas* tardoimperiale. Attenzione che, dal canto suo, non hanno certo manifestato i pelagiani, né tantomeno Girolamo, più vicini agli ambienti delle *élite* aristocratiche. Lo scontro tra la dottrina teologico-morale di Pelagio e quella di Agostino manifesta, sulle questioni della grazia, del peccato e del libero arbitrio, una spaccatura all'interno della Cristianità, evidente non solo nella presenza di opinioni contrastanti tra i vari vescovi difficilmente riducibile alle categorie – di per sé improprie – di ortodossia ed eterodossia, ma anche nel movimento di esclusione-inclusione-riduzione che tanto l'ottimismo antropologico pelagiano quanto la teologia della grazia indebita hanno affrontato. Questa spaccatura è fenomeno di un ipocentro che vede cozzare le due placche tettoniche dell''aristocraticismo' elitista e nobiliare, erede della concezione morale romano-ellenistica del paganesimo d'età imperiale e poi continuato nella tradizione ascetica e monastica (non a caso, la linea 'pelagiana', seppure addolcita grazie all'esclusione degli elementi condannati e una maggior attenzione all'intervento divino, troverà spazio soprattutto negli ambienti monastici, come in Giovanni Cassiano), e quella dell'apertura a un *modus vivendi* cristiano più attento alle esigenze sociali di una comunità 'aperta' verso il basso.

Infatti, sempre nella polemica contro Giuliano, Agostino respinge le accuse (di 'populismo', forse si direbbe ora) del vescovo di Eclano, secondo il quale l'omologo Ipponate sceglie di opporre al suo *pantheon* di filosofi membri degli strati bassi della società:

populaires de l'être chrétien aux iii et iv siècles, in "Antiquité tardive", 9 (2001), pp. 165-178; ID., *Les pères, les 'riches' et les 'pauvres'. Quelques pistes pour une lecture historique de ce recueil*, in *Riches et pauvres dans l'glise ancienne*, Parigi 2011, pp. 15-47.

¹¹⁶ Sull'esperienza di Cassiciaco come *otium* nobiliare, cf. D. TROUT, *Augustine at Cassiciacum. Otium honestum and the social dimension of conversion*, in "Vigiliae Christianae", 42 (1988), pp. 132-146.

¹¹⁷ Cf. *De catechizandis rudibus*, 1, 1-2, p. 122.

IUL. His igitur iustitiae, quas praemisimus, divisionibus explicatis, discutiamus quae sit definitio peccati. Equidem affatim mihi tam philosophantium quam eorum qui catholici fuerunt, quod quaerimus, scripta suppeditant; sed vereor ne refrageris et, si philosophorum ego senatum advocavero, tu continuo sellularios opifices omneque in nos vulgus accendas.

AUG. Contumeliosus es in infirma mundi, quae Deus elegit ut confunderet fortia¹¹⁸.

E già nella polemica predente, riferendosi allo stesso passo dell'*Ad Florum*:

Nec nomine 'sellulariorum opificum' derideas membra Christi: memento quia infirma mundi elegit Deus, ut confundat fortia. Quid est autem: 'Quod eis cum ostendere coeperis, in me acerbiores fient'? Mentiri eis noli, et non fient. Ego enim non 'eos', sicut calumniaris, 'assevero peculium diaboli', quos redemptos Christi sanguine scio: 'nec diabolo coniugia', in quantum coniugia sunt, 'ulla transcribo'; nec 'eum genitalium commentor artificem'; nec 'excitatorem virorum nisi ad illicita', nec 'fecundatorem mulierum', nec 'conditorem' assero 'parvulorum'. Haec ergo quae a me aliena sunt, si eis de me dixeris, mentieris: et si quisquam eorum tibi credens acerbior in me fuerit factus, deceptus poterit esse, non doctus¹¹⁹.

Se dunque Giuliano dimostra un disprezzo per la dimensione 'popolare' della ricerca (e della politica) agostiniana, attraverso l'uso dispregiativo del termine «sellularii», che indica i lavoratori che operano seduti come tessitori o ciabattini, Agostino ribalta l'accusa: Dio ha scelto gli umili, poiché sono i malati e non i sani ad avere bisogno del medico. Anche il riferimento, nel secondo passo, all'accusa secondo la quale condannando Agostino la sessualità, condannerebbe anche la generazione dei figli, rimanda a una concezione elitista: infatti Giuliano sembra supporre che, nella teologia di Agostino, i *parvuli* (e solo loro!) siano da indicare come peccatori 'per discendenza'. Mentre Giuliano dunque riprende l'aristocratico disprezzo del lavoro manuale, tipico

¹¹⁸ *Opus imperfectum contra Iulianum*, I, 41, p. 30, ll. 1-9. Cf. anche J.-M. SALAMITO, *Saint Augustin, le travail et les travailleurs*, in *Le travail dans l'histoire de la pensée occidentale*, ed. par D. Mercure - J. Spurk, Québec 2003, pp. 59-97.

¹¹⁹ *Contra Iulianum*, VI, 8, 23, col. 836.

delle *élite* della romanità pagana, Agostino recupera la dignità del concetto di lavoro e dunque del lavoratore (lui, che aveva accolto la malattia polmonare che lo ha colpito in gioventù come la benedizione che gli ha permesso di smettere di lavorare per dedicarsi all'*otium!*):

Hic fortasse aliquis dicat: Si corporale opus operabatur Apostolus, unde vitam istam sustentaret; quod erat ipsum opus, et quando ei vacabat et operari et Evangelium praedicare? (...) Unum scio, quia nec furta faciebat, nec effractor aut latro erat, nec auriga, aut venator, aut histrio, nec turpilucrus: sed innocenter et honeste quae apta sunt humanis usibus operabatur; sicut sese habent opera fabrorum, structorum, sutorum, rusticorum, et his similia. Neque enim honestas ipsa reprehendit, quod reprehendit superbia eorum qui honesti vocari amant, sed esse non amant. Non igitur dedignaretur Apostolus sive rusticanum opus aliquod aggredi, sive in opificum labore versari¹²⁰.

Si è già detto della presenza della figura di Pelagio all'interno della tradizione moralista tendente all'ascetismo del cristianesimo ellenizzato (e romanizzato): la sua stessa 'critica', mai esplicita, alla *gratia*, riprende in sostanza le critiche già ciceroniane all'uso giuridico della *gratia* quale strumento che rende inapplicabile la giustizia, in quanto abusato ai fini di assolvere i condannati¹²¹ – ovviamente, quei condannati dall'assoluzione dei quali l'assolutore poteva ricavare beneficio. Trasponendo su un piano teologico e morale, non è difficile notare come la dottrina agostiniana della grazia finisce con il rendere nulla l'osservanza della legge, basando la salvezza sul solo intervento divino – che, solo, dà valore e senso alla legge stessa. L'apertura agostiniana (attraverso la solo apparentemente elitista nozione di *massa redempta*, che non coincide assolutamente con una classe sociale definita) è frutto non

¹²⁰ *De opere monachorum*, 13, 14, pp. 554-555, ll. 17-13.

¹²¹ È la tesi espressa da W. LIEBESCHUETZ, *Did the pelagian movement have social aims?*, in "Historia. Zeitschrift für Alte Geschichte", 12/2 (1963), pp. 227-241, che al netto di un eccessivo schiacciamento sulla questione sociale e in mancanza di una documentazione testuale soddisfacente, illumina comunque i contrasti delle due visioni alternative sulla grazia. Sugli aspetti 'sociali' del dibattito tra Agostino e Pelagio, cf. J.-M. SALAMITO, *Les virtuoses et la multitude: aspects sociaux de la controverse entre Augustin et les pélagiens*, Grenoble 2005; BROWN, *Pelagius and his supporters* cit.; e soprattutto R. MARKUS, *The end of ancient christianity*, Cambridge 1990, in partic. pp. 45-83.

tanto del tentativo apologetico di inglobare nel processo salvifico anche i *parvi*, quanto della necessità di superare la difficoltà dell'evidente mancanza di continuità tra teoria e prassi (salvifica) – e dunque manifesta un'esigenza teorico-pratica più profonda. Nel momento in cui (e lo si vedrà) Agostino prende coscienza della non sovrapponibilità tra conoscenza di Dio e felicità/salvezza, la dottrina della grazia si rivela come l'unica risposta possibile al dilemma. Questo non tanto nel senso di uno scontro tra classi sociali, quanto di uno scontro tra visioni che guardano a l'inclusione nella Cristianità di determinate classi sociali. Il problema è in buona parte esclusivamente teorico, anche se poi si gioca su un piano politico e sociale. Potremmo dire che Agostino tiene conto, più di Pelagio, dell'impossibilità materiale di adeguarsi alle richieste della Legge, e introduce dunque la subordinazione della morale alla *caritas dei* (genitivo soggettivo) così da permettere l'esercizio della virtù anche a quegli esclusi che non possono dedicarsi alla speculazione – con la quale finiva per coincidere, non certo del tutto, l'esercizio morale. In fondo, se tutti sono ugualmente peccatori, e in quanto tali resi giusti soltanto da Dio, non è né possibile né teologicamente corretto dividere l'umanità tra nobiltà e plebe¹²².

L'insistenza con cui Agostino si riferisce alla conformità alla tradizione della dottrina del peccato originale, dottrina come si è già potuto vedere centrale nella definizione della più ampia teoria della grazia, ha portato alla formulazione di una domanda sulla genealogia di questa dottrina. Esiste una specifica *christianitas* africana che faccia da tradizione di riferimento ad Agostino, che nel corso della polemica ha sempre ribadito l'*antiquitas* della sua dottrina della grazia? D'altronde lo stesso Giuliano, come già visto nel richiamo all'ascendenza tertulliana della dottrina del peccato originale, accenna a una tradizione africana (ed eretica) a cui si riferisce il da lui chiamato «*poenus disputator*» Agostino¹²³; il quale infatti, sempre contro Giuliano,

¹²² Il riferimento fondamentale è alla nozione di uguaglianza negativa («negative Gleichheit»), formulata da Troeltsch; cf. E. TROELTSCH, *Le dottrine sociali delle chiese e dei gruppi cristiani*, I, *Cattolicesimo primitivo e cattolicesimo medievale*, tr. G. Sanna, Firenze 1941, pp. 78-84. Troeltsch ha presente che il cristianesimo non ha eliminato le differenze sociali, e sostiene che non fosse intenzionato a una riforma sociale in senso stretto (questione comunque da decidere); ma è interessante come alla base dell'idea di uguaglianza ci sia il principio negativo del peccato originale. Non stupisce che Agostino fosse dunque più sensibile di Pelagio alla questione (di Pelagio si può dire quanto invece espresso nel capitolo sull'individualismo; *ibid.*, pp. 50 ss.).

¹²³ *Contra Iulianum*, III, 32, col. 719.

si trova a insistere sull'universale consenso che la cattolicità ha espresso sulla questione:

Has contumelias non indignanter audire debeo, cum his Ecclesiae doctoribus, qui per unum hominem in mundum introisse peccatum, sic intelligunt, ut rectus Apostolus loquitur, non ut Julianus perversissimus opinatur. In his sunt, ut alios taceam, Afer Cyprianus, Gallus Hilarius, Italus Ambrosius, Graecus Gregorius¹²⁴.

Quanto poi questa geostoria della dottrina corrisponda ai fatti, è discorso ben diverso; tuttavia l'esigenza di ribadire non solo le fonti, ma la loro diversificazione geografica, è chiara evidenza del tentativo da parte dei disputanti di individuare un carattere 'nazionale' da parte di Giuliano, al punto che Agostino si sente in dovere di specificare che il peccato originale è dottrina condivisa non solo da teologi africani, ma anche provenienti dal resto del mondo cristiano.

Che Agostino avesse una forte identità africana è ribadito da lui stesso e dai suoi contemporanei¹²⁵. È stata avanzata quindi l'ipotesi che il nucleo delle dottrine agostiniane sulla salvezza sia riconducibile a una sorta di *vulgata* africana – peccato originale, pedobattesimo, grazia indebita – alla quale fa riferimento il vescovo di Ippona nel parlare di 'tradizione'¹²⁶. Tuttavia per poter parlare di una specificità della tradizione africana dovremmo individuare un sentire comune all'interno dei testi di

¹²⁴ *Opus imperfectum contra Iulianum*, II, 33, p. 186, ll. 12-17.

¹²⁵ Cf. D. WILHITE, *Augustine the african. Post-colonial, postcolonial and post-postcolonial readings*, in "Journal of postcolonial theory and theology", 5 (2014), pp. 1-34. Nel saggio si valuta anche la ricezione dell'africanità di Agostino da parte dei teologi post-coloniali; la quale tuttavia meriterebbe attenzione e strumenti che non è possibile metter qui in campo. Non da ultimo, la possibilità di sovrapporre al rapporto tra impero romano e province le categorie di colonialismo o (ancor più complesso) neocolonialismo.

¹²⁶ Difficile individuare, come spesso capita, chi possa essere stato il 'primo'. Rinvio quindi agli studi di A. DUPONT, *Was there an africanitas theologica? A preliminary inquiry into the regional specificity of the North African and augustinian theology of original sin and grace (ca. 200-450 ce)*, in "Studia graeca et latina", 50/1-2 (2014), pp. 317-332; ID. - A. VANSPAUWEN, *The doctrine of original sin amongst augustine's african contemporaries. The case of Evodius of Uzali's De fide contra Manicheos*, in "Zeitschrift für Antikes Christentum", 21/3 (2017), pp. 459-471; G. BONNER, *Les origines africaines de la doctrine augustinienne sur la chute et le péché originel*, in "Augustinus", 12/45-48 (1967) pp. 97-116.

autori africani, ferma restando anche la possibilità del dissenso, che tuttavia proprio quando esplicitato funge da rilevatore del problema, e inoltre escludere (se non del tutto, almeno dal ‘sentire comune’) la presenza delle stesse dottrine nelle opere di autori non africani.

Tertulliano è noto per aver introdotto nella latinità il concetto di *tradux peccati*, espressione che però non ricorre nei suoi scritti, ovvero l’idea che ci sia una ereditarietà del peccato che si trasmette da Adamo al resto dell’uomo; dottrina ricondotta, in un noto (e parimenti discusso) studio di Pier Franco Beatrice, proprio all’ambiente culturale africano¹²⁷. Nel *De anima*, nel quale viene elaborata la teoria traducianista, Tertulliano si esprime così:

Ita omnis anima eo usque in Adam censeatur, donec in Christo recenseatur, tamdiu immunda, quamdiu recenseatur; peccatrix autem, quia immunda, recipiens ignominiam ex carnis societate. Nam etsi caro peccatrix, secundum quam incedere prohibemur, cuius opera damnantur concupiscentis adversus spiritum, ob quam carnales notantur, non tamen suo nomine caro infamis¹²⁸.

L’idea che sviluppa quindi il testo è che l’anima, poiché presente in Adamo (cioè, materialmente presente nel seme), risulta immonda e quindi peccatrice. Ora, che il peccato di Adamo ed Eva consegni all’uomo una serie di punizioni legate al peccato (come la mortalità, la malattia, la fatica del lavoro, i dolori del parto) è dottrina condivisibile, sulla quale Pelagio mostrerà dubbi, ma generalmente accettata nella chiesa. Ben diversa è però l’idea del peccato originale come trasmissione non della pena, ma della colpa, cui fa riferimento qui il termine «peccatrix». Le basi per la dottrina agostiniana sembrano esserci.

Tuttavia lo stesso Tertulliano, pur nell’ottica materialistica del suo traducianesimo, condanna la pratica diffusa al suo tempo di battezzare i bambini:

¹²⁷ Cf. P. F. BEATRICE, *Tradux peccati. Alle fonti della dottrina agostiniana del peccato originale*, Milano 1978; A. DUPONT - G. MALAVASI, *Imitazione o trasmissione dei peccati dei padri nei figli? Dibattiti teologici sul concetto veterotestamentario di peccata patrum nella controversia pelagiana*, in “Gregorianum”, 100 (2019), pp. 487-519.

¹²⁸ TERTULLIANO, *De anima*, 40, CSEL 47, pp. 367, ll. 12-18; si segue tuttavia la lezione di PL 2, 719A, che espunge <nec> prima di «recipiens ignominiam».

Itaque pro cujusque personae conditione ac dispositione, etiam aetate, cunctatio baptismi utilior est, praecipue tamen circa parvulos. Quid enim necesse, si non tam necesse est, sponsores etiam periculo ingeri, qui et ipsi per mortalitatem destituere promissiones suas possunt et proventu malae indolis falli? Ait quidem Dominus: Nolite illos prohibere ad me venire. Veniant ergo dum adolescent; veniant, dum discunt, dum quo veniant docentur; fiant Christiani, cum Christum nosse potuerint. Quid festinat innocens aetas ad remissionem peccatorum?¹²⁹

Il termine «parvuli», che può riferirsi tanto ai bambini della prima infanzia quanto ai neonati propriamente detti, dà le misure dell'intervento di Tertulliano. Questo ci permette di rilevare due cose: la presenza di una prassi condivisa all'interno della Chiesa africana già nel II secolo e contestualmente il rifiuto da parte del retore di Cartagine di questa prassi. Rifiuto che stupisce: infatti nell'ottica agostiniana la prassi del battesimo degli infanti rivela (ed è giustificata da) la presenza di un peccato da rimuovere, per il quale il vescovo di Ippona manifesta una genuina preoccupazione. Se invece Tertulliano suppone che il battesimo abbia valore solo quando il battezzato può esprimere il proprio assenso, in che modo si può parlare di un peccato ereditario, come chiaramente sembra fare altrove? Permane dunque una certa ambiguità. La forte condanna dei peccati commessi dopo il battesimo ha spinto molti a posticipare il sacramento ad una fase più avanzata (magari anche dopo il matrimonio) perché potesse lavare i peccati non solo ereditari, ma soprattutto propri: è questa la motivazione che Agostino indica nella scelta della madre di non battezzarlo neppure quando, neonato, ha rischiato di morire per un problema di salute¹³⁰; con la consapevolezza, dunque, che la condanna di bambini innocenti sarebbe stata impossibile e ingiusta.

La questione del peccato originale è controversa anche in Cipriano, fonte che Agostino cita spesso a sostegno della propria dottrina. Espressosi in favore del battesimo degli infanti – anche se l'accettazione di tale pratica potrebbe essere stata accelerata dall'elevata mortalità infantile dovuta alla piaga del 252¹³¹ –, arriva a formulare in un concilio la seguente espressione:

¹²⁹ ID., *De baptismo*, 18, CSEL 20, p. 216, ll. 14-23.

¹³⁰ Cf. *Confessiones*, I, 11, 17-18, pp. 9-10.

¹³¹ Cf. D. W. PERRY, *Cyprian's Letter to Fidus. A new perspective on its significance for the history of infant baptism*, in "Studia patristica", 65 (2013), pp. 445-450.

Quantum vero ad causam infantium pertinet, quos dixisti intra secundum vel tertium diem quam nati sint constitutos baptizari non oportere et considerandam esse legem circumcisionis antiquae, ut intra octavum diem eum qui natus est baptizandum et sanctificandum non putares: longe aliud in concilio nostro visum est. In hoc enim quod tu putabas esse faciendum nemo consensit, sed universi potius iudicavimus nulli hominum nato misericordiam Dei et gratiam denegandam¹³².

Passo quanto mai ambiguo. Il vescovo Fido si dichiara contrario alla pratica cerimoniale del bacio del piede dell'infante battezzato, che il concilio tutto, compreso Cipriano, accetta. Il punto è che, se l'accettazione deriva dalla purezza dell'infante (corrispondente alla purezza creata da Dio), tuttavia si accentua il fatto che la grazia e la misericordia di Dio non sono da negare a nessuno. Più avanti:

Ceterum si homines impedire aliquid ad consecutionem gratiae posset, magis adultos et provectos et majores natu possent impedire peccata graviora. Porro autem si etiam gravissimis delictoribus et in Deum multum ante peccantibus, cum postea crediderint, remissa peccatorum datur et a baptismo adque gratia nemo prohibetur, quanto magis prohiberi non debet infans qui recens natus nihil peccavit, nisi quod secundum Adam carnaliter natus contagium mortis antiquae prima nativitate contraxit, qui ad remissam peccatorum accipiendam hoc ipso facilius accedit quod illi remittuntur non propria sed aliena peccata¹³³.

Dunque il battesimo serve a redimere anche l'infante dal contagio degli «aliena peccata», cioè del peccato adamitico. Pur nell'ambiguità, Cipriano sembra ammettere dunque la necessità di redimere gli infanti da peccati che loro stesso non hanno commesso, ma che hanno come 'altrui'. Non una esplicita definizione del peccato originale, lontana dalla chiarezza e dalla durezza con cui la formulerà Agostino, ma una certa attenzione alla questione, espressa anche attraverso la pratica sacramentale.

¹³² CIPRIANO DI CARTAGINE, *Epistola LXIV*, 64, 5, p. 718, ll. 1-8.

¹³³ *Ibid.*, 5, pp. 720-721, ll. 14-1. Passo citato più volte da Agostino; cf. *De peccatorum meritis et remissione*, III, 5, 10-11, pp. 135-138; *Contra Iulianum*, I, 6, 22, col. 655; *Opus imperfectum contra Iulianum*, I, 50, p. 44 e altri.

Basta ciò a individuare una specificità teologica dottrinale africana? Probabilmente no. Sicuramente ci sono degli elementi che saranno poi fondamentali nello sviluppo della teologia agostiniana della grazia indebita. Tuttavia, pur nella presenza di questi elementi, la dottrina di Agostino non si riduce ad essi: se il peccato originale è caratteristica necessaria per fondare una teoria eteronomica della salvezza, perché solo in presenza di una rottura volontaria ed ereditaria del rapporto tra Adamo e Dio si rivela come necessario l'avvicinamento di quest'ultimo, non è tuttavia sufficiente per l'elaborazione dell'"intranomia" agostiniana. Nella lettura di Agostino infatti, un intervento salvifico che fosse solo esterno all'uomo non potrebbe produrre l'effetto richiesto; anzi, finirebbe col riproporre la dinamica opprimente della Legge, che si impone contro la volontà umana come non desiderabile, non realizzabile, eppure punitiva – in una parola, ingiusta. La teologia agostiniana non si limita dunque a supporre una salvezza esterna e necessaria, come quella proposta dalla dottrina sacramentale della chiesa africana, ma avverte allo stesso tempo la necessità di interiorizzare (qui, a livello individuale) il processo stesso della salvezza. Nel dilemma morale essenziale tra una morale eteronoma, oppressiva e estranea all'uomo (tipica delle religioni del Libro) e una morale autonoma, superba e relativistica (tipicamente antica e moderna), Agostino, platonico e cristiano, trova la necessità di individuare un punto di intersezione che garantisca di superare i limiti dell'una e dell'altra¹³⁴. Questo punto di intersezione è la sua teoria della grazia.

Nella sua teologia matura, Agostino quindi proverà a farsi carico di tutta la tradizione precedente, riservando la polemica (politicamente) al confronto con Pelagio, e tentando di inglobare sia l'interpretazione ecclesiastico-sacramentale che quella ontologico-mistica all'interno di un quadro marcatamente paolino, carismatico, predestinazionista. La grazia indebita non eliminerà per Agostino né il libero arbitrio né le necessità ecclesiali, né la meravigliosa concezione 'greca' della mistica né

¹³⁴ Queste sono ovviamente delle indebite esagerazioni, usate solo per dare delle coordinate generiche. Sia la morale antica che quella medievale e moderna hanno delle sfumature ben più complesse, e gli estremismi sarebbero soltanto malattie infantili. Per una disamina della questione come centrale nella problematica morale cristiana (cioè paolina e agostiniana, nella prospettiva della teologia protestante di area bultmanniana), cf. H. JONAS, *L'abisso della volontà. Meditazioni filosofiche sul settimo capitolo della Lettera ai Romani di Paolo*, in ID., *Dalla fede antica all'uomo tecnologico. Saggi filosofici*, tr. G. Bettini, Bologna 1991, pp. 465-481.

tantomeno la filosofia stessa, che però risulteranno illuminate (dall'interno: come l'umanità dalla grazia divina) dall'assunzione fondativa e irrinunciabile del dono gratuito, indebito e preveniente della misericordia divina. Le *Confessiones*, lontane tanto dal ritiro 'elitista' di Cassiciaco quanto dalla polemica apologetica contro il pelagianesimo, rappresentano dunque un tentativo di approccio – biografico, narrativo, filosofico, esegetico, pedagogico – al mistero della grazia che salva il peccatore.

CAPITOLO II

CIRCUMFERENS. IL PECCATO COME CONDIZIONE ESISTENZIALE. LIBRI I-V

Sulla questione della grazia in Agostino sono state scritte migliaia di pagine. Come nel caso del pelagianesimo, prima ricordato, i tentativi di interpretazione iniziano già vivente Agostino e proseguono fino ad oggi. Concentrandoci su interpretazioni più recenti, la tesi della discontinuità del suo pensiero sembra incontrare ormai poche opposizioni. Attestata già da Agostino stesso, la presenza di una evoluzione da un modello di interazione grazia-libero arbitrio più ‘compatibilista’ a uno più determinista (in cui la grazia prevale già dall’*initium fidei*, e determina quindi il libero arbitrio) incontra ormai pochi oppositori¹. Restano tuttavia delle divergenze anche significative su aspetti quali la radicalità della svolta, le tempistiche, la perentorietà o le cause.

La tesi ‘moderatista’, secondo la quale la durezza della dottrina predestinazionista vive un inasprimento nelle fasi tarde della disputa con Giuliano d’Eclano, poggia sull’idea che l’esclusione teorica dell’uomo dalla partecipazione al proprio processo salvifico nelle fasi decisive di questo (cioè la genesi della fede e l’accettazione della grazia divina) sia da collocare all’interno della dottrina pastorale e morale del vescovo d’Ippona, avendo così essenzialmente una funzione ‘parenetica’ – pur diversa da quella manifestata da Pelagio: qui l’unica virtù che verosimilmente può essere sviluppata dall’uomo in autonomia è l’umiltà, che per definizione esclude

¹ Si segnala almeno A. TRAPÈ, *S. Agostino: introduzione alla dottrina della grazia*, I, *Natura e grazia*, Roma 1987, e II, *Grazia e libertà*, Roma 1990; in particolare si rimanda alla polemica storiografica di I, pp. 15-26. In Trapè, a cui pur va riconosciuta una notevole familiarità con il testo agostiniano, è evidente la persistenza di un pregiudizio ermeneutico sull’unità dell’opera (postulato, ma addirittura anti-agostiniano: Agostino non ha mai puntato a una sistematicità completa né ha mai nascosto che il suo pensiero fosse suscettibile di revisioni e cambiamenti), e, ancor peggio, di un evidente pregiudizio confessionale. Cf. ad esempio quanto dice nella sua recensione al saggio di Beatrice: «Nello studio che stiamo esaminando (...) si accumulano, sì, critiche contro il vescovo d’Ippona, ma non si avverte o non si avverte abbastanza che la dottrina criticata – la dottrina, dico, del peccato originale –, nella sostanza, non è di Agostino, anche se di Agostino, ma della Chiesa». ID., *Tradux peccati. A proposito di un libro recente*, in “Augustinianum”, 19.3 (1979), pp. 531-538.

il peccato di superbia, che attribuisce all'uomo il merito delle sue stesse opere. I sostenitori di questa tesi, pur riconoscendo la durezza della dottrina agostiniana della grazia (sia come frutto di una svolta, sia come motivo polemico o addirittura come dottrina da sempre presente nel pensiero dell'autore) ne riducono la portata a strumento pastorale e sostanzialmente morale, la cui funzione sarebbe quella di sviluppare la virtù dell'umiltà ed evitare il sopraggiungere della superbia attraverso l'attribuzione a Dio del merito delle proprie opere, ricollocando in tal modo il pensiero agostiniano all'interno della dimensione ecclesiale in cui si è sviluppato². Da qui, lo sprezzante aggettivo 'libresco' con cui identificano l'interpretazione rigida ('giansenista') della grazia indebita³, che, ferma a discussioni teologiche tipiche di un ambiente ben più tardo, non sarebbe in grado di comprendere l'importanza del contesto ecclesiale, appiattendolo questioni socio-politiche su una sterile questione dogmatica.

Ora, che l'esperienza intellettuale di Agostino sia più vicina ai modelli tardo-antichi della filosofia come 'modo di vivere' che non alle discussioni scolastiche medievali e poi moderne, è aspetto da tenere ben in considerazione: indubbiamente dal suo punto di vista la produzione teoretica deve necessariamente avere un influsso diretto sulla prassi (prima strettamente morale, poi, dall'ordinazione, anche pastorale); anche le controversie polemiche avevano questo carattere pragmatico, sia quella con i manichei che con i donatisti e infine con i pelagiani. Tuttavia questo non consente di negare la realtà della dottrina della grazia indebita, perché la coerenza anche estremista del suo sistema si esprime proprio nell'influsso sulle pratiche pastorali; soprattutto su quella del battesimo degli infanti, che ha giustificazione proprio nella dottrina del peccato originale. Come noto, la posizione più controversa del pensiero del tardo Agostino è l'idea secondo la quale gli infanti non battezzati, pur se innocenti, siano destinati alla dannazione (sebbene in una forma meno grave):

² Cf. P.-M. HOMBERT, *Gloria gratiae. Se glorifier in Dieu, principe et fin de la théologie augustiniennne de la grace*, Parigi 1996.

³ Cf. L. ALICI, *L'altro nell'io. In dialogo con Agostino*, Roma 1999, p. 43. Contro l'interpretazione in particolare di Lettieri e Flasch, si vedano le parole di G. MADEC, *Note 199*, in "Revue des études augustiniennes et patristiques" (Bulletin Augustiniennne pour 1996/97), 43 (1997), pp. 427-428: «il s'agit, selon moi, d'une interprétation livresque et scolastique» [corsivo mio]. Le critiche di Madec hanno ricevuto la risposta di Lettieri in G. LETTIERI, *L'altro Agostino. Ermeneutica e retorica della grazia dalla crisi alla metamorfosi del De doctrina christiana*, Roma 2001, pp. 596-605.

Quid igitur eum offenderunt, quos pariter innocentes, mundos, a se ad imaginem suam creatos, innumerabiles ab isto munere alienat, nec eorum voluntatem huius ineffabilis praevenit benefici largitate, separans tot imagines suas a regno suo? (...) Sed si nihil meruissent mali, numquam privarentur in communi causa communione tanti boni. In eis ergo, ut saepe diximus, irae vasis notas facit, secundum Apostolum, Deus divitias gloriae suae in vasa misericordiae, ne gloriantur tamquam de meritis vitae suae, cum cognoscunt hoc sibi iustissime reddi potuisse, quod vident reddi paribus consortibus mortis suae⁴.

Pur se tale dottrina può apparire come un *monstruum* morale, secondo il quale un Dio onnipotente crea a sua immagine milioni di uomini per destinarli immediatamente alla dannazione, senza nemmeno dar loro la possibilità di prendere coscienza del proprio operare, resta tuttavia una logica conseguenza del pensiero agostiniano: per quanto moralmente duro, è il naturale sviluppo della tesi secondo cui la salvezza è concessa esclusivamente da Dio, che interviene a liberare l'uomo dal peccato che l'uomo stesso in Adamo ha scelto, attraverso il battesimo in Cristo amministrato dalla Chiesa. Quanto questa dottrina appaia ad Agostino stesso quasi insopportabile, ma allo stesso tempo certificata dalle Scritture e dalla loro corretta interpretazione, è evidente in una lettera scritta a Girolamo:

Doce ergo, quaeso, quod doceam, doce quod teneam, et dic mihi (...) si non peccant, qua iustitia Creatoris ita peccato obligantur alieno, cum exinde propagatis membris mortalibus inseruntur, ut eas, nisi per Ecclesiam subventum fuerit, damnatio consequatur; cum in earum potestate non sit, ut eis possit gratia Baptismi subveniri. Tot igitur animarum milia, quae in mortibus parvulorum sine indulgentia christiani Sacramenti de corporibus exeunt, qua aequitate damnantur, si novae creatae nullo suo praecedente peccato sed voluntate Creatoris singulae singulis nascentibus adhaeserunt, quibus eas animandis ille creavit et dedit; qui utique noverat quod unaquaeque carum nulla sua culpa sine baptismo Christi de corpore fuerat exitura? Quoniam igitur neque de Deo possumus dicere quod vel cogat animas fieri peccatrices, vel puniat innocentes (...)⁵.

⁴ *Contra Iulianum*, VI, 10, 32, col. 840.

⁵ *Epistola CLXVI*, 4, 10, pp. 560-561, ll. 7-8.

Il carattere privato della comunicazione, l'inserimento della questione in un contesto non direttamente legato al tema della grazia (l'argomento della lettera è la trasmissione del peccato tra traducianesimo e creazionismo) e soprattutto l'accurata preoccupazione con cui Agostino arriva quasi a dubitare della giustizia divina lasciano intendere che il problema non è teorico, ma vitale, esistenziale; proprio questo tuttavia non esclude, ma rafforza l'idea che per l'autore la grazia indebita sia tutt'altro che un'esagerazione pedagogica. Per usare le parole di Gerald Bonner,

il predestinazionismo non porta, nel caso di Agostino, ad una passività religiosa, ma nell'attiva ricerca di un Dio che ha fatto gli uomini per Se stesso. È quest'aspetto duplice di Agostino che costituisce l'enigma della sua personalità: il dogmatico predestinazionista e il cercatore di Dio, il Dottore della Carità che insiste continuamente sulla necessità della dannazione dei non battezzati (...)⁶.

Non è un aspetto così strano: al di là delle classiche accuse di *ignava ratio*, «nella pratica pastorale molti dei cristiani predestinazionisti agiscono come se l'individuo fosse dotato di libero arbitrio⁷», e in linea generale questo potrebbe dirsi di tutti i deterministi⁸. Non stupisce allora che Agostino, pur supponendo che l'azione redentrice sia tutta e assolutamente nelle mani di Dio, produca allo stesso tempo una teologia pastorale e una filosofia morale, senza che quest'ultimo aspetto debba necessariamente confutare il primo.

⁶ G. BONNER, *Freedom and necessity. St. Augustine's Teaching on Divine Power and Human Freedom*, Washington DC 2007, pp. 14-15: «Predestinarianism did not, in the case of Augustine, lead him to religious passivity, but to the active pursuit of a God who had made humanity for Himself. It is this twofold aspect of Augustine: the dogmatic predestinarian and the seeker of God, the Doctor of Charity who continually insisted on the necessary damnation of the unbaptized (...) which constitutes the enigma of his personality».

⁷ *Ibid.*, p. 39: «in pastoral practice most Christian predestinarians act as if the individual has free will».

⁸ Cf ad esempio SPINOZA, *Ethica more geometrico demonstrata*, p. III, prop. 2, scolio, a c. di G. Gentile - G. Durante - G. Radetti, 5^a ed. Milano 2014, pp. 242-250, in confronto a p. V, prop. 42, scolio, p. 650; e G. GIORELLO, *Libertà*, Torino 2015, in cui la distinzione tra le varie forme di libertà, pur nella negazione di quella che definiremmo primaria (la libertà di scelta tra due oggetti), non preclude la ricerca di libertà ulteriori, come quella politica.

Più complesso invece determinare il momento o le fasi della svolta del pensiero agostiniano: ancora una volta, Agostino stesso indica l'*Ad Simplicianum* come il punto in cui la soluzione di un dubbio duraturo giunge a maturità. Tuttavia questo non spiega, ad esempio, se tra la dottrina degli scritti anti giulianei e quella dell'*Ad Simplicianum* ci sia una sostanziale differenza⁹, né è chiaro se la conversione sia determinata dalla sola lettura di Paolo (come Agostino dichiara) o non ci sia piuttosto una convergenza di motivi esegetici, filosofici e anche esistenziali. Si proverà a mostrare che al tempo della stesura delle *Confessiones* (lontane anche dalla prima polemica con Pelagio) il pensiero di Agostino al riguardo fosse già ben definito, e anzi che la scelta stessa di 'confessarsi' riflettesse proprio questa sua conversione.

1. *Anomalia strutturale*

La distribuzione dei libri delle *Confessiones* manifesta una particolare anomalia strutturale, di cui dà conto (con certa disinvoltura) lo stesso Agostino:

A primo usque ad decimum de me scripti sunt: in tribus caeteris, de Scripturis sanctis, ab eo quod scriptum est, In principio fecit Deus coelum et terram, usque ad sabbati requiem¹⁰.

L'opera ha infatti almeno una cesura vistosa tra il libro decimo e l'undicesimo; per di più, se la parte che va dall'inizio al libro nono è una narrazione storica (per quanto particolare), il decimo è come noto una riflessione teorica che fa da cerniera tra la parte 'biografica' e quella esegetica. Nonostante quindi Agostino rilevi la presenza di due blocchi, è possibile ipotizzarne almeno tre. Diversamente invece Possidio, nella biografia che scrive per 'completare' il racconto fatto da Agostino stesso, individua sì una cesura, ma di tipo non strettamente tematico:

⁹ Cf. H.-L. KANTZER KOMLINE, *Augustine on the Will. A Theological Account*, Oxford 2020. L'autrice sostiene che nonostante la posizione dell'*Ad Simplicianum* fosse già netta, tuttavia la teologia successiva ritorna su posizioni più moderate per poi progressivamente riavvicinarsi ai risultati raggiunti nella polemica con Pelagio, proponendo quindi una via di mezzo tra una svolta netta (comunque fondata teologicamente e non polemicamente) e un avvicinamento progressivo.

¹⁰ *Retractationes*, II, 6, 1, p. 94, ll. 7-10.

Nec attingam ea omnia insinuare, quae idem beatissimus Augustinus in suis Confessionum libris de semetipso, qualis ante perceptam gratiam fuerit, qualisque jam sumpta viveret, designavit¹¹.

Dunque le *Confessiones* racconterebbero Agostino prima e dopo la ricezione della grazia. Certo, Possidio potrebbe riferirsi non all'opera in sé, ma soltanto alla parte biografica in essa contenuta; resta tuttavia un'indicazione interessante per sciogliere la soluzione dell'unitarietà delle *Confessiones*, dilemma quanto mai complesso e dibattuto e che si presenta ineludibile per chiunque intenda analizzare sistematicamente il testo.

Sotto l'aspetto formale si profilano allora due problemi principali: da un lato, individuare l'unità strutturale dell'opera; dall'altro, il genere (o i generi) nel quale possa essere collocata. In merito a questi due quesiti sono state avanzate diverse soluzioni, non tutte soddisfacenti, e che influiscono sulla valutazione complessiva dell'opera e dello stesso pensiero agostiniano.

Il termine *confessio* si è sovrapposto col tempo al concetto di autobiografia: così già per la *Confessio* di Patrizio, evangelizzatore dell'Irlanda, e soprattutto per Rousseau, che utilizza il termine per costruire un parallelo con l'opera agostiniana – più formale che non concettuale: si può dire che quel che a Rousseau interessa raccontare è esattamente ciò che Agostino ripensa come aspetto inessenziale, e cioè le proprie peripezie¹². D'altronde le *Confessiones* possono essere identificate come «il primo esempio del genere» autobiografico, poiché pur nella presenza di precedenti 'racconti di sé' soltanto nel vescovo d'Ipbona si trovano i fondamenti teorici che sottendono alla strutturazione di un'opera di tal genere¹³: «dunque l'autobiografia si

¹¹ POSSIDIO DI CALAMA, *Vita sancti Aurelii Augustini*, praef., PL 32, 34.

¹² Anche alle *Confessiones* può estendere il giudizio che Giovanni Catapano ha formulato sull'intera opera di Agostino: «ad Agostino, insomma, dispiaceva ciò che vi era di prettamente 'agostiniano' nelle sue opere». G. CATAPANO, *Agostino*, Roma 2010, p. 217. Evidente il distacco del testo rousseauviano dal modello: «mi accingo ad un'opera senza esempi e senza imitatori. Voglio mostrare ai miei simili un uomo in tutta la verità della natura, e quest'uomo sarò io, io solo (...) non sono come alcun altro da me conosciuto, e oso credere di non essere fatto come alcun altro che esista». J.-J. ROUSSEAU, *Les Confessions*, tr. V. Sottile Scaduto, in *Opere*, a c. di P. Rossi, Firenze 1972, p. 748.

¹³ Importanti indicazioni in merito sono espresse in un recente contributo di Pieri, che analizza tra le altre cose la possibilità (poi riconosciuta) di definire l'opera agostiniana come autobiografia; cf.

classifica in quest'ottica come un genere essenzialmente moderno, nel senso in cui Agostino (354-430 d. C.) è stato descritto come 'il primo dei moderni' da importanti storici europei»¹⁴. Tuttavia, da un punto di vista strettamente tecnico, vengono a mancare nel testo quelli che sono elementi fondamentali del genere che pur si vuole inizi con le *Confessiones* stesse. A cominciare dall'*incipit*:

Magnus es, Domine, et laudabilis valde: magna virtus tua et sapientiae tuae non est numerus. Et laudare te vult homo, aliqua portio creaturae tuae, et homo circumferens mortalitatem suam, circumferens testimonium peccati sui et testimonium, quia superbis resistis; et tamen laudare te vult homo, aliqua portio creaturae tuae. Tu excitas, ut laudare te delectet, quia fecisti nos ad te et inquietum est cor nostrum, donec requiescat in te¹⁵.

Sul passo si dovrà ritornare. Per quel che qui interessa, è strano che in un'autobiografia l'oggetto al quale si fa riferimento da subito non sia il sé, ma l'Altro, cioè Dio. Parrebbe trovarsi di fronte non a una biografia di Agostino, ma a una «biografia di Dio»¹⁶ piuttosto, del quale l'autore sembrerebbe voler parlare. Per di più, le parole con cui Agostino inizia non sono sue: come noto, la frase iniziale è infatti una citazione composta di vari Salmi (47; 95; 144; 146). Agostino dunque si rivolge a Dio con parole di Dio stesso, scelta stilistica che manifesta l'azione preveniente di Dio che suscita l'uomo a parlare con sé e gli dona le stesse parole con cui poterlo fare.

Se comunque la 'forma testuale' dei primi libri può essere considerata quella autobiografica (come al di là delle criticità resta comunque innegabile) l'argomento dell'opera, la sua finalità ultima, non può assolutamente essere quella di raccontare, di celebrare la vita di Agostino – e questa discrepanza tra genere e argomento è già una

B. PIERI, *Narrare memoriter, temporaliter dicere. Racconto e metanarrazione nelle 'Confessioni' di Agostino*, Bologna 2018, che applica i criteri sviluppati in P. LEJEUNE, *Le pacte autobiographique*, Parigi 1975.

¹⁴ G. MISCH, *A history of autobiography in antiquity*, I, Londra 1950, p. 17.

¹⁵ I, 1, 1, p. 1, ll. 1-7.

¹⁶ M. PELLEGRINO, *Les Confessions de saint Augustin. Guide de lecture*, Parigi 1960, p. 49: «Avant d'être une autobiographie, les *Conf.* sont (que l'on nous permette cette expression!) une biographie de Dieu; non de Dieu vu de loin, de façon abstraite, mais de Dieu présent à lui, en lui, Augustin».

prima grande differenza con qualsiasi autobiografia. Questo a partire dall'evidenza per cui, pur considerando ogni singolo libro come un'entità conclusa (e autoconclusiva), è evidente che nelle intenzioni dell'autore i libri esegetici fungano da completamento ideale alla narrazione storica. A patto dunque di non riproporre la fragile tesi di Pierre Courcelle¹⁷, che immagina l'opera come incompiuta esegesi integrale della Bibbia (per la quale dunque la parte biografica fungerebbe solo da 'prefazione'), partire dalla considerazione dell'opera come un'autobiografia sposta il *focus* dell'attenzione dal senso generale dell'opera all'assorbimento del 'corpo estraneo', cioè la parte teorica ed esegetica – il che non è soltanto un pregiudizio ermeneutico determinante, ma compromette la stessa possibilità di concepire l'unitarietà di fondo.

Dunque l'altra proposta di interpretare le *Confessiones* come una auto-apologia dagli attacchi dei donatisti è difficilmente sostenibile proprio perché ha come risultato lo schiacciamento della prospettiva esclusivamente su quanto di Agostino-personaggio risulta emergere dalla prima parte¹⁸, mantenendo quindi la seconda come mera appendice: la questione teoretica e quella esegetica restano estrinseche dalla parte autobiografica, che assumerebbe da sola l'onere di proporre un'apologia. In merito alla questione del genere, l'opera agostiniana è «forse il testo più antico per il quale questo interrogativo ha conosciuto il maggior numero di risposte»¹⁹, e oltre a quelle di

¹⁷ Cf. P. COURCELLE, *Recherches sur le 'Confessions' de Saint Augustin*, Parigi 1950, p. 24. La tesi, di per sé rischiosa, è stata subito criticata da J. O'MEARA, *The young Augustine*, Londra 1954, p. 17. Non solo si appoggia su un passo dell'opera agostiniana piuttosto fraintendibile (cf. XI, 2, 2, p. 194), ma non tiene conto che Agostino è nelle *Retractationes* generalmente molto chiaro nel riportare lacune (come nel caso del *De beata vita*) o rallentamenti nella composizione (come per il *De doctrina christiana*); né riporta in altri casi un piano generale dell'opera, come nell'*Epistola CCXXXI*, pp. 504-510, che accompagna il dono del libro fatto a un discepolo.

¹⁸ Cf. M. WUNDT, *Augustins Konfessionen*, in "Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft", 22.2 (1923), pp. 161-206, in partic. 176-178. La tesi ha incontrato comunque sostegno; cf. MG. MARA, *Introduzione alle 'Confessioni' di Agostino di Ippona*, in *La 'Genesi' nelle 'Confessioni'*, Roma 1996, pp. 1-18; F. E. CONSOLINO, *Interlocutore divino e lettori terreni. La funzione-destinatario nelle 'Confessioni' di Agostino*, in "Materiali e discussioni per l'analisi dei testi classici", 6 (1981), pp. 119-146, dove il riferimento ai lettori interni che deridono i giovanili peccati di Agostino è ricondotto, seguendo Wundt, a un pubblico di donatisti.

¹⁹ PIERI, *Narrare memoriter, temporaliter dicere* cit., p. 17.

autobiografia e di apologia sono state avanzate quelle di protrettico²⁰, di salmo²¹, persino di romanzo epistolare²². Come nel caso del genere autobiografico, queste risposte possono essere incomplete, ma non errate; alla funzione protrettica ad esempio accenna direttamente proprio Agostino:

Confessionum mearum libri tredecim, et de malis et de bonis meis Deum laudant iustum et bonum, atque in eum excitant humanum intellectum et affectum. Interim quod ad me attinet, hoc in me egerunt cum scriberentur et agunt cum leguntur²³.

L'effetto che l'autore si aspetta dalla lettura del proprio testo e che, come dice, provoca anche in se stesso è definito chiaramente; è necessario però soffermarsi su questo punto. Agostino usa il verbo *excitare* per indicare l'effetto che il testo provoca sui suoi lettori, e il fine di questa *excitatio* è di *laudare* Dio. Ora, nelle *Confessiones* l'azione di eccitare è attribuita talvolta ai testi letterari (noto il caso dell'*Hortensius* di Cicerone nel libro III), talvolta (e in punti strategici) allo stesso Dio. È il caso, ad esempio, dell'*incipit* del libro primo e del quinto. Soltanto in un caso, all'inizio dell'undicesimo libro (punto di cesura), è attribuito all'opera di scrittura e a se stesso:

Numquid, Domine, cum tua sit aeternitas, ignoras, quae tibi dico, aut ad tempus vides quod fit in tempore? Cur ergo tibi tot rerum narrationes digero? Non utique

²⁰ Cf. E. FELDMANN, s. v. *Confessiones*, in *AL* I, coll. 1134-1193; C. P. MAYER, *Confessiones XII. Caelum caeli: Ziel und Bestimmung des Menschen nach der Auslegung von Genesis 1,1*, in *Die Confessiones des Augustinus von Hippo. Einführung und Interpretationen zu den dreizehn Büchern*, hrsg. N Fischer - C. Mayer, Friburgo (CH) - Basilea - Vienna 1998, pp. 553-601; J. REIMER, 'Stir up the heart'. *The use, protreptic purpose and theological significance of the verb 'excitare' in Augustine's 'Confessions'*, in "Augustiniana", 63.1 (2013), pp. 155-172; A. KOTZÉ, *Augustine's Confessions. Communicative purpose and audience*, Leida 2004; EAD., *Protreptic, paraenetic and Augustine's Confessions*, in *In search of truth. Augustine, manichaeism and other gnosticism. Studies for J. Van Oort at 60*, ed. by J. A. van den Berg et al., Leida 2011, pp. 1-23.

²¹ Cf. E. VALGIGLIO, *Confessio nella Bibbia e nella letteratura cristiana antica*, Torino 1980, p. 236; J.-F. LYOTARD, *La Confession d'Augustine*, Parigi 1998, pp. 92; 109-112.

²² Cf. J. J. O'DONNELL, *Commentary on books 1-7*, in AGOSTINO, *Confessiones*, cur. J. J. O'Donnell, Oxford 1992, II, comm. I, 1, 1 [consultato [online](#). url visitato il 6/11/2020].

²³ *Retractationes*, II, 6, 1, p. 94, ll. 1-5.

ut per me noveris ea, sed affectum meum excito in te et eorum, qui haec legunt, ut dicamus omnes: *Magnus Dominus et laudabilis valde*²⁴.

Riprendendo i salmi citati all'inizio dell'opera Agostino riconnette il libro undicesimo al primo e si prepara a iniziare una parte dell'opera distinta dalla prima appena conclusa ma in perfetta continuità con essa. Ora, osservando l'utilizzo parallelo del verbo *excitare* si nota come mentre nel libro I l'agente era Dio, che suscitava in Agostino la *confessio* della quale l'opera intera è espressione; nell'XI questo compito è attribuito invece alla lettura (e alla scrittura) delle *Confessiones* stesse. Dunque potremmo dire che la seconda *excitatio* è logicamente compresa nella prima e, in conclusione, che è Dio stesso a spingere Agostino a scrivere perché la sua opera spinga altri uomini alla lode di Dio.

Il rischio di identificare *in toto* l'opera come un protrettico (funzione, si ripete, comunque riconosciuta dallo stesso Agostino) è dunque quello di attribuire non a Dio, ma all'opera dell'uomo l'azione della *conversio*, con il risultato di smentire al tempo stesso il senso dell'opera²⁵. Verrebbe quindi spontaneo tentare di considerare l'opera come appartenente a una specie a sé, come gli angeli di Tommaso. Più che di una fuga dal problema, si tratta di riconoscere la specificità di un genere letterario, non a caso identificata da Maria Zambrano:

Quello strano genere letterario chiamato confessione si è sforzato di mostrare quel cammino attraverso cui la vita s'avvicina alla verità 'uscendo da sé senza essere notata'. Il genere letterario che ai nostri giorni ha osato riempire il vuoto, l'abisso terribile, già aperto, dell'inimicizia tra la ragione e la vita²⁶.

²⁴ XI, 1, 1, p. 194, ll. 1-5 [corsivo mio].

²⁵ Così infatti REIMER, *Stir up the heart* cit., che pur riconoscendo un cambiamento nel lessico di Agostino prima e dopo *Ad Simplicianum* considera la teologia tardoagostiniana secondo i canoni dell'*imitatio* (pelagiana, aggiungeremmo). Non è chiaro come possa questo fare luce sulla già ricordata reazione di Pelagio (cf. *supra*, p. 25, n. 72).

²⁶ M. ZAMBRANO, *La confessione come genere letterario*, tr. E. Nobili, Milano 1997, p. 39; cf. anche M. SIMONETTI - E. PRINZIVALLI, *Storia della letteratura cristiana antica*, 2^a ed., Bologna 2010, p. 536.

La confessione dunque avrebbe come genere letterario il compito di ricucire uno strappo:

La confessione comincia sempre con una fuga da sé. Parte da una situazione di disperazione (...) Senza una disperazione profonda l'uomo non uscirebbe da sé, perché è la forza della disperazione che lo porta a trascinarsi a parlare di se stesso, cosa assolutamente opposta al parlare²⁷.

Assumendo tale prospettiva, la questione dell'unità delle *Confessiones* cambia radicalmente: il problema non è più quello di individuare il senso degli ultimi libri in relazione a quelli biografici, ma capire di cosa parla, o meglio cosa *confessa* l'intera opera. La narrazione della *vita Augustini* infatti non sarà il fulcro del racconto, ma una precisa modalità espressiva che rimanda come suo senso a un 'altro'.

Agostino dunque 'confessa' la relazione tra Dio e l'uomo e questa relazione si esprime attraverso una modalità precipua, ovvero quella della grazia²⁸. Possiamo

²⁷ ZAMBRANO, *La confessione come genere letterario* cit., p. 46

²⁸ Sono state proposte molteplici chiavi unitarie dell'opera, spesso dando più spazio all'uno o l'altro passaggio estratto dal corpo del testo; Grossi individua (un po' genericamente, ma tuttavia con correttezza) alla base delle *Confessiones* la «domanda congiunta» su Dio e l'uomo; Jamieson, come prima di lui Knauer, propone di interpretarlo come un *itinerarium* verso la conoscenza di Dio; Steinhauser invece individua come filo conduttore il tema del bello, forse esagerando il riferimento al giovanile *De pulchro et apto*; Courcelle, che non riesce ad accettare la presenza centrale della grazia divina nell'opera, resta bloccato sulla discordanza tra i libri biografici e quelli teorici, arrivando a proporre la ricordata tesi dell'opera incompiuta (cf. *supra*, p. 58, n. 17); del parere qui espresso è invece la tesi di Pizzolato, che tuttavia giudica diversamente il rapporto libertà-grazia nelle *Confessiones*. Cf. V. GROSSI, *Ancora sull'unità delle Confessioni. Indicazioni dalla domanda antropologica?*, in *Signum pietatis. Festgabe für C. P. Mayer zum 60. Geburtstag*, hrsg. A. Zumkeller, Würzburg 1989, pp. 91-103; I. W. A. JAMIESON, *Augustine's Confessiones. The structure of humility*, in "Augustiniana", 24 (1974), pp. 234-246; G. N. KNAUER, *Peregrinatio animae. Zur Frage der Einheit der augustinischen Konfessionen*, in "Hermes", 85.2 (1957), pp. 216-248; K. B. STEINHAUSER, *The literary unity of the 'Confessions'*, in *Augustine. From rethor to theologian*, ed. by J. McWilliam, Waterloo (Ont) 1992, pp. 15-30; L. PIZZOLATO, *Le 'Confessioni' di Sant'Agostino. Da biografia a confessio*, Milano 1968. Su questa linea, che è quella che chi scrive ha seguito, cf. anche A. PINCHERLE, *La formazione teologica di Sant'Agostino*, Roma 1947; V. H. DRECOLL, *Die Entstehung der Gnadenlehre Augustins*, Tübinga 1999, pp. 263-268; L. KARFÍKOVÁ, *Grace and Will according to Augustine*, Leida - Boston 2012, pp. 89-103.

dunque ben dire, ed è stato detto, che le *Confessiones* sono un'opera altamente 'antimetafisica' poiché Agostino «non parla tanto *di* Dio quanto *a* Dio»²⁹: è con un «tu» che inizia, e così procede. Altrimenti: Dio non è tanto oggetto di indagine, quanto soggetto di confessione.

C'è tuttavia un'ulteriore particolarità da chiarire. Non solo le *Confessiones* non parlano tanto *di* Agostino quanto *a* Dio; ma per di più, i poli di questa relazione (che verrà poi allargata alla comunità, che non ha soltanto un ruolo formale di narratario) sono completamente sbilanciati. Da un lato infatti c'è Dio come narratario principale, dall'altro l'uomo, che però è costituito e ricostituito da Dio stesso: come dice l'autore nell'*incipit*, «fecisti nos ad te»³⁰, non solo nell'atto di creazione, quanto soprattutto nella redenzione³¹. A questo punto, se come nota con acume Lyotard, «la mia opera di confessione, di narrazione e di meditazione, non è la mia opera se non perché essa è la tua. La vita ch'essa riporta, la conversione e la meditazione ch'essa narra sono l'opera della tua potenza, *virtus*³²», è dunque corretto parlare piuttosto di «eterobiografia» che non di autobiografia, poiché il punto di vista dal quale la narrazione è narrata è quello

²⁹ J.-L. MARION, *Sant'Agostino. In luogo di sé*, tr. M. L. Zannini, Milano 2014, p. 22. Nell'interpretazione fenomenologica di Marion, la cui profondità e 'fedeltà' al testo è stata riconosciuta anche da illustri recensori come Salamito e Alici, lo 'sfondamento' metafisico dell'opera agostiniana è centrale. D'altronde è piuttosto rischioso applicare categorie della metafisica (antica, medievale o moderna che sia) all'opera agostiniana, soprattutto alle *Confessiones*. Per questo motivo, tanto la nota 'metafisica dell'Esodo' di Gilson in riferimento alla riflessione agostiniana su *Es 3, 14* quanto la pretesa 'prefigurazione' del *cogito* cartesiano mancano di cogliere il centro della filosofia agostiniana, che non ha tanto l'intenzione di produrre un discorso 'metafisico', cioè teorico e strutturato, su Dio. Almeno, per quel che riguarda la produzione post-*Ad Simplicianum* nella quale la nuova dottrina della grazia modifica sostanzialmente l'impianto teorico agostiniano, al punto di minare (forse più in potenza che in atto, alla fine dei conti) qualsiasi pretesa ontoteologica. Cf. J.-M. SALAMITO, *Recensione a Marion, Au lieu de soi* cit., in "Revue d'études augustiniennes et patristiques", 56 (2010), pp. 357-363; L. ALICI, *Le lieu d'Augustin: l'interprétation de Jean-Luc Marion*, in "Revue de métaphysique et de morale", 3 (2009), pp. 295-315.

³⁰ I, 1, 1, p. 1, ll. 6-7.

³¹ Anselmo d'Aosta nel *Proslogion* precisa ulteriormente: «Te me fecisti et refecisti, et omnia mea bona tu mihi contulisti, et nondum novi te». ANSELMO D'AOSTA, *Proslogion*, 1, PL 128, 226A. Il passo non solo manifesta profonde influenze agostiniane, ma può benissimo essere ricondotto al genere letterario della confessione, sia per le caratteristiche linguistiche e strutturali che per la tendenza 'antimetafisica', certo meno marcata che in Agostino.

³² LYOTARD, *La confession d'Augustine* cit., p. 91.

non dell'Io, comunque riformato e riplasmato dall'*interior intimo meo*, bensì appunto di Dio³³. Punto di vista che riflette proprio l'azione interna e rinnovatrice della grazia divina, al tempo stesso confessata e confessante.

2. *Confessio laudis*

Confessio autem, vel laudis eius est, vel peccatorum nostrorum. Et illa quidem confessio, qua peccata nostra Deo confitemur, omnibus nota est; ita ut hanc solam dici confessionem in Scripturis sanctis minus erudita existimet multitudo: nam ubi hoc verbum lectoris ore sonuerit, continuo strepitus pius pectora tudentium consequitur³⁴.

Per Agostino la confessione è sempre duplice: della grandezza di Dio da un lato, dei peccati dell'uomo dall'altro. Tuttavia l'autore avverte questo uso del termine 'confessio' come differente da quello comune, come esprime appunto nelle *Enarrationes in Psalmos* e altrove³⁵. La confessione è l'affermazione manifesta di ciò che è compreso come evidente³⁶: sia l'evidenza del proprio peccato, riconosciuto a voce alta di fronte a Dio e alla comunità, sia l'evidenza della grandezza di Dio e della sua grazia. Non è dunque strano che questi due motivi si intreccino così facilmente nelle *Confessiones*, al punto che non siano neanche facilmente distinguibili³⁷.

³³ Parla di «eterobiografia», tra gli altri, M FERRARIS, *Mimica. Lutto e autobiografia da Agostino a Heidegger*, Milano 1992, p. 34; ripreso anche da MARION, *Sant'Agostino* cit., p. 68, pur attribuendo il neologismo a LETTIERI, *L'altro Agostino* cit., p. 522.

³⁴ *Enarrationes in Psalmos*, CXVII, 1, p. 1657, ll. 3-8.

³⁵ Cf. *ibid.*, CXXXVII, 2, p. 1979, ll. 8-10: «confessionem peccatorum omnes noverunt; laudis autem confessionem pauci advertunt»; cf. anche *Quaestiones XVI in Evangelium secundum in Matthaeum*, IX, p. 123.

³⁶ Cf. *ivi*.

³⁷ Cooper ha proposto l'identificazione della *confessio peccati* con i primi libri (quelli autobiografici) e della *confessio fidei* con i libri esegetici; cf. J. C. COOPER, *Why did Augustine write Books XI-XIII of the "Confessions"?*, in "Augustinian studies", 2 (1971), pp. 37-46. L'autore coglie bene l'unitarietà dell'opera nel tema portante della grazia indebita; tuttavia la divisione proposta appare troppo netta (il peccato ritorna anche nei libri esegetici, così come l'azione divina si manifesta anche nella prima parte); inoltre, piuttosto che di *confessio fidei* (terminologia comunque agostiniana) chi scrive preferisce invece parlare di *confessio laudis*, che meglio indica il rapporto di dipendenza da Dio.

D'altronde per Agostino l'ammissione del proprio peccato è il primo passo verso la virtù della giustizia – e tuttavia è un passo che è Dio stesso a fare³⁸.

Il passo proemiale che apre l'opera mostra l'inscindibilità dei due momenti, dei due aspetti della *confessio*: l'uomo che 'porta a spasso' (*circumferens*) la propria mortalità, testimonianza del proprio peccato, vuole tuttavia (*et tamen*) lodare Dio³⁹. Il passo che segue è una densa anticipazione del piano dell'opera e più in generale dell'architettura della salvezza:

Tu excitas, ut laudare te delectet, quia fecisti nos ad te et inquietum est cor nostrum, donec requiescat in te⁴⁰.

Il tema della *quies*, ambita da Agostino fin dall'inizio della sua ricerca speculativa, orienta il percorso delle *Confessiones*, o meglio della confessione come atto: è il fine già da ora stabilito. È possibile identificarlo già da ora come un tema portante dell'opera, che delinea un percorso dall'inquietudine alla quiete, quiete che è un elemento niente affatto nuovo nel suo percorso filosofico. Ad esempio, nel proemio del *De vita beata*, una delle sue prime opere, scrive:

Sed ne in philosophiae gremium celeriter advolare, fateor, uxoris honorisque illecebra detinebar; ut cum haec essem consecutus, tum demum me, quod paucis felicissimis licuit, totis velis omnibusque remis in illum sinum raperem, ibique conquiescerem⁴¹.

³⁸ Cf. A. FITZGERALD, *Ambrose and Augustine: Confessio as initium iustitiae*, in "Augustinianum", 2000 (40), pp. 173-185. L'autore collega la teoria agostiniana a quella di Ambrogio, senza tuttavia stabilirne una certa derivazione: al tempo stesso, evidenzia come in Agostino ci sia una significativa aggiunta, e cioè che a muovere l'uomo alla confessione (qui solo come *confessio peccati*) sia Dio stesso.

³⁹ Pizzolato, nel commento all'opera, si sofferma sulla struttura 'paradossale' generata dall'utilizzo dell'*et tamen*, mostrando come Agostino tenti linguisticamente di contenere una contraddizione. Cf. L. PIZZOLATO, *Commento al libro I*, ed. comm., I, pp. 131-165, in partic. p. 132.

⁴⁰ I, 1, 1, p. 1, ll. 6-7.

⁴¹ *De beata vita*, 1, 4, p. 67, ll. 94-98.

Il passo troverà un parallelo diretto nella rilettura della vicenda biografica, quando nel III libro ricorderà la lettura dell'*Hortensius* di Cicerone, con alcune interessanti differenze. Tuttavia è interessante notare che tra le due opere «la concezione della *beatitudo* non è mutata»⁴², anche se nella fase più tarda essa trova realizzazione soltanto in un futuro escatologico – pur potendo essere anticipata, in alcuni casi, come in quella che viene ricordata come la visione di Ostia, raccontata più avanti. L'intera produzione agostiniana è effettivamente votata alla ricerca quasi spasmodica (e a tratti anche violenta) della felicità⁴³.

C'è però una differenza significativa. Il giovane Agostino, cristiano neoplatonico, fa coincidere la felicità con il possesso conoscitivo di Dio, al punto che la ricerca dei dialoghi si muove all'interno di questa tensione («*ipsa [scil. filosofia] verissimum et secretissimum Deum perspicue se demonstraturam promittit, et iam iamque quasi per lucidas nubes ostentare dignatur*»⁴⁴). La filosofia, cioè la conoscenza razionale, promette di comprendere il Dio segretissimo e già ne lascia intravedere qualche aspetto⁴⁵. Questo anche se poi, nei fatti, al *beatum esse* si sostituirà piuttosto un *beate vivere*, dal carattere indubbiamente più instabile e progressivo, che è però un contraltare esatto del *perfecte quaerere veritatem*: chiara riproposizione in chiave cristiana del classico eudemonismo intellettualistico. Questa *fiducia philosophantis*

⁴² A. PINCHERLE, *Et inquietum est cor nostrum. Appunti per una lezione agostiniana*, in "Augustinus", 13/49-52 (1968), pp. 351-368, in partic. p. 365.

⁴³ Cf. il giudizio, spesso poco lusinghiero, di K. FLASCH, *Agostino d'Ipbona. Introduzione all'opera filosofica*, Bologna 1983. Flasch corre il rischio di interpretare Agostino alla luce della filosofia plotiniana, rilevando (soprattutto nella dottrina della grazia indebita) una serie di carenze strutturali nell'architettura del pensiero agostiniano. Quanto questa valutazione sia forse eccessiva, non è qui di interesse saperlo; tuttavia l'opinione che alla base della riflessione agostiniana ci sia una ricerca costante della felicità, è pienamente condivisibile.

⁴⁴ *Contra Academicos*, I, 1, 3, p. 5, ll. 77-80.

⁴⁵ C'è dissenso sul valore da dare all'immagine delle «lucidas nubes». Catapano ad esempio sostiene che Agostino voglia intendere non tanto che la conoscenza filosofica possa essere completata da una forma di conoscenza superiore (la teologia, o in un futuro escatologico), ma che al momento iniziale della ricerca filosofica si inizi a intravedere Dio, che verrà però conosciuto meglio più avanti; O'Connell pensa invece a un'anticipazione della *visio beatifica*; Cf. G. CATAPANO, *Il concetto di filosofia nei primi scritti di Agostino. Analisi dei passi metafilosofici dal Contra Academicos al De vera religione*, Roma 2003, pp. 38-42; R. J. O'CONNELL, *Images of Conversion in Saint Augustine's Confessions*, New York 1996, p. 141.

tuttavia verrà meno più avanti, quando Agostino non soltanto inizierà a dubitare di questa pretesa intellettualistica⁴⁶, ma si renderà anche conto di uno scarto consistente tra teoria e prassi, e cioè che essere più colti non rende più virtuosi – e dunque in sostanza che la conoscenza teorica di Dio non basta a rendere felici. C'è bisogno di un passo ulteriore: non solo conoscere, ma anche amare Dio; tuttavia ciò è possibile solo in seguito a una *excitatio* divina, effetto della grazia. Non è un caso dunque che, a differenza di come sarà per Tommaso (che oltre ad avere una differente teologia della grazia, dovrà confrontarsi con la promessa conoscitiva dell'averroismo), l'infusione di grazia non produce per Agostino un aumento di conoscenza: distinguendo in tal modo la sfera teoretica da quella etica, la ragione filosofica (che è anche esegetica) può dedicarsi in pieno a conoscere Dio, escludendo tuttavia amaramente dalla vita morale qualsivoglia intellettualismo⁴⁷.

Questo è chiaro già dalle prime battute. Dio domina la scena iniziale, rivelandosi all'origine dello stesso atto di lode: «tu excitas, ut laudare te delectet». Dell'*excitatio* si è già detto; non meno importante è l'uso del verbo *delecto*, vero asse portante della morale agostiniana⁴⁸. Nell'assenza infatti di un intellettualismo etico di stampo socratico-platonico, Agostino elabora una dottrina morale con forti ascendenze stoiche, al cui centro c'è l'attrattiva esercitata sul soggetto dall'oggetto: questa forza attrattiva, chiamata appunto *delectatio*, può essere tesa tanto ai vizi quanto al bene⁴⁹. Ora, nella riflessione sulla differenza paolina tra *littera* e *spiritus*, che ritorna sotto forma di polemica con Pelagio, Agostino non si limita a interpretare la polarità dei due termini in senso esclusivamente ermeneutico, ma la traspone anche sul piano morale; l'osservanza della legge, *littera*, è resa possibile soltanto dalla *delectatio* che ne interiorizza il dettato e la rende appunto amabile, tramite l'infusione della grazia:

Nam neque liberum arbitrium quidquam nisi ad peccandum valet, si lateat veritatis via; et cum id quod agendum et quo nitendum est coeperit non latere, nisi etiam *delectet* et ametur, non agitur, non suscipitur, non bene vivitur. Ut autem *diligatur*, caritas Dei diffunditur in cordibus nostris non per arbitrium

⁴⁶ Cf. FLASCH, *Agostino d'Ipbona* cit., pp. 134 ss.

⁴⁷ Cf. CARY, *Augustine's Invention of the Inner Self* cit., pp. 67-68.

⁴⁸ Cf. D. PAGLIACCI, *Volere e amare. Agostino e la conversione del desiderio*, Roma 2003.

⁴⁹ In senso negativo, cf. ad esempio *In Iohannis Evangelium*, XLIX, 3, p. 421, l. 10.

liberum, quod surgit ex nobis, sed per Spiritum Sanctum, qui datus est nobis. Doctrina quippe illa, qua mandatum accipimus continenter recteque vivendi, littera est occidens, nisi adsit vivificans spiritus⁵⁰.

Quando dunque Agostino precisa, rivolgendosi a Dio, che è Lui a provocare una *excitatio* affinché renda *delectabilis* l'atto di lode, sta sostanzialmente riconoscendo a Dio l'iniziativa della conversione e dunque la radice della corretta azione morale. Infatti, nella successione di domande con la quale analizza la relazione tra i vari momenti della relazione dell'uomo con Dio, e cioè la lode, l'invocazione e la conoscenza (come si può infatti lodare ciò che non si conosce?), Agostino risolve il dilemma concedendo a Dio il primo passo:

Invocat te, Domine, fides mea, quam dedisti mihi, quam inspirasti mihi per humanitatem Filii tui, per ministerium praedicatoris tui⁵¹.

Dio previene la ricerca dell'uomo attraverso il dono della fede ispirata dall'incarnazione del Figlio, che è dunque *prae-dicator* del Padre⁵², cioè appunto che lo 'dice prima', lo annuncia, lo rende presente prima della ricerca stessa. Ciò è evidente anche nella relazione che si stabilisce tra l'intimità dell'uomo e l' 'ingresso' di Dio, di cui Agostino parla nei passi successivi. Se *invocare* significa infatti letteralmente *in me vocare*, il luogo della venuta di Dio sarà dunque l'interiorità dell'uomo: ma come può l'uomo «*aliqua portio creaturae tuae*⁵³» accogliere dentro di sé Dio? Come è possibile che Dio sia contenuto in uno spazio così piccolo?

Neoplatonicamente, il problema per Agostino è solo parziale: l'uomo è già in Dio, poiché non c'è nulla che sfugga a Dio, nulla in cui Dio non sia presente o che non

⁵⁰ *De spiritu et littera*, I, 3, 5 - 4, 6, p. 157, ll. 19-26 [corsivo mio]. Cf. anche *Enarrationes in Psalmos*, LXX/1, 19, p. 956, ll. 29-31: «Lex enim sine gratia, littera sola est: manet ad convincendam iniquitatem, non ad dandam salutem». Cf. I. BOCHET, *La lettre tue, l'Esprit vivifie. L'exégèse augustinienne de 2Co 3, 6*, in "Nouvelle recherches de théologie", 114 (1992), pp. 341-370.

⁵¹ I, 1, 1, p. 1, ll. 16-17.

⁵² È lecito supporre che il *praedicator* di cui parla qui Agostino sia proprio il Verbo, e non piuttosto una figura umana che abbia assolto a tale funzione (come ad esempio Ambrogio).

⁵³ I, 1, 1, p. 1, l. 3.

sia presente in Dio⁵⁴. Entrambi i momenti non sono infatti che un unico e solo, come la coppia di domande evidenza:

Quis mihi dabit adquiescere in te? Quis dabit mihi, ut venias in cor meum et inebries illud, ut obliviscar mala mea et unum bonum meum amplectar, te?⁵⁵

La quiete in Dio (obiettivo dichiarato della ricerca) e la presenza di Dio nel cuore dell'uomo sono dunque la stessa cosa. Dunque le *Confessiones* sono prettamente un'opera mistica? Questo sembra confermato dalla chiusura del passo: «Noli abscondere a me faciem tuam; moriar, ne moriar, ut eam uideam⁵⁶». Il tema classico della morte mistica (morire, per non morire), è qui evidente: Agostino chiede a Dio di morire al peccato per poter rinascere degno di presentarsi alla *facies* divina, allo sguardo di Dio. Esplicato ulteriormente da quanto segue, nel paragrafo che chiude il breve ma denso proemio e dà inizio alla narrazione biografica:

⁵⁴ È presente in Agostino una forma di immanentismo, chiaramente neoplatonico, che giustifica queste argomentazioni. Cf. soprattutto W. BEIERWALTES, *Agostino e il neoplatonismo cristiano*, tr. G. Girgenti - A. Trotta, Milano 1995, in partic. pp. 126-128. È chiaro anche che la presenza del neoplatonismo, più vistosa nei *Dialoghi*, viene meno nella fase più tarda, non tanto con la sovrapposizione di un 'fideismo' a un giovanile 'razionalismo', quanto con il maturarsi di una concezione sempre più precisa del carattere personale di Dio e quindi con la dottrina della grazia indebita. Tuttavia fino alla fine Agostino resterà sostanzialmente un neoplatonico, al punto che verso la fine della vita ricorderà, di fronte all'assedio di Ippona, le parole di Plotino: «Non erit magnus magnum putans, quod cadunt ligna et lapides, et moriuntur mortales». POSSIDIO, *Vita sancti Aurelii Augustini* cit., 28, 11, PL 32, 58 (cf. PLOTINO, *Enneadi*, I, 4, 7, tr. G. Faggini, Milano 2000, p. 104). Il giudizio di Peter Brown appare, tra le proposte che sostengano o meno una 'platonizzazione' dell'opera agostiniana, piuttosto equilibrato: «the *Confessions*, indeed, are the high-watermark of Augustine's absorption of the *Enneads* (...) But all this has been transformed. The 'soul' of Plotinus is very much a cosmic, archetypal soul: its 'Fall' merely forms the shadowy background of the human condition, as it now struck the philosopher. With Augustine this 'fall' is intensely personal». P. BROWN, *Augustine of Hippo. A Biography*, 2nd ed., Berkeley - Los Angeles - London 2000, p. 162.

⁵⁵ I, 5, 5, p. 3, ll. 1-3.

⁵⁶ *Ibid.*, ll. 10-11 .

Angusta est domus animae meae, quo venias ad eam: dilatetur abs te. Ruinosa est: refice eam. Habet quae offendant oculos tuos: fateor et scio. Sed quis mundabit eam?⁵⁷

Ancora una volta Dio ha il compito di rinnovare l'anima di Agostino, il luogo del possibile incontro, al fine di renderla consona alla sua stessa venuta. Tuttavia è proprio qui che si innesta la differenza con una mistica di stampo neoplatonico: mentre per Plotino il dio sovraessenziale è per questo impersonale e dunque l'uomo che vuole unirsi all'Uno decide di farlo in un certo senso *sua sponte*, per Agostino il rapporto tra l'uomo e Dio è *interpersonale*. Non è certo una differenza di poco conto: nel caso di Agostino è Dio, il Dio volontario e personale, storicamente incarnato, che decide se incontrare o meno l'uomo nella sua intimità. Per questo motivo, la presenza di Dio *in interiore homine* è in parte quella ontologica, neoplatonica, della presenza di dio in tutte le cose e di tutte le cose in esso; dall'altra è però la specifica presenza del Dio personale cristiano nel vissuto individuale e esistenziale del fedele attraverso l'infusione di grazia – grazia che è, appunto, Dio stesso⁵⁸.

Come anticipato, il proemio del primo libro trova più avanti alcune eco. Tra queste, un proemio al libro quinto (libro che chiude un primo 'blocco' dell'opera con l'abbandono del manichesimo):

Accipe sacrificium confessionum mearum de manu linguae meae, quam formasti et excitasti, ut confiteatur nomini tuo, et sana omnia ossa mea, et dicant: Domine, quis similis tibi? Neque enim docet te, quid in se agatur, qui tibi confitetur, quia oculus tuum non excludit cor clausum nec manum tuam repellit duritia hominum, sed solvis eam, cum voles, aut miserans aut vindicans, et non est qui se abscondat a calore tuo. Sed te laudet anima mea, ut amet te, et confiteatur tibi miserationes tuas, ut laudet te⁵⁹.

⁵⁷ I, 5, 6, p. 3, ll. 12-14.

⁵⁸ Marco Vannini inserisce Agostino all'interno della sua *Storia della mistica occidentale*, pur evidenziando come proprio la dottrina della grazia indebita sia difficilmente conciliabile con una mistica di tipo speculativo pur espressa in altre parti della sua opera (ad esempio, il *De Trinitate*, scritto comunque quando la dottrina della giustificazione per grazia è stata già formulata). Cf. M. VANNINI, *Storia della mistica occidentale. Dall'Iliade a Simone Weil*, Milano 2005, pp. 127-137.

⁵⁹ V, 1, 1, p. 57, ll. 1-8.

In questo punto della narrazione Agostino sente l'esigenza di tornare a riflettere sull'atto della confessione. Ancora una volta, è Dio a provocare l'*excitatio* che permette all'uomo di confessarsi. Dio è dunque creatore (è lui a creare la lingua e la mano di Agostino), redentore (identificato attraverso la figura del medico, che sana le sue ossa) e previene la stessa confessione attraverso l'*excitatio*. Nulla può l'uomo per resistergli: l'occhio di Dio lo vede nell'intimo del suo cuore, la sua mano ne plasma senza fatica la durezza.

L'autore delle *Confessiones* è un Agostino dunque che dopo l'*Ad Simplicianum* è già pienamente predestinazionista, che concepisce la propria vicenda esistenziale nel segno della presenza continua eppure tacita di Dio, fino alla decisiva conversione ad opera della grazia⁶⁰.

3. *Confessio peccati*

La narrazione, o meglio l'analisi esistenziale che prende forma nella confessione inizia dunque dalla «situazione di disperazione» sopra ricordata, che assume nella riflessione agostiniana i contorni del peccato radicale (o originale), platonicamente identificato con la «regio dissimilitudinis»⁶¹. Agostino infatti si scopre immediatamente e già dall'infanzia immerso in una condizione di peccaminosità, che costituisce dunque il grado zero della condizione umana (post-lapsaria). La crudezza con cui descrive le fasi della prima infanzia (per la quale a tratti manifesta quasi un'avversione), caratterizzata già da un profondo egoismo, riflette la durezza con cui più tardi si ritroverà, nella disputa con i pelagiani, a negare la salvezza ai bambini non battezzati. Se infatti opinione comune della Chiesa (antica, quanto poi anche successiva) sarà quella di considerare l'infanzia come un'età dell'innocenza, in cui nulla di negativo è imputabile al bambino, Agostino indica invece con nettezza la presenza di un peccato allo stesso

⁶⁰ Cf. ad esempio BROWN, *Augustine of Hippo* cit., pp. 151-175, in partic. p. 163; A. PINCHERLE, *Quelques remarques sur les "Confessions" de Saint Augustin*, in "La nouvelle Clio", 7/9 (1955), pp. 189-206; ID., *Intorno alla genesi delle "Confessioni" di Agostino*, in "Augustinian studies", 5 (1974), pp. 167-176; SIMONETTI-PRINZIVALLI, *Storia della letteratura cristiana antica* cit., pp. 535-554; R. DE MONTICELLI, *Introduzione*, in tr. ead., Milano 1990, pp. VII-LXXI.

⁶¹ VII, 10, 16, p. 103, l. 17.

tempo proprio e non proprio (perché non direttamente commesso, eppure non di altri che del soggetto) nell'infante non battezzato. Dunque la descrizione dei peccati del bambino, che ancora non sono atti ma soltanto volontà di prevaricazione e di soddisfacimento dei bisogni egoistici, è conforme a questa visione antropologica.

D'altronde se l'etica agostiniana è un'etica dell'intenzione, ciò che conta non può essere l'effettiva realizzazione dell'atto intenzionale, ma la sua direzione, lo stato d'animo che lo produce o vorrebbe soltanto produrlo:

Quis me commemorat peccatum infantiae meae, quoniam nemo mundus a peccato coram te, nec infans, cuius est unius diei vita super terram? Quis me commemorat? An quilibet tantillus nunc parvulus, in quo video quod non memini de me? Quid ergo tunc peccabam? (...)Ita inbecillitas membrorum infantilium innocens est, non animus infantium. Vidi ego et expertus sum zelantem parvulum: nondum loquebatur et intuebatur pallidus amaro aspectu conlactaneum suum. Quis hoc ignorat?⁶²

Basta lo sguardo d'invidia a segnalare l'assenza di innocenza; e giunge a definitivo suggello la citazione dal Salmo:

Quod si et in iniquitate conceptus sum et in peccatis mater mea me in uterum aluit, ubi, oro te, deus meus, ubi, domine, ego, servus tuus, ubi aut quando innocens fui?⁶³

Ciò che è innocente nell'infanzia è dunque soltanto la debolezza del corpo, che impedisce appunto al bambino di nuocere. Agostino, che ovviamente ricostruisce le prime fasi della sua vita attraverso l'estensione per analogia di quanto può vedere negli altri infanti (verosimilmente, anche in suo figlio Adeodato), cerca nel senso comune conferma della sua valutazione negativa non della condotta ma dell'*animus* (qui dunque nel senso di intenzione) del bambino, segno evidente della tara del peccato originale, che pure è qui taciuto. Già dall'inizio, persino dal momento del concepimento nel peccato, la vita di Agostino come quella di ogni uomo è

⁶² I, 7, 11, p. 6, ll. 5-22.

⁶³ I, 7, 12, p. 7, ll. 42-45. Cf. *Ps* 51, 5.

caratterizzata dall'egoismo, dall'autoaffermazione, dalla concupiscenza: delle tre forme di peccato (*carnalis concupiscentia, vana curiositas, ambitio mundana*⁶⁴) due sono già presenti nell'avidità del latte materno e nella volontà di sottomissione degli adulti. La terza, la curiosità che perverte l'ordine della conoscenza sostituendo la creatura a Dio, verrà fuori già nella *pueritia*. Non è dunque un caso che le occorrenze di termini riferiti al campo semantico di *peccatum* (il sostantivo stesso, *peccator* e infine il verbo *pecco*)⁶⁵, pur distribuite in tutta l'opera, siano in misura maggiore proprio collocate nel primo libro, per un totale di 19 termini. La riflessione agostiniana muove infatti proprio dal peccato quale condizionale iniziale dell'uomo e dell'uomo confessante.

L'aspetto focale della vita dell'infante è l'assenza di parola, fenomeno che affascinava Agostino da molto tempo⁶⁶. Il bambino ha infatti una serie di istinti e di pulsioni egoistiche (che attirano il biasimo parziale dell'autore) che vuole comunicare agli altri, pur non potendo:

Non enim docebant me maiores homines praebentes mihi verba certo aliquo ordine doctrinae sicut paulo post litteras, sed ego ipse mente, quam dedisti mihi, Deus meus, cum gemitibus et vocibus variis et variis membrorum motibus edere vellem sensa cordis mei, ut voluntati pareretur, nec valerem quae volebam omnia nec quibus volebam omnibus⁶⁷.

Il bambino dunque impara da solo ad esprimersi, attraverso lo sviluppo della facoltà naturale del linguaggio, per effetto dei tentativi di imitazione degli adulti. Alla base di questi tentativi c'è la volontà di portare 'fuori' ciò che era già 'dentro', cioè le proprie volontà e i propri bisogni:

⁶⁴ Cf. *infra*, pp. 178-181.

⁶⁵ Per un'analisi della metodologia utilizzata, legata alla ricerca sulle *digital humanities* che costituisce la parte a caratterizzazione industriale di questo lavoro di tesi, si rimanda all'*Appendice I, infra*, pp. 207-211.

⁶⁶ Cf. *Soliloquia*, II, 20, 36, p. 98, ll. 1-5.

⁶⁷ I, 8, 13, p. 7, ll. 5-10.

Et ecce paulatim sentiebam, ubi essem, et voluntates meas volebam ostendere eis, per quos implerentur, et non poteram, quia illae intus erant, foris autem illi nec ullo suo sensu valebant introire in animam meam⁶⁸.

E più avanti:

Eram enim et vivebam etiam tunc et signa, quibus sensa mea nota aliis facerem, iam in fine infantiae quaerebam⁶⁹.

Ciò che divide la sfera personale dell'uno da quella dell'altro, quella sfera che Peter Cary ha definito «inner self⁷⁰», è essenzialmente il peccato: se infatti la divisione nelle sostanze immateriali (quali sono le anime) è data dalla diversità di volontà, è evidente che proprio il peccato (ovvero la volontà malvagia) ingenera questa divergenza⁷¹. Se ipoteticamente il peccato non ci fosse, le volontà degli uomini sarebbero trasparenti e quasi visibili dall'esterno. Dunque l'incapacità di parlare degli infanti è frutto del peccato. Allo stesso tempo però la parola come atto comunicativo inter-umano e tra uomo e Dio, dove il *Verbum* ha valore mediativo ancor più profondo, diviene necessaria proprio grazie al peccato – motore non solo della storia, ma anche della parola⁷². La stessa parola che esprime queste divisioni (interno-esterno, io-altro) si fa carico allo stesso tempo della riconciliazione⁷³: nella società, come parola che esprime

⁶⁸ I, 6, 8, p. 4, ll. 23-25.

⁶⁹ I, 6, 10, p. 5, ll. 52-53.

⁷⁰ Si veda il primo della saggio 'trilogia' che Cary dedica all'invenzione agostiniana dello spazio interiore privato; cf. CARY, *Augustine's Invention of the Inner Self* cit. Sulla questione del silenzio infantile come effetto del peccato, la sua influenza sulla socialità e anche sulla Chiesa dei santi come 'spazio interiore comunitario', in partic. pp. 122 ss.; cf. anche ID., *Outward Signs. The Powerlessness of External Things in Augustine's Theology*, Oxford 2008 e soprattutto ID., *Inner Grace. Augustine in the Tradition of Plato and Paul*, Oxford 2008.

⁷¹ Cf. *De peccatorum meritis*, I, 36, 67, pp. 67-68.

⁷² Parafrasando la celebre e importante espressione: «in un certo senso, il peccato è il motore della storia». H.-I. MARROU, *L'ambivalence du temps de l'histoire chez saint Augustin*, Montréal - Parigi 1950, p. 64.

⁷³ Parlando dell'incontro con lo straniero, Agostino dice addirittura che «linguarum diversitas hominem alienat ab homine»: *De civitate dei*, XIX, 7, p. 671, ll. 5-6. Sulla funzione negatrice del

all'esterno ciò che è altrimenti interiore, ma soprattutto come Parola che riconcilia l'uomo con Dio e che costituisce lo 'spazio interiore' della comunità ecclesiale. Da qui, la funzione precipua della *confessio* che non solo riconosce, ma esprime ad alta voce (a 'parole') la gloria di Dio e l'orrore del peccato⁷⁴.

La vita dell'uomo già dall'infanzia è dunque immersa nel peccato originale⁷⁵. Questo tuttavia non solo negli effetti, tra i quali l'ignoranza o le fragilità del corpo, ma anche nella struttura stessa del volere: la *concupiscentia* domina già l'azione (ancora solo intenzionale) dell'infante. Nel *De peccatorum meritis*, agli inizi della polemica con Pelagio, spiega:

Concupiscentia igitur tamquam lex peccati manens in membris corporis mortis huius cum parvulis nascitur, in parvulis baptizatis a reatu solvitur, ad agonem relinquitur, ante agonem mortuos nulla damnatione persequitur; parvulos non

linguaggio e sul suo successivo farsi carico della ricostruzione del 'noi' originario, cf. P. VIRNO, *Saggio sulla negazione. Per un'antropologia linguistica*, Torino 2013, che però non cita mai Agostino.

⁷⁴ L'insistenza, già vista, sulla *confessio* come momento sociale in cui l'uomo (si) confessa alla società è distante dall'attuale sacramento della confessione, che si svolge invece nell'intimità del rapporto tra uomo e Dio.

⁷⁵ Cf. PELLEGRINO, *Le Confessioni di Sant'Agostino* cit., p. 36. Non pienamente condivisibile l'opinione espressa nella monumentale opera di commento (con traduzione). Nell'introduzione, Pizzolato sostiene che la dottrina del peccato originale, più accennata che esposta, serve a mostrare come «dall'infanzia stessa debba salire, con la richiesta di grazia, la *confessio* per la misericordia che Dio ha dovuto usare perfino con un bambino così piccolo». In realtà il peccato di cui Agostino parla è evidentemente quello originale (basta la citazione di *Ps* 50, 7), anche perché di peccati attuali dell'infante Agostino tende a non parlare – perché se supponessimo l'esistenza di un peccato individuale nell'infante si eliminerebbe la dottrina del peccato originale, e di conseguenza la prassi pedobattesimale e infine la stessa dottrina della grazia (cf. *De peccatorum meritis* I, 17, 22, p. 22, ll. 4-12: «Ac propterea cum remitti baptizato peccata necessario faterentur nec fateri vellent ex Adam ductum esse peccatum, quod remitti fatebantur infantibus, ipsam infantiam coacti sunt accusare; quasi accusator infantiae hoc securior fieret, quo accusatus ei respondere non posset. Sed istos, ut dixi, omittamus; neque enim sermone vel documentis opus est, quibus innocentia probetur infantum, quantum ad eorum pertinet vitam, quam recenti ortu in se ipsis agunt, si eam non agnoscit sensus humanus nullis amminiculis cuiusquam disputationis adiutus»). Cf. L. F. PIZZOLATO, *Introduzione al libro I*, ed. comm., I, pp. 119-130, in partic. p. 123; cf. anche W. EBOROWICZ, *La misère des enfants d'après les Confessions de Saint Augustin et ses écrits anti-pélagiens*, in "Studia Patristica", 14 (1976), pp. 410-416.

baptizatos reos innectit et tamquam irae filios, etiamsi parvuli moriantur, ad condemnationem trahit⁷⁶.

Quella che qui Agostino chiama *concupiscentia* è, ad esser precisi, la *concupiscentia disordinata*, cioè la perversione dell'*ordo amoris* originario in seguito al peccato adamitico. Il termine non è presente nel primo libro delle *Confessiones*, tuttavia è evidente che qui Agostino fa riferimento agli stessi fenomeni. Il battesimo infatti non cancella la concupiscenza in sé, ma solo la sua colpa (cioè il peccato ereditario). Nelle *Confessiones* la posizione è, se possibile, ancor più forte: la bramosia dell'infante non è solo manifestazione del peccato, ma esprime una sorta di tendenza connaturata al peccato stesso.

Lo stesso 'contesto di peccaminosità' si estende all'intera società nell'avanzare della narrazione. Con il crescere, Agostino passa poi alla fase successiva a quella dell'infanzia, e cioè alla puerizia, nella quale inizia ad aprirsi ad una società più allargata attraverso la frequentazione di altri coetanei e degli insegnanti adulti. Ed è proprio nell'ambiente scolastico che Agostino evidenzia come il peccato sia onnipresente: se ne rende colpevole lui stesso, disobbedendo con i suoi condiscipoli agli adulti⁷⁷; è presente nei testi di studio, ancora radicati nel paganesimo⁷⁸; di più ancora, i maestri che lo puniscono con violenza non si rendono conto di punire nei bambini i comportamenti che loro stessi hanno, per di più provocando in tal modo il riso sadico dei genitori⁷⁹. Dunque, paradossalmente, i bambini peccano (di disobbedienza) nel non voler studiare testi che però sono contenutisticamente peccaminosi, e sono a loro volta puniti giustamente da docenti ingiusti. Questo manifesta due aspetti centrali dell'opera: la persistenza del peccato e la capacità di Dio nel fare uso di strumenti malvagi per realizzare un fine buono. Per di più, come rileva Kurt Flasch,

la nuova dottrina della grazia (...) non consente solo di guardare in modo più realistico alla vita dei bambini; permette anche di vedere nell'educazione e nella

⁷⁶ *De peccatorum meritis*, II, 4, 4, p. 73, ll. 15-20.

⁷⁷ Cf. I, 10, 16, p. 9.

⁷⁸ Cf. I, 16, 25-26, p. 14.

⁷⁹ Cf. I, 9, 14, p. 8.

retorica non più il primo gradino nel processo di ascesa al mondo intelligibile, quanto la più forte espressione del senso di sicurezza e della brama di potere, indifferenti nei confronti della verità⁸⁰.

Le punizioni corporali, il formalismo tecnicistico, la disobbedienza dei bambini, la rivalità degli insegnanti e persino il compiaciuto sadismo dei genitori che assistono ridendo alle percosse subite dai figli: tutti questi pertinaci comportamenti immorali nelle fasi focali dell'educazione sono per Agostino un motivo di decostruzione della pedagogia tardo-antica. Nel rileggere le proprie vicende l'*Ipponate* non si limita a sollevare dubbi sulla validità del metodo pedagogico, ma manifesta come l'idea della costruzione di un'ascesa intellettuale al Bene fosse contrastata dall'inutilità dello stesso sistema educativo, e resa dunque possibile soltanto dall'intervento di grazia. Il giudizio di Agostino è impietoso ma chiaro, fino alla forzatura esegetica di *Mt* 19, 14:

Istane est innocentia puerilis? Non est, Domine, non est, oro te, Deus meus. Nam haec ipsa sunt, quae a paedagogis et magistris, a nucibus et pilulis et passeribus, ad praefectos et reges, aurum, praedia, mancipia, haec ipsa omnino succedentibus maioribus aetatibus transeunt, sicuti ferulis maiora supplicia succedunt. Humilitatis ergo signum in statura pueritiae, rex noster, probasti, cum aisti: talium est regnum caelorum⁸¹.

Come l'infanzia possa essere segno di un'innocenza che non possiede, è oggettivamente difficile da comprendere. Nulla, nemmeno l'età dell'innocenza, sembra salvarsi, nemmeno metaforicamente. Tuttavia Agostino, dopo aver illustrato per l'intero libro l'intrinseca tendenza al peccato dell'uomo fin dalla nascita (persino dal concepimento!), si affretta a spiegare, in maniera piuttosto inaspettata:

Sed tamen, Domine, tibi excellentissimo atque optimo conditori et rectori universitatis, Deo nostro gratias, etiamsi me puerum tantum esse voluisses. (...) Quid in tali animante non mirabile atque laudabile? At ista omnia dei mei dona sunt. Non mihi ego dedi haec: et bona sunt et haec omnia ego. Bonus ergo est qui

⁸⁰ FLASCH, *Agostino d'Ippona* cit., p. 235.

⁸¹ I, 19, 30, p. 17, ll. 17-23.

fecit me, et ipse est bonum meum et illi exsulto bonis omnibus, quibus etiam puer eram. Hoc enim peccabam, quod non in ipso, sed in creaturis eius me atque ceteris voluptates, sublimitates, veritates quaerebam, atque ita irruebam in dolores, confusiones, errores. Gratias tibi, dulcedo mea et honor meus et fiducia mea, Deus meus, gratias tibi de donis tuis; sed tu mihi ea serva. Ita enim servabis me, et augebuntur et perficientur quae dedisti mihi, et ero ipse tecum, quia et ut sim tu dedisti mihi⁸².

Inaspettata certo, ma non del tutto incomprensibile: dopo aver diffusamente parlato con toni molto aspri della propria infanzia, Agostino sente il bisogno di specificare che il dono di Dio è di per sé buono, pervertito soltanto dalla volontà malvagia del peccatore. Anti-manicheisticamente, l'essere è sempre buono: anche nel ribadire la terribile dottrina della dannazione degli infanti morti senza il battesimo, il vescovo d'Ippona specificherà (forse senza fornire una spiegazione sufficiente) che è meglio essere ed essere dannati che non essere stati affatto⁸³.

4. *Inquieto*

Il secondo libro è dominato dall'episodio del furto di pere, che lo occupa per metà. L'attenzione di Agostino per un tale evento, nulla più che una semplice bravata adolescenziale, dice molto sul valore che ricopre all'interno della narrazione, soprattutto se teniamo presente che dati biograficamente più rilevanti (l'esistenza dei due fratelli minori⁸⁴, il nome della compagna con cui ha avuto Adeodato) sono omessi senza particolare difficoltà.

⁸² I, 20, 31, p. 17, ll. 1-19.

⁸³ Cf. *Contra Iulianum*, V, 11, 44, col. 809: «Cur non ipse imagini suae praestitit quod melius erat, qui malum quod ei futurum fuerat praesciebat, quod parentes nosse non possunt? (...) Ego autem non dico parvulos sine Christi Baptismate morientes tanta poena esse plectendos, ut eis non nasci potius expediret; (...) Quae qualis et quanta erit, quamvis definire non possim, non tamen audeo dicere quod eis ut nulli essent quam ut ibi essent, potius expediret».

⁸⁴ Accenna al fratello sul letto di morte della madre, cf. IX, 11, 27, p. 149, con scarsa tenerezza e senza ricordarne il nome; alla sorella invece solo in *Epistola CCXI*, 4, p. 358, l. 19; nonostante il contesto possa far pensare a un titolo generico, il confronto con POSSIDIO, *Vita Augustini*, 26, 1, PL 32,

Ancora presente il tema dell'inquietudine, che ricorre cinque volte nel libro (tutto sommato breve), evidenziato dal confronto tra una irrequietezza interiore e una sostanziale inattività esteriore, che l'autore descrive con l'ossimoro «inquieta lassitudine⁸⁵». Una volta rientrato a casa dai primi studi, Agostino è in attesa di continuare la sua carriera a Cartagine, secondo la volontà del padre, ma ciò non avverrà finché l'amico Romaniano (che non ricorda qui, ma al quale dedica il *De vera religione*⁸⁶) non lo sosterrà economicamente. Qui dunque si crogiola nella pigrizia, ma la pigrizia è ben lontana dalla quiete alla quale ambisce: «et ignavia quasi quietem appetit: quae vero quies certa praeter Dominum?⁸⁷».

Questa inquietudine è di carattere sostanzialmente sessuale. Agostino racconta la propria adolescenza sulla base di un profondo senso di colpa generato dal contrasto tra un desiderio tutto sommato nella norma (difficile credere che ai toni con cui parla della propria libido come una *monstruositas* corrispondesse una depravazione così profonda⁸⁸) e una repressione costante ma inefficace da parte della madre Monica, che pur non desiderando ancora per il figlio una carriera ecclesiastica manifesta dei tratti di rigidità al limite della sessuofobia, evidenti nella reazione eccessiva alla comunicazione, da parte del marito Patrizio, della manifestazione di una «pubescentem et inquieta indutum adulescentia⁸⁹» nel giovane Agostino.

55, può rafforzare l'ipotesi sulla sua identità – oltre a certificare oltre ogni dubbio che Agostino avesse una sorella.

⁸⁵ II, 2, 2, p. 18, l. 14.

⁸⁶ Cf. *De vera religione*, 7, 12, p. 195, l. 42. Parla di Romaniano anche nelle *Confessiones* più avanti, cf. VI, 14, 24. Romaniano ricorre spesso anche nel *Contra Academicos* (cf. ad esempio *Contra Academicos* II, 1, 1 - 3, 9, pp. 3-9). Non è possibile quindi capire se il suo ruolo (determinante per la formazione di Agostino) sia stato qui taciuto per evitare di riservargli lo stesso biasimo riservato al padre, o se sia stata una semplice svista; l'ultimo ricordo dell'amico, prima delle *Confessiones*, è in una lettera a Paolino scritta tra il 395 e il 396, in cui Romaniano è ancora vivo: cf. *Epistola XXXI*, 7, p. 112.

⁸⁷ II, 6, 13, p. 24, ll. 30-32.

⁸⁸ Cf. P. SINISCALCHI, *Introduzione al II libro*, ed. comm., pp. 169-178, in partic. p. 172: «nel 370 la sua vita sessuale fu sregolata, ma forse non quanto appare nel ricordo che di essa ha l'Agostino del 400»; FLASCH, *Agostino d'Ipbona* cit., pp. 237-239.

⁸⁹ II, 3, 6, p. 20, 22-23. Dal contesto è difficile individuare cosa abbia potuto scatenare la gioia di Patrizio e al contempo il 'pio tremore' di Monica; dubito che il riferimento potesse essere alla comparsa di segni di maturità sessuale come peluria o il pomo d'Adamo. È più probabile invece che si trattasse di un'erezione.

Difficile non cedere alla tentazione di vedere nel rapporto con la coppia genitoriale i segni di un profondo complesso edipico⁹⁰; nel primo libro addirittura evidenzia (in maniera pre-lacanianiana⁹¹!) la sostituzione del padre naturale con Dio, avviata (con successo, diremmo) dalla madre quando era ancora bambino:

Nam illa satagebat, ut tu mihi pater esses, Deus meus, potius quam ille, et in hoc adiuuabas eam, ut superaret virum, cui melior serviebat, quia et in hoc tibi utique id iubenti serviebat⁹².

Nelle *Confessiones* il ricordo del padre è sempre negativo. Il suo nome ci viene riferito soltanto alla fine del libro IX, quando, dopo la morte di Monica, chiede ai lettori di unirsi alla preghiera per lei e il marito. Agostino riesce a riconciliarsi con il padre soltanto una volta raggiunta una certa tranquillità, quando il suo percorso verso il cristianesimo è definitivamente compiuto – o forse soltanto col venir meno di quella donna che è stata il vero motivo di contrasto tra i due. Agostino mostra poca pietà anche per gli sforzi economici compiuti dal padre, di cui rammenta la modesta estrazione sociale, per garantirgli un futuro come retore:

Quis enim non extollebat laudibus tunc hominem, patrem meum, quod ultra vires rei familiaris suae impenderet filio, quidquid etiam longe peregrinanti studiorum causa opus esset? Multorum enim civium longe opulentiorum nullum tale negotium pro liberis erat, cum interea non satageret idem pater, qualis crescerem

⁹⁰ Sono stati tentati degli approcci psicanalitici alle *Confessiones*, con tutti i rischi (ma anche i proficui spunti) derivanti dall'assunzione di tale prospettiva: cf. E. R. DODDS, *Augustine's Confessions: a Study of spiritual Maladjustment*, in "The Hibbert Journal", 26 (1927), pp. 459-473; C. KLINGEMAN, *A psychoanalytic Study of the Confessions of St. Augustine*, in "Journal of the American Psychoanalytic Association", 5 (1957), pp. 469-484; e più recentemente, D. CAPPS, *Augustine's Confessions: the Story of a divided Self and the Process of its Unification*, in "Archive for the Psychology of Religion", 29 (2007), pp. 127-150.

⁹¹ Cf. J. LACAN, *Les complexes familiaux dans la formation de l'individu. Essai d'analyse d'une fonction en psychologie*, in *Autres écrits*, Parigi 2001, pp. 23-84.

⁹² I, 11, 17, p. 10, ll. 19-22.

tibi aut quam castus essem, dummodo essem disertus vel desertus potius a cultura tua, Deus, qui es unus, verus et bonus Dominus agri tui, cordis mei⁹³.

Certamente ingeneroso da parte sua; tuttavia è evidente l'intenzione di svalutare ancora una volta l'educazione, se priva della crescita nella fede.

Di un'adolescenza di bagordi vagamente accennati, Agostino decide di ricordare con maggiori dettagli un evento per lui altamente simbolico: un furto di pere in compagnia di alcuni coetanei. L'episodio è stato analizzato diffusamente per la prima volta in un articolo di Leo Ferrari⁹⁴, che oltre a lamentare la strana assenza del passo nell'interesse dei commentatori, evidenzia un tessuto narrativo in cui le figure dell'albero e dei frutti ricorrono con buona frequenza, come una sorta di motivo sottostante l'opera. L'evento ha evidenti richiami biblici, dal frutto proibito raccolto da Eva nell'Eden alla parabola del figliol prodigo⁹⁵, ma non è da sottovalutare nemmeno un possibile collegamento al manicheismo, evidenziato dal fatto che l'unica pratica del 'culto' che Agostino sente di dover richiamare è proprio quello secondo la quale gli eletti erano soliti nutrirsi proprio di frutta, al fine di liberare le particelle di luce in essa contenute – motivo per cui la raccolta di frutti senza questa finalità era severamente proibita. Gli elementi su cui la critica si è soffermata sono molteplici, ed è lecito pensare che si sia detto tutto; il testo ha un precedente letterario in Macario il Grande, monaco egiziano, che racconta di un furto di fichi commesso in gioventù in compagnia ancora una volta di alcuni amici⁹⁶, ed è stato messo a confronto con le *Catilinarie* di Sallustio e Cicerone (o meglio, con la descrizione della figura di

⁹³ II, 3, 5, p. 20, ll. 11-18.

⁹⁴ Cf. L. C. FERRARI, *The Pear Theft in Augustine's 'Confessions'*, in "Revue d'études augustiniennes et patristiques", 26 (1970), pp. 233-242; come precedente, si segnala E. VISCHER, *Eine anstössige Stelle in Augustins Konfessionen*, in *Harnack-Ehrung : Beiträge zur Kirchengeschichte ihrem Lehrer Adolf von Harnack zu seinem siebzigsten Geburtstage (7. Mai 1921)*, Lipsia 1921, pp. 183-194. L'articolo di Ferrari è molto interessante per le sue proposte interpretative, ma alcune scelte sembrano forzate.

⁹⁵ Per il motivo del figliol prodigo, cf., G. N. KNAUER, *Peregrinatio animae. Zur Frage der Einheit der augustinischen Konfessionen*, in "Hermes", 85 (1957), pp. 216-248.

⁹⁶ Cf. *Apophthegmata patrum*, PG 65, 277D-280A.

Catilina, che non a caso Agostino ricorda) e con una lettera di Orazio; fonti che Agostino dà altrove modo di conoscere⁹⁷.

Nonostante il contesto della narrazione possa suggerirlo, è poco sostenibile che Agostino stia qui alludendo a un peccato di carattere sessuale: non solo perché il parallelo con il *Genesi* lo esclude (per Agostino il peccato adamitico è essenzialmente di superbia, mai caratterizzato sessualmente), ma anche perché non ci sono rimandi terminologici, né ci sarebbe per Agostino motivo di nascondere un tale comportamento dietro una metafora – peraltro, tutt'altro che topica⁹⁸. L'episodio è noto: Agostino con alcuni amici si reca di notte in un campo e senza alcuna motivazione apparente ruba delle pere da un albero; correndo via, i ragazzi gettano il bottino del loro furto ai porci⁹⁹.

Primo elemento, la compagnia: Agostino specifica, come a giustificarsi, che «et tamen solus id non fecissem – sic recordor animum tunc meum – solus omnino id non fecissem¹⁰⁰». Il giovane inquieto si è lasciato trasportare dalla situazione e ha agito in maniera diversa da quella in cui normalmente avrebbe fatto: così come Adamo si lascia convincere da Eva, a sua volta convinta dal Serpente, così lui si fa convincere dai suoi compagni¹⁰¹.

Di interesse è anche la presenza dell'albero, la quale rimanda all'episodio della conversione che avverrà più tardi sotto un albero di fico, costituendo a detta di Ferrari

⁹⁷ Il confronto con Catilina è in P. COURCELLE, *Le jeune Augustin, second Catilina*, in "Revue d'études anciennes", 73 (1971), pp. 141-150; sul modello oraziano invece cf. D. SHANZER, *Pears before Swine: Augustine, Confessions 2. 4. 9*, in "Revue des études augustiniennes et patristiques", 42 (1996), pp. 45-55.

⁹⁸ O'Donnel avanza, forse con poca convinzione, questa ipotesi: «Why so much space for the theft of the pears? Is it a metaphor for sexual sin?». O'DONNEL, *Commentary on books 1-7* cit., comm. 2, 4, 9. Se il parallelo con *Gn* 3, 6 risultasse valido, è interessante tuttavia notare che Agostino è chiaro sulla valenza simbolica del passo, che non ha come nell'immaginario comune attuale una dimensione sessuale: cf. *De Genesi contra manichaeos*, II, 14, 21 - 15, 23, pp. 142-145; *De Genesi ad litteram*, VIII, 13, pp. 252.

⁹⁹ Cf. II, 4, 9, pp. 21-22.

¹⁰⁰ II, 8, 16, p. 25, ll. 4-5.

¹⁰¹ Cf. P. CAMBRONNE, *Le Vol des poires et les effets de Miroir dans Les Confessions de saint Augustin*, in *Saint Augustin. La Numidie et la société de son temps*, Actes du Colloque SEMPAM-AUSONIUS Bordeaux, 10-11 octobre 2003, éd. par S. Lancel - S. Guédon - L. Maurin, Pessac 2005, pp. 145-152.

una ‘polarità arborea’ che determina la tensione tra peccato e redenzione¹⁰². A sua volta, il «fici arbor¹⁰³» rimanda già secondo Courcelle (con valide argomentazioni) al fico di Natanaele, e dunque al fatto di essere ‘visitati’ da Cristo¹⁰⁴. Come dunque la storia dell’umanità si muove dall’albero della Conoscenza all’albero della Vita (identificato con il *lignum* della croce di Cristo), così la vita di Agostino si muove dall’albero di pere all’albero di fico.

La scelta delle pere non è casuale e permette di illuminare meglio la vicenda: si tratta infatti di un frutto noto all’epoca per lo scarso valore economico, al punto che Agostino lo utilizza come esempio dell’arroganza morale dei manichei, ricordando che nel loro fondamentalismo preferirebbero lasciar morire di fame i poveri piuttosto che dar loro da mangiare una pera raccolto da un albero non lontano¹⁰⁵. Lo scarso valore del frutto viene meglio illustrato nel ricordo della vicenda:

Arbor erat pirus in vicinia nostrae vineae pomis onusta nec forma nec sapore illecebrosis¹⁰⁶.

Agostino, se costruisce un parallelo col *Genesi*, lo fa in maniera inversa: mentre il racconto biblico parla di un frutto «bonum ad vescendum et pulchrum oculis» (*Gn* 3, 6), il pero del racconto produce frutti al contrario tutt’altro che allettanti. Al punto che infatti i giovani ladri hanno preferito disfarsene dandole ai porci, piuttosto che mangiarne – qui, altri due paralleli scritturali: il divieto divino nell’Eden proibiva

¹⁰² Cf. L. C. FERRARI, *The arboreal Polarization in Augustine’s Confessions*, in “Revue des études augustiniennes et patristiques”, 25 (1979), pp. 35-46. La proposta di Ferrari è comunque discutibile: l’identificazione dell’albero di pero con quello del *Genesi* non ha supporto nelle esegesi di Agostino – come già notava COURCELLE, *Le jeune Augustin* cit., pp. 141-142. Inoltre il furto di pere in nessun modo può essere considerato originale (non derivano da esso gli altri peccati di cui parla) né tantomeno il primo. Agostino racconta di altri furtarelli e peccati simili già prima del ritorno a casa: cf. I, 19, 30, pp. 16-17.

¹⁰³ VIII, 12, 28, p. 130, l. 10.

¹⁰⁴ L’argomentazione di Courcelle si sofferma sulla particolarità del sintagma *arbor* + specie dell’albero al genitivo. Cf. P. COURCELLE, *Les Confessions de St. Augustin dans la tradition littéraire*, Parigi 1962, p. 192.

¹⁰⁵ Cf. *De moribus ecclesiae catholicae et de moribus manichaeorum*, II, 17, 58, pp. 140-141.

¹⁰⁶ II, 4, 9, p. 22, ll. 8-9.

specificatamente di mangiare dell'albero della Conoscenza, mentre il figliol prodigo, prodromo letterario di Agostino, si ritrova a non poter nutrirsi nemmeno delle carrube destinate (non a caso) ai porci¹⁰⁷.

Dunque l'attenzione agostiniana a un peccato così triviale ha maggior senso proprio per via della sua stessa banalità: Agostino ha scelto «un bene mutevole e inferiore al posto di un bene immutabile e superiore per il fine di scegliere un bene mutevole e inferiore al posto di un bene immutabile e superiore¹⁰⁸», cioè essenzialmente ha preferito il male in sé stesso per pura malizia:

Ecce cor meum, Deus, ecce cor meum, quod miseratus es in imo abyssi. Dicat tibi nunc ecce cor meum, quid ibi quaerebat, ut essem gratis malus et malitiae meae causa nulla esset nisi malitia.¹⁰⁹

Se Platone poteva affermare che nessuno compie il male coscientemente, ma solo scambiandolo con un bene¹¹⁰, Agostino a un tempo stesso afferma e nega questa circostanza: cosciente dell'illiceità del furto, che è peccato seconda la «lex tua, Domine et lex scripta in cordibus hominum¹¹¹», tuttavia il giovane ha amato lo stesso peccato, lo stesso male che, pur nell'inconsistenza ontologica, esercita tuttavia un'attrazione irresistibile¹¹². Se dunque gli è parso come un bene, ciò non è stato per difetto di comprensione, ma piuttosto per un errore della volontà, un difetto d'amore.

L'amore è il tema portante della proposta pedagogica del *De catechizandis rudibus*, sostanzialmente coevo alle *Confessiones*, nel quale Agostino delinea la

¹⁰⁷ Cf. *Lc* 15, 16.

¹⁰⁸ W. E. MANN, *The Theft of the Pears*, in "Apeiron", 12 (1978), pp. 51-58, in partic. 55-56.

¹⁰⁹ II, 4, 9, p. 22, ll. 14-17.

¹¹⁰ Cf. PLATONE, *Protagora*, 358a-359a; ID., *Leggi*, IX, 860d.

¹¹¹ II, 4, 9, p. 21, ll. 1-2.

¹¹² «Non enim pulchrum eras, cum furtum esses. Aut vero aliquid es, ut loquar ad te?». II, 6, 12, p. 23, ll. 2-4. Quando Agostino tornerà sul problema del male, che come noto costituisce il fondamento della sua opzione manicheista, riprenderà i termini neoplatonici. Tuttavia, passi come questo evidenziano che la riflessione sul male è meno decisa di come lo stesso Agostino ammetta. Cf. su questo I. SCIUTO, *Se Dio, perché il male?*, in *Agostino e il destino dell'Occidente*, a c. di L. Perissinotto, Roma 2000, pp. 61-77.

funzione dell'educatore cristiano¹¹³. Il testo si rivela molto interessante perché propone una dialettica pedagogica basata essenzialmente sull'eccitazione all'amore che si riflette nel rapporto tra Agostino e Deogratias (destinatario dell'opera), così come quello tra il predicatore e i fedeli, entrambi modellati su quello principale di Dio per l'uomo:

Nulla est enim maior ad amorem invitatio quam praevenire amando; et nimis durus est animus, qui dilectionem si nolebat impendere, nolit rependere¹¹⁴.

Il fine pedagogico è evidente nel seguente passo:

In omnibus sane non tantum nos oportet intueri praecepti finem, quod est caritas de corde puro et conscientia bona et fide non ficta, quo ea quae loquimur cuncta referamus: sed etiam illius quem loquendo instruimus, ad id movendus atque illuc dirigendus adspectus est¹¹⁵.

L'educatore cristiano si fa dunque portatore di una sorta di 'mandato divino' per cui assume su di sé la funzione strettamente divina (in un certo senso cristologica) di suscitare la *caritas* nell'ascoltatore. Pur conscio che soltanto Dio può operare attraverso la grazia la conversione dell'uomo¹¹⁶, in questa piccola opera Agostino recupera all'interno della dimensione teologica della grazia indebita il ruolo della pedagogia. È la sua forma peculiare di sintesi tra un'interpretazione 'carismatica' della grazia e una versione ecclesiologica in cui la stessa è non tanto amministrata quanto espressa all'interno delle strutture della Chiesa.

¹¹³ Cf. M. CAMERON, *Love actually. Modelling Amor in Augustine's De catechizandis rudibus*, in "Journal of religion and society – Supplement series", s. 15 (2018), *Augustine on Heart and Life. Essays in memory of W. Harmless, S. J.*, pp. 48-69.

¹¹⁴ *De catechizandis rudibus*, 4, 7, p. 127, ll. 10-13.

¹¹⁵ *Ibid.*, 3, 6, p. 125, ll. 20-24.

¹¹⁶ Cf. *ibid.*, 17, 28, p. 153, ll. 45-48: «Sicut autem cum illi ex dono eius bene operantur, recte dicitur ipse operari: sic, cum in illo requiescunt, recte dicitur ipse requiescere. Nam quod ad ipsum adinet, pausationem non quaerit, quia laborem non sentit».

In questo senso si può dunque dire che le *Confessiones* riprendano lo schema pedagogico della catechesi agostiniana: non tanto perché ripropongano lo schema biografia-esegesi (al quale, va detto, il *De catechizandis* accenna soltanto e non certo come piano educativo), ma perché le *Confessiones* rientrano come l'opuscolo dedicato a Deogratias nell'orizzonte teoretico che vede come fulcro della vita cristiana l'evento della discesa della *caritas* e il tentativo di replicare quest'esperienza nella comunità di fedeli¹¹⁷. È qui dunque, nel concetto di amore, il cuore concettuale del secondo libro, come preannunciato dall'apertura del libro stesso:

Recordari volo transactas foeditates meas et carnales corruptiones animae meae, non quod eas amem, sed ut amem te, Deus meus. Amore amoris tui facio istuc, recolens vias meas nequissimas in amaritudine recogitationis meae¹¹⁸.

Ciò che è in questione nel racconto del furto e in generale nel racconto delle *Confessiones* è l'amore, evidenziato anche dall'assonanza con 'amaritudo', oltre che dalla ripetizione 'amore amoris', che ritorna anche nel libro XI. L'espressione, nella sua ridondanza, è chiarita proprio dal 'proemio' dell'XI:

Non utique ut per me noveris 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 istuc¹¹⁹.

Dunque Agostino intende rilevare la funzione eccitativa (in un certo senso protrettica, ma all'interno della sua specifica concezione dell'amore) delle sue *Confessiones*, per amore dell'amore per Dio che provano egli stesso e i suoi lettori. Il testo del II libro è pieno di occorrenze: 23 per quanto riguarda la famiglia *amor*, 11 per *dilectio*, ma

¹¹⁷ Cf. COURCELLE, *Recherches sur les Confessions* cit., pp. 21-23, riprendendo una suggestione di WUNDT, *Augustins Konfessionen* cit., pp. 185 ss., sostiene che la divisione delle *Confessiones* rifletta l'orientamento catechetico del *De catechizandis*, al quale rimanda; da qui deriva inoltre l'ancor meno plausibile idea del 'commentario monco' alla Scrittura.

¹¹⁸ II, 1, 1, p. 18, ll. 1-4.

¹¹⁹ XI, 1, 1, p. 194, ll. 3-6.

caritas ricorre una sola volta¹²⁰. La neutralità del termine consente di comprendere bene i contorni dell'etica agostiniana: ciò che interessa al vescovo d'Ippona non è tanto eliminare la tensione erotica, né tantomeno proporre una forma di *ataraxia*, ma piuttosto orientare correttamente (platonicamente) l'amore verso le cose superiori, e cioè Dio – ma questo (antiplatonicamente, cioè cristianamente) è possibile soltanto attraverso un movimento *de alto* con cui Dio si abbassa al livello dell'uomo riformando, anzi rivoluzionando il suo amore.

Nel ricordare l'irrequieta adolescenza, Agostino dice che null'altro lo «delectabat, nisi amare et amari¹²¹». Questo di per sé non costituisce un problema, né tantomeno un peccato, ma lo è nei confini in cui appare come 'disordinato', o meglio male ordinato:

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 offuscabant cor meum, ut non discerneret serenitas dilectionis a caligine libidinis¹²².

Interrogarsi sulla natura di questa libidine sarebbe impossibile, oltreché pruriginoso, né ha interesse per la ricerca corrente; ciò che è evidente è che Agostino si sente incapace di conservare una relazione di amicizia scevra dalle pulsioni libidinose. Che il riferimento sia a rapporti carnali è intuibile però dal modo in cui ripensa a quei momenti:

¹²⁰ Per quanto sia possibile proporre a questo punto una definizione specifica dei vari termini corrispondenti all'italiano 'amore', è opportuno aver presente che i termini in Agostino sono sostanzialmente sovrapponibili e hanno generalmente un valore neutro (in questo caso, è evidente che *amor* può dirigersi verso Dio oppure verso le creature o addirittura il peccato), con la parziale eccezione di *caritas* che non ha quasi mai valore negativo. Giustificate dunque le critiche mosse a NYGREN, *Eros and Agape* cit., forse un po' meccanico nelle distinzioni; cf. BONNER, *Freedom and necessity* cit., pp. 27-29; J. BURNABY, *Amor Dei: A Study of the Religion of St. Augustine*, Londra, 1938. Sulla nozione di *amor*, cf. D. DIDEBERG, s. v. *Amor*, in *AL I*, coll. 294-300; ID., s. v. *Caritas*, in *AL I*, coll. 730-743.

¹²¹ II, 2, 2, p. 18, l. 1.

¹²² *Ibid.*, II, 2-6.

Has ergo voces exaudirem vigilantior et abscisus propter regnum caelorum felicius expectarem amplexus tuos¹²³.

Gli aspetti che spaventano Agostino nella sessualità umana sono essenzialmente due: da un lato, l'incapacità di dominio del corpo da parte dell'anima (e cioè, essenzialmente, l'autonomia 'morale' dell'erezione, che risulta incontrollabile soprattutto durante il sonno¹²⁴); dall'altro, l'impossibilità di collocare correttamente l'atto sessuale nella dialettica *uti-frui* per via del piacere, che pur nel corretto orientamento dell'atto verso la procreazione ne manifesta l'autoreferenzialità¹²⁵. D'altronde, pur rifuggendo estremismi montanisti, l'ideale della castità monastica resterà per lui sempre superiore a quello del matrimonio¹²⁶.

Tuttavia la concupiscenza carnale è solo uno dei modi in cui il peccato si manifesta nel giovane Agostino; certo, ha la sua importanza, ma rappresenta solo uno dei possibili fenomeni in cui si manifesta la perversione dell'*ordo amoris*. Che l'amore peccaminoso non corrisponda in maniera esclusiva a quello sessuale è ben evidente anche dalla distribuzione delle occorrenze, in buona parte situate nella seconda parte del libro (ancor più se escludiamo gli utilizzi positivi del 'proemio'). Appena dopo aver descritto il furto di pere, condensa così il problema in una anafora stilisticamente molto elegante:

¹²³ II, 2, 3, p. 19, ll. 28-30.

¹²⁴ Cf. X, 30, 41, pp. 176-177. Agostino si riferisce con tutta probabilità a fenomeni biologici naturali quali la tumescenza peniena notturna o le polluzioni, oltre ai sogni. Si veda anche la colorita sequela di esempi di controllo del corpo in *De civitate dei*, XIV, 24, pp. 447-448, con cui si evidenzia come l'incapacità di controllare i movimenti dei genitali sia per Agostino un problema finanche teologico.

¹²⁵ Cf. la condanna del piacere sessuale espressa in *ibid.*, XIV, 21-24, pp. 443-448. Agostino sembra sostenere una sorta di fecondazione eterologa oppure, in ogni caso, la possibilità di una fecondazione scevra di piacere nell'Eden (nel caso in cui i progenitori non avessero peccato) e dunque non peccaminosa.

¹²⁶ Fino all'eccesso 'autodistruttivo' di *De bono coniugali*, 10, 10, p. 201, ll. 8-13: «Si, iniquiunt, omnes homines velint ab omni concubitu continere, unde subsisteretn genus humanum? Utinam omnes hoc vellent dumtaxat in caritate de corde puro et conscientia bona et fide non ficta! multo citius Dei civitas completeretur et acceleraretur terminus saeculi».

Foeda erat, et amavi eam; amavi perire, amavi defectum meum, non illud, ad quod deficiebam, sed defectum meum ipsum amavi, turpis anima et dissiliens a firmamento tuo in exterminium, non dedecore aliquid, sed dedecus appetens¹²⁷.

Agostino ha amato quindi il proprio peccato in sé, dimostrandosi in ciò anche peggiore di Catilina, modello classico di depravazione, che amava dei suoi delitti non il delitto in sé, ma il potere e le ricchezze che ne derivavano. Sembra assurdo pensare di paragonare le nefandezze di cui si vuole colpevole Catilina (frutto indubbiamente di una strategia di demonizzazione attuata dalla gerarchia senatoria¹²⁸) con una banale bravata adolescenziale, eppure per Agostino l'intenzione, lo scopo a cui mirava, determina in maniera definitiva il valore dell'azione: la volontà di pervertire la legge divina, di sostituire alla legge naturale e scritta la propria, è ancor più grave dell'azione illecita finalizzata a perseguire beni leciti.

Agostino è sinceramente attonito di fronte alla sua scelta:

blanditiae lascivientium amari volunt: sed neque blandius est aliquid tua caritate nec amatur quidquam salubrius quam illa prae cunctis formosa et luminosa veritas tua¹²⁹.

Tuttavia, se nulla è più seducente della *caritas* divina (qui, evidente genitivo soggettivo), come ha potuto il peccato attrarre Agostino? Se l'amore di Dio è certo più attraente di un furto ripugnante (di frutti ripugnanti!), perché Agostino non ha scelto Dio? Perché sostituirsi alla sua funzione di legislatore, se non perché l'amore di Dio non si era manifestato ad Agostino?

Tutto però è ora finito. Agostino ricorda, pur dolorosamente, ma ormai Dio è con lui e ne ha sciolto i peccati come neve al sole:

Diligam te, Domine, et gratias agam et confitear nomini tuo, quoniam tanta dimisisti mihi mala et nefaria opera mea. Gratiae tuae deputo et misericordiae

¹²⁷ II, 4, 9, p. 22, ll. 17-21.

¹²⁸ Non stupisce tra l'altro, considerando l'abitudine ciceroniana di dipingere l'avversario accusandolo di reati sempre scabrosi. Cf. M. TROZZI, *Catilina*, 2^a ed., Napoli 1932.

¹²⁹ II, 6, 13, p. 24, ll. 23-26.

tuae, quod peccata mea tamquam glaciem solvisti. Gratiae tuae deuto et quaecumque non feci mala: quid enim non facere potui, qui etiam gratuitum facinus amavi? Et omnia mihi dimissa esse fateor, et quae mea sponte feci mala et quae, te duce, non feci¹³⁰.

5. *In gremium philosophiae*

Una volta trasferitosi a Cartagine Agostino non cambia tuttavia molto il proprio modo di vivere: qui ancora una volta è trascinato dalle passioni, dall'amore carnale, dal teatro. Inquieto, si imbatte casualmente nell'opera che cambierà la sua vita: l'*Hortensius* di Cicerone. Il testo faceva parte del percorso di studi da retore, tuttavia l'effetto che ha su di lui esula dalle sue funzioni: mentre infatti gli altri studenti e i docenti erano affascinati dall'eleganza stilistica, Agostino resta vistosamente impressionato dal contenuto¹³¹. L'opera ciceroniana è conosciuta praticamente solo grazie alle testimonianze di Agostino, che lo utilizza a più riprese nelle sue opere – soprattutto nella fase giovanile, ma anche nel *De civitate dei*. Grazie ad Agostino stesso, sappiamo che il testo consisteva in un protrettico alla filosofia, ed è così infatti che l'ha recepito il giovane studente di retorica:

liber ille ipsius exhortationem continet ad philosophiam et vocatur Hortensius. Ille vero liber mutavit affectum meum et ad te ipsum, Domine, mutavit preces meas et vota ac desideria mea fecit alia. Viluit mihi repente omnis vana spes et immortalitatem sapientiae concupiscebam aestu cordis incredibili et surgere coeperam, ut ad te redirem¹³².

¹³⁰ II, 7, 15, p. 25, ll. 2-8.

¹³¹ III, 4, 7, p. 30, ll. 13-14: «non ergo ad acuendam linguam referebam illum librum neque mihi locutionem, sed quod loquebatur persuaserat».

¹³² *Ibid.*, ll. 5-10.

La lettura dell'*Hortensius*, la 'conversione' alla filosofia, è dunque il primo passo che Agostino compie, o meglio che Dio gli fa compiere, verso la definitiva conversione¹³³. Tuttavia, è qui ben lontano dalla meta: i toni accorati, a tratti erotici, con cui descrive l'effetto della lettura stridono non tanto con il contesto in cui avviene (Agostino è ancora nel pieno delle passioni giovanili) quanto soprattutto con ciò che segue. La conversione definitiva avverrà infatti solo alla fine del libro VIII; nel frattempo Agostino aderirà al manicheismo, che poi abbandonerà, e avrà un figlio fuori dal matrimonio, ripudiando in seguito la donna dalla quale lo ha avuto – condannandola alla terribile *damnatio memoriae* dell'anonimato.

A giudicare dagli accenni del *Contra Academicos*, Agostino ha fatto uso dell'*Hortensius* come introduzione alla filosofia anche all'interno del suo percorso pedagogico:

Pauculis igitur diebus transactis, posteaquam in agro vivere coepimus, cum eos ad studia hortans atque animans, ultra quam optaveram paratos et prorsus inhiantes viderem, volui tentare pro aetate quid possent: praesertim cum Hortensius liber Ciceronis iam eos ex magna parte conciliasse philosophiae videretur.¹³⁴

Tuttavia, al di là del legittimo entusiasmo, l'approccio agostiniano alla filosofia è al momento soltanto formale: ciò che della filosofia presentata da Cicerone lo affascina non è la complessa struttura del pensiero (di Agostino si è detto che è un autodidatta che ha superato di gran lunga il suo 'maestro'!¹³⁵), quanto la 'promessa', cioè l'ambizione a perseguire un *modus vivendi* che si concentrasse sui beni intellettuali a discapito di quelli materiali. Per Agostino insomma la filosofia è soprattutto un modo di vivere, concepito alla maniera tardoantica, non dunque la costruzione di un sistema astratto di pensiero¹³⁶. Non stupisce allora che l'adesione al manicheismo, del quale

¹³³ Di 'conversione alla filosofia' e in generale di una serie di 'conversioni' di Agostino, parlano già COURCELLE, *Recherches sur les Confessions* cit., pp. 49-60, e L. C. FERRARI, *The Conversions of Saint Augustine*, Villanova 1984, in partic. pp. 1-17.

¹³⁴ *Contra Academicos*, I, 1, 4, p. 5, ll. 93-98. Cf. anche *ibid.*, III, 4, 7, p. 39.

¹³⁵ Cf. H.-I. MARROU, *Saint Augustin et la fin de la culture antique*, Parigi 1938, p. 248.

¹³⁶ Su questo punto, si segnalano soprattutto gli interessanti studi di G. CATAPANO, *Il concetto di filosofia nei primi scritti di Agostino* cit.; ID., s. v. *Philosophia*, in *AL IV*, coll. 719-742; relativamente

ricorderà l'inferiorità rispetto alla stessa visione del mondo (neo)platonica, sia successivo all'incontro con la filosofia.

Il racconto delle *Confessiones* riprende in maniera molto simile quello precedente del *De beata vita*, al punto che una lettura in parallelo può essere ben utile a rilevare le sottili ma importanti differenze:

Quomodo ardebam, Deus meus, quomodo ardebam *revolare a terrenis ad te*, et nesciebam quid ageres mecum! Apud te est enim sapientia. Amor autem sapientiae nomen graecum habet philosophiam, quo me accendebant illae litterae. (...) Et ego illo tempore, scis tu, lumen cordis mei, quoniam nondum mihi haec apostolica nota erant, hoc tamen solo delectabar in illa exhortatione, quod non illam aut illam sectam, sed ipsam quaecumque esset sapientiam ut diligerem et quaererem et assequerem et tenerem atque amplexarem fortiter, excitabar sermone illo et accendebar et ardebam, et hoc solum me in tanta flagrantia refrangebat, quod nomen Christi non erat ibi¹³⁷.

Ego ab usque undevigesimo anno aetatis meae, postquam in schola rhetoris librum illum Ciceronis, qui Hortensius vocatur, accepi, tanto amore philosophiae succensus sum, ut statim ad eam me ferre meditarer. (...) Sed ne in philosophiae gremium celeriter advolare, fateor, uxoris honorisque illecebra detinebar; ut cum haec essem consecutus, tum demum me, quod paucis felicissimis licuit, totis velis omnibusque remis in illum sinum raperem, ibique conquiescerem. Lectis autem Plotini paucissimis libris, cuius te esse studiosissimum accepi, collataque cum eis, quantum potui, etiam illorum auctoritate qui divina mysteria tradiderunt, sic exarsi, ut omnes illas vellem anchoras rumpere, nisi me nonnullorum hominum existimatio commoveret¹³⁸.

alle *Confessiones*, ID., *La filosofia e i filosofi nelle 'Confessioni'*, in *Le confessioni di Agostino (402-2002): bilancio e prospettive*. XXXI incontro di studiosi dell'antichità cristiana, Roma, 2-4 maggio 2002, Roma 2003, pp. 89-100; ID., *Philosophy*, in *The Cambridge Companion to Augustine's Confessions*, ed. by T. Toom, Cambridge 2020, pp. 191-207. Catapano rimanda esplicitamente al concetto di filosofia come modo di vivere elaborato per il pensiero antico e in particolare tardo-antico da P. HADOT, *Exercices spirituels et philosophie antique*, Paris 1981, e ID., *Qu'est-ce la philosophie antique?*, Paris 1995; Hadot tuttavia fa scarsa menzione di Agostino (nella seconda opera, ne ricorda solo il *De vera religione*).

¹³⁷ III, 4, 8, p. 30, ll. 15-33.

¹³⁸ *De beata vita*, 1, 4, pp. 66-67, ll. 75-103.

Tra i due passi c'è un'evidente somiglianza di linguaggio: in entrambi i casi, l'effetto della lettura è indicato con una serie di verbi inerenti al campo semantico del fuoco, ad indicare un bruciore (di carattere erotico) che muove Agostino alla filosofia. Inoltre, tornano i riferimenti sia al manicheismo che alla distinzione tra la filosofia in sé e le varie scuole: nel *De beata vita* tuttavia la filosofia in sé è in un certo modo identificata col neoplatonismo plotiniano, che resterà sempre nella dossografia agostiniana quella più vicina alla verità. Allo stesso modo, il differimento dell'adesione alla filosofia è nel dialogo giovanile accennato, nell' 'autobiografia' invece evidenziato dal contesto.

Ma il parallelo più interessante è quello evidenziato dall'uso del verbo *volare*: nel primo caso nella forma *advolare*, nelle *Confessiones* invece *revolare*, tuttavia con una vistosa differenza. Mentre infatti la meta del volo giovanile era il *gremium philosophiae*, nelle *Confessiones* è invece direttamente Dio. Quasi a parafrasi, per indicare la perfetta sovrapponibilità dei due passi, Agostino qui specifica che la vera filosofia è quella che tende a Dio, poiché se la sapienza è presso di lui, e filosofia vuol dire amore per la sapienza, è allora chiaro che la filosofia sia amore per Dio. Disinnescando la sentenza paolina, «videte ne quis vos decipiat per philosophiam, et inanem fallaciam secundum traditionem hominum, secundum elementa mundi¹³⁹», attraverso una raffinata esegesi che divide la filosofia terrena da quella vera, il vescovo d'Ipbona sposta la filosofia all'interno della cristianità, in maniera anche più elegante che non attraverso la nota metafora dell'oro degli egiziani¹⁴⁰: non si tratta di rivendicare la legittimità di furto ai danni di un popolo che possedeva immeritevolmente un bene da parte del popolo di Dio, ma piuttosto affermare l'appartenenza della *sapientia* di cui i greci professavano l'amore allo stesso Dio che si è rivelato in Cristo.

Inoltre Agostino inserisce l'incontro con la filosofia nel piano provvidenziale di Dio: infatti «nesciebam quid ageres mecum». Ora, l'espressione, generalmente tradotta subordinando il periodo al precedente¹⁴¹, è cruciale: se infatti la leggiamo

¹³⁹ Col 2, 8.

¹⁴⁰ L'immagine ritorna in VII, 9, 15, p. 103; il contesto però è differente, e serve a mostrare il superamento del platonismo ad opera del cristianesimo.

¹⁴¹ Così nelle traduzioni proposte da C. Chiarini, Milano 1992-1987, ed comm., I, p. 85; C. Carena, Torino 1966, p. 43; coordinato invece in C. Vitali, Milano 1974, pp. 133-135.

come coordinata, come il latino sembra suggerire grazie all'uso dei due indicativi imperfetti separati dall'«et», risulta che Agostino era infiammato dall'amore per la filosofia e allo stesso tempo inconsapevole dell'azione divina in lui. È Dio infatti che all'interno di Agostino operava attraendolo (eroticamente: da cui l'uso del lessico legato al fuoco) verso di sé, cioè verso la vera sapienza. Tuttavia questo primo incontro si rivela inefficace – almeno nell'immediato. In maniera piuttosto ambigua, Agostino rileva due cose: il deludente incontro con le Scritture, che non possedevano l'eleganza del testo ciceroniano e perciò ripugnavano il giovane studente di retorica, e la decisione di non convertirsi interamente alla filosofia per via dell'assenza in essa del nome di Cristo in cui era stato cresciuto dalla madre.

Così appaiono anche più chiaramente i motivi della scelta per il manicheismo: come religione essa si inseriva all'interno del cristianesimo del quale Agostino non sapeva fare a meno (pur sostenendo il contrario), e al tempo stesso proponeva di rinunciare all'oscurità degli scritti veterotestamentari e di sostenere una filosofia immaterialista come quella che lo aveva affascinato in Cicerone. Tuttavia, la filosofia si rileva essenziale proprio per il superamento del manicheismo (qui è evidente la funzione provvidenziale dell'incontro con l'*Hortensius*). Attraverso il confronto con le dottrine dei platonici infatti Agostino si rende conto dei limiti della spiegazione manicheista, soprattutto riguardo alla questione sempre centrale del male (anche se qui non ne parla):

Verum tamen de ipso mundi huius corpore omnique natura, quam sensus carnis attingeret, multo probabiliora plerosque sensisse philosophos magis magisque considerans atque comparans iudicabam. Itaque Academicorum more, sicut existimantur, dubitans de omnibus atque inter omnia fluctuans Manichaeos quidem relinquendos esse decrevi, non arbitrans eo ipso tempore dubitationis meae in illa secta mihi permanendum esse cui iam nonnullos philosophos praeponēbam; quibus tamen philosophis, quod sine salutari nomine Christi essent, curationem languoris animae meae committere omnino recusabam¹⁴².

Il quadro della filosofia nelle *Confessiones* è completo; le occorrenze del termine, poche, sono distribuite tutte nel paragrafo del III libro analizzato; più spazio invece ad

¹⁴² V, 14, 25, pp. 71-72, ll. 26-35.

altri termini, come *philosophus*, indicante sempre i filosofi antichi. Tuttavia è necessario valutare anche il confronto che Agostino fa tra il platonismo e il cristianesimo, qui ben più avanti, cioè nel VII libro – immediatamente prima della conversione: alla lettura di Paolo precede soltanto una riflessione sulla metafisica platonica.

Qui il parallelo si rileva piuttosto fruttuoso con il *De vera religione*, opera giovanile di poco successiva ai dialoghi di Cassiciaco. Nell'opera infatti Agostino istituisce un confronto tra le due 'filosofie' (tale ai suoi occhi poteva apparire il cristianesimo), confronto ripreso in parte nelle *Confessiones*. Ancora una volta, ciò che più interessa è non tanto quel che ricorre (la sovrapponibilità delle due metafisiche) quanto ciò che cambia. Nel *De vera religione* Agostino pratica un tardivo (e ipotetico) 'battesimo' di Platone, immaginando che se fosse vissuto ai suoi tempi avrebbe senz'altro aderito al cristianesimo, e vedendo al tempo stesso nella prassi socratica un'adesione soltanto formale alla religione pagana¹⁴³. Al contrario nelle *Confessiones* l'adesione al paganesimo non viene contestualizzata, bensì stigmatizzata come sintomo di presunzione:

Et ideo legebam ibi etiam immutatam gloriam incorruptionis tuae in idola et varia simulacra, in similitudinem imaginis corruptibilis hominis et volucrum et quadrupedum et serpentium, videlicet Aegyptium cibum, quo Esau perdidit primogenita sua¹⁴⁴.

Tuttavia non è tanto nelle forme in cui i greci hanno adorato idolatricamente Dio il vero discrimine. Nel *De vera religione* questo si pone nella distinzione tra dottrina teologica e prassi rituale, che nel cristianesimo coincidono, mentre nel platonismo divergono. In sostanza, mentre i cristiani hanno in comune chiese e dottrine¹⁴⁵,

¹⁴³ Cf. *De vera religione*, 2, 2 - 3, 5, pp. 187-192.

¹⁴⁴ VII, 9, 15, p. 102, ll. 49-52.

¹⁴⁵ Agostino ha il limite, comune a tutti gli apologisti, di non riuscire a considerare le *dissentiones* tra i filosofi allo stesso modo di quelle tra i cristiani: nel secondo caso, la diversificazione tra una ortodossia e molteplici eterodossie serve a simulare un'unità che in realtà non esiste – o che, in ogni caso, non viene riconosciuta *a priori* anche al paganesimo.

eorum sapientes, quos philosophos vocant, scholas habebant dissentientes et templa communia¹⁴⁶.

La discrasia tra culto e dottrina manifesta un distacco dalla verità. Per questo motivo infatti il cristianesimo è riuscito a raccogliere proseliti in tutto il mondo, mentre il platonismo, pur nella verità delle proprie dottrine, è rimasto riservato solo agli studenti delle scuole, che si sono fatti condizionare nei comportamenti dalle abitudini del luogo:

Haec sunt quae nos [*scil.* platonici] persuadere populis non ausi sumus, et eorum potius consuetudini cessimus, quam illos in nostram fidem voluntatemque traduximus¹⁴⁷.

Nelle *Confessiones* questo cambia. Ad Agostino non interessa più la distinzione tra culto e teologia, né la differenza tra l'ampia diffusione popolare del cristianesimo e la relativa circolazione del platonismo. Ciò che segna il discrimine tra le due 'filosofie' è ben altro:

Item legi ibi, quia Verbum, Deus, non ex carne, non ex sanguine non ex voluntate viri neque ex voluntate carnis, sed ex Deo natus est; sed quia Verbum caro factum est et habitavit in nobis, non ibi legi. Indagavi quippe in illis litteris varie dictum et multis modis, quod sit Filius in forma Patris non rapinam arbitratus esse aequalis Deo, quia naturaliter id ipsum est, sed quia semetipsum exinanivit formam servi accipiens, in similitudine hominum factus et habitu inventus ut homo, humiliavit se factus oboediens usque ad mortem, mortem autem crucis; propter quod Deus eum exaltavit a mortuis et donavit ei nomen, quod est super omne nomen, ut in nomine Iesu omne genuflectatur caelestium, terrestrium et infernorum et omnis lingua confiteatur, quia Dominus Iesus in gloria est Dei Patris, non habent illi libri¹⁴⁸.

¹⁴⁶ *De vera religione*, 1, 1, p. 187, ll. 7-8.

¹⁴⁷ *Ibid.*, 4, 6, p. 192, ll. 17-19.

¹⁴⁸ VII, 9, 14, pp. 101-102, ll. 20-32.

La grande differenza col cristianesimo è che nel platonismo c'è l'assenza totale della dottrina storica della redenzione. La superbia dei pagani non è stata quella di aver concepito Dio razionalmente, senza fare uso delle Scritture: nonostante questo limite, il discorso su Dio dei platonici risulta sostanzialmente veritiero e sovrapponibile a quello cristiano¹⁴⁹. La vera superbia è stata quella di pensare alla salvezza, alla felicità, alla redenzione, in termini 'autonomistici', senza considerare la necessità di un mediatore tra Dio e l'uomo¹⁵⁰. Non è un caso che nel *De vera religione* non ci siano accenni alla resurrezione di Cristo, né alla funzione salvifica della sua incarnazione: non era ciò che interessava all'Agostino di allora¹⁵¹. Al contrario, all'Agostino vescovo la salvezza preme più della corretta comprensione di Dio. Potremmo dire che i platonici abbiano avuto la coscienza *metafisica* dell'incarnazione, attraverso la quale sono giunti ad affermare la figliolanza divina del Verbo; non hanno però avuto la coscienza *storica* dell'incarnazione (fatto che, essendo storico, è perciò stesso 'irrazionale') che istituisce il percorso cronologico della salvezza dell'uomo.

Si può dunque concludere dicendo che la concezione agostiniana della filosofia non ha mutato le proprie caratteristiche; tuttavia, già nelle *Confessiones*, ne sono cambiati i presupposti (è Dio infatti a suscitarsela) e soprattutto i limiti: il corretto vivere della filosofia è infatti impossibile per l'uomo, ma si rivela necessario l'intervento di Dio.

6. Giustizia interiore

¹⁴⁹ Più articolato il rapporto al politeismo. Nel libro v, la superbia dei filosofi è stata quella di attribuire l'appellativo 'dio' alle creature; cosa che stona con la raffinatezza della loro indagine metafisica, che Agostino giudica tuttavia come errore di superbia, non quindi come errore teoretico. Quello che Agostino usa come arma apologetica, cioè (di nuovo) la discrasia tra dottrina (metafisica) e culto (politeismo), è in effetti un punto dibattuto: cf. G. VAN RIEL, *Plato's Gods*, Farnham 2013, in partic. c. 3, *Theology and Metaphysics*, pp. 63-117.

¹⁵⁰ Cf. soprattutto *De civitate dei*, X, 28-30, pp. 303-308; 32, pp. 309-314.

¹⁵¹ Cf. HADOT, *Qu'est-ce la philosophie antique?* cit., p. 377: «Nietsche aurait pu s'appuyer sur Augustin pour justifier sa formul: 'le christianisme est un platonisme pour le peuple'». Hadot cita di Agostino proprio soltanto il *De vera religione*; se si fosse confrontato con testi successivi all'*Ad Simplicianum*, difficilmente avrebbe avuto ragione di dire ciò.

Mentre nel *De vita beata* il manicheismo costituiva una parentesi tra la scoperta della filosofia e la finale adesione ad essa, aiutata dalla necessità fisica di ritirarsi in tranquillità per curare la propria malattia polmonare, la permanenza decennale all'interno del pensiero manicheista ha nelle *Confessiones* molto più spazio.

Agostino non dice con chiarezza per quale motivo abbia trovato affascinante la teologia di Mani; certo lo ha influenzato la presenza di quel nome di Cristo di cui ha lamentato l'assenza tra i filosofi, oltre alla spiegazione convincente (almeno in quel momento così doveva sembrargli) sulla natura del male¹⁵².

Il silenzio di Dio si fa per Agostino assordante:

Ubi ergo mihi tunc eras et quam longe? Et longe peregrinabar abs te exclusus et a siliquis porcorum, quos de siliquis pascebam. (...) Tu autem eras interior intimo meo et superior summo meo. Offendi illam mulierem audacem, inopem prudentiae, aenigma Salomonis, sedentem super sellam in foribus et dicentem: Panes occultos libenter edite et aquam dulcem furtivam bibite¹⁵³.

Il passo è tra i più noti. Prima però di concentrarsi sul valore dell'interiorità, occorre rilevare due aspetti. Il primo è che la donna dell'«aenigma salomonis» è la stoltezza, contrapposta alla prudenza (qui citata) ma soprattutto alla *sapientia* della quale poco prima ha stabilito la vicinanza a Dio. Dunque, dopo aver identificato la filosofia con l'amore per la sapienza divina, dopo aver descritto l'infiammazione vissuta alla lettura dell'*Hortensius* che lo spingeva alla filosofia, immediatamente afferma di essere stato irretito (in maniera vincente) dal suo esatto opposto, cioè la stoltezza. La motivazione è per Agostino semplice: la stoltezza l'ha sedotto «quia [*scil.* me] invenit foris habitantem in oculo carnis meae¹⁵⁴». Agostino era 'fuori', era irraggiungibile da Dio

¹⁵² Con 'manicheismo' facciamo qui riferimento precisamente a ciò che Agostino ha incontrato sotto questo nome, con la consapevolezza della vastità e della complessità della dottrina, sicuramente non riducibile alle poche note stizzate con cui il vescovo d'Ipbona liquidava prassi e teologia dello stesso. D'altronde è difficile credere che un Agostino, per quanto filosoficamente ingenuo, abbia aderito per dieci anni e con convinzione (almeno inizialmente) a una dottrina così poco credibile. Cf. A. MAGRIS, *Il manicheismo al tempo di Agostino*, in *I conflitti religiosi nella scena pubblica*, I, *Agostino a confronto con manichei e donatisti*, a c. di L. Alici, Roma 2015, pp. 13-55.

¹⁵³ III, 6, 11, pp. 32-33, ll. 44-61.

¹⁵⁴ *Ibid.*, p. 33, ll. 61-62.

perché immerso nel mondo, nella carne, mentre Dio era appunto in lui. E tuttavia se Dio non lo avesse soccorso, lui sarebbe rimasto come il figliol prodigo, del quale ricorda la parabola in apertura, impossibilitato a nutrirsi persino delle ghiande dei porci ai quali faceva da custode.

Il parallelo con *De vera religione* è scontato:

Noli foras ire, in teipsum redi; in interiore homine habitat veritas; et si tuam naturam mutabilem inveneris, transcende et teipsum¹⁵⁵.

Agostino invita a cercare Dio dentro sé stessi e oltre sé stessi, dove appunto è la Verità. Ma cosa succede nelle *Confessiones*? Mentre nel *De vera religione* il passo è inserito all'interno di un percorso ascetico, dai caratteri marcatamente neoplatonici, in cui si invita il lettore ad avviare un percorso di ricerca della verità, nell'opera autobiografica esso si inserisce all'interno della valutazione del vissuto esistenziale di Agostino: Dio era (notare il passaggio tra i due testi dalla terza alla seconda persona, che deontologizza il divino) interiore alla soggettività umana, e silente nel momento tragico della lontananza del figlio, immerso nel peccato.

Ma se Dio è già in Agostino, perché Agostino è fuori? Perché la presenza di Dio non gli garantisce salvezza? In sostanza, perché Dio è silente, anche se presente? Proprio qui è la differenza tra le due opere: nelle *Confessiones* infatti la presenza ontologica di Dio, la sua presenza come immagine nell'anima dell'uomo (concepita come partecipazione all'essere di Dio) non corrisponde alla sua presenza ontica, operante, esistenziale, storica. Perché la presenza di Dio sia attiva è necessario che sopraggiunga la *caritas*, ovvero Dio in Spirito. La dimensione di questo concetto è molto chiara in un passo di un'omelia sulla lettera di Giovanni:

Incipe diligere, perficieris. Coepisti diligere? coepit in te Deus habitare; ama eum qui in te coepit habitare, ut perfectius inhabitando faciat te perfectum. In hoc cognoscimus quia in ipso manemus, et ipse in nobis, quia de Spiritu suo dedit nobis. (...) Interroga viscera tua: si plena sunt caritate, habes Spiritum Dei¹⁵⁶.

¹⁵⁵ *De vera religione*, 39, 72, p. 234, ll. 12-14.

¹⁵⁶ *In Epistolam Iohannis ad Parthos*, VIII, 12, col 2043. L'opera è databile intorno al 413.

All'Agostino che aderisce al manicheismo manca dunque la *caritas*, che è dono di Dio. Carità che allo stesso tempo *giustifica* (restaurando l'immagine di Dio presente nell'uomo) e *deifica* (adottando l'uomo come figlio di Dio):

Ille enim iustificat, qui per semetipsum non ex alio iustus est; et ille deificat, qui per seipsum non alterius participatione Deus est. Qui autem iustificat, ipse deificat, quia iustificando, filios Dei facit. Dedit enim eis potestatem filios Dei fieri. Si filii Dei facti sumus, et dii facti sumus: sed hoc gratiae est adoptantis, non naturae generantis¹⁵⁷.

Qui l'equilibrio delicato tra la concezione 'agostiniana' e quella 'greca' della grazia: grazia che giustifica e grazia che deifica, importante eredità del platonismo cristiano. Con le dovute distinzioni: a operare la deificazione è lo stesso Dio che giustifica e non l'azione libera dell'uomo – come invece per Origene, Clemente e gli altri¹⁵⁸. Non è casuale l'esclusione strategica del «*locus classicus* della deificazione patristica (*2Piet* 1, 4)»¹⁵⁹, troppo suscettibile di una lettura in senso cooperante della grazia.

Le *Confessiones* sono dunque un racconto dell'evento di visitazione con cui Dio rinnova l'uomo: la *caritas*, la grazia divina, performato dall'interno operando il bene. Lo stesso evento storico dell'incarnazione ha come finalità l'ingresso di Dio nell'uomo:

¹⁵⁷ *Enarrationes in Psalmos*, XLIX, 2, pp. 575-576, ll. 9-15.

¹⁵⁸ Cf. G. BONNER, *Augustine's Concept of Deification*, in "The Journal of Theological Studies", 37 (1986), pp. 369-386, in part. p. 382: «deification pertains to the realm of dogmatic, rather than contemplative, theology; it describes the consequence of the saving work of Christ rather than a mystical state enjoyed by a contemplative». Forse Bonner è un po' netto; il primo 'contatto mistico' di Agostino avviene quando non è ancora cristiano (per quanto questo non escluda la grazia, che opera già da prima); si vedrà però come questo 'contatto' intellettuale si riveli del tutto inefficace dal punto di vista pratico.

¹⁵⁹ MECONI, *Augustine's doctrine of deification* cit., p. 225. Cf. anche ID., *The One Christ. St. Augustine's Theology of Deification*, Washington 2013; H. CHADWICK, *Note sur la Divinisation chez saint Augustin*, in "Revue des sciences religieuses", 76.2 (2002), pp. 246-248.

Deos facturus qui homines erant, homo factus est qui Deus erat: nec amittens quod erat, fieri voluit ipse quod fecerat. Ipse fecit quod esset, quia hominem Deo addidit, non Deum in homine perdidit¹⁶⁰.

Dio è necessario all'uomo per operare il bene. Non a caso, aprendo il quarto libro, in mezzo alla narrazione dell'adesione al manicheismo, Agostino riconosce che l'uomo da solo non opera che il male:

Quid enim sum ego mihi sine te nisi dux in praeceps? Aut quid sum, cum mihi bene est, nisi sugens lac tuum aut fruens te cibo, qui non corrumpitur? Et quis homo est quilibet homo, cum sit homo?¹⁶¹

La questione dell'azione malvagia è centrale anche nel confronto col manicheismo; infatti più avanti individua il motivo dell'adesione proprio nella consolazione che generava in lui il determinismo del male, per cui l'uomo risultava deresponsabilizzato in ogni sua azione:

Adhuc enim mihi videbatur non esse nos, qui peccamus, sed nescio quam aliam in nobis peccare naturam et delectabat superbiam meam extra culpam esse et, cum aliquid mali fecissem, non confiteri me fecisse, ut sanares animam meam, quoniam peccabat tibi, sed excusare me amabam et accusare nescio quid aliud, quod mecum esset et ego non essem¹⁶².

In sostanza, se il problema del male è stato il motivo del suo entusiasmo per questa dottrina, non stupisce che Agostino facesse difficoltà a integrare nella sua visione del mondo il Dio veterotestamentario. Certamente, tra i punti di forza del manicheismo c'era il rilievo delle incongruenze dell'Antico Testamento, *in primis* sulla mutevolezza della legge divina, concepita dai manichei come segno evidente dell'ingiustizia del Dio veterotestamentario:

¹⁶⁰ *Sermo CXCII*, 1, col. 1012.

¹⁶¹ IV, 1, 1, p. 41, ll. 17-19.

¹⁶² V, 10, 18, p. 67, ll. 6-12.

Sic sunt isti qui indignantur, cum audierint illo saeculo licuisse iustis aliquid, quod isto non licet iustis, et quia illis aliud praecepit Deus, istis aliud pro temporalibus causis, cum eidem iustitiae utrique servierint, cum in uno homine et in uno die et in unis aedibus videant aliud alii membro congruere et aliud iam dudum licuisse, post horam non licere, quiddam in illo angulo permitti aut iuberi, quod in isto iuxta vetetur et vindicetur. Numquid iustitia aera est et mutabilis? Sed tempora, quibus praesidet, non pariter eunt; tempora enim sunt¹⁶³.

Il riferimento, chiaro, è alla condanna della poligamia che è descritta in particolare nel *Genesi*; l'apologetica classica (compreso Agostino) risolve il problema attraverso la distinzione tra il contesto di allora (con scarsità di uomini si rivelano necessarie alcune concessioni per aumentare la prolificità della specie) e il contesto successivo, in cui Dio vieta al popolo ebraico di prendere più mogli. In questo modo Agostino mette in risalto la temporalità dell'azione divina nel mondo (Dio può permettere e proibire a tempi alterni, pur mantenendo immutabile la giustizia) e soprattutto l'assolutezza del comando:

Multa itaque facta, quae hominibus improbanda viderentur, testimonio tuo approbata sunt et multa laudata ab hominibus te teste damnantur, cum saepe se aliter habet species facti et aliter facientis animus atque articulus occulti temporis. Cum vero aliquid tu repente inusitatum et improvisum imperas, etiamsi hoc aliquando vetuisti, quamvis causam imperii tui pro tempore occultes et quamvis contra pactum sit aliquorum hominum societatis, quis dubitet esse faciendum, quando ea iusta est societas hominum, quae servit tibi?¹⁶⁴

Soltanto sotterranea nel passo citato la tragicità del sacrificio abramitico. Agostino non richiama direttamente il passo, ma è lecito pensare che potesse averlo presente. Per i manichei la stessa 'tentazione di Abramo' è l'evidenza di un Dio capriccioso, inconciliabile col Dio della nuova legge¹⁶⁵. È evidente che il problema, ora sminuito,

¹⁶³ III, 7, 13, p. 34, ll. 33-42.

¹⁶⁴ III, 9, 17, pp. 36-37, ll. 9-17.

¹⁶⁵ Cf. *Sermo II*, 1-2, pp. 9-11.

fosse particolarmente significativo per il giovane Agostino, che non poteva non vedere in tale comando l'espressione viva di una malvagità radicale, di una chiara ingiustizia.

Il terzo libro si conclude con una profezia: Agostino narra il sogno della madre Monica, che vede Cristo promettergli la futura conversione del figlio.

7. Esperienza del dolore

Il IV libro presenta una composizione piuttosto frammentaria. Non a caso, studiosi anche più restii a una valutazione generica sulle cattive capacità compositive di Agostino hanno pensato al contenuto librario come un accumulo di materiale privo di collocazione¹⁶⁶. Questo per due motivi: gli eventi sono prettamente descrittivi (mancano lunghe digressioni come quella sul furto di pere, perfettamente inserita nel contesto del libro II) e sono narrati in maniera cronologicamente confusa. Questo è un tratto caratteristico della composizione agostiniana, ma particolarmente evidente proprio qui.

Questo però non vieta di poter comunque riconoscere un motivo portante nella narrazione. Secondo Luigi Pizzolato, che riprende (precisandola) una tesi di Michele Pellegrino, il libro racconta della seduzione esercitata su di lui esternamente dalle arti liberali e internamente dalla religione manichea¹⁶⁷. La proposta è interessante, e corroborata dalla trama del tessuto narrativo che si muove attraverso questa polarità:

Docebam in illis annis artem rhetoricam et victoriosam loquacitatem victus cupiditate vendebam. Malebam tamen, Domine, tu scis, bonos habere discipulos, sicut appellantur boni, et eos sine dolo docebam dolos, non quibus contra caput innocentis agerent, sed aliquando pro capite nocentis. (...) In illis annis unam habebam non eo quod legitimum vocatur coniugio cognitam, sed quam indagaverat vagus ardor inops prudentiae, sed unam tamen, ei quoque servans tori fidem; in qua sane experirer exemplo meo, quid distaret inter coniugalis

¹⁶⁶ Non stupisce il giudizio di COURCELLE, *Recherches sur les Confessions* cit., p. 44, avendo lo studioso sostenuto una disomogeneità imputabile all'intera opera; la stessa opinione è però espressa anche da A. PINCHERLE, *Vita di Agostino*, Roma - Bari 1980, p. 182.

¹⁶⁷ Cf. L. F. PIZZOLATO, *Introduzione al libro IV*, ed. comm., II, pp. 145-156, in partic. p. 146; PELLEGRINO, *Le 'Confessioni' di Sant'Agostino* cit., p. 52.

placiti modum, quod foederatum esset generandi gratia, et pactum libidinosi amoris, ubi proles etiam contra votum nascitur, quamvis iam nata cogat se diligere¹⁶⁸.

Pur senza il riferimento al manicheismo, in questo passo si delinea la polarità tra l'attività esterna di Agostino come docente di retorica e quella familiare, in cui racconta della nascita di Adeodato da una donna della quale non riferisce il nome. È interessante che in entrambi i casi senta il bisogno di individuare delle 'attenuanti': come retore puntava più all'assoluzione del reo che non alla condanna dell'innocente, mentre come compagno viveva in una condizione del tutto simile a quella coniugale della quale, a dispetto del tono di condanna, traspare un ricordo affettuoso. In questo caso, come chiarificato più avanti in particolare dall'evento della morte di un amico, traspare la dialettica *uti-frui*: Agostino infatti rileva come la sua vita coniugale fosse dettata non dalla finalità legittima di avere prole, ma dalla libidine. Allo stesso modo, descrive l'uso dell'inganno nelle lezioni di retorica, evidenziando l'illiceità del mezzo anche se volto a un fine preferibile. Dunque Agostino richiama nel paragrafo due elementi: un mezzo giusto, se fruito di per sé, è illecito; un mezzo ingiusto, pur utilizzato in virtù di un fine giusto, resta illecito. Soprattutto questo secondo elemento è fondamentale per Agostino, che al contrario degli altri Padri della Chiesa ha manifestato spesso un'avversione assoluta e totale per la bugia. Alla questione della bugia ha dedicato in tempi diversi due opere, oltre a un appassionato scambio epistolare con Girolamo, quest'ultimo relativo alla questione della menzogna nelle Scritture:

In expositione quoque Epistolae Pauli Apostoli ad Galatas, invenimus aliquid, quod nos multum moveat. Si enim ad Scripturas sanctas admissa fuerint velut officiosa mendacia, quid in eis remanebit auctoritatis?¹⁶⁹

Il nodo della questione è il dissenso tra Paolo e Pietro di cui racconta l'Apostolo delle genti nella lettera ai Galati (*Gal 2*, 11-14): gli apologeti erano soliti evitare l'ostacolo del contrasto tra i due apostoli leggendo il dissidio come fittizio, utile solo ai fini della

¹⁶⁸ IV, 2, 2, pp. 40-41, ll. 1-15

¹⁶⁹ Tra le lettere di Girolamo; GIROLAMO, *Epistola LXVII*, 3, CSEL 54, p. 668, ll. 1-4.

dinamica retorica. Il passo era delicato, poiché Porfirio lo aveva utilizzato in chiave apologetica anticristiana, con cui si spiega l'attenzione che ha avuto tra gli esegeti. Tra le varie proposte, a sostenere che si trattasse di uno scontro simulato era proprio Girolamo, che riprendeva una lettura origeniana:

restitit secundum faciem publicam Petro et caeteris, ut hypocrisis observandae Legis, quae nocebat eis qui ex gentibus crediderant, correptionis hypocrisi emendaretur, et uterque populus salvus fieret¹⁷⁰.

Girolamo qui sta sostenendo due cose che ad Agostino non possono assolutamente andar bene: la presenza di menzogne nella Scrittura (non il racconto di una menzogna, ma la descrizione data per vera di un evento simulato, pur se realmente accaduto) e l'idea che possa essere lecito mentire anche in virtù di un fine più importante, cioè la salvezza dei fedeli. Se si mentisse riguardo la dottrina, o se si supponesse la menzogna nelle Sacre Scritture, si potrebbe finire col dubitare di tutto:

Quamobrem a doctrina religionis, atque ab eis omnino enuntiationibus, quae propter doctrinam religionis enuntiantur, cum illa docetur et discitur, omnia penitus mendacia removenda sunt. Nec ulla omnino causa inveniri posse credatur, cur in rebus talibus mentiendum sit: quando nec ideo in ea doctrina mentiendum est, ut ad eam ipsam quisque facilius perducatur. Fracta enim vel leviter diminuta auctoritate veritatis, omnia dubia remanebunt: quae nisi vera credantur, teneri certa non possunt¹⁷¹.

¹⁷⁰ ID., *In Ad Galatas*, I, PL 26, 339B. Si vedano anche G. RUSPANTI, *San Girolamo e l'interpretazione occidentale di Gal 2, 11-14*, in "Revue des études augustiniennes", 49 (2003), pp. 297-321; G. MENESTRINA, *Quia reprehensibilis erat. Gal 2, 11-14 nell'esegesi di Agostino e Gerolamo*, in *Tra il Nuovo Testamento e i Padri*, Brescia 1995, pp. 297-321; F. SCHINDLER, *Die Lüge in der patristischen Literatur*, in *Beiträge zur Geschichte des christlichen Altertums und der Byzantinischen Literatur. Festgabe Albert Erhard zum 60. Geburtstag*, Kurt Schröder, Bonn 1922, pp. 421-433.

¹⁷¹ *De mendacio*, 10, 17, p. 436, ll. 17-25. Interessante anche l'evoluzione che ha la dottrina agostiniana della menzogna nel *Contra mendacium*, di circa vent'anni dopo; cf. V. GROSSI, *A proposito di un'etica (?) della bugia in Agostino d'Ippona. De mendacio (394/5), Contra mendacium (420)*, in "Lateranum", 81 (2015), pp. 575-600. Tuttavia, se Grossi volesse sostenere che nella disputa antipelagiana Agostino si ritrovasse a giustificare la menzogna sulla predestinazione, riproponendo la

Per questo motivo la menzogna sarebbe anche peggiore se fosse posta al servizio del fine massimo, cioè l'istruzione religiosa. D'altronde, se la menzogna è intollerabile per il fine della salvezza delle anime, lo sarà *a fortiori* per fini minori, come la salvezza del corpo¹⁷². Per questo motivo, considerando poco rilevanti le attenuanti addotte (la salvezza di un reo non pare abbia per Agostino il valore morale della comunicazione dei contenuti religiosi), è evidente che la condizione di peccato dell'attività oratoria fosse per lui forse addirittura più grave del concubinato.

Piuttosto che nella pur riconosciuta polarità delle due seduzioni (gloria pubblica e religione privata), si potrebbe proporre di individuare l'unità tematica del libro nella dialettica *uti-frui*, come accennato: così potrebbero trovare il giusto senso sia l'*excursus* sul *De pulchro et apto* (che, dedicato al tema del bello, indica come Agostino si sbagliasse nel ritenere 'belli' oggetti che non costituivano il vero fine ultimo) e soprattutto l'evento che la parte relativamente più estesa del libro, cioè la morte dell'amico (che anticipa in parallelo la morte di Monica). Da qui, la *vanitas* delle opzioni morali del giovane docente di retorica: vane perché, considerate come aventi valori in sé, si sono rivelate poi essere infruttuose¹⁷³.

Prima di ricordare l'amico, Agostino accenna al suo disprezzo per l'aruspicina, ma allo stesso tempo alla sua passione per l'astronomia. L'astronomia è stata per Agostino una disciplina importante: l'adesione al manicheismo è passata anche attraverso questo, e infatti il rifiuto dell'una aprirà al rifiuto dell'altro. Ciò che lo attirava è ancora una volta la deresponsabilizzazione del peccato:

tesi (cf. *supra*, pp. 51-54) della grazia predestinata come eccesso iperbolico per stimolare alla virtù dell'umiltà, ciò sarebbe ben poco sostenibile. Al contrario, Agostino tende a mettere in risalto nella pratica pastorale proprio gli aspetti più luminosi della sua dottrina, evitando gli aspetti più crudi – come, nel passo citato (cf. *ibid.*, pp. 594-595), la possibilità che Dio conceda l'obbedienza per poi ritirare la grazia e condannare alla dannazione un fedele che è stato per tutta la vita o per buona parte di essa tra i buoni (cf. *De praedestinatione sanctorum*, II, 22, 61, pp. 265-266).

¹⁷² Cf. *De mendacio*, 7, 10, pp. 427-429.

¹⁷³ Cf. L. F. PIZZOLATO, *Commento al libro IV*, ed. comm., II, pp. 157-192, p. 158: «Le due forme di seduzione trovano unità nel concetto di vanità».

dicunt: 'De caelo tibi est inevitabilis causa peccandi', et: 'Venus hoc fecit aut Saturnus aut Mars', scilicet ut homo sine culpa sit, caro et sanguis et superba putredo, culpandus sit autem caeli ac siderum creator et ordinator¹⁷⁴.

Dopo aver raccontato dell'incontro con Vindiciano e Nebridio, descritti nel testo come 'messaggeri' del dubbio inviati da Dio per instillare una traccia di ricerca che Agostino avrebbe poi ripreso più avanti, viene presentato il giovane amico di Tagaste (di cui non ricorda il nome). Agostino descrive molto poco l'incontro, tanto più che la relazione tra i due, pur molto stretta, risulta essere stata relativamente breve. I due si conoscono fin da bambini, ma solo tardivamente si legano in un'amicizia che dura poco più di un anno: infatti il giovane amico cade preda di una malattia, durante la quale viene battezzato pur se incosciente. A questo punto sembra riprendersi, ma tuttavia una ricaduta lo colpisce più duramente e muore. La descrizione dello stato in cui Agostino versa è molto toccante:

Quo dolore contenebratum est cor meum, et quidquid aspiciebam mors erat. Et erat mihi patria supplicium et paterna domus mira infelicitas, et quidquid cum illo communicaveram, sine illo in cruciatum immanem verterat. Expetebant eum undique oculi mei, et non dabatur; et oderam omnia, quod non haberent eum, nec mihi iam dicere poterant: 'Ecce veniet', sicut cum viveret, quando absens erat. Factus eram ipse mihi magna quaestio et interrogabam animam meam, quare tristis esset et quare conturbaret me valde, et nihil noverat respondere mihi. (...) Solus fletus erat dulcis mihi et successerat amico meo in deliciis animi mei¹⁷⁵.

Particolarmente significativo è il passaggio, di per sé molto noto, «factus eram ipse mihi magna quaestio», che indica quanto il dolore abbia sconvolto Agostino. Si tratta di una concezione del 'male', del dolore come «negazione globale di significato¹⁷⁶», che appunto spinge il sofferente a rifiutarsi persino di fronte a sé stesso¹⁷⁷.

¹⁷⁴ IV, 3, 4, p. 41, ll. 10-13.

¹⁷⁵ IV, 4, 9, p. 44., ll. 37-49.

¹⁷⁶ A. RIGOBELLO, *Linee per una antropologia prescolastica*, Padova 1972, p. 31.

¹⁷⁷ Inutile specificare che la soluzione al problema del dolore sarà proprio il farsi carico dell'analisi di se stesso (ancora: platonicamente e oltre): cf. VIII, 7, 16, pp. 123-124.

Per Agostino questo discorso vale fino a un certo punto; l'esperienza pura del dolore, l'annullamento del senso del mondo, restano un momento all'interno del suo percorso, nemmeno così rilevante dal punto di vista filosofico – non a caso, il dolore genera una domanda, ma non apre a una risposta. Più che a posizioni dell'esistenzialismo contemporaneo, al quale il passo è stato avvicinato¹⁷⁸, Agostino si inserisce nel solco della tradizione tardoantica, in particolare stoica, quando analizza il proprio dolore:

Miser eram, et miser est omnis animus vinctus amicitia rerum mortalium et dilaniatur, cum eas amittit, et tunc sentit miseriam, qua miser est et antequam amittat eas. (...) Ecce cor meum, Deus meus, ecce intus; vide, quia memini, spes mea, qui me mundas a talium affectionum immunditia, dirigens oculos meos ad te et evellens de laqueo pedes meos. (...) O dementia nescientem diligere homines humaniter!¹⁷⁹

Agostino riecheggia il concetto stoico dell'amore per le cose fragili, pur lontano dall'asettica sobrietà di Epitteto:

A proposito delle cose che ti attraggono o che ti recano utilità o che ami, ricorda di dire a te stesso, cominciando dalle cose più piccole: qual è la sua natura? (...) Se baci tuo figlio o tua moglie, ricorda che baci un essere umano; perché, se muore, non ne sarai turbato¹⁸⁰.

È chiara però anche la distanza dal modello stoico. Per Agostino le passioni non possono essere soppresse, ma al più indirizzate – e neanche autonomamente. Dunque il problema non è accettare la fragilità delle cose che si amano, ma modificare la relazione tra le cose; cioè, non amare di per sé l'amico (*frui*), bensì amarlo in Dio

¹⁷⁸ Si vedano su questo i contributi raccolti in *Agostino e la filosofia del Novecento*, I, *Esistenza e libertà*, a c. di L. Alici - R. Piccolomini - A. Pieretti, Roma 2000.

¹⁷⁹ IV, 6, 11 - 7, 12, pp. 45-46, ll. 2-1.

¹⁸⁰ EPITTETO, *Manuale*, I, 3, tr. C. Cassanmagnano, in ID., *Tutte le Opere*, Milano 2009, p. 977.

(*uti*)¹⁸¹. La lunga riflessione sull'amicizia allora è un'esortazione a spostare il centro delle proprie attenzioni in Dio:

Noli esse vana, anima mea, et obsurdescere in aure cordis tumultu vanitatis tuae.
Audi et tu: verbum ipsum clamat, ut redeas, et ibi est locus quietis
imperturbabilis, ubi non deseritur amor, si ipse non deserat.

Ancora ritorna il tema centrale della quiete: è lo stesso Verbo a chiamare l'anima affinché ritorni all'interiorità. Lo stesso andar via del Cristo carnale è per Agostino invito all'incontro col Cristo spirituale, che abita ancora una volta *in interiore homine*¹⁸².

Ciò spiega il profondo dolore provato da Agostino: pur se profonda, l'amicizia tra i due non era *vera* poiché non aveva il suo fondamento nella *caritas*:

nondum erat sic amicus, quamquam ne tunc quidem sic, uti est vera amicitia, quia non est vera, nisi cum eam tu agglutinas inter haerentes tibi caritate diffusa in cordibus nostris per Spiritum Sanctum, qui datus est nobis¹⁸³.

Per quanto possa sembrare strano (perché introdurre un terzo elemento per legittimare la relazione tra due amici?), è a suo modo coerente con l'impostazione del pensiero agostiniano: se infatti amicizia deriva da amore¹⁸⁴, e l'amore è la *caritas* infusa da Dio, ne deriva che l'amicizia stessa è un dono divino e che un'amicizia in cui Dio non è presente non può nemmeno definirsi tale – dimostrazione di questo è, per Agostino il

¹⁸¹ Cf. L. ALICI, *L'amicizia in S. Agostino*, in *Il concetto di amicizia nella storia della cultura europea*, Atti del XXII convegno internazionale di studi italo-tedeschi, Merano 9-11 maggio 1994, Merano 1995, pp. 172-192.

¹⁸² Cf. IV, 12, 19, p. 50, ll. 25-26: « Et discessit ab oculis, ut redeamus ad cor et inveniamus eum». Cf. anche *Enarrationes in Psalmos*, LXXXV, 8, p. 1183, ll. 29-30: «redi ad cor tuum»; lo stesso sintagma a più riprese in *In Iohannis Evangelium*, XVIII, 10, p. 186.

¹⁸³ IV, 4, 7, p. 43, ll. 5-8.

¹⁸⁴ Cf. *Contra duas epistolas pelagianorum*, I, 1, 1, p. 423, ll. 12-15: « Quid est enim aliud amicitia, quae non aliunde quam ex amore nomen accepit et nusquam nisi in Christo fidelis est, in quo solo esse etiam sempiterna ac felix potest?».

terribile dolore provato alla morte dell'amico¹⁸⁵. Agostino qui è piuttosto vago e il giudizio negativo dell'amicizia «tamen dulcis¹⁸⁶» stona molto col contesto; d'altronde lo stesso associare il dolore all'assenza di *caritas* (dovuta sostanzialmente alla sua adesione al manicheismo) risulta un po' forzoso, se paragonato al racconto della morte di Monica in cui, nonostante l'avvenuta conversione e la pace con cui la moribonda lascia gli accoliti, nondimeno manifesta molto umanamente la profondità dell'affetto che lo legava alla madre.

D'altronde ancora nel *De bono coniugalis* l'amicizia ha per il vescovo d'Ipbona un valore in sé, che non è riconosciuto né al matrimonio né dunque all'amore tra i coniugi:

Sane videndum est alia bona nobis Deum dare, quae propter se ipsa expetenda sunt, sicut est sapientia, salus, amicitia, alia, quae propter aliquid sunt necessaria, sicut doctrina, cibus, potus, somnus, coniugium, concubitus¹⁸⁷.

Ovviamente Agostino sta qui parlando dell'amicizia in Cristo; ciò consente di escludere il rapporto tra Agostino e il giovane amico (così importante, eppure anonimo) da quanto qui detto.

All'interno della stessa dialettica *uti-frui* è comprensibile l'inserimento qui del ricordo della composizione della sua prima opera (scomparsa), il *De pulchro et apto*. Il trattato giovanile è dedicato all'indagine sul bello e sul convenevole, individuati in base all'armonia in sé (delle parti interne) e all'armonia con ciò che è al di fuori. Proprio per questo motivo il suo ricordo qui si rivela particolarmente interessante all'interno della dialettica della seduzione che soggiace al testo:

¹⁸⁵ Cf. M. A. MCNAMARA, *Friendship in Saint Augustine*, Friburgo 1958; J. MCEVOY, *Friendship and mutual deception in Book IV of the "Confessions" of Augustine*, in *Eklogai. Studies in Honour of Th. Finan and G. Watson*, Maynooth 2001, pp. 3-19; A.-I. TOUBOULIC, *De la mort de l'ami à la présence divine (Conf. IV, iv, 7 – xii, 19)*, in "Vita Latina", 153 (1999), pp. 58-69; G. CATAPANO, *Consensio, benevolentia, caritas: Agostino e i tre elementi dell'idea ciceroniana di amicizia*, in "Bollettino della Società Filosofica Italiana", 195 (2008), pp. 29-41.

¹⁸⁶ IV, 4, 7, p. 43, ll. 8-9.

¹⁸⁷ *De bono coniugalis*, 9, 9, pp. 199-200, ll. 25-3.

Num amamus aliquid nisi pulchrum? Quid est ergo pulchrum? Et quid est pulchritudo? Quid est quod nos allicit et conciliat rebus, quas amamus? Nisi enim esset in eis decus et species, nullo modo nos ad se moverent¹⁸⁸.

Agostino dunque teorizza il bello come ciò che attrae, ciò che si rende amabile; tuttavia, ancora giovane, non si rende conto che la vera bellezza non è quella che lo attraeva allora, bensì la bellezza della *veritas* interiore¹⁸⁹. Nella stessa vanità sono immerse le dottrine, tra le quali ricorda le *Categorie* aristoteliche e le arti liberali. *Vanitas* è da intendersi qui nel senso puro di ‘vuotezza’, di privazione di valore, tant’è vero che Agostino, riprendendo più avanti i *Paradoxa Stoicorum*, arriva a dire che il saggio è colui che «nihil habens omnia possidet¹⁹⁰». Concetto che acquista tuttavia un valore mistico e cristiano, poiché l’uomo di fede è colui che pur non possedendo nulla, nella sua intimità con Dio possiede in realtà tutto, poiché in Dio è tutto. Allora la vera vuotezza risulta essere quella delle dottrine profane, che pur arricchendo apparentemente in realtà non producono vera ricchezza. Proprio illustrando la ‘deviazione’ causatagli dalla lettura di Aristotele, non a caso riprende la relazione che sussiste tra Dio e il bello, a illuminare quanto abbia trovato (da narratore) di sbagliato nel suo trattato giovanile.

Quid hoc mihi proderat, quando et oberat, cum etiam te, Deus meus, mirabiliter simplicem atque incommutabilem, illis decem praedicamentis putans quidquid esset omnino comprehensum, sic intellegere conarer, quasi et tu subiectus esses magnitudini tuae aut pulchritudini, ut illa essent in te quasi in subiecto sicut in corpore, cum tua magnitudo et tua pulchritudo tu ipse sis, corpus autem non eo sit magnum et pulchrum, quo corpus est (...) ¹⁹¹?

¹⁸⁸ IV, 13, 20, pp. 50-51, ll. 2-6.

¹⁸⁹ Cf. IV, 15, 27, pp. 53-54, ll. 51-57: «Et eram aetate annorum fortasse viginti sex aut septem, cum illa volumina scripsi, volvens apud me corporalia figmenta obstrepentia cordis mei auribus, quas intendebam, dulcis veritas, in interiorem melodiam tuam, cogitans de pulchro et apto et stare cupiens et audire te et gaudio gaudere propter vocem sponsi, et non poteram, quia vocibus erroris mei rapiebar foras et pondere superbiae meae in ima decidebam».

¹⁹⁰ V, 4, 7, p. 60, l. 11. Cf. CICERONE, *Paradoxa Stoicorum*, VI, ma anche *2Cor* 6, 10.

¹⁹¹ IV, 16, 29, p. 54, ll. 18-24.

Se Dio è dunque il bello in sé, è in sé che attrae, mentre le altre cose belle lo sono soltanto nella luce di Dio, e dunque è in lui che dovrebbero attrarre. La conoscenza di Agostino è dunque *vanitas*: impossibilitata a produrre un discorso valido su Dio, poiché priva della sua *caritas*, è portatrice di dolore, essendo incapace di fornire un'adeguata consolazione.

8. Eterogenesi dei fini

Nel v libro l'abbandono del manicheismo costituisce un importante passo avanti per Agostino. Dopo aver trascorso dieci anni della sua giovinezza presso i manichei, la conversione tuttavia non lo conduce direttamente alla Chiesa cattolica: piuttosto, vedendo le inconcludenze scientifiche della dottrina, opta per una soluzione scettica, mantenendosi come catecumeno nella religione in cui la madre l'aveva cresciuto. Il proemio che apre il libro, di cui già è stato detto, contiene elementi di importanza centrale per il nostro discorso: Agostino riprende il proemio del primo libro, evidenziando il ruolo di Dio come medico dell'anima («sana omnia ossa mea¹⁹²»), tema che sarà centrale nella disputa con Pelagio¹⁹³. Appare anche un velato riferimento a uno dei passi più ostici delle Scritture sul tema della predestinazione e del libero arbitrio, quello dell'indurimento del cuore del faraone:

oculum tuum non excludit cor clausum nec manum tuam repellit duritia hominum, sed solvis eam, cum voles, aut miserans aut vindicans, et non est qui se abscondat a calore tuo¹⁹⁴.

Dio è detto intervenire direttamente sulla durezza del cuore degli uomini per scioglierla o con misericordia (dunque convertendo e salvando) o con vendetta (dunque punendo). In quest'ottica, i malvagi non sfuggono all'operato di Dio, che è duplice: o esteriore e

¹⁹² V, 1, 1, p. 57, l. 3.

¹⁹³ Cf. *De natura et gratia*, 3, 3, p. 235, ll. 8-10: «natura quippe hominis primitus inculcata et sine ullo vitio creata est; natura vero ista hominis, qua unusquisque ex Adam nascitur, iam medico indiget, quia sana non est».

¹⁹⁴ V, 1, 1, p. 57, ll. 4-7.

giusto (quando li condanna), o interiore e pietoso (quando invece li salva). Agostino affronta più volte il passo: delle otto occorrenze totali, due sono situate in un testo ‘antimarcionita’ (così lo definisce nelle *Retractationes*, riferendosi in generale al fatto che l’avversario rifiutasse l’Antico Testamento¹⁹⁵), due nelle *Quaestiones in Heptateuchum*, altre due in *De gratia et libero arbitrio* e le restanti in *De diversis quaestionibus* e nella *Expositio in Ad Romanos*¹⁹⁶. Dunque, eccezion fatta per gli ultimi due¹⁹⁷, le occorrenze si concentrano soprattutto in opere posteriori alle *Confessiones* e alla stessa disputa antipelagiana (al quale può essere direttamente ricondotto almeno il *De gratia et libero arbitrio*). Tra questi, il passo più vicino per sensibilità è quello delle *Quaestiones in Exodum*, nel quale torna il riferimento alle due modalità con cui i malvagi compiono la volontà di Dio:

Utitur ergo Deus bene cordibus malis, ad id quod vult ostendere bonis, vel quod facturus est bonis. Et quamvis uniuscuiusque cordis in malitia qualitas, id est, quale cor habeat ad malum, suo fiat vitio, quod inolevit ex arbitrio voluntatis; ea tamen qualitate mala ut huc vel illuc moveatur, cum sive huc sive illuc male moveatur, causis fit quibus animus propellitur: quae causae ut existant vel non existant, non est in hominis potestate; sed veniunt ex occulta providentia, iustissima plane et sapientissima, universum quod creavit disponentis et administrantis Dei¹⁹⁸.

Possiamo dire che Agostino, senza assumersi il rischio di dirlo apertamente, sta dunque dicendo che, mentre all’epoca della narrazione il suo cuore era duro come quello del

¹⁹⁵ Cf. *Retractationes*, II, 58, p. 136.

¹⁹⁶ Cf. *Contra adversarium legis et prophetarum*, I, 16, 28, p. 56; II, 10, 35, p. 121 (che però rimanda al primo libro); *Quaestiones in Heptateuchum*, I, *In Exodum*, 18, p. 77; V, *In Deuteronomium*, 2, p. 276; *De gratia et libero arbitrio*, 20, 41, p. 159; 23, 45, p. 165; *De diversis quaestionibus octoginta tribus*, 68, 4, pp. 179-180; *Expositio quarundam propositionum ex Epistola ad Romanos*, 54, p. 37.

¹⁹⁷ È interessante notare che, in *Retractationes*, I, 23, pp. 66-70, Agostino si senta di dover specificare in maniera antipelagiana le espressioni del testo della *Expositio in Ad Romanos*, rilevando che all’epoca non aveva ancor ben sviluppato una dottrina della grazia né perfezionato l’esegesi del testo paolino. In particolare, il paragrafo 4 (*ibid.*, p. 70) parla proprio del passo dell’indurimento del cuore del faraone, anticipando (nella rilettura) l’azione della grazia.

¹⁹⁸ *Supra*, n. 196.

faraone, dopo la conversione è stato ammorbidito dalla mano misericordiosa di Dio. Non deve dunque far pensare a un'iniziativa dell'uomo il passo:

Ipsi convertantur, et ecce ibi es in corde eorum, in corde confitentium tibi et proicientium se in te et plorantium in sinu tuo post vias suas difficiles; et tu facilis terges lacrimas eorum, et magis plorant et gaudent in fletibus, quoniam tu, Domine, non aliquis homo, caro et sanguis, sed tu, Domine, qui fecisti, reficis et consolaris eos. Et ubi ego eram, quando te quaerebam? Et tu eras ante me, ego autem et a me discesseram nec me inveniebam: quanto minus te!¹⁹⁹

Se infatti l'apertura potrebbe far pensare a una risposta di Dio alla conversione dell'uomo (anche se l'indicativo «es» parrebbe indicare piuttosto una presenza stabile di Dio prima che l'uomo si converta), è d'altronde evidente che Dio assolva la funzione di consolatore solo dopo aver convertito, ri-creato l'uomo – da cui è evidente che nonostante Agostino cercasse Dio, Egli si sia negato almeno inizialmente alla ricerca.

Agostino riprende la narrazione dal confronto con il manicheo Fausto (lo stesso del *Contra Faustum*), che si rivela essere una persona certo umile e affabile, ma piuttosto inesperta a dispetto di ciò che il giovane sperava. Prima che empio, il manicheismo gli inizia ad apparire irrazionale: le previsioni dei moti degli astri di Mani infatti non coincidono con quelle che Agostino può produrre applicando la scienza greca e che può replicare riproponendone i calcoli. La sua fede inizia dunque a vacillare, grazie soprattutto al confronto con la filosofia platonica e alla sostanziale incapacità di Fausto di fornire risposte soddisfacenti: nel primo caso la digressione sul problema del male spiega come il platonismo abbia scardinato l'idea della sua sostanzialità, avviando Agostino ad un sistema di pensiero monista; nel secondo, l'ascolto dell'esegesi spirituale di Ambrogio a Milano gli permette di superare l'«incessus humilis²⁰⁰» dell'Antico Testamento che lo aveva respinto ad una prima lettura. Ora, stupisce (ma fino a un certo punto) che la 'conversione' avvenga ad opera dei platonici; sembrerebbe quasi che Agostino riconosca ai filosofi un ruolo determinante nel progresso verso la verità. Questo avrebbe senso, se non tenessimo

¹⁹⁹ V, 2, 2, pp. 57-58, ll. 14-20. Sul *reficis*, che rimanda al proemio del primo libro, cf. *supra*, pp. 62-63, in partic. n. 31.

²⁰⁰ III, 5, 9, p. 31, l. 3.

conto del fatto che i filosofi, anche quelli più vicini alla verità (i platonici), sono comunque esclusi dalla grazia divina. Tuttavia Agostino ammette l'importanza all'interno del proprio percorso salvifico non solo dei platonici, ma anche dello stesso Fausto:

Ita ille Faustus, qui multis laqueus mortis extitit, meum quo captus eram relaxare iam coeperat nec volens nec sciens²⁰¹.

Misteriosa eterogenesi dei fini: il manicheo che avrebbe dovuto definitivamente convincere Agostino, e che tanti aveva convertito al manicheismo, ha sul giovane ascoltatore l'effetto contrario. Si rivela essere dunque una pedina del disegno divino:

Manus enim tuae, Deus meus, in abdito providentiae tuae non deserebant animam meam, et de sanguine cordis matris meae per lacrimas eius diebus et noctibus pro me sacrificabatur tibi, et egisti mecum miris modis. Tu illud egisti, Deus meus. Nam a Domino gressus hominis diriguntur, et viam eius volet. Aut quae procuratio salutis praeter manum tuam reficientem quae fecisti?²⁰²

Anche attraverso Fausto Dio 'ricrea' Agostino, lo converte, lo 'agisce' secondo piani misteriosi:

Coram te cor meum et recordatio mea, qui me tunc agebas abdito secreto providentiae tuae et inhonestos errores meos iam convertebas ante faciem meam, ut viderem et odissem²⁰³.

Le stesse preghiere di Monica, che sono alla base della vicenda personale agostiniana, sono tuttavia fondate in Dio. Ricordando di essere stato vicino alla morte quando ancora non battezzato, Agostino specifica che Dio non avrebbe potuto permettere la vanificazione delle lacrime materne, soprattutto perché dietro quelle stesse lacrime c'era la sua stessa azione:

²⁰¹ V, 7, 13, p. 64, ll. 33-35.

²⁰² *Ibid.*, ll. 35-41

²⁰³ V, 6, 11, pp. 62-63, ll. 46-48.

Huiusne tu lacrimas, quibus non a te aurum et argentum petebat nec aliquod mutabile aut volubile bonum, sed salutem animae filii sui, *tu, cuius munere talis erat*, contemneres et repelleres ab auxilio tuo? Nequaquam, Domine, immo vero aderas et exaudiebas et faciebas ordine, quo praedestinaveras esse faciendum²⁰⁴.

Dietro le richieste di Monica c'è dunque lo stesso *munus* della grazia divina, il cui misterioso *suadere* si muove sotto le vicende della conversione e struttura il quinto libro²⁰⁵. Il progetto di Dio per Agostino inizia con le lacrime di sua madre.

Come ultimo elemento del quinto libro, dedicato interamente alla *peregrinatio* di un Agostino inconsapevolmente mosso da Dio secondo occulte finalità, è interessante rilevare anche l'episodio del tranello con cui Agostino abbandona Monica prima di partire da Cartagine per Roma. Agostino riprende, consapevolmente o meno, la narrazione dell'abbandono di Didone da parte di Enea, già ricordato nel primo libro²⁰⁶. Come Enea abbandona Didone per un fine superiore, così Agostino lascia Cartagine e Monica per un disegno di cui né lui né la madre erano assolutamente a conoscenza, navigando alla volta di Roma.

²⁰⁴ V, 9, 17, p. 67, ll. 33-38 [corsivo mio].

²⁰⁵ *Munus* non è utilizzato da Agostino esclusivamente nel senso del dono di grazia, ma anche del dono di natura (cioè i doni che Dio conferisce, individualmente o meno, al momento della creazione: cf. I, 17, 27, p. 15; IX, 6, 14, pp. 140-141 e 9, 21-22, pp. 146-147). Tuttavia, il riferimento al dono di grazia in questo passo sembra evidente dal confronto con X, 31, 45, pp. 178-179, ll. 34-43 dove il termine ritorna con riferimento alla preghiera: «Multa nobis orantibus tribuis, et *quidquid boni antequam oraremus accepimus, a te accepimus*; et ut hoc postea cognosceremus, a te accepimus. Ebriosus numquam fui, sed ebriosos a te factos sobrios ego novi. Ergo a te factum est, ut hoc non essent qui numquam fuerunt, a quo factum est, ut hoc non semper essent qui fuerunt, a quo etiam factum est, ut scirent utriusque, a quo factum est. Audivi aliam vocem tuam: Post concupiscentias tuas non eas et a voluptate tua vetare. Audivi et illam ex *munere* tuo, quam multum amavi: Neque si manducaverimus, abundabimus, neque si non manducaverimus, deerit nobis» [corsivo mio]. Non a caso il passo è una parafrasi alla nota preghiera «da quod iubes, et iube quod vis».

²⁰⁶ Cf. I, 13, 20, p. 11; si veda anche C. BENNETT, *The Conversion of Vergil: The Aeneid in Augustine's Confessions*, in "Revue des études augustiniennes et patristiques", 34 (1988), pp. 47-69; M. C. MCCARTHY, *Augustine's Mixed Feelings: Vergil's Aeneid and the Psalms of David in the Confessions*, in "Harvard Theological Review", 102/4 (2009), pp. 453-479.

Proprio su queste note, si conclude la prima e più difficile parte della ‘navigazione’ di Agostino. Non a caso di navigazione si parla; così apriva infatti il libro primo mostrando le difficoltà delle umane peregrinazioni:

vae tibi, flumen moris humani! Quis resistet tibi? Quandiu non siccaberis?
Quousque volves Evae filios in mare magnum et formidulosum, quod vix
transeunt qui lignum conscenderint?²⁰⁷

Chiaramente il legno della nave è quello della croce di Cristo, tuttavia ‘vuota’ poiché pur se svanito l’inutile fantasma dei manichei, ancora non ha preso il suo posto il vero Cristo di carne²⁰⁸. Il mare è al contrario il *saeculum*, il platonico «mare della dissomiglianza²⁰⁹» richiamato dalla «regio dissimilitudinis²¹⁰» del libro VII, quindi la fatica e le difficoltà. Meglio lo dice Agostino stesso in un sermone:

Transit labor, et veniet requies; sed ad requiem non nisi per laborem. Transit navis, et venit in patriam; sed ad patriam non nisi per navem. Navigamus enim, si attendamus fluctus tempestatesque huius saeculi. Nec dubito quod ideo non mergimur, quia crucis ligno portamur²¹¹.

²⁰⁷ I, 16, 25, p. 14, ll. 1-4.

²⁰⁸ Cf. V, 9, 16, p. 66, ll. 4-7: «Non enim quidquam eorum mihi donaveras in Christo, nec solverat ille in cruce sua inimicitias, quas tecum contraxeram peccatis meis. Quomodo enim eas solveret in cruce phantasmatis, quod de illo credideram?». La cristologia dei manichei, che riteneva indegna la morte in croce del vero figlio di Dio, oltretutto la stessa incarnazione, per Agostino non può avere valore salvifico. Soltanto la vera morte in croce di Cristo può espiare i peccati anche di Agostino.

²⁰⁹ PLATONE, *Politico*, 273d. Agostino può avere preso l’espressione da PLOTINO, *Enneadi*, I, 8, 13, dove al platonico *pòntos* è sostituito un più generico *tòpos*; chissà che non avesse apprezzato di più la fonte primaria. Evidente la sovrapposizione alla «regio longinqua» di *Lc* 15, 13 (la parabola del figliol prodigo).

²¹⁰ VII, 10, 16, p. 103, l. 17.

²¹¹ *Tractatus de Martha et Maria*, 7, in *Sermones post Maurinos reperti*, p. 549, ll. 27-31. Cf. anche *In Iohannis Evangelium*, II, 2-3, pp. 12-13. Il *Tractatus* corrisponde nella prima parte a quello che è stato raccolto come *Sermo CIV* (soltanto in PL 38, coll. 616-618), tuttavia solo nell’edizione qui citata sono presenti gli ultimi tre paragrafi, tramessi soltanto in un manoscritto.

Lo stesso *De beata vita*, del quale le *Confessiones* possono essere considerate una matura *retractatio*, apriva con l'immagine del «philosophiae portum²¹²». Agostino ha superato le prime insidie del mare, ma ancora non è stabile sulla terraferma. Nel cercare un faro che illumini la sua rotta²¹³, conclude, arrivato a Roma, la sua 'terza' platonica navigazione²¹⁴.

²¹² *De beata vita*, 1, 1, p. 65, l. 1.

²¹³ Cf. V, 14, 25, p. 72, ll. 35-38: «Statui ergo tamdiu esse catechumenus in catholica Ecclesia mihi a parentibus commendata, donec aliquid certi eluceret, quo cursum dirigerem». Per quanto non univoco, il contesto del passo può permettere di tradurre «cursum» con 'rotta' – come infatti fa C. Carena, Torino 1966, p. 95. Anche nell'edizione commentata si accenna all'occorrenza di metafore marine; cf. P. CAMBRONNE, *Commento al libro V*, ed. comm., II, pp. 204-234, in partic. p. 234. Tuttavia nonostante ciò il traduttore opta per una soluzione più neutra.

²¹⁴ Cf. A. ARESU, *Filosofia della navigazione*, Milano 2006, pp. 26-30, che riprende il concetto di 'terza navigazione' da un'antologia di testi agostiniani curata da Giovanni Reale.

CAPITOLO III

SURGENS. DIO NEL RACCONTO DELLA CONVERSIONE. LIBRI VI-IX

1. *Prodromi*

Possiamo considerare i primi cinque libri della *Confessiones* come un blocco a sé, dominato dalla presenza del peccato e dell'errore, incarnato nei libri III-V dal manicheismo. Con il sesto libro cambia il quadro geografico (Agostino è arrivato in Italia, seguito a ruota dalla madre); cambia anche l'età:

Iam mortua erat adulescentia mea mala et nefanda, et ibam in iuventutem, quanto aetate maior, tanto vanitate turpior, qui cogitare aliquid substantiae nisi tale non poteram, quale per hos oculos videri solet¹.

L'*adulescentia* nel mondo romano terminava intorno ai trent'anni, età nella quale subentrava la *iuventus*. Anche se *l'incipit* citato è del libro VII, possiamo dire che possa valere per il libro VI: infatti Agostino ha circa trent'anni quando arriva in Italia. Nel sesto libro in effetti lo spazio biografico è piuttosto limitato: ad esclusione degli accenni all'incontro con Ambrogio e alla separazione dolorosa dalla sua compagna in vista del matrimonio², gli eventi più importanti riguardano la vita di due amici di Agostino: Nebridio e soprattutto Alipio. Per la nostra ricerca non ci sono molti

¹ VII, 1, 1, p. 92, ll. 1-4.

² Era abituale per l'epoca che al matrimonio gli uomini facessero precedere un periodo di convivenza, solitamente però con una donna diversa dalla promessa sposa. Agostino, che per scelta omette il nome della donna (dalla quale ha avuto il figlio Adeodato), si sentiva verosimilmente molto legato alla sua compagna, al punto da mantenere con lei un rapporto coniugale. Anche la tenerezza con la quale ricorda la separazione forzata (per quanta ne possa far trasparire) è un elemento interessante: è lecito pensare che per lui il matrimonio fosse fonte di biasimo più come esempio di *ambitio mundana* che non per questioni sessuali – chissà che non avesse optato per una vita coniugale, se avesse potuto scegliere di restare con la donna che aveva amato. Sull'istituzione del concubinato, mantenuto legalmente anche nel tardo impero già cristianizzato, cf. J. PLASSARD, *Le concubinat romain sous le haut Empire*, Parigi 1921.

elementi importanti, ma sono presenti comunque degli interessanti accenni. Il primo di questi è ovviamente nel prologo, che come già visto per gli altri libri si rivela sempre denso concettualmente;

Spes mea a iuventute mea, ubi mihi eras et quo recesseras? (...) Et ambulabam per tenebras et lubricum et quaerebam te foris a me et non inveniēbam Deum cordis mei; et veneram in profundum maris et diffidebam et desperabam de inventionē veri³.

Agostino riparte dalla metafora pelagica, agevolata dalla narrazione del viaggio di ricongiungimento di Monica, per evidenziare che ormai si trova nel punto più basso mai raggiunto: infatti da qui in poi, gradatamente e con difficoltà, il movimento sarà soltanto ascensionale. Ritornano ancora due elementi centrali: l'assenza di Dio, che si ritrae e si allontana dalla ricerca dell'uomo; la distinzione tra interiorità ed exteriorità, con Agostino che si dibatte in quest'ultima mentre dovrebbe piuttosto cercare Dio nel suo cuore.

L'altro passo interessante riguarda il suo rapporto con Alipio. Agostino, ricordando la loro lunga amicizia (Alipio lo ha seguito anche nel periodo del manicheismo), si riconosce come strumento della Provvidenza divina nella conversione dell'amico:

de memoria mihi lapsus erat agere cum illo, ne vanorum ludorum caeco et praecipiti studio tam bonum interimeret ingenium. Verum autem, Domine, tu, qui praesides gubernaculis omnium, quae creasti, non eum oblitus eras futurum inter filios tuos antistitem sacramenti tui et, ut aperte tibi tribueretur eius correctio, per me quidem illam sed nescientem operatus es⁴.

In maniera del tutto inconsapevole, Agostino funge da correttivo di un vizio del suo allora discepolo Alipio. Mentre infatti si ritrova a commentare un testo, il maestro introduce un paragone volto a deridere gli spettatori dei giochi, in maniera del tutto 'formale', cioè senza alcuna intenzione di produrre biasimo né tantomeno di rivolgersi direttamente ad Alipio. Tuttavia la vicenda risulterà particolarmente significativa e

³ VI, 1, 1, p. 72., ll. 1-6.

⁴ VI, 7, 12, p. 81, ll. 21-26.

convincerà il giovane studente ad abbandonare questa passione insana. Per Agostino è chiaro: è stato Dio ad agire attraverso di lui.

Ovviamente la condizione di Alipio riflette e anticipa la conversione di Agostino, come farà poi anche più avanti il racconto della conversione di Mario Vittorino. Questo è manifestato da Agostino attraverso la ripetizione di un sintagma particolare; dopo aver parlato della ricaduta dell'amico nel vizio dei giochi circensi, avvenuta quando Alipio era convinto di poter resistere alla tentazione, Agostino specifica che il suo errore è stato quello di affidarsi a se stesso e non a Dio. Il passo istituisce un parallelo con un altro passo di poco precedente:

Et inde tamen *manu validissima* et
misericordissima eruisti eum tu et
docuisti non sui habere, sed tui fiduciam,
sed longe postea⁵.

Deinde paulatim tu, Domine, *manu
mitissima* et *misericordissima*
pertractans et componens cor meum
(...)⁶.

In entrambi i casi dunque l'intervento diretto di Dio, della sua mano misericordiosa, plasma e modifica il cuore dei due amici.

D'altronde Agostino stesso si riconosce come portavoce anche della tentazione del matrimonio, attraverso gli stessi 'lacci' che caratterizzavano l'eloquio di Fausto:

Insuper etiam per me ipsi quoque Alypio loquebatur serpens et innectebat atque
spargebat per linguam meam dulces laqueos in via eius, quibus illi honesti et
expediti pedes implicarentur⁷.

Quasi lo aveva convinto a compiere quella scelta, ma Dio aveva per loro altri progetti:

⁵ VI, 8, 13, p. 83, ll. 32-34.

⁶ VI, 5, 7, p. 78, ll. 7-8. Per quanto riguarda l'immagine della mano di Dio, van Oort vede un riferimento a una dottrina manichea, Erler invece individua dei precedenti neoplatonici (in Giamblico). Cf. J. VAN OORT, *Misisti manum tuam ex alto: Manichaean imagery of Christ as God's hand in Augustine's Confessions?*, in "Vigiliae christianae", 72 (2018), pp. 369-389; M. ERLER, *Die helfende Hand Gottes: Augustins Gnadenlehre im Kontext des kaiserzeitlichen Platonismus*, in *Augustinus: Ethik und Politik*, zwei Würzburger Augustinus-Studientage: 'Aspekte der Ethik bei Augustinus' (11. Juni 2005); 'Augustinus und die Politik' (24. Juni 2006), hrsg. C. P. Mayer - A. Eisgrub - G. Förster, Würzburg 2009, pp. 87-108.

⁷ VI, 12, 21, p. 88, ll. 13-16.

Sic eramus, donec tu, Altissime, non deserens humum nostram miseratus miseris subvenires miris et occultis modis⁸.

La narrazione della vita degli amici (ad Alipio fa seguito Nebridio) prelude alla decisione di ritirarsi a vita comune, al momento ancora vagheggiata ma che si realizzerà nell'*otium* di Cassiciaco. Ostacolo alla scelta è per Alipio la presenza all'interno del gruppo di uomini già sposati (l'utilizzo di «mulierculae⁹» tradisce una certa stizza) e di quanti fossero prossimi al matrimonio. A questo punto Agostino racconta dell'allontanamento della sua compagna (in vista del matrimonio), che viene detta far voto di fedeltà all'uomo che lasciava in Italia essendo prossima a ritornare in Africa. Molto interessante il modo in cui descrive la separazione:

avulsa a latere meo tamquam impedimento coniugii cum qua cubare solitus eram, cor, ubi adhaerebat, concisum et vulneratum mihi erat et trahebat sanguinem¹⁰.

Oltre all'aspetto strettamente biografico (nonostante Agostino manifesti una certa insofferenza nei confronti di questa sua esperienza è evidente che conservasse ancora dell'affetto nei confronti della madre di suo figlio), è interessante l'uso del verbo *adhaerere* in collegamento a *cor*. Verbi come *adhaereo*, *inhaereo* o anche *haereo* rivestono una certa importanza nel lessico agostiniano della contemplazione¹¹. Non è chiaramente questo il caso, ma il collegamento con *cor* consente di stabilire che per Agostino l'adesione del cuore alla compagna impedisce l'adesione dello stesso a Dio: dunque la ferita, seppur dolorosa risulta necessaria e in più provvidenziale. Interessante a questo punto il confronto con un passo del IV libro:

⁸ VI, 12, 22, p. 88, ll. 38-40.

⁹ VI, 14, 24, p. 89, l. 16.

¹⁰ VI, 15, 25, p. 90, 1-4.

¹¹ Cf. F. CAYRÉ, *La contemplation agostiniennes. Principes de la spiritualité de saint Augustin*, Parigi 1927 – in cui comunque si mantiene una prospettiva neotomista della contemplazione (essenzialista e soprannaturalista) difficilmente applicabile al pensiero agostiniano. Cf. anche V, 4, 7, p. 60.

Intimus cordi est, sed cor erravit ab eo. Redite, praevaricatores, ad cor et inhaerete illi, qui fecit vos¹².

Per *inhaerere* a Dio, Agostino ha dovuto dunque lasciare gli fosse portata via la donna alla quale il suo cuore aderiva.

Più denso ai fini della ricerca il contenuto del libro VII: il testo è una ripresa critica delle tematiche filosofiche che lo avevano interessato nei libri precedenti (natura del divino, astrologia, concezione del male) in cui le narrazioni biografiche hanno spazio molto relativo, generalmente inserite all'interno delle stesse riflessioni teoriche. Per questo motivo, la chiusura del VI libro funge da apertura al successivo: Agostino e i suoi amici discutono di quale sia la filosofia migliore, e Agostino risponde che quella di Epicuro sarebbe a suo avviso più valida, se non sostenesse al contempo la dottrina della mortalità dell'anima, alla quale non si sentiva di aderire. Ora, questa scelta suona oggettivamente strana; è pur vero che al momento della conversazione Agostino aveva una formazione filosofica piuttosto elementare (non aveva ancora letto i 'libri platonici'), ma allo stesso tempo nessun elemento portante dell'epicureismo sembra essere rimasto nelle sue scelte filosofiche successive. D'altronde, nemmeno la sua fonte principale riguardo le scuole filosofiche (cioè Cicerone) ha mostrato particolare simpatia per Epicuro, che era tra i filosofi antichi certamente il più invisato anche al cristianesimo. Dunque un riferimento in questo punto della narrazione non può che avere un valore particolare. Certamente Agostino rimanda alla dottrina morale di Epicuro, come recepita da un cristiano dell'epoca (e cioè, sostanzialmente, una dottrina edonista e materialista), volendo dunque descrivere la propria vita prima della conversione come invischiata nel piacere; tuttavia, proprio in virtù di quella tensione ad allontanarsi dai piaceri mondani di cui parla già alla lettura dell'*Hortensius* risulta strano l'assenso che qui gli concede. In sostanza, non è poco credibile che l'Agostino narrato si sentisse davvero attratto dal piacere; ciò che non torna è che concedesse a quest'attrazione un assenso razionale, giustificandolo attraverso il ricorso alla scuola che ne aveva teorizzato la centralità morale. D'altronde, poco prima aveva ribadito che

¹² IV, 12, 18, p. 49, ll. 7-9.

disperava della capacità di vivere una vita casta, ma non certo del fatto che una vita casta fosse da preferire a una vita coniugale¹³.

Il ruolo dell'epicureismo non è quindi da intendersi in collegamento alla questione del piacere, bensì come rimando a una teoria dell'amicizia che Agostino riprende più o meno direttamente dalla tradizione del Giardino¹⁴. All'interno della 'triade' di racconti sull'amicizia delle *Confessiones* (il furto di pere; la morte dell'amico; il progetto di vita comunitaria) l'ultimo risulta ovviamente il più vicino a una forma 'corretta' della relazione. Questo perché nel primo il piacere dell'amicizia deriva dall'illecito; nel secondo si lega sensibilmente alla paura della morte; infine nel terzo, pur viziato dalla sua temporanea differita (per via della volontà di nozze di alcuni tra gli amici) questi elementi vengono meno gradatamente, e una volta caduto l'ultimo ostacolo (il più importante, cioè la necessità che l'amicizia fosse in Dio) esso troverà una effettiva realizzazione. Agostino quindi richiama direttamente a Epicuro non tanto per sostenere la superiorità (pur se 'dialettica') della concezione edonista, quanto per proporre un parallelo tra la sua teoria dell'amicizia e quella che Agostino stesso sviluppa, perfezionandola in senso cristiano.

In questo modo il breve paragrafo sulla palma della vittoria da assegnare alle varie scuole filosofiche preclude al libro VII; infatti il materialismo risulta essere il primo problema che Agostino si ritrova a dover superare¹⁵:

¹³ Cf. VI, 11, 20, p. 87, ll. 53-56: «propriarum virium credebam esse continentiam, quarum mihi non eram conscius, cum tam stultus essem, ut nescirem, sicut scriptum est, neminem posse esse continentem, nisi tu dederis».

¹⁴ Cf. D. J. KIRCHNER, *Augustine's use of Epicureanism: three paradigmatic Problems for a Theory of Friendship in the "Confessions"*, in "International philosophical quarterly", 50.2 (2010), pp. 183-200. Sull'influsso dell'epicureismo in Agostino, cf. anche O. TESCARI, *In interiore homine habitat veritas*, in "Latinitas", 1 (1953), pp. 276-278; C. BOLYARD, *Augustine, Epicurus and external world skepticism*, in "Journal of history of philosophy", 44.2 (2006), pp. 157-168; D. SIMPSON, *Epicureanism in the Confessions of st. Augustine*, in "Augustinian studies", 16 (1985), pp. 39-48; T. TOOM, *'I Was a Boy with Power to Talk' (Conf. I, 8, 13): Augustine and Ancient Theories of Language Acquisition*, in "Journal of late antiquity", 2.2 (2009), pp. 357-373.

¹⁵ Si noti per inciso che un certo materialismo in merito alla questione *de natura dei* è presente nella tradizione cristiana africana; nota è la posizione di Tertulliano secondo il quale sia l'anima che Dio sono materia.

Ego itaque incrassatus corde nec mihimet ipsi vel ipse conspicuus, quidquid non per aliquanta spatia tenderetur vel diffunderetur vel conglobaretur vel tumeret vel tale aliquid caperet aut capere posset, nihil prorsus esse arbitrabar (...) Non est autem ita. Sed nondum illuminaveras tenebras meas¹⁶.

Ora, il problema della natura materiale di Dio è strettamente collegato a quello dell'adesione al manicheismo: infatti se Dio è immateriale è anche incorruttibile, dunque necessariamente crolla il castello di carte costruito dall'intreccio delle dottrine dualiste, nelle quali si disegna una lotta tra due principi contrapposti (e dunque in quanto tali corporei, poiché limitantesi a vicenda). Così mano a mano Agostino descrive il superamento delle varie teorie erronee, fino all'incontro col neoplatonismo. È interessante l'accento che fa al superamento dell'astrologia, costruito come noto attraverso l'immagine della diversa fortuna dei due gemelli figli di Isacco:

Et non erunt vera, quia easdem litteras inspiciens eadem debuit dicere de Esau et de Iacob; sed non eadem utrique acciderunt. Falsa ergo diceret aut, si vera diceret, non eadem diceret: at eadem inspiceret. Non ergo arte, sed sorte vera diceret. Tu enim, Domine, iustissime moderator universitatis, consulentibus consultisque nescientibus occulto instinctu agis, ut, dum quisque consulit, hoc audiat, quod eum oportet audire occultis meritis animarum ex abysso iusti iudicii tui. Cui non dicat homo: "Quid est hoc?", "Ut quid hoc?" Non dicat, non dicat; homo est enim¹⁷.

Non è un caso che proprio l'episodio di Giacobbe ed Esaù sia determinante: è infatti il punto esegetico (nella riflessione paolina, non nell'originale racconto del Genesi) sul quale nell'*Ad Simplicianum* Agostino arriva alla formulazione completa della sua dottrina della grazia. La coppia è dunque più che esemplificativa: è un rimando chiaro a quella teoria. Non a caso, lo stesso avverarsi delle previsioni e finanche il crederci di alcune persone, rispondono al misterioso disegno divino.

Ma che valore dare agli 'occulti premi'? Sembrerebbe che Agostino stesse attribuendo all'uomo la radice dell'interesse divino nei suoi confronti, andando Dio a premiare i meriti dello stesso. Il sintagma in realtà si trova difficilmente nel *corpus*

¹⁶ VII, 1, 2, pp. 92-93, ll. 28-53

¹⁷ VII, 6, 10, p. 99, ll. 76-85.

agostiniano: si è riusciti ad identificare soltanto altre due occorrenze e in entrambe ‘*meritus*’ ha un valore negativo¹⁸ – come immaginabile di solito il contesto in cui sono situate le occorrenze è quello della dottrina della giustificazione. Pur se qui l’episodio rientra nell’ambito della confutazione della dottrina astrologica e non direttamente della dottrina della giustificazione, ci sono da rilevare almeno due elementi che consentono di ricollegare il passo alla discussione di questa dottrina: 1) gli altri passi in cui Agostino parla di Giacobbe ed Esaù sono direttamente collegati alla dottrina della predestinazione, secondo la quale Dio non premia i meriti delle anime ma opera in virtù della sua grazia¹⁹; 2) l’invocazione del mistero dell’abisso della volontà divina, davanti al quale l’uomo non deve domandare, è ugualmente collegato sempre alla questione dell’elezione²⁰. Infatti Agostino tende a non supporre mai una soluzione ‘fideista’ secondo la quale la ragione non può interrogarsi su un determinato problema (neanche su quello, apertamente irrazionale, della Trinità) se non nel caso limite della scelta divina di concedere la salvezza ad alcuni e negarla ad altri, di fronte al quale richiama sempre il postulato dell’assenza di iniquità presso Dio. Il senso del passo pare possa essere illuminato da un parallelo tratto dal *De Genesi ad litteram*:

Ideoque fatendum est, quando ab istis vera dicuntur, instinctu quodam occultissimo dici, quem nescientes humanae mentes patiuntur. Quod cum ad decipiendos homines fit, spirituum seductorum operatio est: quibus quaedam vera de temporalibus rebus nosse permittitur, partim subtilioris sensus acumine, quia corporibus subtilioribus vigent, partim experientia callidior propter tam magnam longitudinem vitae; partim sanctis Angelis quod ipsi ab omnipotente Deo discunt, etiam iussu eius sibi revelantibus, qui *merita humana* occultissimae iustitiae sinceritate distribuit. Aliquando autem iidem nefandi spiritus etiam quae ipsi facturi sunt, velut divinando praedicunt. Quapropter bono christiano, sive mathematici, sive quilibet impie divinantium, maxime dicentes vera, cavendi

¹⁸ Cf. *Enarrationes in Psalmos*, C, 13, p. 1417; *Contra Faustum*, XIII, 11, pp. 390-391.

¹⁹ Cf. ad esempio *Epistola CXCIV*, 7, 32 - 8, 34, pp. 201-203; *Enchiridion*, 25, 98, p. 101.

²⁰ Cf. ad esempio *ivi*; *De praedestinatione sanctorum*, II, 11, 25, pp. 235-236; *Contra Faustum*, XXI, 2, pp. 570-571; *Enarrationes in Psalmos*, CX, 3, p. 1623, ll. 21-25. Quest’ultimo passo è particolarmente interessante per intendere correttamente il rapporto tra confessione e grazia: «Non ergo sola magnificentia qua iustificatur impius, sed et confessio et magnificentia opus eius. Quid ergo dicimus? quia cui vult miseretur, et quem vult obdurat; numquid iniquitas apud Deum? Absit». Lo stesso confessarsi è opera di Dio.

sunt, ne consortio daemoniorum animam deceptam, pacto quodam societatis irretiant²¹.

Ora, tra i due passi c'è una piccola ma determinante differenza: nel *De Genesi* infatti gli *occulta merita* (all'accusativo) sono distribuiti direttamente dalla giustizia divina. È possibile ipotizzare che nelle *Confessiones* il senso sia lo stesso, in forma seppur brachilogica, per due motivi: del primo, il richiamo alla misteriosità della volontà divina, si è già detto; il secondo è che Agostino non avrebbe necessariamente dovuto richiamarsi a meriti occulti, né alla misteriosa giustizia divina se non stesse facendo riferimento all'elezione. Questo perché se Agostino supponesse che Dio premia i meritevoli con delle previsioni veritiere da un lato garantirebbe la validità dei responsi (cosa che qui invece vuole negare), dall'altro non ci sarebbe alcuna necessità di riferirsi all'abisso della giustizia divina: sarebbe infatti del tutto lineare e niente affatto misterioso se Dio premiasse solo i giusti con responsi favorevoli e reali. In realtà Agostino non sta dicendo che i responsi sono veri o sbagliati, favorevoli o sfavorevoli, ma soltanto che si accordano di volta in volta con quanto Dio ha deciso in merito al consultante. Dunque i meriti che la giustizia divina rispetta qui sono i meriti negativi dell'uomo o al contrario i meriti positivi di Dio stesso.

Che ancora Dio sia al centro del percorso agostiniano è evidenziato dalla riproposizione (ora più esplicita) della metafora del medico:

Tu vero, Domine, in aeternum manes et non in aeternum irasceris nobis quoniam miseratus es terram et cinerem, et placuit in conspectu tuo reformare deformia mea. Et stimulis internis agitabas me, ut impatiens essem, donec mihi per interiorem aspectum certus esses. Et residebat tumor meus ex occulta manu medicinae tuae aciesque conturbata et contenebrata mentis meae acri collyrio salubrium dolorum de die in diem sanabatur²².

²¹ *De Genesi ad litteram*, II, 17, 37, pp. 61-62, ll. 16-3 [corsivo mio]. Nel paragrafo precedente, Agostino richiama direttamente l'argomento dei gemelli. In senso vistosamente opposto invece il passo di *De doctrina christiana*, II, 23, 35, pp. 57-58, in cui la volontà degli uomini malvagi li consegna al responso dei demoni ma non viene fatto cenno né alla 'profondità' del giudizio divino, né alla precedenza dello stesso rispetto all'azione umana.

²² VII, 8, 12, pp. 100-101, ll. 1-7.

Il passo ha delle caratteristiche comuni a quelli definiti proemiali, sia perché Agostino ritorna alla forma dell'invocazione diretta sia per la concatenazione di Salmi e altri testi biblici. È inoltre molto denso: in apertura allude al rapporto tra l'eternità della sostanza divina e il suo intervento diretto nella temporalità, per poi immediatamente stabilire il ruolo salvifico di Dio che riforma le deformità di Agostino, ripreso in chiusura dall'intervento diretto della mano divina intenta a guarire il suo 'tumore'. Ancor più interessante è il riferimento agli stimoli interni, eco virgiliana²³, che indica come l'operare divino sia già da collocarsi nell'interiorità dell'uomo, e dunque che la grazia lo performa non da fuori ma interiormente. «Intus enim erat, ego autem foris²⁴»: Agostino, ancora *magna quaestio* a se stesso, è fuori e non riesce a comprendersi. È questo uno dei cardini del neoplatonismo agostiniano, e cioè la relazione diretta tra la conoscenza di sé e la conoscenza di Dio²⁵: mancando la prima, manca la seconda – e viceversa. Non è un caso che l'invito a ritornare alla propria interiorità gli verrà dato proprio attraverso i libri platonici:

Et inde admonitus redire ad memet ipsum intravi in intima mea duce te et potui,
quoniam factus es adiutor meus²⁶.

Qui si chiude un primo, importante cerchio. Agostino finalmente rientra in se stesso, non è più per se stesso un mistero. A questo punto anche la sua comprensione di Dio può essere corretta: finalmente è giunto nel luogo in cui Dio lo stava aspettando, la sua propria intimità. Il percorso di contemplazione riprende la scalarità di quello del *De vera religione*, col quale ha più di un parallelo: dai corpi all'anima, dunque prima la luce interiore (che pervade tutte le cose), poi le cose stesse nella loro relazione alla Verità, poi la stabilità della Verità stessa. Allo stesso tempo però ritorna anche la differenza, sempre la stessa, che si è potuta osservare anche altrove:

²³ Cf. *Eneide*, XI, v. 337, tr. C. Vivaldi, p. 576.

²⁴ VII, 7, 11, p. 100, ll. 19-20.

²⁵ «Deus semper idem, noverim me, noverim te». *Soliloquia*, II, 1, p. 45, l. 11. È solo un caso che Agostino ribadirà, poco più avanti nelle *Confessiones*, che Dio permane in eterno?

²⁶ VII, 10, 16, p. 103., ll. 1-2.

Sed posteaquam fovisti caput nescientis et clausisti oculos meos, ne viderent vanitatem, cessavi de me paululum, et consopita est insania mea; et evigilavi in te et vidi te infinitum aliter, et visus iste non a carne trahebatur²⁷.

Dio accoglie di prima iniziativa Agostino e gli permette di avere uno sguardo nuovo sulle cose. Agostino è totalmente nelle mani di Dio, che lo attrae, lo solleva, lo respinge:

Et cum te primum cognovi, tu assumpsisti me, ut viderem esse, quod viderem, et nondum me esse, qui viderem. Et reverberasti infirmitatem aspectus mei radians in me vehementer, et contremui amore et horrore; et inveni longe me esse a te in regione dissimilitudinis²⁸.

Non stabam frui Deo meo, sed rapiebar ad te decore tuo moxque diripiebar abs te pondere meo et ruebam in ista cum gemitu²⁹.

Ora, quello che il vescovo di Ippona vuole affermare sembra piuttosto chiaro: non sta negando una conoscenza naturale di Dio alla creatura, che pur se in maniera estemporanea può arrivarci. Sta negando però che questa forma di conoscenza possa far acquisire una quiete che non è «otium desidiaie, sed otium cogitationis³⁰». A differenza dunque che nel *De vera religione* (in cui, va detto, Agostino parla già da cristiano) la conoscenza filosofica non permette la permanenza in Dio.

Qui è la differenza tra i platonici e i cristiani: i primi, pur essendo pervenuti alla conoscenza esatta di Dio, non hanno tuttavia potuto amarla perché privi della *caritas* necessaria:

²⁷ VII, 14, 20, p. 106, ll. 8-12.

²⁸ VII, 10, 16, p. 103, ll. 13-16.

²⁹ VII, 17, 23, p. 107, ll. 2-4

³⁰ *De vera religione*, 35, 65, p. 229, l. 6. *Otium* ha delle sfumature diversificate, rimandando a una specifica condizione sociale che consente l'esercizio della filosofia; tuttavia qui è chiaramente sinonimo di *quies*.

Iam enim coeperam velle videri sapiens plenus poena mea et non flebam, insuper et inflabar scientia. Ubi enim erat illa aedificans caritas a fundamento humilitatis, quod est Christus Iesus?³¹

Insoddisfatto dalla lettura anche dei platonici, che tanto gli hanno dato ma ancor di più promesso, Agostino si rifugia nei testi paolini. Ormai la conversione è vicina.

2. Conversione di volontà

(...) nec certior de te, sed stabilior in te esse cupiebam. De mea vero temporali vita nutabant omnia et mundandum erat cor a fermento veteri; et placebat via ipse Salvator et ire per eius angustias adhuc pigebat. Et immisisti in mentem meam visumque est bonum in conspectu meo pergere ad Simplicianum, qui mihi bonus apparebat servus tuus et lucebat in eo gratia tua³².

Acquisita la conoscenza su Dio, Agostino deve ora trovare il modo per aderire stabilmente a Lui. Ben consapevole della necessità della via di salvezza, tuttavia non riesce ancora ad amarla e dunque essa resta come un corpo estraneo: dalla «conversione dell'intelletto» deve passare ora alla «conversione della volontà³³». I platonici, i migliori tra i filosofi, sono comunque (con le parole di Paolo) empì che «cognoscentes Deum non sicut Deum glorificaverunt aut gratias egerunt³⁴», cioè che

³¹ VII, 20, 26, p. 110, ll. 11-14.

³² VIII, 1, 1, p. 113, ll. 11-16.

³³ COURCELLE, *Recherches sur les Confessions* cit., p. 169: «conversion intellectuelle (...) conversion de la volonté». Più convincente dell'interpretazione di T. J. VAN BAVEL, *De la raison à la foi. La conversion d'Augustin*, in "Augustiniana" 36 (1986), pp. 5-27: l'opposizione ragione-fede non ha un effettivo ruolo nella conversione di Agostino, anche perché dal suo punto di vista le due cose non si escludono e il concetto agostiniano di filosofia tende piuttosto ad integrarle in una visione coerente e unitaria. Per Agostino la fede, più che credenza, era un'esperienza di vita, in tutto e per tutto assimilabile alla filosofia – ovviamente solo quella vera, cioè quella cristiana.

³⁴ VIII, 1, 2, p. 114, ll. 42-43, citando *Rm* 1, 21. Pizzolato propone una soluzione piuttosto macchinosa di questa espressione: pur riconducendola al periodo 'platonico' di Agostino, nota che «il platonismo, pur salvando la spiritualità di Dio, non sottolineava la trascendenza (*non sicut Deum glorificaverunt*); in quanto necessitata, l'azione divina non meritava gratitudine (*aut gratias egerunt*)». Cf. L. F. PIZZOLATO, *Commento al libro VIII*, ed. comm., III, pp. 242-292, in partic. p. 247. La soluzione proposta è strana: mai Agostino si è riferito al fatto che i platonici negassero la trascendenza divina, né

non hanno avuto cognizione dell'intervento divino di grazia – intervento che qualifica Dio come Dio, non solo come Uno metafisico, come Causa prima. A questo punto dunque Dio lo spinge a far visita a Simpliciano. L'amico, appresa la notizia dei suoi studi neoplatonici, mostra molta gioia per il suo percorso e, rendendosi conto delle difficoltà del giovane³⁵, decide di raccontargli la storia di Mario Vittorino, sulle cui traduzioni delle opere platoniche Agostino aveva studiato. La sua conversione è prefigurata da quella 'parallela' di Vittorino; entrambi retori, entrambi neoplatonici, entrambi rinunciano alla carriera per convertirsi al cristianesimo:

dicebat [*scil.* Vittorino] Simpliciano non palam, sed secretius et familiaris: "Noveris me iam esse christianum". Et respondebat ille: "Non credam nec deputabo te inter christianos, nisi in Ecclesia Christi videro". Ille autem irridebat dicens: "Ergo parietes faciunt christianos?" (...) quae imitator superbus acceperat, depuduit vanitati et erubuit veritati subitoque et inopinatus ait Simpliciano, ut ipse narrabat: "Eamus in ecclesiam: christianus volo fieri"³⁶.

La battuta di Vittorino è significativa: pur concependosi già come cristiano nella sua intimità, il retore non era tuttavia tale. Non è chiaramente l'adesione formale a renderlo cristiano (le 'pareti' della chiesa simboleggiano qui ciò), bensì un netto e drastico cambio di vita. Come Agostino, Vittorino aveva una comprensione teorica del cristianesimo piuttosto chiara, al punto di definirsi cristiano, ma solo quando si rende conto della mancanza di un'adesione profonda allora decide di diventarlo davvero. Non si tratta soltanto del sacramento (indubbiamente rilevante, ma posticipato rispetto

tantomeno che intendessero l'azione causale come necessitata (per quanto, almeno riguardo il secondo elemento, non avrebbe avuto torto). La soluzione ci sembra diversa: i platonici pur conoscendolo come Dio non lo venerarono come tale perché caddero nell'idolatria (cioè perché la loro metafisica non si accordava con il loro culto), né seppero rendergli grazie perché, privi della dottrina della grazia, concepirono la salvezza come essenzialmente autonomistica. In linea perfetta, dunque, con la chiusura del libro precedente.

³⁵ Cf. C. STARNES, *Augustine's Conversion. A Guide to the Argument of Confessions I-IX*, Waterloo (Ont) 1990, p. 218: «He recognized that Augustine's difficulty did not lie in his knowledge of God but in his inability to submit his will to that of Christ. Seeing the similarity between the cases of Victorinus and Augustine, he told him the story of Marius' conversion».

³⁶ VIII, 4, 4, pp. 115-116, ll. 32-49.

alla conversione) né tantomeno della pubblica certificazione della conversione, quanto della profonda trasformazione della sua stessa vita.

A questo punto Agostino è contrastato: avverte dentro di sé l'urgenza delle due volontà, l'una nuova di fare il bene, l'altra vecchia, cioè il vizio del peccato. Le due leggi, quella del peccato e quella di Dio, lo trascinano da parte a parte, e a nulla serve che Agostino sappia quale delle due debba seguire:

Lex enim peccati est violentia consuetudinis, qua trahitur et tenetur etiam invitus animus eo merito, quo in eam volens illabitur. Miserum ergo me quis liberaret de corpore mortis huius nisi gratia tua per Iesum Christum, Dominum nostrum?³⁷

Tuttavia ciò non basta:

Voluntas autem nova, quae mihi esse coeperat, ut te gratis colerem fruique te vellem, Deus, sola certa iucunditas, nondum erat idonea ad superandam priorem vetustate roboratam³⁸.

Si noti l'uso del verbo *frui*: Agostino ha compreso il corretto ordine delle cose, ha riportato a Dio il *frui* che un tempo si fermava alle creature, e non è ancora abbastanza.

Come Simpliciano, anche Ponticiano si fa portatore di una storia di conversione, quella di due suoi amici che si convertono alla lettura del tutto fortuita della vita di Antonio, che egli stesso aveva poco prima narrato ad Agostino e Alipio. Il parallelo tra la vicenda dei due amici e quella di Agostino stesso è evidente, e messa in luce dal narratore attraverso il ricordo della lettura, dodici anni prima, dell'*Hortensius*:

Tunc vero quanto ardentius amabam illos, de quibus audiebam salubres affectus, quod se totos tibi sanandos dederant, tanto exsecrabilius me comparatum eis oderam, quoniam multi mei anni mecum effluerant, forte duodecim anni, ex quo ab undevicesimo anno aetatis meae lecto Ciceronis Hortensio excitatus eram studio sapientiae et differebam contempta felicitate terrena ad eam investigandam vacare, cuius non inventio, sed vel sola inquisitio iam praeponenda erat etiam

³⁷ VIII, 5, 12, p. 121, ll. 50-54.

³⁸ VIII, 5, 10, pp. 119-120, ll. 14-17.

inventis thesauris regnisque gentium et ad nutum circumfluentibus corporis voluptatibus³⁹.

Il valore del parallelo è molto forte: mentre l'amico di Ponticiano si è convertito immediatamente alla lettura di un testo che narrava la vita di un santo, Agostino ha tergiversato per dodici lunghi anni prima di convertirsi. È interessante notare che per l'Agostino narratore l'*Hortensius* lo stimolava concretamente a Dio, alla sapienza divina, al disprezzo dei beni terreni – esattamente come la vita di Antonio. La differenza tuttavia non è nella dignità del testo (Agostino non si riferisce in minimo modo al fatto che il testo di Cicerone era non cristiano, dunque lontano dalla verità), che in entrambi i casi è mero strumento della grazia divina, quanto nella forza impressa alla conversione del lettore. Ascoltando Ponticiano, Agostino è travolto e turbato, Dio «retorquebas me ad me ipsum, auferens me a dorso meo, ubi me posueram, dum nollem me attendere, et constituebas me ante faciem meam⁴⁰», lo rende oggetto a se stesso portandolo sotto l'analisi del soggetto-Agostino, affinché possa rendersi conto della sua condizione peccaminosa.

La scena dominante del libro VIII è quella del giardino, che riassume il turbamento che lo agita in tutto il libro: Agostino è ormai pronto intellettualmente e moralmente alla conversione, ha abbandonato le idee dei Manichei, compreso la natura divina attraverso il neoplatonismo e individuato i limiti dello stesso; inoltre ha preso consapevolezza della sua propria miseria e vive una crisi che reinterpreta, paolinamente, come un conflitto tra le due volontà – l'una vecchia, l'altra nuova. Tuttavia necessita di un catalizzatore, un evento che porti a compimento la sua conversione: quest'evento è l'ascolto del «tolle, lege», inteso da Agostino come un invito di Dio a leggere il messaggio scritturale che gli cambierà la vita.

Ancora, si è detto di tutto sulla conversione. La letteratura in merito è praticamente sconfinata e le posizioni sono chiaramente discordi, a partire dalla veridicità storica del fatto e dei suoi dettagli⁴¹. Una soluzione intermedia prevede che

³⁹ VIII, 7, 17, p. 124, ll. 1-19.

⁴⁰ VIII, 7, 16, p. 123, ll. 2-4.

⁴¹ Cf. COURCELLE, *Recherches sur les Confessions* cit., pp. 188-202; F. CAYRÉ, *La conversione de saint Augustin. Le tolle, lege des Confessions*, in "L'année théologique augustinienne", 37 (1951), pp. 144-151 e 244-252; L. C. FERRARI, *Ecce audio vocem de vicina domo* (Conf. 8, 12, 29), in "Augustiniana", 33 (1983), pp. 232-245; L. MARIN, *Écographies. Éléments pour une recherche sur le*

pur negando la veridicità storica dell'evento del giardino, alcuni dettagli siano stati messi in risalto dall'autore per renderli densi di significato (tra tutti, la presenza dell'albero di fico che richiama al fico di Natanaele), lasciando aperta la domanda sulla validità di tutti gli altri dettagli (ad esempio, l'assenza del padrone di casa dal giardino). È chiaro che pensare che alcuni elementi siano realistici e altri invece simbolico-realistici pone una grossa difficoltà, quella di individuare il criterio per distinguere le due categorie – con il rischio che questo criterio cada sulla sensibilità dell'interprete. Per la ricerca corrente questa discussione, pur interessante, è almeno in parte superflua: è evidente che Agostino reinterpreti l'uno o l'altro evento della propria vita per inserirlo all'interno della riflessione sulla grazia, dunque pur nel realismo della narrazione i dettagli mantengono un valore ulteriore. D'altronde, per Agostino la presenza di alcuni elementi all'interno della sua storia non è assolutamente casuale, ma sempre stabilita dalla Provvidenza.

La conversione occupa per circa la metà il libro VIII, dal paragrafo 8 fino alla fine. Tra la descrizione introduttiva e la narrazione del «tolle, lege» intercorre una lunga riflessione sulla volontà che ha allo stesso tempo il duplice valore di descrivere la condizione esistenziale dell'Agostino narrato e portare avanti una discussione teorica sul rapporto tra volontà e ragione e in generale sulla volontà in sé. Significativo l'inizio dell'episodio:

Tum in illa grandi rixa interioris domus meae, quam fortiter excitaveram cum anima mea in cubiculo nostro, corde meo, tam vultu quam mente turbatus invado Alypium, exclamo: “Quid patimur? Quid est hoc? Quid audisti? Surgunt indocti et caelum rapiunt, et nos cum doctrinis nostris sine corde ecce ubi volutamur in carne et sanguine! An quia praecesserunt, pudet sequi et non pudet nec saltem sequi?”⁴².

texte autobiographique: la conversion d'Augustin, in *Saint Augustin*, éd. par P. Ranson, Parigi - Losanna 1988, pp. 295-311; H.-I. MARROU, *La querelle autour du tolle, lege*, in “Revue d'histoire ecclésiastique”, 53 (1958), pp. 47-57; J. G. PRÉAUX, *Nouvelles approximations sur l'épisode augustien du tolle, lege*, in “Revue belge de philologie et d'histoire”, 33 (1955), pp. 555-576; T. KATO, ‘Tolle lege’, *Conf. 8, 12, 29: la voz de la narración y su realidad*, in “Augustinus”, 40 (1995), pp. 135-158; F. BOLGIANI, *La conversione di s. Agostino e l'VIII libro delle Confessioni*, Torino 1956; J. J. O'MEARA, ‘Arripui, aperui et legi’ (Confessions VIII, 12, 29), in ID., *Studies in Augustine and Eriugena*, Washington (DC) 1992, pp. 24-30.

⁴² VIII, 8, 19, p. 125, ll. 1-7.

Il riferimento alla ‘stanza’ interiore e prima alla ‘casa’ merita alcune importanti riflessioni. Il richiamo a *Mt* 6, 6 («cum oraveris, intra in cubiculum tuum») rimanda chiaramente alla necessità dell’interiorità della preghiera, come Agostino spiega nel *De magistro*⁴³. Il rimando però è duplice, poiché la «domus mea» è allo stesso tempo un collegamento al primo libro delle *Confessiones*, in cui Agostino invocava Dio affinché riparasse la sua casa prima di accedervi: in entrambi i casi è evidente l’insistenza dell’incontro con Dio nello spazio interiore, tema che verrà sviluppato in seguito. È quello spazio dell’incontro dal quale Agostino è stato assente fino alla scoperta dei neoplatonici⁴⁴, e nel quale si svolge la conversione: non a caso, dopo un iniziale presenza di Alipio nella scena, Agostino si ritirerà in se stesso.

Ciò che turba il giovane, di cui mette al corrente anche l’amico, è però soprattutto la discrepanza che si crea tra la conoscenza teorica e la conversione della volontà. Il confronto tra la condizione degli ‘incolti’ che si sono convertiti immediatamente (nel racconto di Ponticiano) e quella personale non è dunque presunzione elitista (sebbene si chieda, tuttavia retoricamente, se fosse incapace di abbassarsi al loro livello), ma riflessione profonda e tragica sull’insufficienza della ragione a orientare la volontà.

Nel descrivere il suo muoversi smanioso in preda ai turbamenti, Agostino nota la semplicità di eseguire col corpo i movimenti decisi dall’anima e, allo stesso tempo, la difficoltà del volere di seguire i comandi della volontà stessa:

multa faciebam corpore in ipsis cunctationis aestibus, quae aliquando volunt homines et non valent, si aut ipsa membra non habeant aut ea vel conligata vinculis vel resoluta languore vel quoquo modo impedita sint. Si vulsi capillum, si percussi frontem, si consertis digitis amplexatus sum genu, quia volui, feci. Potui autem velle et non facere, si mobilitas membrorum non obsequeretur. Tam multa ergo feci, ubi non hoc erat velle quod posse; et non faciebam, quod et incomparabili affectu amplius mihi placebat et mox, ut vellem, possem, quia mox, ut vellem, utique vellem. Ibi enim facultas ea, quae voluntas, et ipsum velle

⁴³ Cf. *De magistro*, 1, 2, pp. 158-159.

⁴⁴ Cf. A. MANDOUZE, *Du converti de Milan au convertisseur d’Hippone*, in *Atti del congresso internazionale su S. Agostino nel XVI centenario della conversione*, I, Roma 1987, pp. 89-98.

iam facere erat; et tamen non fiebat (...) Unde hoc monstrum? Et quare istuc?
Imperat animus corpori, et paretur statim: imperat animus sibi, et resistitur⁴⁵.

La condizione di Agostino, modellata teologicamente sul conflitto paolino tra le due volontà, stride in maniera violenta con quanto qualche anno prima delle *Confessiones* scriveva nel *De libero arbitrio*:

Non enim posses aliud sentire esse in potestate nostra, nisi quod cum volumus facimus. Quapropter nihil tam in nostra potestate, quam ipsa voluntas est. Ea enim prorsus nullo intervallo, mox ut volumus praesto est⁴⁶.

A quanto pare Agostino non è più tanto sicuro di questo: sarà pur vero in teoria che l'anima comanda ed esegue immediatamente, tuttavia c'è un conflitto tra due volontà, un'impossibilità a volere in maniera autonoma, che non aveva tenuto in considerazione⁴⁷. Questa duplicità di nature, questa compresenza di due 'teste' nello stesso corpo è per Agostino letteralmente un «monstrum⁴⁸», una mostruosità che certo non corrisponde alle 'due anime' dei manichei ma gli si avvicina sensibilmente⁴⁹.

Poco prima della conversione, Agostino scoppia a piangere:

⁴⁵ VIII, 8, 20 - 9, 21, p. 126, ll. 30-5.

⁴⁶ *De libero arbitrio*, III, 3, 7, 27, p. 279, ll. 61-65.

⁴⁷ L'espressione citata sarà usata da Pelagio e Agostino la riprenderà nell'ampia ritrattazione del *De libero arbitrio* che farà a fine carriera. Cf. *Retractationes*, I, 9, 3, pp. 24-26. Cf. anche *De natura et gratia*, 51, 59, p. 276, ll. 19-24: «Cum vult ergo, faciat; quia non vult, non facit. Ubi enim est inseparabilis possibilitas, ei accidere non potest voluntatis infirmitas vel potius voluntatis adiacentia et perfectionis indigentia. Si ergo ita est, unde venit: Velle adiacet, perficere autem bonum non adiacet?».

⁴⁸ VIII, 9, 21, p. 126, ll. 1, 4, 9. Sull'utilizzo agostiniano del termine 'monstrum', a indicare la pluralità di volontà in un solo corpo, cf. *Sermo CXCVIII* augm., 53, in *Nouveaux sermons de saint Augustin pour la conversion des païens et des donatistes (IV)*, ed. F. Dolbeau, in "Recherches augustiniennes et patristiques", 26 (1992), pp. 69-141, in partic. p. 132, l. 1290. Anche in II, 6, 14, p.p. 24, il «monstrum» è la compresenza di vita e morte all'interno del corpo peccaminoso.

⁴⁹ La differenza sostanziale è che Agostino non ontologizza le due volontà attribuendole a due anime, ma le interpreta in maniera coesistente e conflittuale. Cf. R. FERWERDA, *Two souls. Origen's and Augustine's Attitude toward the Two Souls Doctrine. Its Place in Greek and Christian Philosophy*, in "Vigiliae Christianae", 37 (1983), pp. 360-378.

Ubi vero a fundo arcano alta consideratio traxit et congestit totam miseriam meam in conspectu cordis mei, oborta est procella ingens ferens ingentem imbrem lacrimarum. Et ut totum effunderem cum vocibus suis, surrexi ab Alypio – solitudo mihi ad negotium flendi aptior suggerebatur – et secessi remotius, quam ut posset mihi onerosa esse etiam eius praesentia. Sic tunc eram, et ille sensit; nescio quid enim, puto, dixeram, in quo apparebat sonus vocis meae iam fletu gravidus, et sic surrexeram⁵⁰.

Per la terza volta di quattro nelle *Confessiones* si narra di un pianto. Dopo l'infantile pianto per la morte di Didone, quello più maturo alla morte dell'amico e prima di quello conclusivo alla morte di Monica, Agostino si trova a riflettere sul valore delle lacrime. Per la prima volta, dopo aver rinfacciato a se stesso di piangere per una morte fittizia e non invece per la propria morte reale, di fronte alle sue miserie si effonde in un pianto liberatorio. Nell'amarezza del pianto avviene qualcosa di straordinario:

Et ecce audio vocem de vicina domo cum cantu dicentis et crebro repetentis quasi pueri an puellae, nescio: “Tolle lege, tolle lege”. Statimque mutato vultu intentissimus cogitare coepi, utrumnam solerent pueri in aliquo genere ludendi cantitare tale aliquid, nec occurrebat omnino audisse me usquam repressoque impetu lacrimarum surrexi nihil aliud interpretans divinitus mihi iuberi, nisi ut aperirem codicem et legerem quod primum caput invenissem. Audieram enim de Antonio, quod ex evangelica lectione, cui forte supervenerat, admonitus fuerit, tamquam sibi diceretur quod legebatur: Vade, vende omnia, quae habes, da pauperibus et habebis thesaurum in caelis; et veni, sequere me, et tali oraculo confestim ad te esse conversum. Itaque concitus redii in eum locum, ubi sedebat Alypius; ibi enim posueram codicem Apostoli, cum inde surrexeram. Arripui, aperui et legi in silentio capitulum, quo primum coniecti sunt oculi mei: Non in comessionibus et ebrietatibus, non in cubilibus et impudicitiiis, non in contentione et aemulatione, sed induite Dominum Iesum Christum et carnis providentiam ne feceritis in concupiscentiis. Nec ultra volui legere nec opus erat. Statim quippe cum fine huiusce sententiae quasi luce securitatis infusa cordi meo omnes dubitationis tenebrae diffugerunt⁵¹.

⁵⁰ VIII, 12, 28, p. 130, ll. 1-9.

⁵¹ VIII, 12, 29, p. 131, ll. 19-38.

Udendo una voce ripetere «tolle lege» Agostino interpreta la filastrocca come un invito alla cleromanzia: aperto il libro di scritti paolini che aveva con sé, legge come un chiaro segnale divino il comandamento dell’Apostolo ad abbandonare i vizi e seguire la via del Cristo. A questo punto anche Alipio si avvicina, legge il versetto successivo e segue l’amico nella scelta (secondo il racconto, Alipio era ben più avanti di Agostino nella strada verso la fede). Il libro si conclude con i due che annunciano a Monica la notizia della conversione.

Sul valore storico del «tolle lege» si è detto di tutto. Secondo Courcelle, il fatto che Agostino non riesca a riconoscere il sintagma come facente parte di una filastrocca ne giustifica l’irrealità (materiale)⁵². Ora, l’ipotesi che Agostino semplicemente non conoscesse quella che era una filastrocca diffusa in un paese diverso da quello in cui era cresciuto non sembra così surreale, sebbene sia praticamente impossibile individuare degli elementi a conferma dell’una o l’altra ipotesi. Quale che sia la sua verità, è comunque chiaro che Agostino lo interpreta come un intervento divino che gli permette di risolvere il conflitto che viveva da tempo.

Di per sé infatti le parole di Paolo non dicono nulla di nuovo: la necessità di abbandonare i beni materiali, di non assecondare i vizi della carne e di ‘rivestirsi del Cristo’ gli era chiara almeno dai tempi dell’*Hortensius*. Non è neanche chiaro se Agostino avesse già letto quello specifico versetto di Paolo, dal momento che già da qualche tempo aveva iniziato a studiare i suoi scritti; tuttavia, anche se fosse stata la prima volta, il versetto non aggiunge nulla di nuovo a quanto compreso già razionalmente. È dunque evidente che il fattore decisivo è dettato dal contesto: la lettura casuale, l’invito alla lettura stessa nel mezzo di una crisi morale profonda, sono per Agostino chiari indici del rapporto diretto che Dio decide di instaurare con lui. Per la prima volta dall’inizio delle *Confessiones* l’Agostino narrato riconosce insieme al narratore che ciò che è successo in un preciso istante della sua vita è frutto di un diretto intervento divino⁵³.

3. Vuotezza dell’arbitrio

⁵² Cf. COURCELLE, *Recherches sur les Confessions* cit., p. 93.

⁵³ Cf. VIII, 12, 30, p. 132, 52-53: «Convertisti enim me ad te». Mentre in altri frangenti (la lettura di Cicerone, il sogno di Monica, l’incontro con Fausto) l’Agostino personaggio non era in grado di riconoscere il progetto di Dio, qui ne acquista coscienza: la chiamata divina è irresistibile.

Il nono libro si apre con un canto di gioia che Agostino innalza a Dio per la conversione. A Lui infatti è attribuito il pieno merito di questa:

Quis ego et qualis ego? Quid non mali aut facta mea aut, si non facta, dicta mea aut, si non dicta, voluntas mea fuit? 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 volebam, et velle, quod volebas⁵⁴.

Il passaggio dal peccato alla grazia consiste nel sostituire la volontà che afferma se stessa con la volontà che afferma Dio. Ancora una volta, il volere è ciò che distingue l'Agostino infedele dall'Agostino convertito, ciò che definisce pienamente (se riferiamo *totum a hoc*, come però la punteggiatura tende a non suggerire⁵⁵) l'atto stesso della conversione. Attraverso l'adesione del volere umano alla volontà divina Agostino supera il conflitto dell'esteriorità della legge: la giustizia è ormai interiorizzata, ma non in senso autonomistico (senso del quale già nell'episodio del furto di pere ha evidenziato i limiti). La legge interiore di Agostino non è più quella del proprio io, ma di un io più profondo, 'interiore' e superiore. Riecheggiando le parole del Cristo al Getsemani⁵⁶, Agostino delinea l'effetto della grazia divina come

⁵⁴ IX, 1, 1, p. 133, ll. 5-10.

⁵⁵ De Monticelli, Milano 1990, p. 297 vede un collegamento tra *totum e nolle* (come indicato dalla virgola); C. Carena, Torino 1966, p. 169, lo espunge del tutto; C. Vitali, Milano 1974, p. 391 e G. Chiarini, III, Milano 1992-1997, p. 107 optano per la soluzione qui proposta, che sembra migliore perché consente un evidente parallelo tra le due coordinate all'infinito.

⁵⁶ Cf. *Mt* 26, 39; *Mc* 14, 36. Luigi Pizzolato rileva, piamente, come il parallelo che Agostino starebbe istituendo tra la volontà di Cristo e la sua attraverso il richiamo evangelico sarebbe 'irriguardoso', dunque è difficile che Agostino l'abbia ricercato (almeno intenzionalmente). Cf. L. F. PIZZOLATO, *Commento al libro IX*, ed. comm., III, pp. 310-351, in partic. pp. 310-311. Mi sembra che la cautela sia eccessiva: Agostino ha altrove ribadito che il ruolo dell'incarnazione di Cristo è non solo quello di giustificare, ma anche di deificare l'uomo, portandolo al suo stesso livello (con le dovute distinzioni tra la figliolanza ontologica e quella acquisita); dunque non sarebbe assolutamente blasfemo da parte di un Agostino convertito da Dio istituire un parallelo con Cristo, ma anzi in piena linea con la sua teologia. Cf. *Contra Gaudentium Donatistarum episcopum*, I, 30, 35, p. 234, ll. 23-27: «Sicut a iusto nec illud alienum est, ut optet vitam, quando amara mors imminet: sed cum se videt eam impetrare non posse, dicit quod nos in se transfigurans Dominus ait: Verum non quod ego volo, sed quod tu vis, Pater»

la formazione di una legge ‘intranomica’, allo stesso tempo interiore all’uomo ma non generata autonomamente.

La totale incapacità dell’uomo di autodeterminarsi per il bene è evidenziata subito:

ubi erat tam annoso tempore et de quo imo altoque secreto evocatum est in momento liberum arbitrium meum, quod subderem cervicem leni iugo tuo etumeros levi sarcinae tuae, Christe Iesu, adiutor meus et redemptor meus⁵⁷?

Il lemma *arbitrium* ricorre molto poco nell’opera, soltanto quattro volte: una nel settimo, due nel nono, l’ultima nel dodicesimo. Soltanto le prime due occorrenze hanno il senso tecnico di ‘arbitrio’ e sono concordate all’aggettivo *liberum*⁵⁸. Insomma, già questo basta per rilevare come il ruolo del libero arbitrio nell’impianto teologico dell’opera è davvero ridotto; come se non bastasse però in entrambi i casi il valore è essenzialmente negativo.

Nella prima occorrenza infatti il libero arbitrio ha la tipica funzione di teodicea: serve a correggere la posizione manichea imputando il male non a un principio a sé stante opposto al bene, ma all’uomo che decide liberamente di deviare dal bene in cui Dio l’ha creato. In ogni caso, qui è inserito in una riflessione teorica:

Et intendebar, ut cernerem quod audiebar, liberum voluntatis arbitrium causam esse, ut male faceremus et rectum iudicium tuum ut pateremur, et eam liquidam cernere non valebar. Itaque aciem mentis de profundo educere conatus mergebar iterum et saepe conatus mergebar iterum atque iterum⁵⁹.

[corsivo nostro]. Il passo è dunque per Agostino direttamente attribuibile all’uomo giusto, non al solo Cristo. Cf. anche *In Iohannis Evangelium*, LII, 3, pp. 446-447; CXI, 1, pp. 627-628. Inoltre, il merito della consonanza delle due volontà è da attribuirsi unicamente a Dio – sarebbe invece presuntuoso se Agostino lo attribuisse a se stesso, cosa che tuttavia nega immediatamente dopo.

⁵⁷ IX, 1, 1, p. 131, ll. 10-14.

⁵⁸ In IX, 9, 20, p. 146, l. 32 «ad arbitrium» ha il significato di ‘secondo il piacere’ (nel contesto, si parla della punizione che la suocera di Monica commina alle domestiche che parlavano della nuora, appunto secondo la misura che Monica avesse trovato più giusta; in XII, 6, 6, p. 219, l. 17 in cui Agostino riflette sulla natura della materia, parla della fantasia che plasma ‘a piacere’ («pro arbitrio») la materia informe.

⁵⁹ VII, 3, 5, p. 94, ll. 13-17.

Al contrario nel nono libro la riflessione sul libero arbitrio non è teorica, ma esistenziale. Riflette lo sgomento di Agostino di fronte alla vuotezza dell'autodeterminazione umana all'interno dell'economia della salvezza: se non radicalmente modificato dall'interno, tramite l'indisponibile evento di irruzione della grazia, di per sé il libero arbitrio non produce nulla di buono.

Infatti Cristo è descritto proprio nell'atto di rimuovere le passioni frivole (*nugae*) e subentrare al loro posto nell'animo di Agostino:

Eiciebas enim eas a me, vera tu et summa suavitas, eiciebas et intrabas pro eis omni voluptate dulcior, sed non carni et sanguini, omni luce clarior, sed omni secreto interior, omni honore sublimior, sed non sublimibus in se⁶⁰.

Ora, ciò che colpisce è la distanza tra il libero arbitrio di cui parla nell'opera giovanile omonima e questo atrofizzato, inutile rimasuglio di libertà che «nisi ad peccandum valet, si lateat veritatis via⁶¹». L'anima infatti poteva prima muoversi come un perno, capace di orientarsi autonomamente verso il male o il bene:

Meritum autem poenae peccatum, et meritum praemii recte factum est, nec peccatum aut recte factum imputari cuiquam iuste potest qui nihil propria fecerit voluntate. Est igitur et peccatum et recte factum in libero voluntatis arbitrio⁶².

⁶⁰ IX, 1, 1, p. 133, ll. 16-19.

⁶¹ *De spiritu et littera*, 3, 5, p. 157, ll. 19-20. Sulla teologia del libero arbitrio in Agostino in generale e sul rapporto tra le due fasi principali del suo pensiero, la storiografia è ancora una volta troppo estesa per essere riportata in nota. Si limiterà a rimandare a testi recenti, la cui bibliografia garantisca un'estensione di questa nota. Cf. G. CATAPANO, *Agostino teologo del libero arbitrio*, in *Libertà va cercando. Percorsi di filosofia medievale*, a c. di M. Ferrari, Milano - Udine 2016, pp. 13-25; G. LETTIERI, *Le aporie della libertà cristiana*, in *Libero arbitrio. Storia di una controversia filosofica*, a c. di M. De Caro - M. Mori - E. spinelli, Roma 2014, pp. 133-169, in partic. pp. 155-164; K. M. WILSON, *Augustine's conversion from traditional free choice to 'non-free free will': a comprehensive methodology*, Tubinga 2018; KARFÍKOVÁ, *Grace and the will* cit.; J. R. WETZEL, *Augustine on the will*, in *A companion to Augustine*, ed. by M. Vessey - S. Reid, Chichester 2012, pp. 339-352; KANTZER KOMLIN, *Augustine on the Will* cit.

⁶² *De diversis quaestionibus octoginta tribus*, 24, pp. 29-30. La definizione della volontà come perno (*cardo*) si può leggere *ibid.*, 8, p. 15.

Nulla di più lontano da quanto invece evidenza nelle *Confessiones*: è chiaro che l'amarezza con cui denuncia l'incapacità dell'arbitrio è frutto della rilettura dell'Agostino maturo, mentre il giovane neoconvertito (fino ancora alle *Quaestiones octoginta tribus*) non era in grado di avvertire questo problema.

Ovviamente Dio non 'forza' l'agire umano; il convertito è sempre consenziente, perché l'azione divina non è esteriore ma interiore, attraverso l'infusione di carità:

Sagittaveras tu cor nostrum caritate tua, et gestabamus verba tua transfixa visceribus et exempla servorum tuorum, quos de nigris lucidos et de mortuis vivos feceras, congesta in sinum cogitationis nostrae urebant et absumebant gravem torporem, ne in ima vergeremus, et accendebant nos valide, ut omnis ex lingua subdola contradictionis flatus inflammare nos acrius posset, non exstinguere⁶³.

Agostino accenna forse a una «triplice influenza⁶⁴» su sé e gli amici: quella della grazia come carità, quella della scrittura (*verba tua*) e infine quella degli *exempla*. Sarebbe tuttavia ingenuo pensare che le tre modalità di influenza siano equiparabili: la grazia infatti da un lato consente la lettura corretta del testo sacro, cioè quella che Agostino riesce a compiere dopo aver sentito la voce che lo invitava ad aprire il testo paolino; dall'altro, in maniera più esplicita, performa gli atti di conversione che fungono da esempio, trasformando i suoi servi da morti a vivi, da oscuri a lucenti.

La conversione è per Agostino una rinascita, e direttamente collegata all'azione di resurrezione che il Cristo ha operato. Lo stesso verbo *surgo*, utilizzato a più riprese nel corso del libro (6 volte, compresi i verbi composti), indica allo stesso tempo, la resurrezione, l'atto di destarsi e il ritorno a Dio: infatti è il verbo usato nel vangelo lucano (*Lc* 15, 20) per indicare il ritorno del figlio alla casa del padre. Agostino ha chiaramente presente questo utilizzo, poiché la parabola del figliol prodigo resta un

⁶³ IX, 2, 3, p. 134, ll. 14-20.

⁶⁴ P. BLANCHARD, *Connaissance religieuse et connaissance mystique chez saint Augustin dans les 'Confessions'*. Veritas – Caritas – Eternitas, in "Recherches augustiniennes et patristiques", 2 (1962), pp. 311-330, in partic. p. 323: «il souligne une triple influence qui s'est exercée sur lui et ses amis : celle de la grâce, celle de la Bible, celle de l'exemple. Son expérience biblique qui structure son expérience spirituelle ira en progressant en pénétration et en ferveur».

costante sottotesto dell'opera ed è ricordata anche nello stesso libro VIII⁶⁵. L'immagine del torpore, quella stessa della morte, ricorrono nel testo a disegnare la condizione peccaminosa della vita di Agostino, fino al momento in cui Dio interviene per ridestarlo, farlo risorgere, attraverso la grazia come *caritas*.

Al contrario di *arbitrium*, *caritas* è infatti ridondante nelle *Confessiones*, dove appare ben 28 volte, la maggior parte delle quali dal IX libro in poi. *Caritas* ricopre una serie di funzioni diverse nei vari gradi delle relazioni interpersonali: è la carità di Dio che attrae, seduce e performa il volere umano⁶⁶; è il dovere dato agli uomini della carità fraterna⁶⁷; è il vincolo che lega gli uomini fra di loro⁶⁸. D'altro canto, è termine di per sé neutrale, come Agostino dice in merito all'avarizia dei suoi studenti a Roma:

Sed subito, inquit, ne mercedem magistro reddant, conspirant multi adolescentes, et transferunt se ad alium; desertores fidei, et quibus prae pecuniae charitate justitia vilis est⁶⁹.

Tuttavia questa è più un'eccezione che una regola. La carità altrove coincide direttamente con Dio stesso, o ancora con Cristo⁷⁰. In ogni caso, quando riferito a Dio descrive la relazione che Egli stabilisce con l'uomo – dunque è *caritas dei* in senso soggettivo.

La carità assume anche il ruolo (piuttosto strano) di garante della veridicità del racconto di confessione:

Sed quia caritas omnia credit, inter eos utique, quos connexos sibimet unum facit, ego quoque, Domine, etiam sic tibi confiteor, ut audiant homines, quibus

⁶⁵ Cf. VIII, 3, 6, p. 117.

⁶⁶ Cf. II, 6, 13, p. 24.

⁶⁷ Cf. III, 2, 3, p. 28.

⁶⁸ Cf. IV, 4, 7, p. 43.

⁶⁹ V, 12, 22, p. 69, ll. 5-8.

⁷⁰ Cf. VII, 10, 16, p. 103, ll. 11-13: «Qui novit veritatem, novit eam; et qui novit eam, novit aeternitatem. Caritas novit eam. O aeterna veritas, et vera charitas, et chara aeternitas! tu es Deus meus»; VII, 20, 26, p. 110, ll. 13-14: «Ubi enim erat illa aedificans charitas a fundamento humilitatis, quod est Christus Jesus?»

demonstrare non possum, an vera confitear; sed credunt mihi, quorum mihi aures caritas aperit⁷¹.

È la carità stessa, cioè l'intervento di Dio, a permettere ai lettori delle *Confessiones* di credere alla veridicità dell'opera, perché è a fondamento della comunità di fedeli. È Dio a mettere gli uomini in condizione di credere ad Agostino, di costituirsi come Chiesa che si lascia sedurre ed eccitare dal racconto autobiografico. In questo modo la *caritas*, l'iniziativa divina dell'amore che si estende e moltiplica negli uomini, consente di ricucire lo strappo tra l'interiorità e l'esteriorità, manifestato dall'incapacità di parlare del bambino:

Volunt ergo audire confitente me, quid ipse intus sim, quo nec oculum nec aurem nec mentem possunt intendere; credituri tamen volunt, numquid cognituri? Dicit enim eis caritas, qua boni sunt, non mentiri me de me confitentem, et ipsa in eis credit mihi⁷².

Dio dunque si fa riconciliatore tra Sé e l'uomo ma anche tra gli uomini stessi.

4. *Contemplazione, morte*

Il IX libro racconta le ultime fasi della vita di Agostino prima del battesimo. È l'ultimo libro dal contenuto autobiografico, del quale fa parte anche una piccola biografia di Monica che prelude alla sua morte, che chiude il libro stesso. Dopo il breve proemio si ricorda la malattia polmonare accennata anche nel *De beata vita* che lo costringe ad abbandonare anzitempo l'attività di insegnante e di iniziare il ritiro a Cassiciaco, coronando così il sogno espresso con Alipio e gli altri amici nel libro VI. Nell'opera giovanile Agostino, dopo aver accennato a Teodoro la sua lettura di «paucissimi libri» plotiniani confrontati poi con i testi che trasmettono i «divina mysteria», descrive lo stesso tentennamento ad abbandonare l'insegnamento per dedicarsi alla filosofia:

⁷¹ X, 3, 3, p. 156, ll. 10-14.

⁷² X, 3, 4, pp. 156-157, ll. 31-35. Cf. anche *supra*, pp. 73-74.

Quid ergo restabat aliud, nisi ut immoranti mihi superfluis, tempestas quae putatur adversa, succurreret? Itaque tantus me arripuit pectoris dolor, ut illius professionis onus sustinere non valens, qua mihi velificabam fortasse ad Sirenas, abicerem omnia, et optatae tranquillitati vel quassatam navem fessamque perducerem⁷³.

La ‘tempesta’ della malattia polmonare rientra nella casistica, citata in apertura, delle tempeste che apparentemente negative si rivelano in realtà provvidenziali. Si è già parlato prima, a proposito della lettura dell’*Hortensius*, di questo passo del *De beata vita* e delle differenze che si possono rilevare. Anche stavolta, la differenza principale è che Agostino sostituisce alla filosofia Dio stesso, fine della sua ricerca. È opportuno notare che in nessun caso la fonte della malattia è identificata con Dio; d’altronde, per quanto decisivo e funzionale, sarebbe inopportuno pensare che un male sia stato mandato direttamente da Dio, anche se per fini buoni.

A questo punto Agostino ricorda l’influenza della propria conversione sui suoi amici: dopo Alipio, che lo ha seguito immediatamente al momento della lettura cleromantica, è la volta di Verecondo e Nebridio. Del primo si sa molto poco: grammatico milanese, cui Nebridio ha fatto da assistente, è venuto a mancare molto presto (già nel 388 Agostino dà traccia della sua scomparsa, senza l’emotività che potesse far pensare a un episodio recente⁷⁴). Agostino ne parla, nelle opere, soltanto nelle *Confessiones* e nel *De ordine*, dove lascia intendere che sia già venuto a mancare prima ancora che la comunità si trasferisse a Cassiciaco, nella villa che proprio lui aveva messo loro a disposizione:

Nam cum stomachi dolor scholam me deserere coegisset, qui iam, ut scis, etiam sine ulla tali necessitate in philosophiam confugere moliebar, statim me contuli ad villam familiarissimi nostri Verecundi. Quid dicam, eo libente? Nosti optime hominis, cum in omnes, tum vero in nos benevolentiam singularem⁷⁵.

L’incertezza (retorica, certo) sulla benevolenza di Verecondo fa supporre che nonostante avesse già messo a disposizione la sua proprietà, l’amico sia venuto a

⁷³ *De beata vita*, 1, 4, p. 67, ll. 103-108.

⁷⁴ Cf. *Epistola VII*, 2, 4, p. 16.

⁷⁵ *De ordine*, I, 2, 5, p. 91, ll. 36-40.

mancare prima dell'inizio del ritiro – avvenuto immediatamente dopo l'insorgere della malattia polmonare di Agostino. Nelle *Confessiones* tuttavia la morte di Verecondo è detta sopraggiungere quando gli amici erano già a Roma: è probabile dunque che l'evento sia accaduto abbastanza presto, nel periodo della morte di Monica a Ostia, ma che i contatti con l'amico fossero andati persi quando egli è rimasto a Milano senza essere in grado di seguire gli altri nella propria tenuta per via del fatto che fosse già sposato – il che spiegherebbe almeno in parte l'incertezza del *De ordine*, nel quale Monica è invece ancora viva.

Ad ogni modo, Verecondo si converte al cristianesimo in punto di morte (pratica piuttosto diffusa all'epoca, ricordata spesso nell'opera) e Agostino lo ricorda con molto affetto:

Benigne sane obtulit, ut, quandiu ibi essemus, in re eius essemus. Retribues illi, Domine, in resurrectione iustorum, quia iam ipsam sortem retribuisti ei. Quamvis enim absentibus nobis, cum Romae iam essemus, corporali aegritudine correptus et in ea Christianus et fidelis factus ex hac vita emigravit⁷⁶.

Come altre volte nel racconto, Agostino si sbilancia sensibilmente sul pensare alla certezza della salvezza dei suoi amici. Suona forse un po' troppo egocentrico pensare che Dio abbia voluto salvare Verecondo perché aveva messo a disposizione di Agostino e degli altri amici una propria tenuta: *retribuo* serve dunque solo a costituire un richiamo evangelico, immediatamente precisato dal fatto che la sorte dei giusti gli è già stata 'retribuita' (cioè *attribuita*) attraverso la conversione e il battesimo che ricorda più avanti⁷⁷. La stessa sorte è attribuita a Nebridio, che non ha seguito gli amici nel ritiro, di cui ci viene detto che si convertì al cattolicesimo poco dopo gli altri, prima di ritornare in Africa, dove è poi morto. Nonostante la lontananza, il rapporto tra i due

⁷⁶ IX, 3, 5, p. 135, ll. 6-11.

⁷⁷ Peraltro il richiamo a *Lc*, 14, 14 è un po' fuori contesto: nel passo in questione Cristo consiglia di offrire i propri beni non ad amici e parenti, ma ai poveri – dunque Verecondo, offrendo ospitalità ai propri amici, non starebbe qui meritando nessuna retribuzione. La tenerezza del ricordo sembra sopraffare la coerenza teologica.

amici resterà stretto anche nel periodo del ritiro, durante il quale una fitta rete epistolare costituirà una sorta di complemento alla produzione letteraria del periodo⁷⁸.

A questo punto, Agostino arriva finalmente ad allontanarsi dall'attività professionale:

Et venit dies, quo etiam actu solverer a professione rhetorica, unde iam cogitatu solutus eram. Et factum est, eruisti linguam meam, unde iam erueras cor meum, et benedicebam tibi gaudens profectus in villam cum meis omnibus⁷⁹.

Agostino riutilizza il binomio *lingua-cor*, già presente al momento della lettura dell'*Hortensius*. È una scelta lessicale interessante: al tempo della 'prima conversione' infatti il giovane fu attratto, come racconta, non tanto dalla forma del testo (motivo per cui veniva letto nelle scuole di retorica) quanto dal suo contenuto. Il periodo che intercorre tra questa prima conversione e la definitiva scelta di abbandonare l'insegnamento è in un certo senso il processo di adeguamento tra ciò che Agostino stava maturando intimamente e ciò che invece esternamente praticava – certo, avendo ben presente che in ogni caso Agostino aveva anche intimamente aderito in passato a scelte che poi troverà sbagliate, su tutte il manicheismo. A questo punto del racconto e grazie all'intervento divino («eruisti linguam...erueras cor») invece Agostino riesce finalmente ad accordare il suo io interiore col suo io esteriore.

Sulla dialettica interiorità-esteriorità gioca ancora una volta la meditazione sul Salmo 4, che Agostino interpreta come una ricostruzione della sua vicenda di conversione:

⁷⁸ Le lettere dalla III alla XIV costituiscono lo scambio epistolare tra i due amici. I temi sono vari, di carattere filosofico e personale; il nome di Cristo tuttavia è citato per la prima volta nell'XI, forse segno del fatto che Nebridio non aveva ancora maturato la conversione fino ad allora. L'argomento è quello dell'incarnazione, segno di un probabile tentennamento 'docetista' (che Nebridio forse conservava dal manicheismo) di cui ci viene detto nelle *Confessiones*, e che comunque aveva avuto anche lo stesso Agostino. Sull'epistolario, cf. C. KÖCKERT, *Augustine and Nebridius (Augustine, epp. 3-14): two Christian Intellectuals and their Project of a Philosophical Life*, in "Revue d'études augustiniennes et patristiques", 62 (2016), pp. 235-262; F. NAVARRO COMA, *La correspondencia de Agustín durante su estancia en Casiciaco: una reconstrucción*, in "Augustinus", 45 (2000), pp. 191-213; nello specifico, sulla questione cristologica, cf. R. TOPPING, *Christ as 'disciplina dei' in Augustine's early educational Thought*, in "Studia patristica", 49 (2010), pp. 101-105.

⁷⁹ IX, 4, 7, p. 136, ll. 1-4.

O si viderent internum aeternum, quod ego quia gustaveram, frendebam, quoniam non eis poteram ostendere, si afferrent ad me cor in oculis suis foris a te et dicerent: Quis ostendet nobis bona? Ibi enim, ubi mihi iratus eram, intus in cubili, ubi compunctus eram, ubi sacrificaveram mactans vetustatem meam, et inchoata meditatione renovationis meae sperans in te, ibi mihi dulcescere coeperas et dederas laetitiam in corde meo⁸⁰.

La digressione sul Salmo è rivolta essenzialmente ai manichei, come più volte Agostino stesso dice. Non che il contenuto sia apertamente antimanicheo; è però il primo testo veterotestamentario di cui Agostino racconta nell'opera, il primo probabilmente che ha letto dopo la conversione, dunque il riferimento ai manichei è dovuto alla loro incapacità di comprendere il valore del testo che Agostino ha trovato invece molto profondo⁸¹. Se si ricorda quanto anticipato sulla *caritas* come fondamento della credibilità del racconto delle *Confessiones*, viene spontaneo pensare che ai manichei manchi proprio essa perché possano davvero comprendere tanto il testo del Salmo quanto la stessa confessione di Agostino: privi infatti del fondamento divino della relazione interpersonale, non sono in grado di superare il limite dell'esteriorità e giungere all'interiorità del loro precedente confratello.

A questo punto, Agostino ricorda un evento miracoloso occorso durante il soggiorno a Cassiciaco: colpito da un forte mal di denti, ne viene guarito durante la preghiera comunitaria. È una parte piuttosto delicata del testo; mai fuori dal libro IX Agostino accenna a miracoli del genere, pur mantenendo ferma l'idea della presenza

⁸⁰ IX, 4, 10, p. 139, ll. 77-84.

⁸¹ Non è pienamente condivisibile, ad avviso di chi scrive, la posizione sostenuta da Kotzé, secondo la quale l'opera è essenzialmente un prorettico volto a convertire gli ex correligionari. Non solo gli elementi di critica interna sono labili (nessuna delle 'tematiche' o 'immagini' tipiche dei manichei lo sono in maniera esclusiva), ma è un'evidente ingigantimento di uno dei tanti motivi del testo. È d'altronde chiaro che il manicheismo ha impegnato Agostino come fedele per dieci anni e come avversario per ulteriori altri: non stupisce quindi che abbiano un ruolo ricorrente nell'opera. In ogni caso, nel passo presente sono citati esplicitamente. Cf. A. KOTZÉ, *Reading Psalm 4 to Manicheans*, in "Vigiliae Christianae", 55 (2001), pp. 119-136. Allo stesso modo, trovo complesso riconoscere la presenza di 'esercizi spirituali' nel passo, come proposto invece da M. STRÓZYŃSKI, *Psalmody and spiritual exercises in book nine of Augustine's Confessions*, in "Augustiniana", 68 (2018), pp. 25-58. L'unico esercizio spirituale che sembra chiaramente delineato è quella della 'scrittura di sé', che coinvolge tutta l'opera.

dell'intervento divino in tutta la sua vicenda. Tuttavia nel nono libro episodi miracolosi ricorrono più volte: la guarigione dal mal di denti, il ritrovamento delle reliquie di Gervasio e Protasio e, in maniera diversa, la sopportazione sovrumana del freddo suolo italico da parte di Alipio. Che ruolo dare a questo tipo di racconto all'interno dell'impianto narrativo⁸²?

In genere Agostino, almeno nella sua fase giovanile, è piuttosto diffidente sui miracoli; non sarà un caso che nei *Soliloquia*, ricordando lo stesso mal di denti, non fa menzione alcuna di una guarigione miracolosa:

Quamquam enim acerrimo his diebus dentium dolore torquerer, non quidem sinebar animo volvere, nisi ea quae iam forte didiceram; a discendo autem penitus impediabar, ad quod mihi tota intentione animi opus erat: tamen mihi videbatur, si se ille mentibus meis veritatis fulgor aperiret, aut me non sensurum fuisse illum dolorem, aut certe pro nihilo toleraturum⁸³.

Chiaramente Agostino ha cambiato idea da un momento in poi (verosimilmente, prima delle *Confessiones*): se in una prima fase il miracolo è considerato assente dal momento in cui la Chiesa ha acquisito una maggiore strutturazione, in seguito in realtà il mondo pullula ancora di azioni miracolose. Così nel *De vera religione*:

Cum enim Ecclesia catholica per totum orbem diffusa atque fundata sit, nec miracula illa in nostra tempora durare permissa sunt, ne anima semper visibilia quaereret⁸⁴.

⁸² Sulla teologia agostiniana del miracolo, cf. L. TANGANAGBA, *Miracle comme 'argumentum fidei' chez saint Augustin*, Bonn 2002; gli studi di P. DE VOOGHT, *La notion philosophique du miracle chez saint Augustin dans le De trinitate et le De genesi ad litteram*, in "Recherches de Théologie Ancienne et Médiévale", 1938, pp. 317-343; ID., *Les miracles dans la vie de S. Augustin*, in "Recherches de Théologie Ancienne et Médiévale", 1939, pp. 5-16; ID., *La théologie du miracle selon saint Augustin*, in *ibid.*, pp. 197-222; G. CANNONE, *Miracolo e sacramento in alcuni passi di S. Agostino*, in "Invigilata lucernis", 11 (1989), pp. 137-149; V. ZANGARA, *L'inventio dei corpi dei martiri Gervasio e Protasio. Testimonianze di Agostino su un fenomeno di religiosità popolare*, in "Augustinianum", 21 (1981), pp. 119-132.

⁸³ *Soliloquia*, I, 12, 21, pp. 32-33, ll. 19-2.

⁸⁴ *De vera religione*, 25, 47, pp. 216-217, ll. 27-30.

Tutt'altro invece più avanti, nel *De civitate dei*:

Id namque fieri voluimus, cum videremus antiquis similia divinarum signa virtutum etiam nostris temporibus frequentari et ea non debere multorum notitiae deperire⁸⁵.

D'altronde, nelle stesse *Confessiones*, Agostino ricorda che la tentazione di chiedere un segno a Dio dev'essere combattuta:

Hinc etiam in ipsa religione Deus temptatur, cum signa et prodigia flagitantur non ad aliquam salutem, sed ad solam experientiam desiderata.⁸⁶

C'è tuttavia una lieve differenza: Agostino spiega che i miracoli non vanno richiesti per curiosità, ma soltanto per la propria o l'altrui salvezza (o, come visto, salute del corpo). Dunque questa critica non può essere rivolta ai fatti raccontati in precedenza. L'uomo non deve tentare Dio, che tuttavia può *sua sponte* agire per assecondare le richieste di guarigione⁸⁷.

Agostino ha quindi maturato una maggiore consapevolezza dell'agire divino nel mondo. I miracoli, di cui dà testimonianza anche diretta, sono riconosciuti come tali proprio perché ad un certo punto il sistema teologico elaborato nei *Dialoghi* si incrina: l'autonomia dell'uomo (che giustifica nella prima fase del suo pensiero l'assenza dei miracoli) viene meno e al contrario la presenza di Dio nella storia si fa sempre più evidente, al punto che la stessa guarigione dal mal di denti acquisisce nella rilettura delle *Confessiones* una dimensione totalmente diversa da quella narrata poco dopo l'evento nei *Soliloquia*.

Il punto focale del libro, che rappresenta allo stesso tempo il culmine dell'esperienza biografica e filosofica narrata fino a questo momento, è quello che

⁸⁵ *De civitate dei*, XXII, 8, p. 824, ll. 350-353.

⁸⁶ X, 35, 55, p. 185, ll. 33-36.

⁸⁷ Agostino ha qualche difficoltà, poiché da un lato è conscio dell'intervento divino nella storia e non si sente di negare ai fedeli la preghiera per la guarigione altrui; dall'altro è consapevole del fatto che Dio non può essere 'forzato' o convinto a operare un miracolo. Cf. l'intricato passo di X, 35, 56, p. 185, ll. 50-52: «Pro salute autem cuiusquam cum te rogo, alius multum differens finis est intentionis meae, et te facientem quod vis das mihi et dabis libenter sequi».

viene ricordato come 'l'estasi di Ostia'⁸⁸. Poco prima Agostino ha raccontato in maniera molto breve il battesimo (suo, di Alipio e del figlio Adeodato) ricevuto a Milano. Nel ricordare il figlio, morto prima della stesura delle *Confessiones*, si dichiara allo stesso tempo felice perché la sua prematura dipartita gli ha permesso di non cadere nei peccati dell'adolescenza. Il momento del battesimo non ha quindi uno spazio letterario molto largo, soprattutto in considerazione del fatto che per tutto lo sviluppo della narrazione biografica era considerato il punto d'arrivo della sua vicenda personale. Soprattutto, manca una descrizione dei suoi moti d'animo che ha caratterizzato la rappresentazione di altri eventi (la scena del giardino, la morte dell'amico): Agostino ricorda soltanto la commozione all'ascolto degli inni cantati nella cerimonia. L'evento del battesimo si racchiude in poche battute:

baptizati sumus et fugit a nobis sollicitudo vitae praeteritae⁸⁹.

Evidentemente ad Agostino non importa soffermarsi su questo punto: la conversione è già avvenuta, l'infusione di grazia è da collocarsi non al momento del battesimo ma della decisione di battezzarsi. Non che il sacramento in sé non abbia valore (anzi, la riflessione sul battesimo è dirimente nella teologia del tardo Agostino): tuttavia si colloca all'interno di un processo di salvezza, non al suo inizio, motivo per cui gli effetti interiori della grazia sono già stati narrati in precedenza, lasciando soltanto spazio a un senso di liberazione, di sollievo.

Prima di raccontare l'evento di Ostia, di cui è co-partecipe la madre Monica, Agostino ne delinea una breve biografia, risaltando ancora una volta i doni di Dio in lei. Ad Ostia, mentre stavano facendo rientro in Africa con una piccola comitiva, madre e figlio iniziano a discutere della vita dopo la morte. L'argomento della discussione, che si sviluppa in una forma di contemplazione, funge da anticipazione della morte di Monica, che confessa al figlio:

⁸⁸ Il termine 'estasi' è piuttosto improprio, collegato com'è a visioni di carattere psicologico e sentimentale ben lontane dalle descrizioni agostiniane, che pur nell'enfasi retorica sono piuttosto sobrie. Inoltre è opportuno evidenziare che mai Agostino immagina queste esperienze come un 'uscire fuori', ma piuttosto come un 'tornare dentro' e trascendere internamente se stessi. Soltanto in quest'ultimo senso, d'altronde perfettamente neoplatonico, si utilizza qui il termine 'estasi'.

⁸⁹ IX, 6, 14, p. 141, l. 21.

Fili, quantum ad me attinet, nulla re iam delector in hac vita. Quid hic faciam adhuc et cur hic sim, nescio, iam consumpta spe huius saeculi. Unum erat, propter quod in hac vita aliquantum immorari cupiebam, ut te Christianum catholicum viderem, priusquam morerer. Cumulatus hoc mihi Deus meus praestitit, ut te etiam contempta felicitate terrena servum eius videam. Quid hic facio?⁹⁰

Anche in questo caso, le letture dell'evento sono molteplici e contrastanti. Tralasciando la ricerca di forzose eco virgiliane⁹¹, che si focalizzano su dettagli troppo generici per essere dirimenti, le interpretazioni sono essenzialmente di due tipi: alcune rimandano direttamente alla mistica neoplatonica (soprattutto plotiniana), in parallelo con l'ascesa mistica narrata nel libro VII; altre invece segnalano uno scarto tra le due 'visioni' evidenziando l'intercorrere della conversione e quindi considerando la seconda come più specificatamente 'cristiana'⁹². Il rischio che si corre con questa

⁹⁰ IX, 10, 26, p. 148, ll. 55-61.

⁹¹ Su probabili influenze virgiliane sulla descrizione dell'estasi, cf. BENNETT, *The Conversion of Vergil. The Aeneid in Augustine's Confessions* cit.; tesi ripresa da S. SPENCE, *Veiled Allusions. Aeneas, Augustine and Dante at Ostia*, in "Classica et Mediaevalia", 49 (1998), pp. 143-161.

⁹² Cf. il resoconto (ormai datato, ma sempre interessante) di V. ZANGARA, *La visione di Ostia. Storia dell'indagine e della controversia*, in *Rivista di storia e letteratura religiosa*, 15 (1979), pp. 63-82. Il limite degli studi citati da Zangara sembra essere quello di distinguere in maniera troppo arbitraria 'mistica' (soltanto quella cristiana) e 'contemplazione' (di stampo neoplatonico), come se la prima fosse determinata passivamente dal subire l'intervento divino e la seconda attivamente dal percorso intellettuale di asceti. Questo vero e proprio pregiudizio determina la precomprensione del testo: infatti l'estasi di Milano non può essere che attiva (perché Agostino non era ancora battezzato), mentre quella di Ostia può avere anche caratteri di passività, più o meno sfumati a seconda dell'interprete. Ora, nell'estasi di Ostia non sembrano esserci chiare enunciazioni della passività dell'evento (al contrario, nell'estasi di Milano usa termini che rimandano a una passività), mentre Agostino è sempre molto chiaro nel definire ogni evento della sua vita interiore come personalmente attuato da Dio. La tesi più convincente pare quella di Pépin, secondo il quale la differenza tra le due visioni è data dall'accettare (nel secondo caso) l'istantaneità della visione, indicata come anticipazione della *visio beatifica*; cf. J. PÉPIN, 'Primitiae spiritus'. *Remarques sur une citation paulinienne des 'Confessions' de Saint Augustin*, in "Revue de l'histoire des religions", 155 (1951), pp. 155-201. Va comunque precisato che Agostino è abbastanza chiaro sul fatto che a Milano ciò che lo respinge è ancora un fattore di ordine morale (la pesantezza del proprio peccato, cioè del proprio ego), che condiziona in un certo senso la capacità intellettuale (come da tradizione neoplatonica; cf. PLOTINO, *Enneadi*, II, 9, 15, ll. 38-40: «Soltanto la virtù progressiva interiore all'anima e accompagnata dalla prudenza ci rivela Dio: senza la virtù Dio non è che vuoto nome», tr. Faggin, p. 317) ma anche, in maniera innovativa, non la inibisce del tutto. Fuorviante l'attenzione che Courcelle concede alla presenza della figura di Monica: nessun riferimento

seconda interpretazione è quello di esagerare lo iato tra le due esperienze: soprattutto considerando, come visto, che l' 'estasi di Milano' ricalca piuttosto fedelmente l'ascesi intellettuale e spirituale del *De vera religione*, usando quindi per riferirsi all'Agostino pre-conversione termini e immagini che Agostino userà dopo l'adesione al cristianesimo. Aimè Solignac è tra i più netti difensori di questa tesi: a differenza della prima, l' 'estasi di Ostia' è passiva, cioè legata a un 'subire' l'influsso divino, passività evidenziata dal costante ricorso alla Scrittura. Allo stesso modo, Solignac sottolinea che una differenza sostanziale tra la scena agostiniana e la mistica plotiniana è l'arrivo non all'Uno (identificato con il Padre, forse un po' rischiosamente) bensì al Verbo, che corrisponde (anche per Agostino) al *Nous*⁹³.

Ora, fulcro di quest'argomentazione è la contrapposizione tra il tono neoplatonico della visione di Milano e quello invece cristiano della visione di Ostia. Tuttavia entrambi gli argomenti non sono affatto dirimenti: anche nella scena del libro VII infatti Agostino ricorre ad un mosaico di immagini e citazioni bibliche (come d'altronde in tutta l'opera), motivo per cui parlare della prima come un'estasi filosofica e della seconda come un'estasi teologica è sbagliato – soprattutto perché la divisione tra filosofia e teologia (ma neanche religione) non fa parte dell'orizzonte speculativo di Agostino. Inoltre la stessa puntualizzazione sul Verbo contrapposto all'Uno è parziale: è vero che Agostino dice che l'oggetto della sua contemplazione è il Verbo e non Dio Padre, ma questa non è una nota determinante di tutta la sua mistica speculativa – d'altra parte, nel libro VII Agostino dichiara di aver visto Dio in quanto Essere stesso: paradossalmente, da cristiano la sua visione sarebbe dunque inferiore a quella avuta da non battezzato? Inoltre, anche Plotino parla della contemplazione del *Nous* da parte dell'anima⁹⁴, cosa che quindi non costituirebbe un *unicum* del cristianesimo. D'altronde, i paralleli tra il passo di Agostino e alcuni dei trattati del

è fatto alla solitudine della contemplazione di Milano, né si capisce in che modo la compagnia della madre possa essere d'aiuto; cf. COURCELLE, *Recherches sur les Confessions* cit., pp. 222-226. Per interpretazioni più recenti, cf. O. VELÁSQUEZ, *La vision de Ostia: lo gradual y lo repentino*, in "Augustinus", 40 (1995), pp. 156-159; R. DOBBINS, *Silencio y habla en la experiencia de Ostia: el caso de 'fons vitae'*, in "Augustinus", 48 (2003), pp. 57-63; P. IRIZAR - G. RALLENS - C. KIM, *Uniendo lo humano y lo divino: la gramática, ontología y la forma del lenguaje en la conversación de Agustín en Ostia* (conf. 9, 24), in "Augustinus", 63 (2018), pp. 115-136.

⁹³ Cf. A. SOLIGNAC, *Introduction*, in *Les Confessions*, tr. E. Tréhorel - G. Bouissou, Parigi 1962, I, pp. 9-270.

⁹⁴ Cf. PLOTINO, *Enneadi*, V, 1, 3, tr. Faggini, pp. 796-797.

quinto libro delle *Enneadi* sono già stati abbondantemente rilevati, segno che Plotino resta in ogni caso una fonte chiara. Inoltre, nel caso dell'evento di Milano, Agostino utilizza un chiaro verbo di passività (*rapiebar*) che invece manca nell'evento di Ostia: la valutazione sull'attività della prima estasi e la passività della seconda è dunque piuttosto impropria.

A ben vedere, le somiglianze tra i due passi sono più delle differenze. *In primis*, il percorso seguito è in entrambi i casi un'ascesa che parte dalle cose esterne («pulchritudinem corporum sive caelestium sive terrestrium»/«cuncta corporalia et ipsum caelum, unde sol et luna et stellae lucent super terram»), passa alla mente e all'interiorità («a corporibus ad sentientem per corpus animam (...) ad ratiocinantem potentiam»/«ascendebamus interius (...) in mentes nostras») e infine le trascende («erexit se ad intellegentiam suam »/«et transcendimus eas»)⁹⁵.

Inoltre, anche l'obiettivo finale dell'ascesi contemplativa coincide: da un lato è «id, quod est», dall'altro «id ipsum». Ora, *id idpsum* o anche *idipsum* è un 'errore produttivo' di interpretazione del testo salmodico, che in Agostino acquista valore di appellativo divino, ricorrente a più riprese nel testo delle *Confessiones*⁹⁶. Nelle *Enarrationes in Psalmos* Agostino stabilisce la correlazione tra le due espressioni usate:

Quid est idipsum? Quomodo dicam, nisi 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 est⁹⁷.

Agostino stesso autorizza dunque a considerare sinonimiche le due espressioni, ma non fa maggior chiarezza sul loro significato: anzi, la coerenza interna della definizione non sembra consentire nulla più della tautologia – che tra l'altro, in una concezione trinitaria del divino è tutt'altro che vuota: «non es alias aliud et alias aliter,

⁹⁵ I paralleli sono tratti rispettivamente da VII, 17, 23, p. 107 e IX, 10, 23-25, pp. 147-148.

⁹⁶ Sulla sua origine come errore di lettura, cf. J.-C. MOREAU, *L'interprétation agustinienne de l' 'idipsum' de Ps 121, 3*, in "Revue biblique", 125.3 (2018), pp. 375-388. Su *idipsum* in generale, cf. T. KATO, *Idipsum in Augustine's 'Confessions'*, in *Prayer and spirituality in the early church*, II, ed. by P. Allen, Lawrence 1999, pp. 217-225.

⁹⁷ *Enarrationes in Psalmos*, CXXI, 5, p. 1805, ll. 6-14.

sed id ipsum et id ipsum et id ipsum⁹⁸». Un altro interessante chiarimento ci viene dato dall'altra occorrenza del termine come appellativo divino nel IX libro, dove Agostino esclama: «O in pace! O in id ipsum!⁹⁹». Dunque con questo nome invoca Dio nella sua eternità (intesa come immutabilità), quale approdo della ricerca umana, quiete anelata dall'incipit del primo libro¹⁰⁰. Questa quiete è dunque tanto l'obiettivo della visione di Milano quanto di quella di Ostia, sebbene la seconda sia maggiormente caratterizzata in questo senso.

Il parallelismo più evidente è però nella modalità con cui si scorge finalmente l'oggetto della ricerca di Agostino: «pervenit ad id, quod est in ictu trepidantis aspectus» / «dum loquimur et inhiamus illi, attingimus eam modice toto ictu cordis». *Ictu oculi* (di cui *aspectus* è sinonimo e *cordis* in questo caso anche: *cor* è usato in senso gnoseologico e corrisponde alla mente) è termine usato per indicare uno sguardo che coglie istantaneamente le cose nel loro insieme, e descrive quindi l'istantaneità con la quale Agostino coglie Dio¹⁰¹. Non potrebbe essere altrimenti che così: infatti se Dio è appunto immutabile ed eterno, non si può avere di Lui una conoscenza progressiva, ma soltanto istantanea; forma di conoscenza che Agostino prende ancora da Plotino¹⁰².

Dunque i due passi sembrano quasi completamente identici; cambia il contesto (nel secondo c'è anche Monica e i due discutono specificatamente sulla vita dei santi), ma non cambia affatto il percorso, il fine, la modalità, né tantomeno il risultato (in

⁹⁸ XII, 7, 7, p. 219, ll. 3-4.

⁹⁹ IX, 4, 11, p. 139, l. 89.

¹⁰⁰ Jean-Luc Marion insiste sulla necessità di non ontologizzare il nome divino attraverso traduzioni che lo fissino in maniera metafisica, come «l'Essere stesso» (non infrequente: cf. R. De Monticelli, p. 327, ma diversamente in p. 309; C. Vitali, Milano 1974, p. 425). Cf. MARION, *In luogo di sé* cit., pp. 373-398, in partic. p. 398: «Perché Sant'Agostino, cristiano per eccellenza e che pensa, non pensa Dio come essere, per non fare dell'essere un dio». La questione dell' 'onto-teologia', cioè della riduzione di Dio all'essere, è come noto dibattuta: per Gilson (che Marion richiama coscientemente) è l'essenza stessa della filosofia cristiana, e in quanto tale non Agostino non vi sfugge; cf. É. GILSON, *Dio e la filosofia*, tr. M. Levi, Milano 1990; ID., *L'esprit de la philosophie médiévale*, Parigi 1969, pp. 39-62. Per quanto comunque Agostino nelle *Enarrationes* sembri puntare a una soluzione di questo tipo (attraverso il parallelo con *Es* 3, 14), qui ci sembra che invece veda l'immutabilità di Dio più dal punto di vista della creatura che ad Esso tende che non come un carattere metafisico.

¹⁰¹ Cf. VII, 1, 1, p. 92, l. 17.

¹⁰² Cf. PLOTINO, *Enneadi*, VI, 7, 31, tr. Faggin, pp. 1266-1269.

entrambi i casi una visione momentanea e instabile). Tuttavia una certa differenza c'è: dalla visione di Milano Agostino ritorna affranto, con l'amarezza di non essere in grado di mantenere una visione stabile. Da quella di Ostia invece non solo torna consapevole che questa stabilità appartiene soltanto al momento in cui l'anima si sarà staccata definitivamente dal corpo, ma anche con Monica che esprime l'idea di aver concluso in pienezza la propria esperienza di vita: una volta ricevuta un'anticipazione della vita dopo la morte, a lei non resta altro che morire.

Improvvisamente infatti Monica si ammala. Consapevole della gravità del male che l'ha colpita, raccomanda i figli di non preoccuparsi e seppellirla lì a Ostia anziché raggiungere le spoglie del marito Patrizio in Africa, com'era suo volere inizialmente. La decisione ha per Agostino un forte valore:

Ego vero cogitans dona tua, Deus invisibilis, quae immittis in corda fidelium tuorum, et proveniunt inde fruges admirabiles, gaudebam et gratias tibi agebam recolens, quod noveram, quanta cura semper aestuasset de sepulchro, quod sibi providerat et praeparaverat iuxta corpus viri sui (...) Quando autem ista inanis plenitudine bonitatis tuae coeperat in eius corde non esse, nesciebam¹⁰³.

Motivo dello stupore è che Agostino nota come Monica abbia abbandonato la sua ultima volontà, cioè quella di essere sepolta in tomba congiunta con il coniuge. A quanto pare tale rito rispondeva a una credenza del cristianesimo africano per il quale il luogo della sepoltura influiva sulla fortuna escatologica: quindi Monica starebbe così rifiutando questa dottrina materialista. Non è la prima volta che Monica adatta i suoi riti a una chiesa diversa da quella di estrazione: già nel libro VI, da poco arrivata a Milano, è respinta dal custode mentre si recava a deporre un'offerta votiva ai santi «sicut in Africa solebat¹⁰⁴»; tuttavia accetta di buon grado di abbandonare la vecchia prassi. È dunque verosimile che nel soggiorno in Italia abbia uniformato le sue pratiche a quelle della chiesa locale.

Al di là della veridicità storica di questa sua evoluzione culturale, ciò che interessa è che Agostino vi scorge un superamento di credenze con residui di superstizione in favore di una comprensione più spiritualistica del divino e del futuro escatologico dell'uomo. Questa 'conversione' Agostino la imputa ancora una volta a

¹⁰³ IX, 11, 28, p. 149, ll. 17-27.

¹⁰⁴ VI, 2, 2, p. 74, ll. 1-2.

Dio, che interviene direttamente sul cuore di Monica per plasmare una fede ancor più solida.

A questo punto Monica muore. Agostino descrive vividamente la lotta tra la sua volontà di piangere per il dolore e la ragionevole certezza che non ci sia nulla di cui dispiacersi, dal momento che la madre è morta da cristiana. Il comportamento degli astanti e di Agostino stesso appare molto duro: persino il giovane Adeodato, che scoppia in lacrime, viene ripreso da tutti. Ciò che appare come vividamente umano nel dolore, è oggetto di biasimo:

Et quia mihi vehementer displicebat tantum in me posse haec humana, quae ordine debito et sorte conditionis nostrae accidere necesse est, alio dolore dolebam dolorem meum et duplici tristitia macerabar¹⁰⁵.

Se confrontiamo questo momento con quello vissuto alla morte dell'amico, in effetti la reazione di Agostino è strana: lì il profondo turbamento era un effetto del fatto che l'amicizia tra i due non aveva Dio come fine, eppure qui la fede comune dei due non lenisce affatto il dolore. Per di più, alla sicurezza con cui in precedenza ricordava la giustificazione di amici e conoscenti (Verecondo, Nebridio, Adeodato), si contrappone invece una strana titubanza sul destino dell'anima di Monica, della cui salvezza Agostino non sembra del tutto certo:

Ego autem iam sanato corde ab illo vulnere, in quo poterat redargui carnalis affectus, fundo tibi, Deus noster, pro illa famula tua longe aliud lacrimarum genus, quod manat de concusso spiritu consideratione periculorum omnis animae, quae in Adam moritur. Quamquam illa in Christo vivificata (...) non tamen audeo dicere, ex quo eam per baptismum regenerasti, nullum verbum exisse ab ore eius contra praeceptum tuum¹⁰⁶.

La rigidità della dottrina cattolica, che condannava in maniera piuttosto forte i peccati commessi dopo il battesimo (motivo per cui veniva solitamente ritardato e addirittura

¹⁰⁵ IX, 12, 31, p. 151, ll. 38-41.

¹⁰⁶ IX, 13, 34, p. 152, ll. 1-9.

concesso in punto di morte, come visto almeno tre volte nelle *Confessiones*¹⁰⁷), fa dubitare Agostino del fatto che Monica abbia vissuto in un'assoluta virtuosità – quasi come se ogni cristiano, dopo il battesimo, dovesse raggiungere la vituperata *impeccantia* per mantenere la salvezza. Immaginando la madre a giudizio, Agostino non ne prende le difese ricordandone i meriti ma piuttosto rimettendosi alla misericordia divina:

Dimitte, Domine, dimitte, obsecro, ne intres cum ea in iudicium. Superexsultet misericordia iudicio, quoniam eloquia tua vera sunt et promisisti misericordiam misericordibus. Quod ut essent, tu dedisti eis, qui misereberis, cui misertus eris, et misericordiam praestabis, cui misericors fueris¹⁰⁸.

L'unico indizio che ha Agostino per pensare l'innocenza della madre è che le sue azioni sono state frutto della misericordia divina, e che per la stessa misericordia che Dio le ha concesso sarà salvata. Ancora una volta, la grazia divina opera nella vita di Monica come in quella di Agostino, del tutto inermi di fronte alla possibilità dell'agire bene che soltanto Dio concede loro:

Non se interponat nec vi nec insidiis leo et draco: neque enim respondebit illa nihil se debere, ne convincatur et obtineatur ab accusatore callido, sed respondebit dimissa debita sua ab eo, cui nemo reddet, quod pro nobis non debens reddidit¹⁰⁹.

Con la morte di Monica si conclude la parte biografica delle *Confessiones*. Agostino chiede ai lettori di unirsi a lui nella preghiera per i suoi genitori, chiamandoli per la prima volta per nome. Ora inizia una nuova fase dell'opera, diversa per modalità espositive ma non per lo scopo: confessare l'azione della grazia di Dio nella storia dell'uomo.

¹⁰⁷ Così fu per Patrizio, per l'amico scomparso da giovane e per Verecondo. La stessa titubanza della madre a fargli somministrare il battesimo mentre rischiò la vita da piccolo è indice di quanto la questione fosse presa in considerazione in maniera davvero molto seria.

¹⁰⁸ IX, 13, 35, p. 153, ll. 23-27.

¹⁰⁹ IX, 13, 36, pp. 152-153, ll. 41-44.

CAPITOLO IV

RENOVATUS. L'UOMO DAL PUNTO DI VISTA DI DIO. LIBRI X-XIII

Il libro X è probabilmente il più importante delle *Confessiones*: da solo racchiude i temi principali dell'opera (la grazia, la felicità, l'interiorità, la memoria, il tempo, il peccato), li riprende e li tematizza scollegandoli dal tessuto narrativo autobiografico o esegetico. Da solo potrebbe essere considerato un trattato compiuto, coerente anche se forse non esaustivo. L'importanza del testo si può intravedere nel giudizio di Martin Heidegger, che in una comunicazione personale consigliava di iniziare la lettura dell'opera «con il libro decimo, assieme all'undicesimo – e solo allora proseguire con la parte 'biografica'¹». Se questo sia davvero l'ordine migliore per leggere l'opera è discutibile; Agostino ha scritto le *Confessiones* iniziando (lapalissianamente) dal libro primo, non dal decimo; d'altronde però è vero che la composizione dell'opera è discontinua, dal momento che la circolazione dei primi libri iniziò prima del completamento, e dunque il decimo potrebbe anche fungere da sintesi dell'opera intera, scritto in tempi posteriori ma posto alla fine della narrazione autobiografica soltanto perché parte di questa era già circolata².

Quale che sia l'ordine pensato da Agostino nella lettura (o quale sia quello che ci rende il testo più comprensibile *nonostante* Agostino), il libro stesso appare effettivamente denso e corposo. L'impressione che si prova a leggerlo è quella di ripercorrere velocemente i punti già sviluppati nel corso della narrazione.

Nell'ampio proemio del libro X, dove Agostino avvia una riflessione sul senso generale della confessione, è costituito con evidenza un parallelo col primo libro che fa pensare a un nuovo inizio dell'opera:

¹ M. HEIDEGGER, *Lettera a Elisabeth Blochmann del 12 aprile 1933*, in ID. - E. BLOCHMANN *Carteggio 1918-1969*, tr. R. Brusotti, Genova 1991, p. 62.

² È almeno la tesi proposta da E. WILLIGER, *Der Aufbau der Konfessionene Augustins*, in "Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft", 28 (1929), pp. 103-106.

Cognoscam te, cognitor meus, cognoscam, sicut et cognitus sum. Virtus animae meae, intra in eam et coapta tibi, ut habeas et possideas sine macula et ruga³.

Agostino ricalca qui quanto già invocato in apertura d'opera: sia Dio a costruirsi nell'anima dell'uomo la sua dimora, riformandola e rendendola adatta a Sé. Dio infatti previene l'azione umana:

Cum enim malus sum, nihil est aliud confiteri tibi quam displicere mihi; cum vero pius, nihil est aliud confiteri tibi quam hoc non tribuere mihi quoniam tu, Domine, benedicis iustum, sed prius eum iustificas impium⁴.

Il passo non solo definisce l'intero atto della confessione, nella duplice accezione di confessione dei peccati e di confessione di lode, ma evidenzia bene i momenti interni e la loro successione corretta: prima Dio giustifica l'empio, cioè lo trasforma da empio a giusto, dopodiché lo benedice in quanto giusto. Ciò che di buono è nell'uomo, appartiene in realtà a Dio; ciò che è proprio dell'uomo è solo male. Infatti

Neque enim dico recti aliquid hominibus, quod non a me tu prius audieris, aut etiam tu aliquid tale audis a me, quod non mihi tu prius dixeris⁵.

A questo punto si innesta la funzione sociale dell'atto di confessione: una volta che Agostino risponde a Dio con ciò che Dio ha prima detto ad Agostino, può aprirsi la confessione agli altri uomini. Questo è uno dei caratteri paradossali del suo pensiero; infatti se da un lato tutto il bene è confessato come totalmente indisponibile, in quanto solo Dio può gratuitamente concederlo all'uomo, prevenendo persino la sua fede, dall'altro comunque questo atto di confessione è agli occhi dell'autore un tentativo di suscitare nei suoi lettori lo stesso fenomeno:

³ X, 1, 1, p. 155, ll. 1-3.

⁴ X, 2, 2, p. 155, ll. 9-13.

⁵ *Ibid.*, ll. 14-17

Sed quo fructu id volunt? An congratulari mihi cupiunt, cum audierint, quantum ad te accedam munere tuo, et orare pro me, cum audierint, quantum retarder pondere meo? Indicabo me talibus⁶.

Confessiones come protrettico, dunque. Tuttavia, con una significativa specificazione. Se per unirsi ad Agostino nella lode i suoi lettori devono credere alla veridicità del suo racconto, tuttavia questa fiducia non può avere nessun appiglio: infatti per giudicare della veridicità dovrebbero poter scrutare nell'animo dell'autore, quell'animo che dalla caduta in poi risulta oscuro, chiuso agli occhi degli uomini. Allora la soluzione è ancora una volta in Dio:

Volunt ergo audire confitente me, quid ipse intus sim, quo nec oculum nec aurem nec mentem possunt intendere; credituri tamen volunt, numquid cognituri? Dicit enim eis caritas, qua boni sunt, non mentiri me de me confitentem, et ipsa in eis credit mihi⁷.

La *caritas* certifica ai lettori la verità di quanto narrato: è dunque Dio, in quanto *caritas*, a plasmare le fede dei fedeli, che dunque possono unirsi all'autore nella lode – ma solo dopo che Dio ha permesso loro di credere al racconto agostiniano. Dunque la stessa funzione protrettica è a sua volta agita internamente dalla grazia divina. La *caritas* viene a costituire il vincolo sociale che sorregge la comunità, intesa allo stesso tempo come evento di irruzione dello Spirito nell'individuo e come legame di fiducia tra gli uomini.

Anche gli ultimi libri (ad eccezione del XII) sono caratterizzati dallo stesso tipo di *incipit* proemiale visto più volte nell'opera. Nello specifico, il proemio del libro XI riflette quello del primo libro attraverso la ripetizione dello stesso versetto salmodico. Quale sia la funzione di questo parallelo, si è già detto; è tuttavia importante notare che tutti i passi proemiali si occupano di definire il senso dell'atto di confessione e il ruolo dell'intervento divino, e questo non fa eccezione:

Affectum ergo nostrum patefacimus in te confitendo tibi miseras nostras et misericordias tuas super nos, ut liberes nos omnino, quoniam coepisti, ut

⁶ X, 4, 5, p. 157, ll. 1-4.

⁷ X, 3, 4, pp. 156-157, ll. 31-35.

desinamus esse miseri in nobis et beatificemur in te, quoniam vocasti nos, ut simus pauperes spiritu et mites et lugentes et esurientes ac sitientes iustitiam et misericordes et mundicordes et pacifici. Ecce narravi tibi multa, quae potui et quae volui, quoniam tu prior voluisti, ut confiterer tibi, Domino Deo meo, quoniam bonus es, quoniam in saeculum misericordia tua⁸.

All'interno della relazione salvifica l'atto di confessione si pone esattamente al centro: Dio vuole, suscita la confessione che l'uomo non può non effettuare, per poi rispondere completando l'opera. È Dio che previene l'uomo chiamandolo alla confessione e, più importante, che modifica l'amore stesso dell'uomo affinché sia conforme a ciò che Dio stesso vuole:

O Domine, perfice me et revela mihi eas. Ecce vox tua gaudium meum, vox tua super affluentiam voluptatum. Da quod amo: amo enim. Et hoc tu dedisti⁹.

Questo è il punto nodale della nuova concezione agostiniana della virtù. La riflessione di Agostino sulla questione ancora centrale della felicità, che lo interessa dai primordi della sua carriera filosofica, lo ha portato a dover disgiungere teoria e prassi. In contrasto quindi con l'eudemonismo intellettualistico che lo attirava da giovane e che caratterizza ancora la riflessione dei dialoghi, Agostino sviluppa una differenza che lo porterà a divergere sostanzialmente dalla concezione classica della felicità. Se infatti nei dialoghi è manifesta la sovrapposizione tra attività intellettuale (nel suo punto più alto, come conoscenza di Dio) e felicità, già nelle *Confessiones* Agostino si rende conto che questo meccanismo non funziona: infatti l'attività intellettuale richiede virtù naturali e uno *status* sociale specifico per essere praticata, condizioni che tuttavia non appartengono a tutta l'umanità. Eppure Dio ha chiamato a sé gli umili, ha beatificato gli ultimi:

Si doctus eligeretur, fortasse ideo se diceret electum, quia doctrina eius meruit eligi. Dominus noster Iesus Christus volens superbiorum frangere cervices, non quaesivit per oratorem piscatorem; sed de piscatore lucratus est imperatorem. Magnus Cyprianus orator, sed prior Petrus piscator, per quem postea crederet non

⁸ XI, 1, 1, p. 194, ll. 8-16.

⁹ XI, 2, 3, p. 195, ll. 30-32.

tantum orator, sed et imperator. Nullus nobilis primo electus est, nullus doctus; quia infirma mundi elegit Deus, ut confunderet fortia¹⁰.

Che abbia cambiato idea per ragioni ecclesiologiche (l'assunzione della carica di vescovo lo ha aperto a una comunità socialmente più variegata del microcosmo elitista di Cassiciaco), personali o esegetiche, sta di fatto che già nelle *Confessiones* Agostino insiste sullo scarto tra il percorso di conoscenza di Dio (culminante nella visione di Milano prima che di Ostia) e il raggiungimento della felicità, fine dell'esercizio della virtù¹¹. L'elemento di novità che consente di specificare questa nuova etica è, come detto, l'amore: il punto non è ignorare o conoscere la legge, ma conoscerla come esterna e dunque opprimente o amarla interiormente. Ciò è ben chiaro nel *De spiritu et littera*:

Apparet igitur litterae vetustatem, si desit novitas spiritus, reos facere potius cognitione peccati quam liberare a peccato. Unde et alibi scriptum est: Qui apponit scientiam, apponit dolorem, non quia ipsa lex malum est, sed quia mandatum bonum habet in littera demonstrante, non in adiuvante spirito. Quod mandatum si fit timore poenae, non amore iustitiae, serviliter fit, non liberaliter et ideo nec fit. Non enim fructus est bonus, qui de caritatis radice non surgit¹².

¹⁰ *In Iohannes Evangelium*, VII, 17, pp. 76-77, ll. 14-22. Agostino cita spessissimo il passo di *1Cor 1, 27* («quae stulta sunt mundi elegit Deus, ut confundat sapientes: et infirma mundi elegit Deus, ut confundat fortia»), due volte nelle stesse *Confessiones*: VIII, 4, 9, pp. 118-119; XIII, 19, 25, pp. 255-256. Il passo è decisivo per la definizione della dottrina dell'elezione per grazia: ritorna infatti in *Ad Simplicianum*, I, 2, 22, p. 55, ll. 781-783; *De praedestinatione sanctorum*, I, 5, 9 p. 187 e nella polemica con Giuliano, dove acquista maggiormente un carattere sociale.

¹¹ La dottrina agostiniana della felicità è stata studiata soprattutto in merito alle opere giovanili, in cui è esplicitamente tematizzata; tuttavia è un tema ricorrente e centrale anche nelle *Confessiones*. Sulla progressiva della comprensione della 'scarto' tra teoria e prassi, cf. M. CUTINO, *Felicità terrena ed immortalità nell'Hortensius ciceroniano ed in Agostino*, in "Sileno", 22 (1996), pp. 69-80; V. R. OGLE, *Cicero and Augustine on the Myth of Philosophical Happiness*, in "Augustinian Studies", 50 (2019), pp. 13-42. Fuorviante invece G. B. MATTHEWS, *Two concept of Happiness in Augustine*, in *Rationality and happiness: from the ancients to the early medievals*, ed. by J. Yu - J. Gracia, Rochester (NY) 2003, pp. 161-174: la distinzione tra una felicità 'esperienziale' e una 'formale' nel *De Trinitate* è molto artificiosa.

¹² *De spiritu et littera*, 14, 26, p. 180, ll. 18-25.

D'altronde Agostino ha mostrato a più riprese in tutte le *Confessiones* il dislivello (a tratti terribile) tra ciò che sapeva essere giusto e ciò che per amore era portato a fare; allo stesso modo, ha manifestato come il potere di decidere cosa amare fosse non nelle mani dell'uomo, ma di Dio. Nell'espressione divenuta iconica, Agostino dichiara:

Corpus pondere suo nititur ad locum suum. Pondus non ad ima tantum est, sed ad locum suum. (...) Minus ordinata inquieta sunt: ordinantur et quiescunt. Pondus meum amor meus; eo feror, quocumque feror¹³.

La rielaborazione della dottrina dei luoghi naturali permette di stabilire la centralità dell'amore, che conduce il soggetto dovunque voglia. L'aspetto più rilevante di questo passo, che definisce icasticamente una dottrina morale imperniata sull'amore (cioè sulla forza di attrazione di un oggetto) come nucleo centrale, è data però dal contesto: nel passo infatti Agostino sta parlando specificamente di teologia trinitaria, in particolare dello Spirito. Ora, lo Spirito, «de quo solo dictum est, quod sit donum tuum», è appunto il dono dell'amore che discende da Dio. Dunque il movimento di attrazione non parte dal basso verso l'alto (come nell'immagine dell'*eros* platonico), ma dall'alto verso il basso, attraverso lo Spirito che effonde la *caritas* negli uomini al fine di stimolarli all'amore verso Dio. Così anche nel proemio del libro XIII:

Invoco te in animam meam quam praeparas ad capiendum te ex desiderio, quod inspiras ei; nunc invocantem te ne deseras, qui priusquam invocarem praevenisti et institisti crebrescens multimodis vocibus, ut audirem de longinquo et converterer et vocantem me invocarem te. Tu enim Domine, delevisti omnia mala merita mea, ne retribueres manibus meis, in quibus a te defeci, et praevenisti omnia bona merita mea ut retribueres manibus tuis, quibus me fecisti¹⁴.

¹³ XIII, 9, 10, pp. 246-247, ll. 10-17. Su questa espressione, cf. D. O'BRIEN, *Pondus meum amor meus*. *Saint Augustin et Jamblique*, in "Revue de l'histoire des religions", 198 (1981), pp. 423-428 (riproposto in spagnolo e poi di nuovo in francese: ID., *San Agustín y Jamblico*. *Pondus meum amor meus*, in "Augustinus", 21 (1981), pp. 183-186; ID., *Pondus meum amor meus (Conf. XIII, 9, 10)*. *Saint Augustin et Jamblique*, in "Studia Patristica", 16 (1985), pp. 524-527), che individua una fonte in Giamblico, pur con qualche differenza; A. DO ESPÍRITO SANTO, *Imagens do amor em santo Agostinho*, in "Humanitas", 54 (2002), pp. 101-113.

¹⁴ XIII, 1, 1, p. 242, ll. 1-9.

Dio spinge l'uomo a confessarsi, stimola il suo desiderio affinché l'anima dell'uomo sia pronta ad accoglierlo, prevenendolo. L'etica di Agostino si racchiude nell'espressione finale: ciò che l'uomo produce è male, il bene che l'uomo fa gli viene invece da Dio che lo opera in lui.

La conciliazione dunque tra la grazia esteriore e la libertà vuota avviene attraverso l'interiorizzazione della grazia stessa: Dio parla dall'interno dell'uomo, lo performa interiormente convertendolo al bene e permettendogli dunque l'azione virtuosa e la salvezza. Si veda ad esempio quanto scrive nelle *Enarrationes in Psalmos*:

Quid est: Ut audiam vocem laudis? Ut intellegam, inquit. Hoc est enim audire coram Deo, non quomodo sonos istos, quos multi audiunt, et multi non audiunt (...) Audire vocem laudis, est intellegere intus, quia quidquid in te mali est de peccatis, tuum est; quidquid boni in iustificationibus, Dei est¹⁵.

Lo stesso salmo non a caso ritorna nel proemio del libro XI, a ribadire ancora che l'attore principale della *confessio* è sempre Dio. È questo il valore dell'umiltà, valore assolutamente 'antiriduzionista', ovvero che non costituisce la dottrina della grazia come un artificio retorico-pedagogico volto a suscitare l'umiltà nei fedeli, ma che al contrario riconosce l'incapacità dell'uomo di produrre alcunché di buono.

1. *Ascesa*

Il libro X, che nel piano di Agostino ha il compito di confessare il sé attuale dopo aver confessato il sé passato, è per buona parte un'esposizione maggiormente dettagliata delle due 'estasi' di cui ha raccontato nei libri precedenti. Questo particolare di suo basta a definire meglio i contorni del concetto agostiniano di 'mistica', che non ha lo scopo di raccontare una singola esperienza particolare di tipo sovranaturale, bensì di descrivere (con forti tinte neoplatoniche) la relazione tra l'umano e il divino¹⁶.

¹⁵ *Enarrationes in Psalmos*, XXV/2, 11, p. 147, ll. 2-12.

¹⁶ Per questo motivo si ribadisce la sostanziale sovrapposizione tra le due 'estasi', oltre che la necessità di individuare la teoria agostiniana della contemplazione non solo nel racconto delle esperienze, ma soprattutto nella tematizzazione di queste esperienze. Incomprensibile dunque l'esclusione del libro X dall'analisi di C. BUTLER, *Western Mysticism. The teaching of ss. Augustine, Gregory and Bernard on Contemplation and Contemplative Life*, Londra 1926, che d'altronde non cita

L'indagine di Agostino parte dall'amore, cioè dalla certezza che Agostino ha di amare Dio: infatti ancora non lo conosce, né conosce se stesso, ma sa in maniera certa di amarlo. Chiaramente, l'iniziativa dell'amore è *ex parte Dei*:

Non dubia, sed certa conscientia, Domine, amo te. Percussisti cor meum verbo tuo, et amavi te¹⁷.

L'amore coinvolge interamente la persona. Riprendendo la dottrina dei cinque sensi spirituali, Agostino descrive l'interazione tra l'amante e l'amato secondo la totalità dell'esperienza¹⁸. A questo punto l'indagine si sposta verso le cose materiali: Agostino personifica retoricamente gli enti del mondo, i suoi elementi, il cielo, che lo indirizzano a colui che li ha creati. Per essere più precisi, Agostino utilizza qui una sorta di 'argomento a posteriori' basato sulla bellezza, di origine plotiniana e scritturale: osservando la bellezza delle cose è rimandato da esse a Dio. Non si tratta tanto, come sarà nel *De Trinitate*¹⁹, di escludere le determinazioni particolari degli enti per arrivare al bene in sé, quanto di osservare l'influsso ordinatrice di Dio nella creazione, così come d'altronde era appunto già in Plotino:

Ora, poiché ciò che è stato fatto è il mondo nella sua totalità, chi lo consideri così, forse lo sentirà parlare in questo modo: «un Dio mi ha fatto (...)»²⁰.

La bellezza tuttavia 'parla', ovvero manifesta il proprio ordine e rimanda a un Dio ulteriore, soltanto a quelli che non sono asserviti al corpo: la verità interiore (cioè la presenza di Dio nell'anima) fa 'risuonare' la voce delle cose soltanto in coloro che le prestano ascolto. Non è dunque strano che a questo punto Agostino si rivolga proprio

neanche l'*In Iohannes Evangelium*, a dimostrazione di come l'idea di misticismo dell'autore diverga sensibilmente da quella qui assunta.

¹⁷ X, 6, 8, p. 158, ll. 1-2.

¹⁸ Questa dottrina è come noto di stampo origeniano; cf. K. RAHNER, *Le début d'une doctrine des cinq sens spirituels chez Origène*, in "Revue d'ascétique et de mystique", 13 (1932), pp. 113-145; E. CATTANEO, *La dottrina dei 'sensi spirituali' in Origene: nuovi apporti*, in "Adamantius", 11 (2005), pp. 101-113; M. FÉDOU, *Sens corporel et sens spirituel: l'héritage patristique*, in "Gregorianum", 99 (2018), pp. 293-314.

¹⁹ Cf. *De Trinitate*, VIII, 3, 4, pp. 271-273.

²⁰ PLOTINO, *Enneadi*, III, 2, 3, tr. Faggin cit., p. 355.

alla sua anima, cioè all'interiorità, andando direttamente a ciò che è specificatamente umano, superando i sensi (che gli hanno consentito un primo grado di conoscenza) e approdando quindi alla facoltà nella quale viene fondato il luogo dell'incontro con Dio: la memoria.

2. Memoria

La questione della memoria è uno degli aspetti più interessanti dell'opera agostiniana. Dal punto di vista filosofico, è interessante notare come ancora in Husserl la riflessione agostiniana sulla memoria sia una base di partenza fondamentale, segno dell'incredibile fertilità del tema; dal punto di vista strettamente storico, si segnala la *querelle* sul concetto di *memoria dei* intorno agli anni '60 del Novecento, che ha coinvolto studiosi quali Madec, Cilleruelo e Morán, ma che non ha esaurito la questione²¹. Il motivo per cui questo tema ha importanza per la nostra ricerca è racchiuso in una fine osservazione di Stéphane Mosès:

Ciò che il Tetragramma simboleggerebbe qui sarebbe la possibilità data all'uomo di superare il tempo all'interno del tempo stesso, o ancora, se si vuole, di fare della memoria lo strumento della redenzione²².

²¹ Per quanto riguarda la lettura di Husserl, cf. A. STAITI, *Il luogo della verità. La presenza di Agostino nella fenomenologia di Husserl*, in "Quaestio", 6 (2006), pp. 373-402, in partic. 394-397 e le citazioni degli inediti ivi indicati. Per la disputa intorno alla *memoria dei*, in ordine di comparizione: L. CILLERUELO, *La memoria Dei según San Agustín*, in *Augustinus Magister. Congrès international agustinien. Paris 21-24 septembre 1954*, I, Parigi 1955, pp. 499-509; J. MORÁN, *Hacia una comprensión de la 'memoria dei' según San Agustín*, in "Augustiniana", 10 (1960), pp. 185-234; G. MADEC, *Note 340*, in "Revue des études agustiniennes et patristiques" (Bulletin Augustiniene pour 1960), 9 (1963), pp. 365-366; J. MORÁN, *Sobre la memoria dei agustiniana*, in "Augustinus", 9 (1964), pp. 205-209; L. CILLERUELO, *Por qué memoria dei?*, in "Revue d'études agustiniennes et patristiques", 10 (1964), pp. 289-294; G. MADEC, *Pour et contre la memoria dei*, in "Revue des études agustiniennes et patristiques", 11 (1965), pp. 89-92; L. CILLERUELO, *Pro memoria dei*, in "Revue des études agustiniennes et patristiques", 12 (1966), pp. 65-84. Per uno studio più recente, cf. B. CILLERAI, *La memoria come capacitas dei secondo Agostino: unità e complessità*, Pisa 2008.

²² S. MOSÈS, *'Je serai qui je serai'. La Révélation des noms dans le récit biblique*, in "Archivio di filosofia", 62 (1994), pp. 565-576, in partic. p. 574: «Ce que le Tétragramme symboliserait ici serait la possibilité donnée à l'homme de surmonter le temps à l'intérieur du temps lui-même, ou encore, si l'on veut, de faire de la mémoire l'instrument de la Rédemption».

Nella riflessione sulla comunicazione a Mosè del tetragramma divino, lo studioso osserva come sia proprio l'introduzione della storicità del Dio rivelato a rendere necessaria la memoria come luogo della redenzione. Il nome di Dio, «sarò quel che sarò», è la rottura dell'orizzonte atemporale della metafisica antica e l'introduzione di un modello di operatività di Dio nella storia, così come poi verrà recepito da Agostino. Per questo motivo la memoria deve assumere il ruolo di strumento di redenzione: è nella memoria infatti che Dio incontra l'uomo, nella sua dimensione particolare e mutevole. Nulla di strano dunque che Agostino senta l'esigenza di approfondire i due temi portanti dei libri X-XI, cioè la memoria e il tempo. Non è infatti una esigenza puramente teorica, o addirittura apologetica (sebbene Agostino sembri alludere a una questione del genere²³), quanto finalizzata alla ragione esistenziale che sottende all'opera intera, ovvero la confessione dell'evento di salvezza.

Il tema della memoria è tra i più studiati in Agostino, insieme a quello del tempo, ed è tra i motivi che hanno mantenuto vive le *Confessiones*, rendendole di volta in volta attuali; tuttavia leggere i passi dedicati al tema svincolandoli dal contesto generale della *confessio* non rende onore all'intenzione dell'autore – per quanto indubbiamente tali tentativi ermeneutici si rivelino allo stesso tempo interessanti e profondi. Per Agostino la memoria è essenzialmente la facoltà che gli consente l'incontro con Dio, che pure le sfugge:

Quis est ille super caput animae meae? Per ipsam animam meam ascendam at illum. Transibo vim meam, qua haereo corpori et vitaliter compagem eius repleo²⁴.

Dal momento che Dio è allo stesso tempo interiore e superiore all'anima, la memoria è indispensabile eppure insufficiente a trovare Dio:

Transibo et hanc vim meam, quae memoria vocatur, transibo eam, ut pertendam ad te, dulce lumen. Quid dicis mihi? Ecce ego ascendens per animum meum ad te, qui desuper mihi manes, transibo et istam vim meam, quae memoria vocatur, volens te attingere, unde attingi potes, et inhaerere tibi, unde inhaereri tibi potest.

²³ Cf. *infra*, p. 197, n. 106.

²⁴ X, 7, 11, p. 160, ll. 1-4.

Habent enim memoriam et pecora et aves, alioquin non cubilia nidosve repeterent, non alia multa, quibus assuescunt; neque enim et assuescere valerent ullis rebus nisi per memoriam. Transibo ergo et memoriam, ut attingam eum, qui separavit me a quadrupedibus et a volatilibus caeli sapientiore me fecit. Transibo et memoriam, ut ubi te inveniam, vere bone, segura suavitas, ut ubi te inveniam? Si praeter memoriam meam te invenio, immemor tui sum. Et quomodo iam inveniam te, si memor non sum tui?²⁵

Il richiamo ai nidi degli uccelli e alle stalle delle pecore non è esclusivamente retorico, e costituisce un parallelo con il cavallo e il mulo del Salmo 31, richiamati in precedenza per indicare la necessità di superare la sensibilità poiché facoltà condivisa con gli animali. Ciò che più interessa ad Agostino è rilevare che la funzione mnemonica consente di ricondurre al 'luogo proprio', cioè al luogo della propria *quies*: in sostanza, al luogo dell'incontro con Dio, come appunto consente agli uccelli e alle pecore di ritornare al proprio nido. Che la memoria sia per Agostino propriamente un luogo, è evidente dall'uso delle immagini scelte per descriverla:

Transibo ergo et istam naturae meae, gradibus ascendens ad eum, qui fecit me, et venio in campos et lata praetoria memoriae, ubi sunt thesauri innumerabilium imaginum de cuiuscemodi rebus sensis invectarum²⁶.

E ancora:

Intus haec ago, in aula ingenti memoriae meae. Ibi enim mihi caelum et terra et mare praesto sunt cum omnibus, quae in eis sentire potui, praeter illa, quae oblitus sum²⁷.

Nel suo ormai fondamentale studio sulla tecnica mnemonica nella retorica dall'antichità al rinascimento, Frances Yates riporta proprio questo passo²⁸. Se

²⁵ X, 17, 26, pp. 168-169, ll. 14-27.

²⁶ X, 8, 12, p. 161, ll.1-4.

²⁷ X, 8, 14, p. 162, ll. 43-45.

²⁸ Cf. F. A. YATES, *The Art of Memory*, Londra-New York 1966, pp. 46-49, in partic. 47. La scelta di Yates è stata criticata; cf. CARY, *Augustine's Invention of the Inner Self* cit., pp. 127-128; D.

Agostino stia qui citando o meno una fonte letteraria precedente è dubbio; tuttavia non è necessario supporre la lettura di una fonte perché si possa intravedere un parallelo. Infatti la pratica mnemotecnica, pur se arrivata a noi attraverso un numero davvero ristretto di fonti, era verosimilmente alla base dell'insegnamento dell'arte retorica – e dunque ciò che interessa non è trovare dei possibili riferimenti testuali quanto invece supporre che fosse del tutto naturale per Agostino e i suoi lettori che la memoria avesse una configurazione di tipo spaziale.

D'altronde è ben chiaro che il concetto di memoria qui espresso va ben oltre quello che attualmente si indica con lo stesso termine: come già notava Gilson, la memoria (e soprattutto la memoria di Dio) è piuttosto una 'coscienza della presenza' di un oggetto alla mente che non un semplice 'magazzino' di dati²⁹. Dal confronto col *Menone* platonico, riferimento dossografico ineludibile, eredita l'idea che la conoscenza sia sostanzialmente di carattere rammemorativo, e tuttavia lo supera rilevando come non per questo si renda necessaria la preesistenza delle anime:

Plato ille philosophus nobilis persuadere conatus est vixisse hic animas hominum, et antequam ista corpora gererent; et hinc esse quod ea quae discuntur, reminiscuntur potius cognita, quam cognoscuntur nova. Retulit enim, puerum quemdam nescio quae de geometrica interrogatum, sic respondisse, tamquam esset illius peritissimus disciplinae. Gradatim quippe atque artificiose interrogatus, videbat quod videndum erat, dicebatque quod viderat. Sed si recordatio haec esset rerum antea cognitarum, non utique omnes vel pene omnes cum illo modo interrogarentur, hoc possent. Non enim omnes in priore vita geometrae fuerunt³⁰.

La memoria che consente di ricordare gli enti intelligibili non funziona dunque allo stesso modo in cui ricordiamo un evento passato, ma piuttosto come la congiunzione dell'anima alle realtà intelligibili di cui essa stessa fa parte. 'Ricordare' in senso lato significa dunque acquisire coscienza presente di quanto già contenuto nella mente, sia esso una realtà eterna e intelligibile (un teorema matematico) o una immagine

TELL, *Beyond Mnemotechnics: Confession and Memory in Augustine*, in "Philosophy & Rhetoric", 39 (2006), pp. 233-253.

²⁹ Cf. É. GILSON, *Introduction à l'étude de Saint Augustin*, Parigi 1929, pp. 100, 139.

³⁰ *De Trinitate*, XII, 15, 24, pp. 377-378, ll. 1-11.

individuale immagazzinata attraverso i sensi dal singolo individuo. In linea con la concezione agostiniana dell'esistenza del solo tempo presente, la memoria consente quindi di riportare al presente (o *nel* presente) ciò che si colloca nel passato, nel futuro o in una condizione di eternità³¹.

Per comprendere meglio questo aspetto particolare ed essenziale della memoria è opportuno riprendere uno degli aspetti fondamentali del processo gnoseologico, quello che definisce il rapporto tra ignoranza e conoscenza. Per Agostino porsi all'inizio di un percorso di ricerca presenta degli aspetti paradossali da risolvere: desiderare di conoscere infatti significa essere in una condizione attuale di ignoranza, ma tuttavia se ignorassimo completamente l'oggetto della nostra ricerca non sapremmo neppure cosa cercare. Il soggetto cercante si trova dunque di fronte a un vero e proprio problema: nonostante abbia una certa conoscenza di qualcosa, tuttavia nondimeno la ignora ancora, al punto di doverla ricercare. Questo problema è un sottotesto costante nella filosofia agostiniana, richiamato proprio in apertura delle *Confessiones*:

Da mihi, Domine, scire et intellegere, utrum sit prius invocare te an laudare te et scire te prius sit an invocare te. Sed quis te invocat o nesciens te? Aliud enim pro alio potest invocare nesciens. An potius invocaris, ut sciaris? Quomodo autem invocabunt, in quem non crediderunt?³²

Non è un problema che riguarda soltanto la conoscenza di Dio, ma anche quella dell'anima. Infatti lo stesso problema ritorna nel *De Trinitate*:

Quid ergo amat mens, cum ardentem se ipsam quaerit ut noverit, dum incognita sibi est? Ecce enim mens semetipsam quaerit ut noverit, et inflammatur hoc studio. Amat igitur: sed quid amat? Si se ipsam, quomodo, cum se nondum noverit, nec quisquam possit amare quod nescit? An ei fama praedicavit speciem suam, sicut de absentibus solemus audire?³³

³¹ Cf. *ibid.*, XIV, 11, 14, p. 442, ll. 23-27: «sicut in rebus praeteritis ea memoria dicitur, qua fit ut valeant recoli et recordari: sic in re praesenti quod sibi est mens, memoria sine absurditate dicenda est, qua sibi praesto est ut sua cogitatione possit intellegi, et utrumque sui amore coniungi».

³² I, 1, 1, p. 1, ll. 7-12.

³³ *De Trinitate*, X, 3, 5, p. 317, ll. 1-6.

La risposta che Agostino propone è interessante: il soggetto conosce eppure *non pensa*, ovvero non ha presente alla coscienza ciò che ricerca, sebbene ne conservi una sorta di ‘ricordo’. Un po’ come un uomo esperto di varie scienze che pur occupandosi ‘attualmente’ di medicina non per questo dimentica la grammatica³⁴, allo stesso modo l’anima che cerca Dio e se stessa ne è in un certo modo ‘memore’, sebbene sia necessario lo stimolo del Maestro interiore (il *praedicator* del primo libro) per permettere l’acquisizione della *notitia*. Questa notizia tuttavia non è dato scritturale, ma ‘presentificazione’ alla coscienza dell’immagine divina nell’interiorità:

Haec igitur trinitas mentis non propterea Dei est imago, quia sui meminit mens, et intellegit ac diligit se: sed quia potest etiam meminisse, et intellegere, et amare a quo facta est. Quod cum facit, sapiens ipsa fit. Si autem non facit, etiam cum sui meminit, seque intellegit ac diligit, stulta est. Meminerit itaque Dei sui, ad cuius imaginem facta est, eumque intellegat atque diligit³⁵.

Ora, come si collega tutto questo al discorso delle *Confessiones*? Innanzitutto, è evidente che l’intero racconto, nelle sue tre parti (biografica, teorica, esegetica) si basi sulla rammemorazione: non soltanto per l’evidente centralità del ricordo nella narrazione biografica, in cui Agostino gioca con la memoria per ricostruire la sua vicenda, ma anche negli ultimi quattro libri. C’è però di più. L’incipit del decimo libro è significativo («Cognoscam te, cognitor meus, cognoscam, sicut et cognitus sum³⁶»): Agostino deve conoscere Dio per conoscere sé stesso, invertendo la polarità tipica del platonismo che al contrario parte dalla conoscenza di sé per arrivare a quella di Dio. Questo non perché Dio sia oggetto di conoscenza più facile, ma perché Dio è la Verità, ovvero funge da elemento rischiaratore della conoscenza. Affinché Agostino si conosca davvero, deve conoscersi nella luce divina, Dio deve far presente a sé Agostino, porlo come oggetto nella Sua luce davanti agli occhi dell’uomo che si cerca:

³⁴ Cf. *ibid.*, 5, 7, p. 321. Cf. Anche M. F. SCIACCA, *Sant’Agostino*, Palermo 1991, pp. 278-283. Importante anche la definizione fornita *ivi*: «La memoria non è che la presenza dell’anima a sé stessa o meglio la facoltà con cui l’anima è presente a sé stessa».

³⁵ *De Trinitate*, XIV, 12, 15, pp. 442-443, ll. 1-7.

³⁶ X, 1, 1, p. 154, ll. 1-2.

ovvero, nei termini qui usati, Agostino deve *ricordarsi di sé*. Ricordare Dio, averlo presente alla memoria, significa anche poter ricordarsi di sé. Ancora nel *De Trinitate*:

Vergilius enim cum sui non oblitum diceret Ulixem, quid aliud intellegi voluit, nisi quod meminerit sui? Cum ergo sibi praesens esset, nullo modo sui meminisset, nisi ad res praesentes memoria pertineret³⁷

La stessa poesia classica, più interessata alla forma che al contenuto (torna una polemica già presente nelle *Confessiones*), individua nella memoria un qualcosa che ha o che può aver a che fare col presente. Ora, come visto nei libri biografici, Dio opera la rammemorazione in Agostino, ovvero rende a lui presente (nel presente narrativo) eventi passati – come ad esempio il ritrovamento delle reliquie dei martiri Protasio e Gervasio a Milano («Unde et quo duxisti recordationem meam³⁸») – e il suo io ‘presente’, come durante il racconto di Ponticiano («retorquebas me ad me ipsum³⁹»). Possiamo dunque affermare che c’è una «grazia della memoria⁴⁰», per merito della quale Agostino può nelle *Confessiones* essere memore di Dio e di se stesso.

Torniamo alle *Confessiones*. Agostino cerca Dio nella sua memoria e descrive dunque il modo in cui le immagini contenute in essa si affacciano a lui, alcune con semplicità, altre a fatica, altre ancora mentre sta cercando altro. Ma in cosa consistono queste immagini? Innanzitutto, sono il riflesso delle cose esterne percepite attraverso i sensi:

Ibi sunt omnia distincte generatimque servata, quae suo quaeque aditu ingesta sunt, sicut lux atque omnes colores formaeque corporum per oculos, per aures autem omnia genera sonorum omnesque odores per aditum narium, omnes saporis per oris aditum, a sensu autem totius corporis, quid durum, quid molle, quid calidum frigidumve, lene aut asperum, grave seu leve sive extrinsecus sive intrinsecus corpori⁴¹.

³⁷ *De Trinitate*, XIV, 11, 14, p. 442, ll. 20-23.

³⁸ IX, 7, 16, p. 142, ll. 30-31.

³⁹ VIII, 7, 16, p. 123, l. 2.

⁴⁰ SCIACCA, *Sant’Agostino* cit., p. 285.

⁴¹ X, 8, 13, p. 161, ll. 18-24.

La memoria tuttavia non comprende solo le immagini: allo stesso modo raccoglie eventi, azioni, anche previsioni e speranze (memoria anche del futuro, dunque). Addirittura, la memoria comprende le nozioni delle scienze e le scienze stesse. Da dove provengono le scienze? Infatti esse sono nella memoria non come immagini di cose esterne, bensì come cose stesse:

Res vero ipsas, quae illis significantur sonis, neque ullo sensu corporis attigi neque uspiam vidi praeter animum meum et in memoria recondidi non imagines earum, sed ipsas; quae unde ad me intraverint dicant, si possunt⁴².

È la memoria stessa a ricostruire dalle immagini raccolte le leggi che regolano le scienze, come ad esempio i numeri e le figure geometriche, o forse le scienze stesse sono già presenti nella memoria? E come fa l'uomo a riconoscerle per vere?

Ibi ergo erant et antequam ea didicissem, sed in memoria non erant. Ubi ergo aut quare, cum dicerentur, agnovi et dixi: 'Ita est, verum est', nisi quia iam erant in memoria, sed tam remota et retrusa quasi in cavis abditioribus, ut, nisi admonente aliquo eruerentur, ea fortasse cogitare non possem?⁴³

E quando si pensa alla memoria? È la memoria che si fa presente a se stessa, o la sua immagine? E ancora, quando si pensa all'oblio, che è negazione stessa della memoria? Se infatti fosse l'oblio stesso ad essere presente, come farebbe l'uomo a ricordarsene? La questione è complessa, e per Agostino è un effettivo smacco:

Factus sum mihi terra difficultatis et sudoris nimii. Neque enim nunc scrutamur plagas caeli aut siderum intervalla dimetimur vel terrae libramenta quaerimus; ego sum, qui memini, ego animus. Non ita mirum, si a me longe est quidquid ego non sum; quid autem propinquius me ipso mihi? Et ecce memoriae meae vis non comprehenditur a me, cum ipsum me non dicam praeter illam⁴⁴.

⁴² X, 10, 17, p. 163, ll. 4-7.

⁴³ *Ibid.*, p. 164, ll. 17-22

⁴⁴ X, 16, 25, pp. 167-168, ll. 18-24.

È un paradosso: l'anima, la memoria, conosce tutto tranne se stessa; ancora una volta, l'uomo è fatto mistero a se stesso. Nell'immenso spazio interno della memoria sembra non esserci posto proprio per l'anima stessa. Poiché per comprendersi deve comprendere Dio, è necessario che la memoria superi anche se stessa:

Transibo et memoriam, ut ubi te inveniam, vere bone, segura suavitas, ut ubi te inveniam? Si praeter memoriam meam te invenio, immemor tui sum. Et quomodo iam inveniam te, si memor non sum tui?⁴⁵

Sta di fatto che di Dio l'uomo si ricorda, così come si ricorda della felicità: infatti tutti gli uomini hanno il desiderio innato della felicità. Se la cercano, vuol dire che sanno cos'è, tuttavia non la possiedono ancora. Quello della felicità, della naturale tensione umana ad essa, è per Agostino un 'universale' indiscutibile che accomuna senza distinzioni tutti gli uomini:

Audimus nomen hoc et omnes rem ipsam nos appetere fatemur; non enim sono delectamur⁴⁶.

Si può dissentire sul modo in cui conseguire la felicità, ma non sul desiderio universale di ottenerla:

si quaeratur a duobus, utrum militare velint, fieri possit, ut alter eorum velle se, alter nolle respondeat; si autem ab eis quaeratur, utrum esse beati velint, uterque se statim sine ulla dubitatione dicat optare, nec ob aliud velit ille militare, nec ob aliud iste nolit, nisi ut beati sint. Num forte quoniam alius hinc, alius inde gaudet?⁴⁷

Questo non vuol dire certo che ogni oggetto ricercato sia davvero la felicità. Agostino su questo è chiaro già dal *De beata vita*: la felicità si raggiunge soltanto quando è soddisfatto il desiderio di cose buone, ovvero «Deum igitur, inquam, qui habet, beatus

⁴⁵ X, 17, 26, p. 169, ll. 24-27.

⁴⁶ X, 20, 29, p. 171, ll. 24-25.

⁴⁷ X, 21, 31, p. 172, ll. 29-34.

est⁴⁸». Soltanto il possesso di Dio, il Bene in sé, rende felici. Ancora così nelle *Confessiones*:

Beata quippe vita est gaudium de veritate. Hoc est enim gaudium de te, qui Veritas es, Deus, illuminatio mea, salus faciei meae, Deus meus. Hanc vitam beatam omnes volunt, hanc vitam, quae sola beata est, omnes volunt, gaudium de veritate omnes volunt⁴⁹.

Con una leggera precisazione, il possesso di Dio è la conoscenza della Verità, Verità che d'altronde è Dio stesso: la felicità si configura dunque precisamente come fruizione della verità. La ricerca di Agostino, narrata nei primi nove libri, è allo stesso tempo una ricerca della verità e della felicità, cioè in sostanza una ricerca di Dio.

La ricerca di Dio si conclude in se stessi: la sede di Dio è la memoria. Come dunque può Agostino aver dimenticato Dio se è sempre stato nella sua memoria? La risposta viene da sé: Agostino cercava Dio, forse anche senza sapere cosa fosse ciò che cercava, ma lo cercava fuori di sé, nel luogo sbagliato. Il modo in cui esprime questo concetto è celebre:

Sero te amavi, pulchritudo tam antiqua et tam nova, sero te amavi! Et ecce intus eras et ego foris et ibi te quaerebam et in ista formosa, quae fecisti, deformis irrueram. 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 anhelum tibi, gustavi, et esurio et sitio, tetigisti me, et exarsi in pacem tuam⁵⁰.

Per raggiungere Dio, Agostino ha dovuto raggiungere se stesso; ma è stato Dio a soccorrerlo, a distruggere la sua sordità per permettergli che lo ascoltasse, la sua cecità affinché lo vedesse: l'azione di grazia risanatrice è ancora una volta necessaria.

3. *Continenza*

⁴⁸ *De beata vita*, 2, 11, p. 72, l. 149.

⁴⁹ X, 23, 33, p. 173, ll. 10-14.

⁵⁰ X, 27, 38, p. 175, ll. 1-8.

Non a caso, pur se apparentemente fuori contesto, dopo aver chiuso la riflessione sulla memoria Agostino recita la preghiera al sentir la quale Pelagio reagirà con violenza:

Et tota spes mea non nisi in magna valde misericordia tua. Da quod iubes et iube quod vis. Imperas nobis continentiam (...) O amor, qui semper ardes et numquam exstingueris, caritas, Deus meus, accende me! Continentiam iubes: da quod iubes et iube quod vis⁵¹.

Agostino compie un vero e proprio salto nella narrazione. Il passaggio tra l'ascesa verso Dio nella memoria e la disamina delle forme di peccato rammenta più il brusco ritrovarsi 'respinto' da Dio nell' 'estasi di Milano' che non il sereno prendere coscienza della perentorietà strutturale della visione vissuta a Ostia. L'unico collegamento tra i due temi è garantito infatti dal breve paragrafo in cui Agostino racchiude il senso anticipatorio della visione, ribadendo allo stesso tempo il fatto che la vita terrena resta una lotta contro il peccato. A questo punto introduce una triplice divisione dei peccati: le *voluptates* legate alla concupiscenza carnale, la *curiositas* legata alla 'concupiscenza degli occhi' (cioè la brama di conoscere futilità) e infine l'*ambitio saeculi*.

Ma andiamo con ordine. Come già accennato, nel *De praedestinatione sanctorum* Agostino ricorda come Pelagio sia rimasto negativamente impressionato dalla preghiera delle *Confessiones*, che attribuisce a Dio il merito della virtù umana. Il passo è ripreso anche in altri due testi della polemica con Pelagio, cioè il *De peccatorum meritis et remissione et de baptismo parvulorum* e il *De spiritu et littera*. Ora, nel *De praedestinatione sanctorum* il passo è riportato come citazione esplicita per ricordare come la dottrina agostiniana della grazia sia precedente al confronto polemico e riporta una particolare specificazione:

Quid vero primitus et maxime Deus iubet, nisi ut credamus in eum? Et hoc ergo ipse dat, si bene illi dictum est: Da quod iubes⁵².

A quest'altezza cronologica l'*initium fidei* è chiaramente posto nelle mani di Dio. L'attenzione si sposta dunque dalla virtù alla fede, sebbene già nelle *Confessiones* la

⁵¹ X, 29, 40, p. 176, ll. 1-9.

⁵² *De praedestinatione sanctorum*, II, 20, 53, p. 260, ll. 6-8 .

fede è gratuito dono di Dio. La dialettica tra legge e opere è invece al centro del passo del *De spiritu et littera*, e funge da punto di unificazione tra la parte ‘carismatica’ (infusione di grazia) e quella ‘etica’ (attuazione della virtù) della preghiera:

Ac per hoc lege operum dicit Deus: ‘Fac quod iubeo’, lege fidei dicitur Deo: ‘Da quod iubes’. Ideo enim iubet lex, ut admoneat quod faciat fides, id est, ut cui iubetur, si nondum potest, sciat quid petat; si autem continuo potest et oboedienter facit, debet etiam scire quo donante possit (...) His igitur consideratis pertractatisque pro viribus, quas Dominus donare dignatur, colligimus non iustificari hominem praeceptis bonae vitae nisi per fidem Iesu Christi, hoc est, non lege operum, sed lege fidei, non littera, sed spiritu, non factorum meritis, sed gratuita gratia⁵³.

Oltre alle occorrenze letterali riscontrabili nelle altre opere, Agostino reduplica la struttura della preghiera in altre forme, amplificando e precisando ulteriormente il senso espresso:

Domine Deus meus, intende orationi meae, et misericordia tua exaudiat desiderium meum, quoniam non mihi soli aestuat, sed usui vult esse fraternae caritati: et vides in corde meo quia sic est. Sacrificem tibi famulatum cogitationis et linguae meae, et da quod offeram tibi⁵⁴.

E con maggior precisione:

Ecce vox tua gaudium meum, vox tua super affluentiam voluptatum. Da quod amo: amo enim. Et hoc tu dedisti⁵⁵.

La struttura è evidentemente la stessa: dal punto di visto sintattico, consiste di due proposizioni coordinate nelle quali il soggetto è alternato alla prima e alla seconda persona singolare. Il parallelismo è però anche nel senso: l’azione di Dio è sempre anticipata rispetto a quella dell’uomo. Questo con evidenza grammaticale nell’ultimo

⁵³ *De spiritu et littera*, 13, 22, p. 175-176, ll. 21-17.

⁵⁴ XI, 2, 3, pp. 194-195, ll. 12-16.

⁵⁵ *Ibid.*, p. 195, ll. 30-32 Cf. anche XI, 22, 28, pp. 207-208.

caso, dove il perfetto *dedisti* anticipa il presente *amo*, ma anche nelle frasi precedenti, dove *da* precede logicamente *offeram* (poiché l'oggetto dell'offerta è lo stesso della donazione divina) e ancora la precedenza del *vis* e dello *iubes* rispetto al *da* nel libro X, che pur nell'assenza di un verbo alla prima persona sottintendono una risposta al comando divino da parte dell'uomo. Ora, questo significa che per Agostino tanto la virtù della continenza (richiamata nel libro X e in XI, 22) che l'atto di *confessio* (nel passo proemiale del libro XI) dipendono dall'intervento preveniente di Dio: Dio è l'unico a poter concedere la continenza che Egli stesso comanda, e dunque a permettere all'uomo di rispettare la Legge imposta attraverso l'interiorizzazione del suo messaggio. Sotterranea qui la distinzione fondamentale per la tarda teologia agostiniana tra *spiritus* e *littera*, ancor più evidente nel passo in cui Dio è detto modificare internamente la volontà di Agostino, concedendogli di amare correttamente per poi successivamente portare a compimento il rinnovato desiderio dell'uomo. Allo stesso modo, Dio previene materialmente la stessa volontà di confessione, la stessa autocoscienza del peccato.

Ovviamente la *continentia* agostiniana ha un valore più ampio di quello legato esclusivamente alla sfera sessuale: in senso generico, *continentia* è la 'resistenza' al peccato di qualsiasi forma, sia esso carnale o meno. La preghiera infatti apre alla classificazione delle varie forme di peccato e dunque non si focalizza soltanto su uno di essi.

Contrariamente a quanto l'ottimismo del neoconvertito sembrava far supporre, la vita di Agostino è ancora una lotta contro il peccato, che s'insinua e seduce. In particolare, la concupiscenza sessuale è ancora forte soprattutto di notte, quando la guardia inevitabilmente si abbassa, ma non è l'unica tentazione alla quale Agostino è soggetto: per caratteri di necessità, legati come sono ai cinque sensi, anche gli eccessi nell'appagamento di piaceri pur necessari preoccupano. La virtù che Agostino qui mira a conseguire sembra oggettivamente disumana, più che sovrumana; in particolare, oggetto di biasimo è l'apprezzamento rivolto alla soavità dei canti ecclesiali e alla bellezza delle forme corporee, che non vengono riferite al Creatore ma apprezzate in se stesse. Un biasimo così duro rende oggettivamente difficile comprendere in che misura il creato possa conservare quei caratteri di bellezza e di bontà impressigli alla creazione, che Agostino mantiene sempre teoricamente ma poi sembra escludere del tutto quando entra in maggior dettaglio. Il cedere a simili piccolezze (l'attrazione dello spettacolo di un cane che insegue una lepre, o di un ragno che cattura le mosche) è un

chiaro segno dell'incapacità di mantenere una fermezza e una virtù degne di lode, che ancora una volta spinge a riporre tutte le speranze in Dio:

Et talibus vita mea plena est, et una spes mea magna valde misericordia tua. Cum enim huiusmodi rerum conceptaculum fit cor nostrum et portat copiosae vanitatis catervas, hinc et orationes nostrae saepe interrumpuntur atque turbantur, et ante conspectum tuum, dum ad aures tuas vocem cordis intendimus, nescio unde irruentibus nugatoriis cogitationibus res tanta praeciditur⁵⁶.

Per quanto però possa apparire eccessivo a occhi moderni, il giudizio riservato alle *nugae* che attirano Agostino è del tutto coerente col suo impianto etico-teologico. Infatti la distrazione è uno spostamento dell'attenzione dal centro dell'esistenza e della vita cristiana (cioè Dio) verso una qualsiasi piccolezza, cioè sostanzialmente una 'interferenza' nell'amore che dovrebbe tendere sempre e solidamente a Dio, che tuttavia è l'unico a poter garantire a quest'amore direzione, solidità, costanza. A questo punto si trova forse il passo più esplicito in cui Agostino abdica completamente alla possibilità di costituirsi di per sé come soggetto virtuoso:

Numquid etiam hoc inter contemnenda deputabimus aut aliquid nos reducet in spem nisi nota misericordia tua, quoniam coepisti mutare nos? Et tu scis, quanta ex parte mutaveris, qui me primitus sanas a libidine vindicandi me, ut propitius fias etiam ceteris omnibus iniquitatibus meis et sanes omnes languores meos et redimas de corruptione vitam meam et coronas me in miseratione et misericordia et saties in bonis desiderium meum, qui compressisti a timore tuo superbiam meam et mansuefecisti iugo tuo cervicem meam⁵⁷.

Il primo peccato da cui Agostino (qui vale per tutti gli uomini: per questo la prima persona plurale) è stato guarito è la pretesa di merito, la pretesa di attribuirsi autonomamente la capacità di salvezza. Una volta che Dio ha convertito l'uomo dalla volontà di salvarsi da solo, allora può redimerlo da tutti gli altri peccati. La confessione di lode coincide esattamente con la confessione del peccato: soltanto riconoscendo (ma sempre grazie a Dio) che il peccato rende l'uomo incapace di autodeterminarsi per il

⁵⁶ X, 35, 57, p. 186, ll. 69-75.

⁵⁷ X, 36, 58, p. 186, ll. 1-9.

bene si rende davvero merito all'operazione salvifica di Dio. Possiamo ben citare dunque l'appunto fatto da Simone Weil:

Rinnegamento di san Pietro. Dire al Cristo: io ti resterò fedele, era già rinnegarlo, perché si supposeva la fonte della fedeltà in sé e non nella grazia⁵⁸.

Il percorso ascetico di Agostino si conclude con l'incontro con Dio: escluse tutte le cose, prima materiali poi spirituali, Dio non può che essere la stessa luce che illumina l'esistenza di tutte le cose, principio allo stesso tempo ontologico, gnoseologico e morale. Invertendo (ma solo dal punto di vista letterario) il rapporto tra l'anima e Dio espresso all'inizio del libro e dell'opera, l'anima trova il suo luogo proprio in Dio, senza tuttavia essere in grado di mantenersi stabilmente in Esso:

Neque in his omnibus, quae percurro consulens te, invenio tutum locum animae meae nisi in te, quo colligantur sparsa mea nec a te quidquam recedat ex me. Et aliquando intromittis me in affectum multum inusitatum introrsus ad nescio quam dulcedinem, quae si perficiatur in me, nescio quid erit, quod vita ista non erit. Sed recido in haec aerumnosis ponderibus et resorbeor solitis et teneor et multum fleo, sed multum teneor. Tantum consuetudinis sarcina digna est! Hic esse valeo nec volo, illic volo nec valeo, miser utrobique⁵⁹.

4. Tempo

Il libro XI, come detto, inizia un nuovo troncone delle *Confessiones*, a detta dello stesso Agostino che dichiara apertamente la volontà di «meditare in lege tua⁶⁰», cioè di dedicarsi a una riflessione esegetica sulle Sacre Scritture. Come noto, Agostino sviluppa le norme dell'esegesi cristiana all'interno del *De doctrina christiana*, opera che ha vissuto la vicenda più complessa all'interno di tutto il *corpus* agostiniano: iniziata intorno al 395, l'opera viene interrotta bruscamente per essere terminata addirittura nel 426, più di trent'anni dopo. La stranezza è tanto più marcata se si tiene presente che l'opera consta in totale di soli quattro libri, motivo per cui non possono

⁵⁸ S. WEIL, *Quaderni*, II, a c. di G. Gaeta, Milano 1985, p. 36.

⁵⁹ X, 40, 65, p. 191, ll. 18-27.

⁶⁰ XI, 2, 2, p. 194, l. 6.

essere addotte quali cause di quest'interruzione la complessità della struttura o la vastità dell'opera⁶¹. Un tentativo di interpretazione del fatto è proposta da Gaetano Lettieri, che individua all'origine della sospensione non una ragione esterna di carattere banalmente materiale (l'urgenza di concentrarsi su temi più 'caldi') quanto un profondo cambiamento interiore in merito alla dottrina della grazia, e quindi alla definitiva conversione dell'*Ad Simplicianum*, che convince Agostino della necessità di interrompere il progetto di una pedagogia cristiana per poi riprenderlo da una prospettiva radicalmente differente. La tesi, tanto discussa quanto solidamente argomentata, ripensa la cronologia delle *Retractationes* (già considerata non del tutto affidabile prima dello studio di Lettieri) anticipando l'inizio dell'opera, che nella ritrattazione agostiniana segue l'*Ad Simplicianum*⁶². Il *De doctrina christiana* risulta così diviso in due blocchi chiaramente distinguibili, l'uno databile al 395, quando la dottrina della grazia era ancora concepita in senso 'compatibilista' (per il quale lo studioso adopera termini forse un po' inopportuni come 'semipelagiana' o 'molinista'), l'altro al 426, quando la svolta decisiva dell'*Ad Simplicianum* risulta già ampiamente definita⁶³. La tesi poggia sull'inestricabile rapporto tra ermeneutica e dottrina della grazia, che si manifesta nella teoria esegetica espressa nelle *Confessiones*, che costituiscono dunque una *retractatio* del *De doctrina christiana*. Le *Confessiones* infatti manifestano chiaramente in tutta la parte biografica come Agostino abbia riletto interamente la propria vicenda alla luce della dottrina della grazia predestinata e preveniente: resta ora da individuare il rapporto che tale dottrina mantiene non solo con l'esegesi dei primi passi del *Genesi*, ma anche con lo stesso metodo esegetico che Agostino sviluppa.

In estrema sintesi, il contenuto del primo blocco del *De doctrina christiana* (che nella notizia delle *Retractationes* è detto arrivare a III, 25, 35) è semplice: fine del

⁶¹ Si veda il contributo di A. PINCHERLE, *Sulla composizione del De doctrina Christiana di S. Agostino*, in *Storiografia e storia. Studi in onore di E. Dupré Theseider*, I, Roma 1974, pp. 541-559.

⁶² Cf. *Retractationes*, II, 1, 1 - 4, 2, pp. 89-93. Sulla scarsa affidabilità della cronologia dell'opera, composta nella fase ultima del lavoro del vescovo d'Ipbona, cf. S. M. ZARB, *Chronologia operum S. Augustini secundum ordinem Retractationum digesta*, in "Angelicum", 10 (1933), pp. 359-396; 478-512; "Angelicum", 11 (1934), pp. 72-91. Lo tesi di Lettieri è proposta nel già ricordato LETTIERI, *L'altro Agostino*, cit. in partic. pp. 7-111.

⁶³ Tesi già sostenuta da J. P. BURNS, *Delighting the Spirit: Augustine's practice of figurative interpretation*, in *De doctrina Christiana: a classic of western culture*, ed. by D. Arnold - P. Bright, Notre Dame 1995, pp. 182-194.

percorso pedagogico cristiano è la conversione. Ciò che cambia tra i due blocchi è il modo in cui questo può realizzarsi: mentre infatti nel primo è l'uomo a doversi convertire al fine anche di suscitare la conversione negli altri (pur con l'aiuto di Dio), nel secondo Agostino ammette chiaramente e con un esplicito riferimento a Pelagio che la fede è dono di Dio, indisponibile all'uomo. Lo si capisce bene da un confronto tra un passo del *De doctrina* e uno del *De catechizandis rudibus*, opera parzialmente coeva alle *Confessiones*, omotematica alla prima, sul tema della funzione del timore nel processo di conversione:

Ante omnia igitur opus est Dei timore converti ad cognoscendam eius voluntatem, quid nobis adpetendum fugiendumque praecipiat. Timor autem iste cogitationem de nostra mortalitate et de futura morte necesse est incutiat et quasi clavatis carnibus omnes superbiae motus ligno crucis affigat⁶⁴.

E nel *De catechizandis*:

Secundum illam occultationem carnaliter intelligentes carnales, et tunc et nunc, poenali timore subiugati sunt. Secundum hanc autem manifestationem spirituales, et tunc quibus pie pulsantibus etiam occulta patuerunt, et nunc qui non superbe quaerunt, ne etiam aperta claudantur, spiritualiter intelligentes donata caritate liberati sunt⁶⁵.

Il giudizio sul timore di Dio è vistosamente cambiato: nel primo caso è funzionale allo sviluppo della fede, primo passo verso un processo autonomo di conversione; nel secondo è al contrario manifestazione di appartenenza alla stirpe del peccato, poiché riflette la dialettica lettera-spirito in cui l'uomo ancora non giustificato teme la legge in quanto la vive come 'esterna' e dunque come opprimente. Per di più, nel *De catechizandis* la Scrittura parla solo a quelli che sono in grado di comprendere, cioè che sono stati preliminarmente visitati dalla *caritas* divina, che in questo caso precede la fede dell'uomo.

La riflessione esegetica delle *Confessiones* si avvicina chiaramente più al secondo 'modello' che non al primo. Infatti la lettura del testo sacro non è più soltanto

⁶⁴ *De doctrina christiana*, II, 7, 9, p. 36, ll. 1-6.

⁶⁵ *De catechizandis rudibus*, 4, 8, p. 128, ll. 66-71.

uno sforzo naturale portato avanti all'interno di regole definite (le regole ticoniane) che ne permettono l'intellezione, ma anche frutto di un'illuminazione diretta da parte della Verità stessa che sola consente all'interno della varie possibili interpretazioni quelle ad essa conformi:

Cum ergo illum interrogare [*scil.* Mosè] non possim, te, quo plenus vera dixit, Veritas, rogo, te, Deus meus, rogo, parce peccatis meis, et qui illi servo tuo dedisti haec dicere, da et mihi haec intellegere⁶⁶.

Non potendo penetrare nell'*intentio auctoris*, cioè non essendo in grado di confrontarsi direttamente con Mosè, l'intellezione della Scrittura è resa possibile solo dal confronto con la Verità, la stessa che ha scritto per mano di Mosè i libri che Agostino si appresta a comprendere. Qui si avvicina sensibilmente alla rischiosa proposta di interpretazione 'carismatica' verso la quale esprimeva più di una diffidenza nel prologo del *De doctrina*, dove l'opposizione di coloro che dichiaravano di essere in grado di leggere le Scritture per diretta illuminazione di Dio incontrava un Agostino parzialmente incredulo e fortemente umanista⁶⁷.

Il tema centrale del libro XI è tuttavia quello del tempo, la riflessione sul quale ha un punto di partenza esegetico, dato dall'espressione *In principio* con la quale si apre il *Genesi*. Il tempo è il segno dello scarto tra la creatura e il creatore: il Verbo, nel quale tutte le cose sono create (così interpreta l'*In principio*⁶⁸), è infatti eterno, mentre le cose create si susseguono l'un l'altra:

Non ergo quidquam verbi tui cedit atque succedit, quoniam vere immortale atque aeternum est. Et ideo verbo tibi coaeterno simul et sempiternae dicis omnia, quae dicis, et fit, quidquid dicis ut fiat; nec aliter quam dicendo facis; nec tamen simul et sempiterna fiunt omnia, quae dicendo facis⁶⁹.

⁶⁶ XI, 3, 5, p. 197, ll. 13-16.

⁶⁷ Cf. *De doctrina christiana*, prolog., 4-5, pp. 2-4; 8, p. 5.

⁶⁸ Interpretazione di origine alessandrina; cf. ORIGENE, *Homiliae in Genesim*, I, 1, PG 12, 145C.

⁶⁹ XI, 7, 9, p. 199, ll. 10-14.

Nel Verbo tutte le cose finite sussistono insieme, poiché non è data successione temporale in Dio; tuttavia le cose ‘in sé’ hanno un inizio e una fine. Lo stesso principio ontologico è principio conoscitivo, in quanto il Verbo che crea è anche il Maestro interiore che parla nell’uomo; tuttavia, il peccatore non è in grado di ascoltare la Verità e necessità di un intervento di guarigione.

La riflessione agostiniana sul tempo non è svincolata dal sottotesto portante, cioè dalla confessione della grazia divina. Questo per alcuni motivi che anticipiamo per poi affrontare in maggior dettaglio: 1) la contrapposizione tra la creaturalità temporale e l’eternità divina è allo stesso tempo *confessio* della propria finitezza e della grandezza di Dio, secondo il duplice movimento di confessione visto in opera; 2) il movimento conoscitivo di Agostino è parziale, in quanto consente sì una comprensione del dato oggettuale dell’eterno, ma non un superamento della finitezza, reso possibile 3) soltanto dall’intervento salvifico indisponibile per l’uomo.

La nozione fondamentale per la concezione agostiniana del tempo è, come noto, quella di *distentio*:

Video igitur tempus quamdam esse distentionem. Sed video? An videre mihi videor? Tu demonstrabis, Lux, Veritas⁷⁰.

Inde mihi visum est nihil esse aliud tempus quam distentionem: sed cuius rei, nescio, et mirum, si non ipsius animi⁷¹.

Il tempo è una ‘distensione’, una sorta di ‘allungamento’ dell’anima che tenta di presentificare i frammenti sparsi in una continuità cronologica. È bene tener presente che questa *distentio* ha un carattere eminentemente tragico, difficile da comprendere se si ha la pretesa di rendere astratta la riflessione agostiniana⁷². Per Agostino il

⁷⁰ XI, 23, 30, p. 209, ll. 43-44.

⁷¹ XI, 26, 33, p. 211, ll. 19-21.

⁷² Importanti le riflessioni di P. RICOEUR, *Tempo e racconto*, I, tr. G. Grampa, Milano 1983, in partic. pp. 19-55, che ben comprende il carattere inconcluso, paradossale e tragico della riflessione agostiniana. Il collegamento tra il senso di ‘lacerazione’ dell’esperienza del tempo e la nuova teoria della grazia è stato ben messo in luce da K. FLASCH, *Was ist Zeit? Augustinus von Hippo, das Buch XI. Der Confessiones. Historisch-philosophische Studie: Text, Übersetzung, Kommentar*, Francoforte sul Meno 1993, p. 98, che collega esplicitamente tale relazione alla teoria della predestinazione: «Auch das mit der neuen Gnadenlehre unlösbar verbundene Theorem der *Prädestination* tritt im XIII. Buch hervor.

carattere dispersivo del tempo è in tutto e per tutto un problema, una carenza del tempo stesso nei confronti dell'eternità, tutta presente in sé e a sé. In sé, in quanto assoluto presente; a sé, in quanto presente a se stessa, concentrata – nel duplice significato fisico e gnoseologico. Questo è evidente dall'uso del termine sparso in altri luoghi dell'opera, dove ad esempio Dio è definito «ubique praesentem» senza però essere «distentione diffusum⁷³»; ancor più dall'idea di dissipazione della vita che esprime sempre nelle *Confessiones*:

Sed quoniam melior est misericordia tua super vitas, ecce distentio est vita mea, et me suscepit dextera tua in Domino meo, mediatore Filio hominis inter te unum et nos multos, in multis per multa, ut per eum apprehendam, in quo et apprehensus sum, et a veteribus diebus colligar sequens unum, praeterita oblitus, non in ea quae futura et transitura sunt, sed in ea quae ante sunt non distentus, sed extentus, non secundum distentionem, sed secundum intentionem sequor ad palmam supernae vocationis⁷⁴.

D'altronde è evidente come la nozione di *intentio*, strutturalmente e grammaticalmente contraria alla *distentio*, di per sé qualifica in negativo il suo opposto. La riflessione agostiniana è dunque fondamentalmente aporetica, la soluzione non è mai una vera soluzione; da questo punto di vista, è evidente che il tempo sia un 'grande mistero' pari soltanto a quello dell'anima, e quindi come per l'anima stessa la soluzione può essere soltanto esterna al soggetto interrogante che vive inesorabilmente in questa dimensione⁷⁵.

Aporeticità evidente tra l'altro dalla paradossale compresenza di essere e non essere, che caratterizza la condizione creata e che nel tempo ha la maggiore evidenza, che si riflette immancabilmente nella sua natura sfuggente al pensiero. Per quanto la soggezione del tempo alla matematica, che può misurarlo secondo la sua lunghezza, supponga la sua esistenza, sembra tuttavia che il tempo non possa davvero esistere:

Für die Zeittheorie hat es zur Folge, daß es zeitliche Entwicklungen als die bloÙe Ausführung eines ewig Festgesetzten zu denken lehrt». Cf. anche *ibid.*, pp. 204-212.

⁷³ *Epistola CLXXXVII*, 13, 41, p. 118, ll. 4-5.

⁷⁴ XI, 29, 39, p. 214, ll. 1-9.

⁷⁵ Sovrapposizione già messa in luce da Guitton, che ben comprende sia il carattere salvifico del tentativo intellettuale di comprensione messo in moto da Agostino, sia l'aporeticità dello stesso. Cf. J. GUITTON, *Le temps et l'éternité chez Plotin et Saint Augustin*, Parigi 1971, pp. 223-228.

non il passato, che già non c'è; né il futuro, che ancora manca. Solo il presente sembra esserci, senza tuttavia prestarsi alla misurazione. A questo punto entra in gioco la soluzione 'psicologica', cioè quella secondo la quale il tempo ritrova la sua esistenza appunto nella permanenza all'interno dell'anima. Superando le posizioni 'cosmologiche' degli antichi, in particolare della concezione aristotelica del tempo come «numero del movimento⁷⁶», l'unica possibile garante della misurabilità della durata è la capacità dell'anima di raccogliere, di presentificare (attraverso la memoria) i tre tempi e stabilirne così la durata:

Quod autem nunc liquet et claret, nec futura sunt nec praeterita, nec proprie dicitur: tempora sunt tria, praeteritum, praesens et futurum, sed fortasse proprie diceretur: tempora sunt tria, praesens de praeteritis, praesens de praesentibus, praesens de futuris. Sunt enim haec in anima tria quaedam et alibi ea non video, praesens de praeteritis memoria, praesens de praesentibus contuitus, praesens de futuris exspectatio⁷⁷.

E tuttavia la soluzione dell'enigma del tempo non è una vera risposta. Agostino resta ancora *nel* tempo, nella dispersione:

at ego in tempora dissilui, quorum ordinem nescio, et tumultuosis varietatibus dilaniantur cogitationes meae, intima viscera animae meae, donec in te confluum purgatus et liquidus igne amoris tui⁷⁸.

Soltanto l'intervento di Dio attraverso il Cristo, marcatamente salvifico eppure descritto nei termini della dialettica platonica tra l'Uno e il molteplice, permette il superamento della dispersione. Allora la *distentio* diventa *intentio*, ancora lontana dalla quiete escatologica ma già raccolta in una direzione.

C'è tuttavia di più: il rapporto conflittuale tra tempo ed eternità configura lo spazio della vita nel pensiero di Agostino come uno spazio precipuamente *storico*, uno spazio cioè in cui la salvezza dell'uomo non avviene ponendosi *fuori* dal tempo, ma *nel* tempo stesso attraverso l'irruzione dell'eterno. Il rapporto tra le due 'forme di

⁷⁶ ARISTOTELE, *Fisica*, IV, 11, 220a 24-25, tr. R. Radice, Milano 2011, p. 393.

⁷⁷ XI, 20, 26, pp. 206-207, ll. 1-7.

⁷⁸ XI, 29, 39, p. 215, ll. 12-14.

durata' infatti non si esprime attraverso la metafora platonica dell' 'immagine mobile'⁷⁹, ma piuttosto come una frattura ontologica: Dio non faceva nulla prima della creazione, o meglio la domanda stessa sulla sua attività non ha senso perché Dio è *fuori* dal tempo, perché la temporalità è da Lui compresa soltanto *sub specie aeternitatis*. Non esiste punto di contatto ontologico tra le due realtà, e dunque non si può più riprodurre l'esperienza del saggio pagano che supera attraverso un processo ascetico la dimensione temporale per giungere alle realtà eterne: soltanto l'ingresso dell'eterno nella storia la salva e la orienta, appunto nella direzione della *intentio*, dell'attesa⁸⁰. Nella storia, ambivalente in quanto allo stesso tempo dispersione e possibilità di pienezza⁸¹, si compie l'evento di salvezza che solo può rimandare al superamento della *distentio* nella pienezza dell'eternità.

La *distentio* non si predica infatti della creatura compiuta di Dio, cioè gli angeli, dei quali Agostino dichiara:

nec illa creatura tibi coaeterna est, cuius voluptas tu solus es teque perseverantissima castitate hauriens mutabilitatem suam nusquam et numquam exserit et te sibi semper praesente, ad quem toto affectu se tenet, non habens futurum quod expectet nec in praeteritum traiciens quod meminerit, nulla vice variatur nec in tempora ulla distenditur⁸².

È evidente allora che la frammentazione temporale è frutto del peccato: l'angelo, la creatura che è rimasta fedele a Dio, pur non essendo eterna in senso stretto non ha subito la condanna della dispersione. E tuttavia il tempo non è solo la condanna della creatura, ma anche la sua stessa possibilità di redenzione, proprio perché è nel tempo

⁷⁹ Cf. E. A. SCHMIDT, *Zeit und Geschichte bei Augustin*, Heidelberg 1985, pp. 57 ss., nel quale si nota come l'evoluzione del pensiero di Agostino riguardo al tempo lo allontana dalla definizione platonica che aveva in gioventù accettato.

⁸⁰ Cf. FLASCH, *Agostino d'Ipbona* cit., pp. 263-264.

⁸¹ Si rimanda ancora alle pagine di MARROU, *L'ambivalence du temps de l'histoire* cit., p. 37: «Oui, en vérité, l'histoire se présente à la réflexion du philosophe ou du théologien qui cherche à en rendre raison comme le Janus de la mythologie romaine avec un double visage, l'un sinistre, l'autre riant, tourné l'un vers le Bien et l'épanouissement de l'être, l'autre vers le Mal, la dissolution, la destruction, le non-être».

⁸² XII, 11, 12, p. 222, 15-21.

della storia dell'uomo, non più ciclico, non più naturale, che si instaura la possibilità del nuovo, cioè della grazia⁸³.

5. Metodo

Il libro XII si focalizza sulle parole *caelum et terram* del primo versetto della Genesi, che Agostino interpreta come identificanti le due creature più vicine all'eternità di Dio, cioè gli angeli, intesi come l'Intelligenza creata che guarda Dio, e la materia. Agostino tenta un approccio ermeneutico piuttosto variegato, esponendo una serie di possibili letture del passo, che hanno lasciato spazio a tre modelli di interpretazione: 1) Agostino rappresenta una rassegna dossografica che poi discute; 2) le posizioni, secondo un metodo varroniano, sono ipotetiche e immaginate dall'autore; 3) una soluzione di compromesso tra le due posizioni, per la quale è possibile identificare attraverso l'uso del linguaggio diretto e l' 'impressione di veridicità' quali proposte siano state storicamente avanzate e quali no⁸⁴.

La vastità delle interpretazioni (vere o presunte che siano) pone un problema di metodo: com'è possibile intendere il vero significato di un passo tra i tanti possibili? Nel *De doctrina christiana* la questione del senso delle Scritture viene affrontata dotando il lettore di una serie di strumenti interpretativi: il confronto con passi più evidenti, la riconduzione al senso finale della Scrittura (cioè la carità), l'utilizzo moderato delle scienze filosofiche⁸⁵. Nelle *Confessiones* invece la soluzione è rimessa all'intervento diretto di Dio, che come anticipato si avvicina sensibilmente a una possibilità di una lettura carismatica delle Scritture, cioè di un confronto col testo che

⁸³ Cf. R. BULTMANN, *Storia ed escatologia*, tr. A. Rizzi, Brescia 1989, p. 80: «egli [Agostino] vede che anche nella storia avviene il nuovo».

⁸⁴ Per la prima posizione, cf. VAN WINDEN, *The Early Christian Exegesis of 'Heaven and Earth' in Genesis 1, 1*, in *Romanitas et Christianitas*, ed. by W. Den Boer et al., Amsterdam - Londra 1973, pp. 371-382; per la seconda invece cf. V. GOLDSCHMIDT, *Exégèse et axiomatique chez saint Augustin*, in *L'histoire de la philosophie. Ses problèmes, ses méthodes. Hommage à M. Gueroult*, éd. P.-M. Scuhl et al., Parigi 1964, pp. 15-43; P. HADOT, *Patristique latine*, in "Annuaire de l'École Pratique des Hautes Études, Ve section. Sciences Religieuses", 78 (1970-71), pp. 278-290. Per una breve rassegna, cf. J. PÉPIN, *Introduzione al libro XII*, ed. comm., V, pp. 151-165, in partic. pp. 154-157.

⁸⁵ Cf. *De doctrina christiana*, III, 2, 2 ss., pp. 77 ss.

può ricevere chiarificazione soltanto attraverso un'illuminazione diretta della *veritas* interiore:

Iam dixisti mihi, Domine, voce forti in aurem interiorem, quia tu aeternus es, solus habens immortalitatem (...) Item dixisti mihi voce forti in aurem interiorem, quod nec illa creatura tibi coaeterna est, cuius voluptas tu solus es⁸⁶.

Dio guida personalmente la ricerca esegetica di Agostino:

Quibus consideratis, quantum donas, Deus meus, quantum me ad pulsandum excitas quantumque pulsanti aperis, duo reperio, quae fecisti carentia temporibus, cum tibi neutrum coaeternum sit⁸⁷.

Ora, per dovere di precisione, Agostino non parla mai qui di una possibile rivelazione diretta: se ci sono degli aspetti carismatici, essi sono legati al rapporto interiore con la Verità mediato comunque attraverso la Scrittura, che resta un riferimento ineludibile. La pluralità delle interpretazioni non comporta l'esclusione di una o l'altra, che se vere possono coesistere⁸⁸; tuttavia questa stessa pluralità è permessa proprio dal dono divino, che comprende tutte le possibili letture vere di uno stesso passo:

Ex his omnibus veris, de quibus non dubitant, quorum interiori oculo talia videre donasti et qui Moysen, famulum tuum, in spiritu veritatis locutum esse immobiliter credunt, ex his ergo omnibus aliud sibi tollit qui dicit: In principio fecit Deus caelum et terram, id est in Verbo suo sibi coaeterno fecit Deus intellegibilem atque sensibilem vel spiritalem corporalemque creaturam (...) ⁸⁹.

⁸⁶ XII, 11, 11-12, pp. 221-222, ll. 1-16.

⁸⁷ XII, 12, 15, p. 223, ll. 1-4.

⁸⁸ Cf. XII, 26, 36 - 27, 37, pp. 236-237. È un principio cardine della scuola esegetica alessandrina, che Agostino adotta senza remore.

⁸⁹ XII, 20, 29, p. 230, ll. 1-6. Cf. anche *De doctrina christiana*, III, 27, 38, p. 100, ll. 15-18: «Nam quid in divinis eloquiis largius et uberius potuit divinitus provideri, quam ut eadem verba pluribus intellegantur modis, quos alia non minus divina contestantia faciant approbari?» (nella parte composta nel 426).

Nella conservazione della struttura ecclesiologica che normalizza (ma solo in parte e fenomenicamente) l'evento 'eversivo' della grazia, anche quella interpretativa, Agostino dunque concede qualcosa: seppur resti irrinunciabile l'autorità della Scrittura, tuttavia ammette (anzi accetta in maniera quasi esclusiva) la possibilità che la lettura del testo sacro sia vivificata dallo Spirito di carità; possibilità che aveva deriso nel prologo del *De doctrina*⁹⁰. Immane il confronto con il testo appare più vincolato, la libertà esegetica e la fiducia sulle capacità interpretative cedono il passo alla richiesta d'aiuto allo Spirito che possa permettere di penetrare il velo del mistero:

Mira profunditas eloquiorum tuorum, quorum ecce ante nos superficies blandiens parvulis: sed mira profunditas, Deus meus, mira profunditas! Horror est intendere in eam, horror honoris et tremor amoris⁹¹.

Rispetto all' «*ingenuus ludus*⁹²» del *De vera religione*, nel quale l'esegesi era un'attività nobile per dilettere i lettori (nulla di tanto diverso dall'*otium* ciceroniano che nello stesso paragrafo criticava!), nelle *Confessiones* l'attività interpretativa sembra presentare più rischi di errore che potenzialità di crescita personale. Nonostante questo tuttavia Agostino si espone in tentativi ermeneutici fortemente allegorizzanti, pure dove non richiesti dalla tradizione, come si vedrà nel libro XIII; per di più, in controtendenza al personale percorso che lo ha portato da una giovanile predilezione per l'allegoresi (motivata dalla necessità di superare la fase manichea: è infatti strumento indispensabile per recuperare la continuità tra Vecchio e Nuovo Testamento) a un'adesione man mano più letterale al racconto biblico⁹³. La 'stranezza' di questa scelta ha spinto a pensare che in realtà il passo fungesse più da occasione per

⁹⁰ Cf. *De doctrina christiana*, prol., 6-8, pp. 4-5.

⁹¹ XII, 14, 17, p. 224, ll. 1-4. Sulla distanza tra le due prospettive ermeneutiche, cf. P. C. BORI, *Figure materne e Scrittura in Agostino*, in "Annali di storia dell'esegesi", 9 (1992), pp. 397-420, in partic. p. 414.

⁹² *De vera religione*, 51, 100, p. 252, l. 6 (al dativo).

⁹³ Fondamentali al riguardo le osservazioni di M. SIMONETTI, *Sulla tecnica esegetica di Agostino in alcuni sermones veterotestamentari*, in "Augustinianum", 25 (1985), pp. 185-203; ID., *L'ermeneutica biblica di Agostino*, in "Annali di storia dell'esegesi", 12 (1995), pp. 393-418.

una riflessione teorica che non per una vera e propria esegesi⁹⁴; tuttavia questo può apparire come una forzatura del testo, che non tiene conto dell'omogeneità dell'opera data proprio dal sottotesto comune che anima l'esegesi biblica come la narrazione biografica, e cioè la confessione della grazia indebita.

Date tali premesse, se Agostino prende in carico la proposta di una lettura fortemente allegorica dell'inizio del *Genesi* è evidente che il significato di questa interpretazione merita il massimo dell'attenzione.

6. Fuoco

L'ultimo libro della *Confessiones* si rivela fortemente denso per la nostra ricerca. Ad esclusione della parte proemiale e di quella conclusiva, che riprendono la polarità strutturale della ricerca e della quiete, la parte centrale si concentra sulla sezione del racconto del *Genesi* che riguarda l'esamerone. La scelta del tema della creazione è tutt'altro che casuale e estranea all'opera e soltanto comprendendo questa unità di fondo è possibile evitare lo straniamento dovuto alla successione di metodi filosofico-narrativi differenti (autobiografico, teorico, esegetico). In sostanza si tratta di comprendere la conversione come (ri-)creazione e al contrario la creazione stessa come conversione⁹⁵. Alla luce della dottrina della grazia, è evidente come la condizione dell'uomo creato è sovrapponibile a quello dell'uomo redento:

Quid enim te promeruit caelum et terra, quae fecisti in principio? Dicant, quid te promeruerunt spiritalis corporalisque natura, quas fecisti in sapientia tua, ut inde

⁹⁴ Cf. F. CAYRÉ, *Le livre XIII des 'Confessions'*, in "Revue d'études augustiniennes et patristiques", 2 (1965), pp. 143-161, in partic. p. 147: «Les symboles déployés alors ne sont plus un "jeu", mais l'appui normal d'une doctrine très élevée et très riche, exposée dans le cadre du premier chapitre de la Genèse, mais consacrée à de tout autres réalités que celles du texte pris à la lettre. Saint Augustin ici spiritualise sans scrupule, d'autant qu'il a conscience d'exposer, à propos de la lettre, une théologie d'une très large envergure». Ancora importante l'annotazione di M. SIMONETTI, *Introduzione al libro XIII*, ed. comm., V, pp. 233-243, in partic. pp. 234-235, che evidenzia non solo il carattere eminentemente esegetico del passo, ma anche la sua particolarità (Agostino si concentra su un capitolo solitamente interpretato in maniera piuttosto letterale dagli esegeti anche alessandrini) e l'inquadramento del senso dell'allegoria di Agostino («ormai predestinazionista», p. 238) nel contesto dell'opera quanto della sezione esegetica della stessa.

⁹⁵ Sulla creazione come conversione, cf. PIERI, *Narrare memoriter* cit., pp. 176-179.

penderent etiam inchoata et informia quaeque in genere suo vel spiritali vel corporali euntia in immoderationem et in longinquam dissimilitudinem tuam, spiritale informe praestantius, quam si formatum corpus esset, corporale autem informe praestantius, quam si omnino nihil esset, atque ita penderent in tuo verbo informia, nisi per idem verbum revocarentur ad unitatem tuam et formarentur et essent ab uno te summo Bono universa bona valde. Quid te promeruerant, ut essent saltem informia, quae neque hoc essent nisi ex te?⁹⁶

Il lessico usato è molto indicativo: la creature sono dette immeritevoli, totalmente soggette all'arbitrio divino di decidere della loro venuta all'essere; per di più è evidente una sorta di biasimo morale (che avvicina la creazione *ex parte obiecti* alla caduta), per il quale le creature procedono verso una «longinquam dissimilitudinem», eco chiara della «regio dissimilitudinis» nella quale Agostino si è scoperto lontano da Dio. Ciò che vale per la creatura materiale, vale ancor più per quella spirituale, che deve ricevere l'intervento di conversione per portare a termine quanto Dio ha già iniziato nella creazione:

Aut quid te promeruit inchoatio creaturae spiritalis, ut saltem tenebrosa fluitaret similis abisso, tui dissimilis, nisi per idem verbum converteretur ad idem, a quo facta est (...)?⁹⁷

Allo stesso modo, la creazione della luce è già l'influsso della grazia divina che perfeziona la creatura intelligibile, il 'cielo' del primo versetto. Mentre nel primo tentativo di interpretazione letterale del Genesi (ma anche nel *De Genesi contra Manichaeos*⁹⁸) la luce non riveste alcuna funzione particolare, anzi Agostino si limita a reduplicare la creazione della creatura spirituale, qui c'è un passo ulteriore:

Sed sicut non te promeruerat, ut esset talis vita, quae illuminari posset, ita nec cum iam esset promeruit te, ut illuminaretur. Neque enim eius informitas placeret tibi, si non lux fieret non existendo, sed intuendo illuminantem lucem eique cohaerendo, ut et quod utcumque vivit et quod beate vivit, non deberet nisi gratiae

⁹⁶ XIII, 2, 2, pp. 242-243, ll. 3-14.

⁹⁷ XIII, 2, 3, p. 243, ll. 17-20.

⁹⁸ Cf. *De Genesi contra Manichaeos*, I, 4, 7, pp. 73-74; *De Genesi ad litteram opus imperfectum*, 5, pp. 471-474.

tuae, conversa per commutationem meliorem ad id, quod neque in melius neque in deterius mutari potest; quod tu solus es, quia solus simpliciter es, cui non est aliud vivere, aliud beate vivere, quia tua beatitudo es⁹⁹.

Già all'inizio della creazione si intravede il suo fine, ovvero la beatitudine. Per quanto Agostino non stia parlando ancora dell'uomo, ma soltanto delle creature angeliche, tanto il venire ad essere quanto l'essere illuminate (cioè condotte alla felicità, nella realizzazione immediata delle loro volontà) sono esplicitamente opere della grazia divina. Per questo motivo non sarebbe opportuno parlare della luce come metafora di 'redenzione' o di 'salvezza', semplicemente perché l'evento di salvezza non riguarda le creature angeliche. È tuttavia significativo che la conversione che completa la creazione, con la quale acquistano pienezza le creature spirituali, è descritta esattamente come opera indebita della volontà divina, a costituire un parallelo con il monte della giustizia e l'abisso della condanna che riguardano le altre creature spirituali, cioè gli uomini, immagini con le quali chiude il paragrafo precedente:

Nam et nos, qui secundum animam creatura spiritalis sumus, aversi a te, nostro lumine, in ea vita fuimus aliquando tenebrae et in reliquiis obscuritatis nostrae laboramus, donec simus iustitia tua in unico tuo sicut montes Dei: nam iudicia tua fuimus sicut multa abyssus¹⁰⁰.

La libertà esegetica, mitigata da una pronta supplica alla Verità perché faccia luce sui misteri delle Scritture, è evidente nell'interpretazione morale dello Spirito che si muoveva sulle acque¹⁰¹. Agostino interpreta l'atto della creazione come un atto compiuto dalla Trinità, forzando il testo per individuare riferimenti alla terza persona divina (la seconda corrispondendo all'*In principio*): a questo punto si stacca dalla narrazione testuale e riferisce allo Spirito le caratteristiche della *caritas*, dono divino infuso proprio attraverso di esso, tramite una serie di citazioni paoline. Le acque del racconto sono dunque i peccati¹⁰², al di sopra dei quali si libra la *caritas* divina. Come

⁹⁹ XIII, 3, 4, pp. 243-244, ll. 3-12.

¹⁰⁰ XIII, 2, 3, p. 243, ll. 27-31.

¹⁰¹ L'indicazione sull'esegesi del libro XIII come un'esegesi di tipo morale è di M. SIMONETTI, *Commento al libro XIII*, ed. comm., V, pp. 245-295, in partic. p. 252.

¹⁰² Cf. *Enarrationes in Psalmos*, CXXIII, 9, p. 1831, ll. 1-3: «Quae est aqua sine substantia, nisi aqua peccatorum sine substantia? Peccata enim non habent substantiam».

anticipato, a questo punto Agostino gioca sul valore della *caritas* quale ‘peso’ che muove il corpo nella direzione in cui punta. È chiara la metafora: lo Spirito che si muove sulle acque è la *caritas* donata agli uomini, che vola sopra i peccati senza toccarli. L’intero passo si gioca sul ruolo del peccato che trascina in basso e della *caritas* che invece solleva, al punto che sembra quasi indicare come la creazione necessitasse di un intervento divino ulteriore per non precipitare immancabilmente verso il peccato:

Defluxit angelus, defluxit anima hominis et indicaverunt abyssum universae spiritalis creaturae in profundo tenebroso, nisi dixisses ab initio: Fiat lux, et facta esset lux, et inhaereret tibi omnis oboediens intellegentia caelestis civitatis tuae et requiesceret in spiritu tuo, qui superfertur incommutabiliter super omne mutabile¹⁰³.

Il passo è molto duro: la caduta è più che una possibilità insita nella creazione, è la sua tendenza ‘naturale’ prima dell’intervento divino ulteriore. È qualcosa che anticipa la posizione del *De natura et gratia*, in cui dice chiaramente che anche prima del peccato originale l’uomo non aveva la capacità di orientarsi autonomamente verso il bene, ma necessitava ugualmente della grazia divina¹⁰⁴. Il male, platonicamente inteso come privazione di bene e allontanamento da esso, sembra una caratteristica insita nel processo stesso di creazione in quanto inevitabile allontanamento dal Bene, al punto da minacciare quasi la stessa bontà della creazione spirituale esplicitamente affermata nel *Genesi* stesso, rischiando di acquistare una consistenza ontologica inaccettabile.

In che modo è possibile allora dire che tutte le cose sono buone? La risposta di Agostino è efficace: non sono buone in sé, ma sono buone nel senso in cui Dio le vede

¹⁰³ XIII, 8, 9, pp. 245-246, ll. 1-6.

¹⁰⁴ Cf. *De natura et gratia*, 48, 56, p. 274, ll. 9-17: «Si de integra et sana hominis natura loqueretur (...) nec sic recte diceret, quod non peccare nostrum tantummodo sit, quamvis peccare nostrum esset; nam et tunc esset adiutorium Dei et tamquam lumen sanis oculis, quo adiuti videant, se praeberet volentibus». Dunque l’osservazione di J. COUENHOVEN, *Augustine’s rejection of the free-will defence: an overview of the late Augustine’s theodicy*, in “Religious Studies” 48 (2007), pp. 279-298, in partic. pp. 280-281, secondo la quale è ampiamente sostenuto che per Agostino la libertà di Adamo ed Eva era capace di autodeterminarsi, non tiene in considerazione questo aspetto.

buone attraverso di noi. Il dono della *caritas* è appunto la capacità di intendere la bontà delle cose in Dio, e amare Dio attraverso di esse:

Aliud ergo est, ut putet quisque malum esse quod bonum est, quales supra dicti sunt; aliud, ut quod bonum est videat homo, quia bonum est, sicut multis tua creatura placet, quia bona est, quibus tamen non tu places in ea, unde frui magis ipsa quam te volunt; aliud autem, ut, cum aliquid videt homo quia bonum est, Deus in illo videat, quia bonum est, ut scilicet ille ametur in eo, quod fecit, qui non amaretur nisi per spiritum, quem dedit, quoniam caritas Dei diffusa est in cordibus nostris per Spiritum Sanctum, qui datus est nobis, per quem videmus, quia bonum est, quidquid aliquo modo est: ab illo enim est, qui non aliquo modo est, sed est est¹⁰⁵.

Al contrario, un uomo che apprezza il creato senza riferirlo a Dio è trascinato in basso dall'amore: se il riferimento a coloro che negano la bontà della creazione è chiaro segno di una polemica antimanichea (che d'altronde soggiace a tutto l'interesse esegetico, a partire dall'interpretazione allegorica delle immagini antropomorfe e dalla questione dell'inizio temporale¹⁰⁶), gli uomini che si soffermano sul creato anziché riferirlo a Dio non sono stati visitati dalla grazia divina e sono dunque 'appesantiti' verso il mondo materiale. Proprio sul ruolo centrale dell'amore, che si ricorderà essere anche il fine del *De doctrina christiana*, è costruita l'analisi del passo biblico: il processo di conversione (o di aversione) è inteso in maniera fortemente erotica (Agostino usa l'immagine dell'amplesso per indicare il ritorno a Dio, immagine anticipata nel libro X¹⁰⁷), con la *caritas* e la *cupiditas* a fare da peso:

Cui dicam, quomodo dicam de pondere cupiditatis in abruptam abyssum et de sublevatione caritatis per spiritum tuum, qui superferebatur super aquas? Cui dicam? Quomodo dicam? Neque enim loca sunt, quibus mergimur et emergimus. Quid similius et quid dissimilius? Affectus sunt, amores sunt, immunditia spiritus

¹⁰⁵ XIII, 31, 46, pp. 269-270, ll. 17-27.

¹⁰⁶ Che la lunga questione su cosa facesse Dio prima della creazione sia di origine manichea, lo si intende da *De Genesi contra manichaeos*, I, 2, 3, pp. 68-70.

¹⁰⁷ Cf. XIII, 8, 9, p. 246, l. 16: «Currat vita mea in amplexus tuos nec avertatur». Cf. anche X, 6, 8, p. 159.

nostri defluens inferius amore curarum et sanctitas tui attollens nos superius amore securitatis¹⁰⁸.

Agostino recupera la centralità tutta platonica della tensione erotica quale elemento di congiunzione dell'umano al divino: tuttavia la distanza dal modello è notevole. Anche in Plotino l'amore ha la duplice funzione di tendere verso il Bello oppure verso il turpe:

Riguardo alla passione che noi attribuiamo all'amore, nessuno davvero ignora che essa sorge nelle anime desiderose di unirsi alle cose belle, e che questo desiderio o nasce in uomini temperanti che hanno familiarità con la bellezza stessa o tende a un'azione vergognosa¹⁰⁹.

Il biasimo che Plotino esprime per l'attrazione sessuale è certamente molto meno marcato che in Agostino, ma la vera distinzione non è tanto in questo aspetto culturale (che pure esprime una maggiore consapevolezza da parte del filosofo pagano della bontà di tutte le cose). Anche per Plotino infatti è l'intenzione del soggetto nell'attrazione a determinare la sua maggiore o minore dignità: quando riferito alla bellezza in sé, l'amore è più puro. In Agostino però – è questa la vera differenza – la direzione dell'affetto è determinata dalla stessa *caritas* divina, che previene (sotto forma di infusione dello Spirito) la tensione erotica. Agostino dunque non rinuncia alla concezione platonica dell'*eros*, ma la sovverte in partenza: soltanto un movimento discensivo dell'amore divino può perfezionare il movimento ascensivo dell'amore umano, trasformando la *cupiditas* in *caritas*:

Tu enim, Deus noster, illuminabis tenebras nostras; ex te oriuntur vestimenta nostra, et tenebrae nostrae sicut meridies erunt. Da mihi te, Deus meus, redde mihi te; en amo et, si parum est, amem validius¹¹⁰.

In quest'ottica, la ripresa della dottrina dei luoghi naturali, che richiama l'effetto di ardore generato nel racconto biografico dalla lettura dell'*Hortensius*, dall'ascolto del racconto di Ponticiano, dell'effetto su Alipio della lezione di Agostino stesso,

¹⁰⁸ XIII, 7, 8, p. 245, ll. 7-13.

¹⁰⁹ PLOTINO, *Enneadi*, III, 5, 1, tr. Faggin cit., p. 413.

¹¹⁰ XIII, 8, 9, p. 246, ll. 11-14.

ricostruisce un fitto tessuto di immagini legate all'«ignis caritatis¹¹¹» che culmina nella teoria qui esposta, trasposizione erotico-teologico di una delle teorie centrali della fisica antica:

Corpus pondere suo nititur ad locum suum (...) Pondus meum amor meus; eo feror, quocumque feror. Dono tuo accendimur et sursum ferimur; inardescimus et imus¹¹².

Allora la sostituzione del peso dell'amore a quello della superbia è completo; Agostino non è più trascinato in basso dalla propria superbia (il primo peccato, quello dell'uomo che si oppone a Dio come nuovo legislatore, come autonoma fonte di falsa giustizia¹¹³), ma in alto dalla carità divina.

7. *Acqua e terra*

Agostino interpreta le immagini della creazione secondo una polarità che richiama direttamente l'opposizione tra dannati ed eletti. La prima di queste immagini la ricava dal testo paolino di *I Ts*, 5, 5 ed è l'opposizione classica tra tenebre e luce:

Unde in hac peregrinatione pignus accepimus, ut iam simus lux, dum adhuc spe salvi facti sumus, et filii lucis et filii diei, non filii noctis neque tenebrarum, quod tamen fuimus. Inter quos et nos in isto adhuc incerto humanae notitiae tu solus dividis, qui probas corda nostra et vocas lucem diem et tenebras noctem. Quis

¹¹¹ IV, 12, 19, p. 50, l. 37. Termini legati al campo semantico del fuoco e del calore sono ridondanti nell'opera ogni qualvolta Agostino descriva un gradino della sua conversione.

¹¹² XIII, 9, 10, pp. 246-247, ll. 10-18.

¹¹³ Cf. l'uso del termine *pondus* che fa in IV, 15, 27, pp. 53-54, ll. 51-57: «Et eram aetate annorum fortasse viginti sex aut septem, cum illa volumina scripsi, volvens apud me corporalia figmenta obstrepentia cordis mei auribus, quas intendebar, dulcis veritas, in interiorem melodiam tuam, cogitans de pulchro et apto et stare cupiens et audire te et gaudio gaudere propter vocem sponsi, et non poteram, quia vocibus erroris mei rapiebar foras et pondere superbiae meae in ima decidebam». I *volumina* di cui parla sono non casualmente proprio quelli del *De pulchro et apto*: la dottrina dell'*amor pondus* è dunque una *retractatio* della giovanile estetica agostiniana. Cf. anche *supra*, p. 165, n. 13; G. DE PLINVAL, *Mouvement spontané ou mouvement imposé? Le feror agustinien*, in "Revue d'études agustiniennes et patristiques", 5 (1959), pp. 13-19.

enim nos discernit nisi tu? Quid autem habemus, quod non accepimus a te, ex eadem massa vasa in honorem, ex qua sunt et alia facta in contumeliam?¹¹⁴

L'immagine dei 'figli della luce' ritorna più volte nel *corpus* agostiniano, anche dalla citazione originale che Paolo trae dal Vangelo di Giovanni, così come quella più nota dei vasi d'elezione. La citazione più illuminante però viene da *I Cor* 4, 7 («Quid enim habes, quod non accepisti?»), citazione topica in Agostino per definire l'assoluta dipendenza della fede dall'atto d'amore gratuito di Dio, che distingue quindi i figli della luce dai figli delle tenebre. In questo senso già nell'*Ad Simplicianum*:

Quod si eam credendo se meruisse quis iactat, noverit eum sibi praestitisse ut crederet, qui miseretur inspirando fidem cuius misertus est, ut adhuc infideli vocationem impertiret. Iam enim discernitur fidelis ab impio. Quid enim habes, inquit, quod non accepisti? Si autem et accepisti, quid gloriaris quasi non acceperis¹¹⁵?

Il passo ritorna più volte nelle opere antipelagiane¹¹⁶, ma è quasi totalmente assente nella produzione precedente all'*Ad Simplicianum*¹¹⁷. Il dualismo di quest'immagine

¹¹⁴ XIII, 14, 15, p. 250, ll. 16-23.

¹¹⁵ *Ad Simplicianum*, I, 2, 9, p. 34, ll. 266-272. A detta di Agostino delle *Retractationes*, II, 1, 1, pp. 89-91, il passo è determinante per la risoluzione dell'enigma sul rapporto tra grazia e libero arbitrio.

¹¹⁶ Cf. ad esempio *De peccatorum meritis*, II, 18, 28, p. 100, ll. 21-22; *De praedestinatione sanctorum*, II, 17, 43, p. 252; *De gestis Pelagii*, 14, 34, p. 90. Per una disamina, cf. M. LAMBERIGTS, *The presence of 1 Cor. 4, 7, in the anti-pelagian works of Augustine*, in "Augustiniana", 56 (2006), pp. 373-399.

¹¹⁷ Ricorre soltanto in *De diversis quaestionibus octoginta tribus*, 69, 7, p. 191, ll. 169-173, dove Agostino discute un passo paolino suscettibile di una interpretazione tendente al subordinazionismo («ipse Filius subiectus erit ei qui illi subiecit omnia» *I Cor* 15, 28), in un contesto davvero molto differente da quello usuale: «Deus autem omnia in omnibus dicitur, ut nemo eorum qui ei cohaerent amet adversus eum suam propriam voluntatem, manifestumque sit omnibus quod idem Apostolus alio loco dicit: Quid autem habes quod non accepisti?». Il passo non risulta di facile interpretazione: in che modo può la citazione riportata alla fine illuminare quanto affermato in precedenza, cioè che Dio sarà tutto in tutti? Il parallelo più evidente è in passo chiaramente predestinazionista delle *Enarrationes in Psalmos* (composte molto dopo le *LXXXIII*), XXIX/1, 13, p. 173, ll. 5-8: «et haec est gloria mea, Domine Deus meus, ut in aeternum confitear tibi, quod nihil mihi

porta avanti l'idea di un'umanità già all'origine distinta da Dio in eletti e reietti, pur mantenendo che gli effetti di questa scelta si distendono nel tempo, stesso dualismo che si evidenzia in maniera ancor più forte nella doppia immagine delle acque e delle terre emerse. Tuttavia l'immagine dell'illuminazione riveste anche un'altra funzione: quella di collegare la distinzione tra eletti e reietti alla comprensione della dottrina cristiana. Infatti:

Et apud nos in Christo suo fecit Deus caelum et terram, spirituales et carnales Ecclesiae suae, et terra nostra antequam acciperet formam doctrinae, invisibilis erat et incomposita, et ignorantiae tenebris tegebamur, quoniam pro iniquitate erudisti hominem, et iudicia tua sicut multa abyssus¹¹⁸.

La «dottrina» non è ovviamente la Scrittura, che è simboleggiata invece come la Legge dal firmamento più avanti, bensì il suo fine, cioè la *caritas*, e la forma di essa è l'effetto di conversione data dall'*informatio* della luce, che si oppone alle tenebre dell'ignoranza che attanagliano l'uomo prima che Dio intervenga per sviluppare in esso la *caritas* stessa. La stessa distinzione tra uomini *carnales* e *spirituales*, variamente interpretata nell'opera di Agostino, ha la duplice funzione di indicare una differenza di elezione e di capacità di comprensione del senso delle Scritture.

La distinzione tra *carnales* e *spirituales*, di derivazione paolina, assume in Agostino una grossa varietà di significati: in un certo senso *carnales* sono gli uomini che non sono in grado di comprendere il senso della Scrittura¹¹⁹; in un altro sono i membri della Chiesa che non raggiungeranno la salvezza¹²⁰; altrove indicano i credenti alle prime armi¹²¹; altrove ancora si propongono invece due tipi di uomo carnale, l'uno

ex me, sed omnia bona ex te, qui es Deus omnia in omnibus». In questo caso tuttavia i passi sono invertiti, ed è più semplice capirne il senso.

¹¹⁸ XIII, 12, 13, p. 248, ll. 4-8.

¹¹⁹ Cf. *De praedestinatione sanctorum*, II, 16, 40, pp. 248-249; *De consensu evangelistarum*, IV, 10, 15, pp. 409-410.

¹²⁰ Cf. *De vera religione*, 6, 10, pp. 194-195, dove la distinzione *carnales/spirituales* segue la parabola del grano e della pula, parabola che non a caso viene posta da Cambronne come immagine 'fondatrice' delle *Confessiones*; cf. P. CAMBRONNE, *Imaginaire et théologie dans les Confessions de Saint Augustin*, in "Bulletin de littérature ecclésiastique", 88 (1987), pp. 206-228.

¹²¹ Cf. *De diversis quaestionibus octoginta tribus*, 43, p. 64; SIMONETTI, *Commento al libro XIII cit.*, p. 258, interpreta il passo di *Confessiones* in tal senso.

come neoconvertito dalla grazia ma ancora lontano dalla piena fede, l'altro come uomo che vive ancora sotto il peccato (cioè sotto la legge)¹²². Nel libro XIII questa immagine ricorre ancora altre tre volte per la sua importanza, ma in quale delle varie sfumature la intende Agostino? Ora, l'occorrenza più illuminante pare essere proprio l'ultima:

neque de illa distinctione [*scil.* l'uomo spirituale] iudicat spiritalium videlicet atque carnalium hominum, qui tuis, Deus noster, oculis noti sunt et nullis adhuc nobis apparuerunt operibus, ut ex fructibus eorum cognoscamus eos, sed tu, Domine, iam scis eos et divisisti et vocasti in occulto, antequam fieret firmamentum¹²³.

Il senso dunque appare chiaro: gli uomini *carnales* sono coloro che non sono stati predestinati («vocasti in occulto»), che non sono in grado di attuare (e dunque 'comprendere') la legge poiché non visitati dalla grazia preventiva. D'altronde la stessa capacità di intendere il precetto della legge, di interiorizzarlo e renderlo operante, è nella metafora frutto di un'operazione di rischiaramento del firmamento – firmamento che, si ricorda, è simbolo della legge stessa:

Videamus, Domine, caelos, opera digitorum tuorum; disserena oculis nostris nubilum, quo subtextisti eos. Ibi est testimonium tuum sapientiam praestans parvulis¹²⁴.

Se dunque la capacità di penetrare il testo della legge, non tanto nel senso di capirne il comando quanto in quello di interiorizzarlo, se questa capacità è frutto di una scelta divina di illuminazione, è chiaro che la distinzione tra quelle che diventeranno le due *massae* (la *massa damnata* e la *massa redempta*) è estranea alla volontà dell'uomo. Per questo motivo l'immagine successiva, con la contrapposizione tra le acque amare e le terre aride, non fa che ribadire questa distinzione:

¹²² Cf. *Ad Simplicianum*, I, 1, 7, pp. 12-13. Alla prima tipologia di uomo carnale si può sovrapporre quello che chiama uomo animale, dove 'anima' funge (secondo tripartizione neoplatonica) da elemento intermedio tra il corpo e lo spirito; cf. XIII, 18, 23: «Animalis autem homo tamquam parvulus in Christo lactisque potator, donec roboretur ad solidum cibum».

¹²³ XIII, 23, 33, p. 261, ll. 22-26.

¹²⁴ XIII, 15, 17, p. 251, ll. 15-17.

Quoniam tuum est mare, et tu fecisti illud, et aridam terram manus tuae formaverunt? Neque enim amaritudo voluntatum, sed congregatio aquarum vocatur mare. Tu enim coherces etiam malas cupiditates animarum et figis limites, quousque progredi sinantur, atque ut in se comminuantur fluctus earum. Atque ita facis mare ordine imperii tui super omnia. At animas sitientes tibi et apparentes tibi alio fine distinctas a societate maris occulto et dulci fonte irrigas, ut et terra det fructum suum; et dat fructum suum et te iubente, Domino Deo suo, germinat anima nostra opera misericordiae secundum genus¹²⁵.

Agostino è consapevole del rischio di identificare Dio con il creatore del peccato, motivo per cui rileva come il ‘mare’, cioè i peccatori, è sì creato da Lui, ma non così la sua amarezza, cioè il peccato. Torna ancora la figura topica del mare¹²⁶, simbolo del *saeculum*, creatura di Dio, ma resa amara dai peccati dell’uomo, al quale si contrappone naturalmente quella delle terre emerse, che simboleggiano gli eletti che hanno sete di Dio e che Dio stesso rende fruttuosi nella misericordia. Le due *massae* acquistano ora una dimensione sociale: sono infatti due *societates*, che preludono alle due *civitates* cui dedicherà appunto il *De civitate Dei*, distinte non secondo i propri meriti ma secondo la scelta divina. Così, nella finale ricapitolazione delle metafore usate, la distinzione che Dio opera non sarà più tra eletti e rei, ma tra empi e iniqui, i primi dei quali però giustificati dalla grazia sono così recuperati indebitamente da Dio: «iustificasti impios et distinxisti eos ab iniquis¹²⁷». L’umanità dopo la caduta è interamente avvolta dal peccato, soltanto l’intervento gratuito e indisponibile di Dio può far emergere e asciugare la terra arida.

La descrizione delle fasi successive della creazione mostra lo sviluppo della fede in Cristo sulla terra: così i rettili simboleggiano i sacramenti, i cetacei i miracoli, i volatili invece i profeti e gli apostoli¹²⁸. L’ultima creazione, quella dell’uomo, viene ricondotta (in un contesto esegetico già antropocentrico) a immagine della *renovatio*:

¹²⁵ XIII, 17, 20-21, p. 253, ll. 6-15.

¹²⁶ Cf. *Enarrationes in Psalmos*, LXIV, 9, p. 832, ll. 16-19: «Mare enim in figura dicitur saeculum hoc, salsitate amarum, procellis turbulentum; ubi homines cupiditatibus perversis et pravis facti sunt velut pisces invicem se devorantes».

¹²⁷ XIII, 34, 49, p. 271, ll. 10-11.

¹²⁸ Cf. XIII, 20, 26, pp. 256-257.

la conversione dell'uomo è dunque simboleggiata dalla sua creazione. Proprio questo uomo, visitato da Dio, è l'uomo spirituale, nel quale è Dio stesso ad agire:

Qui autem per spiritum tuum vident ea, tu vides in eis. Ergo cum vident, quia bona sunt, tu vides, quia bona sunt, et quaecumque propter te placent, tu in eis places, et quae per spiritum tuum placent nobis, tibi placent in nobis. Sicut enim recte dictum est: Non enim vos estis, qui loquimini, eis, qui in Dei spiritu loquentur, sic recte dicitur: "Non vos estis, qui scitis" eis, qui in Dei spiritu sciunt. Nihilominus igitur recte dicitur: "Non vos estis, qui videtis" eis, qui in spiritu Dei vident; ita quidquid in spiritu Dei vident quia bonum est, non ipsi, sed Deus videt, quia bonum est¹²⁹.

La grazia opera una sostituzione del soggetto: ciò che l'uomo spirituale vede è in realtà ciò che Dio stesso vede attraverso di lui. Il cambiamento della volontà che avviene nell'uomo, operato dall'infusione della *caritas*, assorbe l'uomo senza comprometterne l'individualità. Da un punto di vista normativo, che Agostino non richiama esplicitamente, l'uomo che può 'giudicare di tutto' lo fa in virtù del fatto che il criterio attraverso il quale giudica non è un criterio autonomo, ma proveniente direttamente da Dio: non tuttavia come qualcosa di esterno ed estraneo, ma come un criterio interno eppure proveniente da Altro (dall'«interior intimo meo»), dunque un criterio né autonomo (come la virtù superba dei pagani) né eteronomo (come la *littera occidens*) 'intranomico'. La dialettica *littera-spiritus*, dialettica esegetica quanto morale e ontologica, definisce appunto i contorni di questa conversione:

In hac mirabili congruentia illud certe plurimum distat, quod ibi populus accedere ad locum, ubi lex dabatur, horrendo terrore prohibetur. Hic autem in eos supervenit Spiritus Sanctus, qui cum promissum exspectantes in unum fuerant congregati; ibi in tabulis lapideis digitus Dei operatus est, hic in cordibus hominum. Ibi ergo lex extrinsecus posita est, qua iniusti terrentur, hic intrinsecus data est, qua iustificarentur¹³⁰.

¹²⁹ XIII, 31, 46, p. 269, ll. 1-17.

¹³⁰ *De spiritu et littera*, 17, 29, p. 182, ll. 14-20.

È in questo modo, attraverso la giustificazione dell'empio, che Dio irrompe nella vita interiore dell'individuo (come del popolo: gli ultimi libri generano attraverso l'esegesi biblica un'estensione sociale dell'esperienza biografica dei primi libri), convertendo non solo la volontà ma radicalmente la sua soggettività, che pur mantenuta si disperde (meglio: si raccoglie) sempre più in Dio.

Alla fine del lungo percorso delle *Confessiones*, Agostino chiude quanto aperto all'inizio. Il settimo giorno della creazione è il giorno del riposo escatologico, cercato insistentemente per tutta la narrazione:

Domine Deus, pacem da nobis (omnia enim praestitisti nobis) pacem quietis, pacem sabbati, pacem sine vespera¹³¹.

Solo Dio che permane eternamente in sé stesso può essere la quiete nella quale l'*inquietum cor nostrum* può trovare riposo¹³². Il riposo dell'uomo in Dio è il riposo di Dio nell'uomo, che così come ora opera nell'uomo così vi si riposerà. Il 'luogo' dell'interiorità, luogo dell'incontro, diventa dunque sede del riposo contemplativo. La *quies* rappresenta l'approdo della ricerca agostiniana della felicità, tema portante della sua riflessione fin dagli esordi del *De beata vita*, e allo stesso tempo segna un superamento della nozione 'secolare' ed elitista di *otium* che lo aveva affascinato alla lettura dell'*Hortensius* e che ha poi sperimentato a Cassiciaco. La natura dell'uomo, strutturalmente teso verso la ricerca di una condizione di stabilità che però gli è allo stesso tempo naturalmente estranea, non può trovare riposo se non in Dio, quando anzi Dio stesso riposerà in lui. Quindi la risposta all'interrogativo del libro I,

Quis mihi dabit adquiescere in te? Quis dabit mihi, ut venias in cor meum et inebries illud, ut obliviscar mala mea et unum bonum meum amplectar, te?¹³³,

¹³¹ XIII, 35, 50, p. 272, ll. 1-3.

¹³² Sulla nozione di *quies*, cf., H.-J. SIEBEN, *Augustinus zum Thema 'Ruhe' unter Berücksichtigung der Termini quies und requies: ein chronologischer und systematischer Überblick*, in "Theologie und Philosophie", 87 (2012), pp. 161-192; B. COLOT, *Une approche des Confessions d'Augustin à travers l'étude d'otium et quies*, in "Bulletin de l'Association Guillaume Budé", 2 (1994), pp. 169-186.

¹³³ I, 5, 5, p. 3, ll. 1-3.

non può essere trovata che nella chiusura dell'opera:

Tu autem bonum nullo indigens bono semper quietus es, quoniam tua quies tu ipse es. Et hoc intellegere quis hominum dabit homini? Quis angelus angelo? Quis angelus homini? A te petatur, in te quaeratur, ad te pulsetur; sic, sic accipietur, sic inveniatur, sic aperietur. Amen¹³⁴.

¹³⁴ XIII, 38, 53, p. 273, ll. 10-14.

APPENDICE I

L'APPROCCIO METODOLOGICO DI OPHEMA

La presentazione di questo lavoro di tesi è stata resa possibile dal finanziamento del Programma Operativo Nazionale FSE-FESR – Ricerca e Innovazione (PON RI 2014-2020) per ‘Dottorati innovativi a caratterizzazione industriale’, ottenuto dal Dipartimento di Scienze del Patrimonio Culturale (DiSPaC) dell’Università degli studi di Salerno. Il progetto finanziato prevedeva, oltre alla normale frequenza del Corso di Dottorato RAMUS, un percorso parallelo volto ad acquisire competenze specifiche legate all’ambito delle *Digital Humanities*, secondo due assi: la ‘via tradizionale’ alle DH, cioè l’impiego di strumentazione digitale per favorire la ricerca di tipo umanistico; il ripensamento delle potenzialità offerte dalla digitalizzazione in merito allo sviluppo di problematiche e riflessioni legate alla storiografia filosofica, prendendo in considerazione l’impatto sulla ricerca determinato da una progressiva e costante apertura prima dei soli risultati (*open access*) poi dei processi scientifici di ricerca alle spalle dei risultati stesi (*open science*). Da bando, il percorso di dottorato ha previsto per queste finalità lo svolgimento di due tirocini aziendali di durata semestrale, il primo dei quali ha avuto luogo presso il Centro FiTMU dell’Università di Salerno dal 1/10/2018 al 31/03/2019, sotto la supervisione di entrambi i tutor: prof. Armando Bisogno (tutor accademico) e dott. Amedeo Di Marco (tutor aziendale della *Quadrivium consulting s.r.l.s.*).

Il tirocinio ha visto una fase iniziale nella quale il candidato ha effettuato una ricerca relativa a individuare le specifiche utili all’architettura logica di una piattaforma per l’indicizzazione dei testi filosofici, seguita da una fase di controllo delle risorse software già esistenti e di eventuali implementazioni delle stesse per i fini individuati. In tal modo il tirocinio ha portato alla nascita del primo nucleo organico di quello che sarebbe poi diventato, con l’arrivo del prof. Timothy Tambassi (che affianca il prof. Bisogno nel coordinamento del progetto stesso), della dott.ssa Raffaella D’Urso e del dott. Gianmarco Bisogno, il gruppo alle spalle del progetto OPHEMA (*Ontology for the Philosophy of Early Middle Ages*).

Durante il tirocinio il candidato ha preso parte a diverse attività di formazione sull'utilizzo delle piattaforme wiki, sul concetto di *open science*, e ha inoltre avviato una fase di test delle risorse individuate nella prima parte.

Obiettivo del progetto OPhEMA è lo sviluppo di una ontologia informatica per la filosofia altomedievale. Nel corso delle ricerche pluriennali del centro di studi FiTMU è infatti emersa la necessità di porre chiarezza riguardo alla presenza di una filosofia nel periodo altomedievale. Specificità della cultura dell'Alto Medioevo è infatti quella di vedere l'assenza di un'autodefinizione esplicita e 'istituzionale' di filosofo e di filosofia. Mentre infatti nel pensiero antico e tardoantico le Scuole di Filosofie nascono e sono attive, mentre nel Tardo Medioevo la presenza dell'inquadramento istituzionale dei docenti della Facoltà delle Arti e la riscoperta del *corpus* aristotelico porta all'autodefinizione 'professionale' del filosofo, nell'Alto Medioevo invece sono del tutto assenti istituzioni esplicitamente dedicate alla filosofia e manca anche l'autodefinizione da parte degli autori che sono invece considerati come portatori di un pensiero e di un linguaggio filosofici. Esempio evidente di questo è come Anselmo d'Aosta, considerato in maniera quasi universale e univoca come filosofo e presente in gran parte dei manuali scolastici e universitari di filosofia, non fa in realtà quasi mai uso delle parole legate al campo semantico di *philosophia*: nel corso delle analisi effettuate è infatti emerso come le occorrenze significative nell'intero *corpus* di scritti sono soltanto tre, nessuna delle quali collocate nei testi che hanno consegnato il pensiero anselmiano alla posterità.

La difficoltà ad individuare un concetto definito di filosofia ha spinto al confronto con due correnti storiografiche di impostazione diametralmente opposta: da un lato una scuola di approccio 'idealista', dall'altro una scuola di approccio 'documentalista'. Il primo approccio parte dalla formulazione di un ideale di filosofia atemporale e svincolato dalle determinazioni storiche da applicare successivamente ai testi che, in base alla conformità ad esso, potranno essere definiti filosofici; il secondo al contrario parte dalla base testuale per ricavare tutte le varie formulazioni storiche che nel tempo si sono identificate con la filosofia. Entrambi gli approcci hanno delle potenzialità e dei limiti che possono essere valorizzati soltanto in una loro interazione dialettica¹.

¹ A titolo esemplificativo, i due approcci sono stati personificati dalla proposta di Hegel e da quella invece di Eugenio Garin; cf. HEGEL, *Lezioni sulla storia della filosofia* cit.; E. GARIN, *La filosofia come sapere storico*, Bari 1959.

Il progetto OPhEMA dunque ha l'obiettivo di mettere in dialogo i due approcci attraverso una metodologia di tipo umanistico-digitale il cui sviluppo si è protratto oltre la durata del tirocinio stesso. Le strumentazioni utilizzate consistono in:

1) Una tabella che raccoglie i dati individuati attraverso una ricerca terminologica, inizialmente focalizzata sul lemma *philosoph**, nel quale l'asterisco funge da operatore booleano di prodotto logico per restituire tutte le declinazioni e le coniugazioni dei lemmi *philosophia*, *philosophus*, *philosophor*, *philosophicus* e i relativi avverbi/gradì derivati da essi. La ricerca è stata svolta inizialmente su alcuni volumi del database della *Patrologia Latina* ma sarà esteso al resto del *corpus* e alle altre digitalizzazioni disponibili². I risultati significativi così ottenuti (sono state escluse occorrenze in cui il termine indicava ad esempio il titolo di un'opera) sono stati classificati utilizzando i seguenti criteri:

- Recensore
- Autore (italiano)
- Autore (latino)
- Anno nascita autore
- Anno morte autore
- Titolo opera
- Anno composizione
- Luogo dell'opera
- Anno edizione
- Città edizione
- Editore
- Pagine/colonne dell'edizione
- Parola
- Numero
- Caso
- Persona
- Tempo
- Modo
- Testo
- Traduzione
- Commento

I criteri scelti consentono di svolgere delle valutazioni preliminari sulle occorrenze, in base alla distribuzione editoriale (concentrazione di occorrenze in determinate opere o

² Attraverso il database <http://pld.chadwyck.co.uk/>.

autori e in luoghi specifici) e in base ai criteri morfologici presi in considerazione. Lo strumento utilizzato è un foglio condiviso *Google Sheets*.

2) Una ontologia della filosofia altomedievale, basata sui passi ‘meta-filosofici’ individuati. Tale ontologia, sviluppata a partire da quella più generale di Pierre Grenon e Barry Smith³, ha la funzione di ricostruire a partire dai dati testuali una concezione generale di filosofia nell’alto medioevo e la rete di contatti costituita da opere, autori, discipline, temi, metodi e concetti individuati nelle opere stesse. Tale rete risulta dall’interazione in senso verticale (subordinazione e sottoclassificazione) e orizzontale (coordinazione e paraclassificazione) tra i concetti. L’ontologia sarà sviluppata in linguaggio OWL.

3) L’ultimo step di questo lavoro si basa su un processo di ‘etichettatura’ dei testi filosofici. Attraverso l’utilizzo dell’estensione *hypothes.is* i testi filosofici online saranno analizzati e commentati con riferimento alla tabella⁴. Oltre al commento, saranno inseriti dei *tag* interagenti che consentono agli utenti di essere rimandati all’ontologia e dunque di ricostruire la rete di interazioni dei passi all’interno dell’ontologia stessa: ad esempio, passi che presentano il *tag* ‘rhetorica’ saranno messi in correlazione tra di loro e rimandati a passi che contengono i *tag* sovraordinati come ‘artes liberales’ o ‘trivium’.

Una volta completati i tre passaggi qui illustrati, sarà necessario ritornare sui testi per individuare a partire dal concetto ampliato di filosofia ulteriori passi dove, pur nell’assenza del nome, si possa risalire alla presenza dell’oggetto filosofico stesso, al fine di restituire un’immagine sempre più fedele della filosofia altomedievale, anche grazie all’apertura del processo di ricerca ad altri studiosi, secondo i canoni definiti dall’ideologia *open*. Risultati preliminari della metodologia impiegata sono stati presentati in diversi convegni e seminari e in pubblicazioni a stampa⁵.

³ Cf. P. GRENON - B. SMITH, *Foundation of an Ontology of Philosophy*, in “Synthese”, 182 (2011), pp. 185-204.

⁴ Link al sito: <https://web.hypothes.is/>.

⁵ Cf. A. BISOGNO - G. BISOGNO - R. DE FILIPPIS - G. D’ONOFRIO - R. D’URSO - G. PALERMO - T. TAMBASSI, *An Ontology for the Philosophy of Early Middle Ages. Meta-philosophical Perspectives and Methodological Approaches*, in “Umanistica digitale” (Special Issue), in corso di pubblicazione; T. TAMBASSI, *Intrecci meta-ontologici tra filosofia e informatica*, in “Giornale di metafisica”, in corso di pubblicazione.

La metodologia sviluppata è stata inoltre testata anche nella stesura delle tesi qui presentata, in merito alle analisi di tipo lessicografico impiegate nel corso delle fasi di ricerca.

APPENDICE II

COSTRUZIONE DELLE ONTOLOGIE PRESSO BREPOLS PUBLISHERS

Il secondo tirocinio previsto dal progetto di dottorato si è svolto presso le strutture della Brepols Publishers a Turnhout (Belgio), dal 15/09/2019 al 15/03/2020 e sotto la supervisione del dott. Tim Denecker. Il tirocinio ha previsto una serie di attività differenti, volte a immettere il tirocinante all'interno di quelle che sono le attività editoriali legate alla sfera delle *Digital Humanities*, affiancate ad attività più tradizionali come la correzione di bozze e indici.

La prima attività che ha impegnato il candidato è legata al *DLD (Database of Latin Dictionaries)*: tale database raccoglie una serie di vocabolari classici della lingua latina, relativi all'età antica (Forcellini, Lewis and Short, Gaffiot), patristica (Blaise Patristic, Souter), medievale (Blaise Medievale, Du Cange, Latinitas Italica; Latinitas Hungariae, e altri), nonché vari dizionari tematici¹. Nell'implementazione delle funzionalità di tali dizionari, che interagiranno con i *corpus* digitalizzati dall'editore per permettere l'apparizione di una finestra *pop-up* che contenga informazioni in merito alle parole selezionate all'interno dei *corpus*, il lavoro svolto ha visto il candidato collaborare con i membri dello staff (filologi e *web developer*) alla lemmatizzazione delle voci di vocabolario, all'individuazione di *bug* e alla correzione di errori dovuti alla digitalizzazione automatica dell'OCR. Inoltre il candidato ha selezionato, all'interno delle proposte di traduzione del vocabolario, le traduzioni considerate più essenziali per costituire delle *short descriptions*, ovvero delle brevi proposte di traduzione da visualizzare al passaggio del cursore sul lemma latino per agevolare la lettura, insieme alle informazioni morfologiche essenziali.

L'altro compito che ha impegnato il candidato è stata la costruzione di una ontologia atta alla classificazione delle opere contenute in alcuni database online, inizialmente dedicata soltanto al *SCO (Sources Chrétiennes Online)* e poi estesa alle due sezioni dell'*LLT (Library of Latin Texts)*, alla *CPG (Clavis Patrum Graecorum)* e *CPL (Clavis Patrum Latinorum)*². Tale ontologia, sviluppata attraverso la

¹ <http://clt.brepols.net/dld/pages/QuickSearch.aspx>.

² <http://apps.brepols.net/BrepolsPortal/default.aspx>

collaborazione con la dott.ssa Arianna Migliorini (che ha svolto lo stesso tirocinio in un periodo parzialmente sovrapponibile) e attraverso confronti e *meeting* con il resto della staff editoriale e dello stesso tutor aziendale, ha lo scopo di fornire un orientamento ragionato all'interno dei numerosi testi digitalizzati, attraverso criteri di ordine cronologico, storico-geografico, tematico o stilistico.

Tale approccio, frutto di una prospettiva differente rispetto a quella tradizionale in merito alle DH, ha permesso di tematizzare in maniera precisa i singoli dati del *corpus* in una ontologia sviluppata tenendo conto non solo di esigenze di tipo scientifico, ma anche delle specificità delle *Sources Chrétiennes* e dell'esigenza tutt'altro che secondaria di garantire una fruibilità del menù di ricerca. Tale menù è stato infatti concepito per essere facilmente intelligibile e comprensibile in uno spazio relativamente limitato. Le caratteristiche delle *Source Chrétiennes* hanno influenzato la costruzione dell'ontologia: ad esempio, la concentrazione quasi totale delle opere nell'arco cronologico generalmente indicato come «età patristica» ha spinto alla creazione di una sottoclassificazione più specifica. Allo stesso modo, la necessità di distinguere opere appartenenti ad ambienti culturali diversi (come ad esempio le *Metamorfosi* di Apuleio e l'*Apologeticum* di Tertulliano, entrambe opere scritte nel II secolo in Africa) ha portato alla necessità di individuare criteri che non fossero strettamente cronologici e geografici, ma più flessibili alle esigenze culturali. L'ontologia proposta è stata modificata più volte e non si può considerare definitiva, essendo suscettibile di allargamenti e revisioni in seguito al maggiore approfondimento dei *corpus* e all'inglobamento di diverse sensibilità storiografiche.

Il risultato del lavoro di classificazione, in seguito esteso per volontà dello staff del CTLO di Brepols (Centre "Traditio Litterarum Occidentalium") ad altri database sopra indicati, è confluito nell'ontologia riportata³; il progetto è stato un modo per sperimentare una interazione differente tra la filosofia e il mondo *digital*, mettendo al servizio del secondo le competenze della prima. A differenza dell'approccio tradizionale, che vede la strumentazione digitale apportare delle migliorie tecniche alla ricerca di tipo umanistico, la costruzione dell'ontologia delle *SCO* rappresenta una 'inversione' del processo, nel quale le competenze di tipo filosofico sono state impiegate per la soluzione di problemi e l'implementazione delle risorse digitali.

³ Cf. <https://about.brepols.net/sources-chretiennes-online-sco/>.

CONCLUSIONI

Il nuovo né la ragione lo immagina, né la volontà lo vuole. La ragione immagina, giocando a costruire figure con vecchi pezzi di conoscenza. La volontà non riesce a volere se non ciò che, già voluto, essa ha perso (...) Se *l'assoluto è contingente*, allora *la contingenza è assoluta*. La ragione, quando attinge la consapevolezza di ciò, non può non accogliere nel proprio orizzonte anche *l'altro da sé*, il *senza ragione*, la *grazia*¹.

La grazia è, nella felice definizione 'patica', cioè pre-fenomenologica, di Aldo Masullo, il *nuovo*², il rovesciamento di una prospettiva per cui la ragione e la volontà si aprono alla possibilità dell'indisponibile. È ciò che, banalmente, prima non c'era e adesso c'è. Per Agostino questo vale su più livelli. *In primis*, su un livello universale di storia delle idee: per quanto egli fosse convinto del contrario, la dottrina della grazia così come l'ha poi formulata – cioè come l'irruzione di una Realtà 'altra' all'interno della storia, in maniera gratuita e inaspettata – non esisteva prima di lui. Meglio, esisteva nelle lettere paoline e nelle interpretazioni carismatiche di dottrine dualistiche, come quella di Marcione, poi escluse dalla nascente Chiesa, e non a caso: di suo, e senza ulteriori specificazioni, la dottrina della grazia avrebbe impedito la formazione di una Chiesa cristiana. Questo giustifica forse il suo oblio secolare dalla scena del dibattito teologico. Per questo motivo, l'accusa di *novitas* rivoltagli da Giuliano è, come detto, al tempo stesso valida e sbagliata: valida perché Agostino si pone inconsapevolmente al di fuori della tradizione patristica; sbagliata, perché in realtà Agostino non inventa nulla, ma riprende una tradizione che rimanda direttamente all'autore delle epistole paoline.

È d'altronde 'nuova' anche all'interno della personale crescita agostiniana: infatti emerge in maniera forse più improvvisa che graduale (ma questo è dibattuto) da un certo momento in poi nella storia del pensiero agostiniano, quando cioè il vescovo d'Ipbona si accorge che nella dialettica tra libertà umana e grazia divina lo spazio da concedere alla seconda è necessariamente molto più ampio di quanto non credesse. Allora la libertà può avere spazio solo come liberazione che l'uomo patisce e non attua,

¹ A. MASULLO, *Il tempo e la grazia. Per un'etica attiva della salvezza*, Roma 1995, pp. 128-130 [corsivo nel testo].

² Cf. *ivi*.

liberazione che mette in condizione l'uomo di decidere (di farsi decidere, in realtà) per il bene, e l'illusoria libertà precedente all'irruzione salvifica della grazia non è che la misera libertà di operare il male. Agostino non si nasconde nulla: se l'uomo è schiavo (del peccato, delle sue condizioni storiche) solo una liberazione può rendergli la libertà.

Soprattutto, la grazia è il *nuovo* in senso storico ed esistenziale: è Dio che sceglie *ulteriormente*, che dopo aver preso la decisione di mantenere Agostino nel peccato la sovverte con una volontà nuova di salvezza. L'evento di grazia spezza la ciclicità della storia, aprendo alla possibilità di ciò che è indisponibile, imprevedibile, in quanto radicalmente nuovo. Da questo punto di vista, la stessa dottrina agostiniana della predestinazione, che si può leggere *in nuce* nello scarto tra l'eterno presente di Dio (che 'vede' ciò che sarà) e la dispersione temporale della creatura, l'elezione occulta che Agostino anticipa nell'*Ad Simplicianum* come unico motivo della distinzione tra Giacobbe ed Esaù e che esplicita nella polemica del *De praedestinatione sanctorum*, questa dottrina della predestinazione può apparire come un tentativo di contenere la possibilità terribile di un Dio che non si sia ancora deciso, che si forma nella contingenza, che si dà con noi nella Storia. Un «Dio in divenire» insomma, che si completa attraverso la storia e nell'uomo, come quello di Hegel e soprattutto di Scheler, spaventa con evidenza Agostino, che sostituisce la pesante meccanica della predestinazione alla libertà della storia e dell'esistenza individuale (che pure ha egli stesso introdotto nella storia del pensiero occidentale)³. Ultimo tentativo consolatorio di proporre una metafisica dell'ordine che risulta sempre più sfuggente, ultima riduzione dell'evento-che-non-è-ancora nell'eterno presente della divinità che abbraccia i tempi.

³ L'espressione «Dio in divenire» è introdotta in chiusura del saggio di M. SCHELER, *La posizione dell'uomo nel cosmo*, a c. di Mt. Pansera, tr. R. Padellaro, Roma 1997, p. 190; in questa formulazione specifica il filosofo bavarese riprende spunti provenienti dall'idealismo tedesco (Hegel ma soprattutto Schelling), da Bergson, e persino da Marcione; cf. G. CUSINATO, *Scheler. Il Dio in Divenire*, Padova 2002, pp. 137-147. Per quanto riguarda Hegel, cf. G. W. F. HEGEL, *Lezioni sulla filosofia della storia*, a c. di D. Losurdo, tr. G. Bonacina - L. Sichirolo, Roma - Bari 2003, pp. 3-95. Va da sé che sia Hegel che Scheler sono lontani dalla mitologia dell'autodeterminazione, dell'uomo svincolato dai processi storici, naturali e sociali – tanto quanto dall'inevitabile de-responsabilizzazione dell'individuo che la predestinazione, scevra dal complesso sistema simbolico di Agostino, necessariamente comporta.

Ma qui siamo oltre Agostino. Le *Confessiones* si fermano prima, nel tentativo di inquadrare l'eccedenza del Dio di grazia all'interno dei canoni ontologici della riflessione greca e nella prassi ecclesiale – tentativi che in entrambi i casi hanno senso soltanto quando rovesciati dall'interno dall'evento carismatico, dalla discesa della *caritas*. Sia la prassi ecclesiologica e sacramentale che la mistica dell'unione con Dio infatti sono soltanto effetti dell'iniziativa di Dio, vivo Soggetto amante e non più solo oggetto d'amore. Le *Confessiones* sono la manifestazione della presa di coscienza della propria finitezza, della propria incapacità di fare il bene: è difficile pensare che Agostino potesse individuare un modo migliore di questo racconto 'etero-biografico' per definire la sua dottrina. Infatti per lui l'immagine capitale della grazia non sarà quella della sua stessa vita, vissuta in una progressiva tensione verso ciò che già dall'educazione materna lo aspettava, attraverso una conversione graduale e prima intellettuale che volontaristica, bensì il rovesciamento subitaneo dell'assassino Saulo che, scaraventato giù da cavallo dalla folgore divina, si converte nell'apostolo Paolo, dedicando vita e morte alla causa del Cristo che fino a poco prima perseguitava.

Simbolo dello smacco della ragione, che non può condurre al Dio che pure manifesta e riconosce, la confessione agostiniana è una vera e propria rottura del connubio tra teoria e prassi che ha guidato dalla sua nascita la fiducia eudemonistica della filosofia greca: l'uomo può conoscere Dio (per quanto gli è concesso in questa vita), ma questo non gli basta per essere virtuoso; anzi, Dio sembra eleggere proprio gli ultimi, abbattendo la pretesa dei prepotenti e dei presuntuosi di 'dettare la propria legge', di costituire il percorso alla virtù secondo canoni umani. È l'*ordo amoris* che guida l'azione, non più la conoscenza: «dilige, et quod vis fac» – e tuttavia *cosa* l'uomo ami non è dell'uomo, ma della *caritas* che si dona a lui.

È evidente allora che, per quanto piccola possa sembrare, la svolta verso la grazia indebita rivoluziona da cima a fondo il pensiero di Agostino. Non che rinunci certo a tutto ciò che ha fino a poco prima affermato; il vescovo d'Ipiona condivide ancora molto con il giovane neoconvertito che leggeva e interpretava i platonici, come d'altronde continuerà a fare fino alla fine dei suoi giorni. Tuttavia, l'intera impalcatura di pensiero e le stesse finalità dell'atto filosofico, geneticamente connaturato alla felicità, acquistano un *sensu* radicalmente differente. La finalità del gesto del filosofare non può essere più quella di perseguire la beatitudine del saggio, per raggiungere la quale esso si è manifestato del tutto incapace; al più, la sua affannosa ricerca è manifestazione dell'esigenza di una quiete che non è nelle mani dell'uomo,

manifestazione che è a sua volta riempita dall'interno, da un mutamento di volontà sulla quale il soggetto non ha alcuna presa. La critica ai platonici che ritorna nelle *Confessiones* non è la condanna di una incapacità teologica, la disapprovazione dell'assenza del nome del Cristo non è mera affermazione 'partitica' della superiorità del cristianesimo, ma denuncia radicale della pretesa di merito di una intera tradizione di pensiero che pretendeva di individuare in se stessa la fonte della virtù. Il libero arbitrio infatti non è buono che a peccare: solo la grazia di Dio può metterlo in condizione di operare il bene. Quanto poi egli stesso abbia peccato nell'escludere 'idolatricamente' tutto ciò che si manteneva al di fuori della chiesa, è tutt'altra questione, pur valida⁴.

Questo può rappresentare un eccesso 'politico' di Agostino, che ha riportato 'a terra' ciò che invece dovrebbe essere altrove, riducendo (pur fenomenicamente) la grazia nella mani dei suoi amministratori. Nella sua radice concettuale tuttavia la grazia resta tutt'altro: è la sostituzione del soggetto, rinnovato profondamente dall'irruzione di un altro Soggetto nella sua interiorità più profonda, alienazione positiva dell'uomo da se stesso – poiché solo in tale alienazione riacquista davvero se stesso –, evento che si completa nel percorso che conduce all'ultimo libro, tutt'altro che estrinseco al senso generale dell'opera, tutt'altro che mero esercizio esegetico e apologetico. Questo Soggetto altro è colui che parla, che mette Agostino nelle condizioni di ascoltarLo parlare nelle Scritture, nel mondo e soprattutto nella storia individuale e universale. È questo ascolto che permette la struttura dialogica delle *Confessiones*.

Il senso dell'opera allora non può che riportare immancabilmente al titolo che Agostino le ha dato: confessione di lode, che parte dalla confessione dei propri peccati e racconta la storia di Dio nella vita di Agostino, nella vita dell'uomo, nelle Scritture. Presenza divina che proprio in quanto storica non è affatto lineare ma dialettica, non (solo) ontologica ma esistenziale, vissuta da Agostino come una catena di momenti alterni di disperazione profonda e sollievo, prima parziale, poi sempre più stabile, nel percorso di un giovane inquieto che soltanto nell'abbraccio di Dio riesce finalmente a darsi pace. Tuttavia la vita dell'uomo, e pure quella dell'uomo spirituale che ha conosciuto la grazia divina, è ancora una continua sfida, una tensione sì orientata da e

⁴ Il riferimento è alla critica che Simone Weil rivolge ad Agostino: «Riconoscere l'albero dai frutti (...) Si tratta di idolatria sociale». S. WEIL, *Quaderni*, IV, a c. di G. Gaeta, Milano 1993, p. 144.

verso Dio, ma allo stesso tempo irriducibile, che non può trovare quiete in sé, nel tempo della creazione, nei giorni della creazione, ma solo nel settimo giorno: nel futuro, nel giorno che non è ancora – in una parola, nel giorno *nuovo*.

BIBLIOGRAFIA

Fonti:

I passi tratti dalle opere di Agostino sono stati riportati indicando soltanto il titolo dell'opera, il luogo e le pagine dell'edizione critica, ad eccezione di quelli tratti dalle *Confessiones*, per i quali è stato omesso il titolo dell'opera.

CSEL = Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum;

CCSL = Corpus Christianorum. Serie Latina

PL = Patrologia Latina

PG = Patrologia Graeca

Confessiones, ed. L. Verheijen, CCSL 27, Turnhout 1981;

Contra Academicos, De beata vita, De ordine, De magistro, De libero arbitrio, ed. W. M. Green, CCSL 29, Turnhout 1970;

Contra adversarium legis et prophetarum, et al., ed. K. D. Daur, CCSL 49, Turnhout 1985;

Contra Gaudentium Donatistarum episcopum, in *Scripta contra Donatistas*, pars III, ed. M. Petschenig, CSEL 53, Vienna - Lipsia 1910;

Contra Iulianum Opus imperfectum, I, libri I-III, ed. E. Kalinka - M. Zelzer, CSEL 85/1, Vienna 1974;

Contra Iulianum, PL 44, coll. 641-874;

De civitate dei, I-X, ed. B. Dombart - A. Kalb, CCSL 47, Turnhout 1955;

De civitate dei, XI-XXII, ed. B. Dombart - A. Kalb, CCSL 48, Turnhout 1955;

De consensu evangelistarum, ed. F. Weihrich, CSEL 43, Vienna - Lipsia 1904;

De diversis quaestionibus ad Simplicianum, ed. A. Mutzenbecher, CCSL 44, Turnhout 1970;

De diversis quaestionibus octoginta tribus, De octo Dulcitii quaestionibus, ed. A. Mutzenbecher, CCSL 44/A, Turnhout 1975;

De doctrina christiana, De vera religione, ed. J. Martin, CCSL 32, Turnhout 1962;

De fide et symbolo, De fide et operibus, De agone christiano, De continentia, De bono coniugali, De mendacio, De opere monachorum, et al., ed. J. Zycha, CSEL 41, Praga - Vienna - Lipsia 1900;

De fide rerum invisibilium, Enchiridion de fide, spe et caritate, De catechizandis rudibus, et al., ed. J. Van den Hout, CCSL 46, Turnhout 1969;

De Genesi ad litteram, De Genesi ad litteram opus imperfectum, et al., ed. J. Zycha, CSEL 28/3/2, Praga - Vienna - Lipsia 1894;

De Genesi contra Manichaeos, ed. D. Weber, CSEL 91, Vienna 1998;

De gratia et libero arbitrio, De praedestinatione sanctorum (De dono perseverantiae), ed. V. H. Drecoll - C. Scheerer, CSEL 105, Berlino - Boston 2019;

De moribus ecclesiae catholicae et de moribus Manichaeorum, ed. J. B. Bauer, CSEL 90, Vienna 1992;

De peccatorum meritis et remissione et de baptismo parvulorum, De spiritu et littera, De natura et gratia, De natura et origine animae, Contra duas epistulas pelagianorum, ed. C. F. Urba - J. Zycha, CSEL 60, Vienna - Lipsia 1913;

De perfectione iustitiae hominis, De gestis Pelagii, De gratia Christi et de peccato originali, De nuptiis et concupiscentia, ed. C. F. Urba - J. Zycha, CSEL 42, Praga - Vienna - Lipsia 1902;

De Trinitate, I-XII, ed. W. J. Mountain - Fr. Glorie, CCSL 50, Turnhout 1968;

De Trinitate, XIII-XV, ed. W. J. Mountain - Fr. Glorie, CCSL 50/A, Turnhout 1968;

De utilitate credendi, Contra Faustum et al., ed. J. Zycha, CSEL 25/6/1, Praga - Vienna - Lipsia 1891;

Enarrationes in Psalmos, CI-CL, ed. E. Dekkers - J. Fraipont, CCSL 40, Turnhout 1956;

Enarrationes in Psalmos, I-L, ed. E. Dekkers - J. Fraipont, CCSL 38, Turnhout 1956;

Enarrationes in Psalmos, LI-C, ed. E. Dekkers - J. Fraipont, CCSL 39, Turnhout 1956;

Epistolae I-LV, ed. K. D. Daur, CCSL 31, Turnhout 2004;

Epistolae, pars III, CXXIV-CLXXXIV/A, ed. A. Goldbacher, CSEL 44, Vienna - Lipsia 1904;

Epistolae, pars IV, CLXXXV-CCLXX, ed. A. Goldbacher, CSEL 57, Vienna - Lipsia 1911;

Expositio quarundam propositionum ex Epistola ad Romanos, et. al., ed. J. Divjak, CSEL 84, Vienna 1971;

In Epistolam Iohannis ad Parthos, PL 35, coll. 1977-2062;

In Iohannis Evangelium, ed. R. Willems, CCSL 36, Turnhout 1954;

Nouveaux sermons de saint Augustin pour la conversion des païens et des donatistes (IV), ed. F. Dolbeau, in "Recherches augustiniennes et patristiques", 26 (1992), pp. 69-141;

Quaestiones Evangeliorum, Quaestiones XVI in Matthaeum, ed. A. Mutzenbecher, CCSL 44/B, Turnhout 1980;

Quaestiones in Heptateuchum, Locutionum in Heptateuchum, De octo quaestionibus ex Veteri Testamento, ed. J. Fraipont - D. De Bruyne, CCSL 33, Turnhout 1958;

Retractationes, ed. A. Mutzenbecher, CCSL 57, Turnhout 1999;

Sermones de Vetere testamento, I-L, ed. C. Lambot, CCSL 41, Turnhout 1961;

Sermones post Maurinos reperti, ed. G. Morin, in *Miscellanea Agostiniana. Testi e studi*, I, Roma 1930;

Sermones, PL 38;

Soliloquia, De immortalitate animae, De quantitate animae, ed. W. Hörmann, CSEL 89, Vienna 1986.

Altre fonti:

AMBROGIO DI MILANO, *De Abraham*, PL 14, 419A-500A;

— *De bono mortis*, PL 14, 539A-568A;

— *Enarratio in Psalmum XXXV*, PL 14, 951-966C;

— *De Noe et Arca*, in *Opera*, ed. C. Schenkl, CSEL 32/1, Praga - Vienna - Lipsia 1896, pp. 413-497;

— *Exhortatio virginitatis*, PL 16, 335A-364B;

— *Expositio Evangelii secundum Lucam*, in *Opera*, ed. C. Schenkl, CSEL 32/4, Praga - Vienna - Lipsia 1902;

- *Hymnus III*, PL 16, 1409;
- AMBROSIASTER, *In Epistola ad Romanos*, PL 17, 45A-183A;
- ANSELMO D' AOSTA, *Proslogion*, PL 158, 223A-242C;
- Apophthegmata patrum*, PG 65, 71A-440D;
- ARISTOTELE, *Fisica*, tr. R. Radice, Milano 2011;
- CICERONE, *Paradoxa Stoicorum*, ed. G. H. Moser, Gottinga 1846;
- CIPRIANO DI CARTAGINE, *Ad Donatum*, in ID., *Opera omnia*, ed. W. Hartel, CSEL 3/1, Vienna 1868, pp. 3-16;
- *Epistolae*, ed. W. Hartel, CSEL 3/2, Vienna 1871;
- *Quod idola di non sint*, in ID., *Opera omnia cit.*, pp. 19-31;
- CIRILLO D' ALESSANDRIA, *Explanatio in Epistola ad Romanos*, PG 74, 773B-856B;
- CLEMENTE ALESSANDRINO, *Cohortatio (Protrettico)*, XI, 115, 1, PG 8, 49C-246D;
- *Il ricco e la salvezza*, tr. S. Cives, Cinisello Balsamo (Mi) 2003;
- *Gli Stromati. Note di vera filosofia*, tr. G. Pini, Milano 1985;
- CLEMENTE DI ROMA, *Epistula I*, in *Patres apostolici*, ed. F. Funk, Tubinga 1901, vol. I, pp. 98-184;
- Corpus iuris civilis*, II, ed. P. Krueger, Berlino 1988;
- EPITTETO, *Manuale*, in ID., *Tutte le Opere*, tr. C. Cassanmagnano, Milano 2009, pp. 975-1021;
- FOZIO DI COSTANTINOPOLI, *Bibliotheca*, ed. J. H. Freese, Londra 1920;
- GIOVANNI CRISOSTOMO, *Homiliae in Genesim*, PG 53;
- GIROLAMO, *Dialogus adversos Pelagianos*, PL 23, 495A-590A;
- *Epistolae*, pars I, ed. I. Hilberg, CSEL 54, Vienna - Lipsia 1910;
- *Epistolae*, pars III, ed. I. Hilberg, CSEL 56, Vienna - Lipsia 1918;
- *In Amos*, PL 25, 989A-1096C;
- *In Ad Galatas*, PL 26, 307A-438D;
- *In Ezechielem*, PL 25, 15A-490D;
- *In Hieremiam*, ed. S. Reiter, CSEL 59, Vienna - Lipsia 1913;
- GREGORIO DI NISSA, *L'anima e la resurrezione*, in ID., *Opere dogmatiche*, tr. C. Moreschini, Milano 2014, pp. 341-488;
- *Vita di Mosè*, in ID., *Opere dogmatiche cit.*, pp. 489-680;
- Il vangelo di Marcione*, a c. di C. Gianotto - A. Nicoletti, Torino 2019;
- IRENEO DI LIONE, *Adversus haereses*, PG 7, 433-1224D;
- MASSIMO IL CONFESSORE, *Quaestiones ad Thalassum*, PG 90, 244-786B;
- OMERO, *Odissea*, tr. F. Ferrari, Torino 2001;
- ORIGENE, *Commentarium in Epistula ad Romanos*, PG 14, 837B-1292C;
- *Homiliae in Genesim*, PG 12, 145C-281B;
- *Commento al Cantico dei Cantici*, tr. M. Simonetti, Roma 1976;
- PELAGIO, *Epistola I ad Demetriadem*, PL 30, 15C-45A [tra le lettere di Girolamo];
- *Expositio in XIII epistularum Pauli*, II, ed. A. Souter, Cambridge 1926;
- PLATONE, *Protagora*, tr. F. Adorno, Roma - Bari 1996
- *Leggi*, in *Dialoghi politici; Lettere*, I, a c. di F. Adorno, Torino 1988, pp. 27-531;
- *Politico*, in *Dialoghi politici; Lettere*, II, a c. di F. Adorno, Torino 1988, pp. 865-965;
- PLOTINO, *Enneadi*, a c. di G. Faggin, Milano 2000;
- POSSIDIO DI CALAMA, *Vita sancti Aurelii Augustini*, PL 32, 33-66;
- TERTULLIANO, *De anima*, in *Opera*, ed. E. Reifferscheid - G. Wissowa, CSEL 20, Vienna-Lipsia 1906, pp. 298-396;
- *De poenitentia*, PL 1, 1223C-1248B;
- *Adversus Marcionem*, ed. E. Evans, Oxford 1972;

— *De baptismo*, in *Opera cit.*, pp. 201-218;
VIRGILIO, *Eneide*, II, tr. C. Vivaldi, Milano 1990.

Traduzioni delle Confessiones:

C. Vitali, Milano 1974;
R. De Monticelli, Milano 1990;
C. Carena, Torino 1966;
G. Chiarini, V voll., Milano 1992-1997.

Letteratura secondaria:

I commenti e le introduzioni citate nelle note provengono dalle seguenti edizioni commentate:

- *Confessiones*, V voll., a c. di J. Fontaine et al., tr. G. Chiarini, Milano 1992-1997;

- *Confessions*, ed by. J. J. O'Donnell, Oxford 1992 [[online](#). url visitato il 6/11/2020].

Data la ricorrenza dell'edizione Milano 1992-1997, si è deciso di optare per una soluzione snella, riportando volta per volta l'autore dell'introduzione o del commento, l'indicazione 'ed. comm.', il volume e le pagine. Le introduzioni e i commenti utilizzati sono stati poi riportati in bibliografia singolarmente.

Le voci tratte dall'*Augustinus-Lexikon*, Magonza 1986 - in corso, sono state indicate con l'abbreviazione *AL*.

Agostino e la filosofia del Novecento, I, *Esistenza e libertà*, a c. di L. Alici - R. Piccolomini - A. Pieretti, Roma 2000;

ALICI, L., *L'amicizia in S. Agostino*, in *Il concetto di amicizia nella storia della cultura europea*, Atti del XXII convegno internazionale di studi italo-tedeschi, Merano 9-11 maggio 1994, Merano 1995, pp. 172-192;

— *L'altro nell'io. In dialogo con Agostino*, Roma 1999;

ALICI, *Le lieu d'Augustin: l'interprétation de Jean-Luc Marion*, in "Revue de métaphysique et de morale", 3 (2009), pp. 295-315;

ANNECHINO, M., *La nozione di impeccantia negli scritti pelagiani*, in *Giuliano d'Eclano e l'Hirpinia cristiana*, Atti del convegno 4-6 giugno 2003, a c. di A. V. Nazzaro, Napoli 2004, pp. 73-86;

ARESU, A., *Filosofia della navigazione*, Milano 2006;

BARTH, K., *Church Dogmatics*, IV/1, *The Doctrine of Reconciliation*, tr. G. W. Bromiley - T. F. Torrance, Londra - New York 2003;

BAUS, K., - EWIG, E., *Storia della Chiesa*, II, *L'epoca dei concili. La formazione del dogma, il monachesimo, diffusione missionaria e cristianizzazione dell'impero*, tr. C. Saletti, Milano 1972;

- BEATRICE, P. F., *Tradux peccati. Alle fonti della dottrina agostiniana del peccato originale*, Milano 1978;
- BEIERWALTES, W., *Agostino e il neoplatonismo cristiano*, tr. G. Girgenti - A. Trotta, Milano 1995;
- BENNETT, C., *The Conversion of Vergil: The Aeneid in Augustine's Confessions*, in "Revue des études augustinienne et patristiques", 34 (1988), pp. 47-69;
- BISOGNO, A., *Desiderio e conoscenza della verità nei dialoghi di Agostino*, in *Il desiderio nel Medioevo*, a c. di A. Palazzo, Roma 2014, pp. 3-25;
- *Il 'Discorso sul metodo' di Agostino: il Contra Academicos*, in "Studi Filosofici", 40 (2017), pp. 27-48;
- BISOGNO, A. – BISOGNO, G. - DE FILIPPIS, R. - D'ONOFRIO, G. - D'URSO, R. – PALERMO, G. - TAMBASSI, T., *An Ontology for the Philosophy of Early Middle Ages. Metaphilosophical Perspectives and Methodological Approaches*, in "Umanistica digitale" (Special Issue), in corso di pubblicazione;
- BLANCHARD, P., *Connaissance religieuse et connaissance mystique chez saint Augustin dans les 'Confessions'. Veritas – Caritas - Eternitas*, in "Recherches augustinienne et patristiques", 2 (1962), pp. 311-330;
- BOCHET, I., *La lettre tue, l'Esprit vivifie. L'exégèse augustinienne de 2Co 3, 6*, in "Nouvelle recherches de théologie", 114 (1992), pp. 341-370;
- BOLGIANI, F., *La conversione di s. Agostino e l'VIII libro delle Confessioni*, Torino 1956;
- BOLYARD, C., *Augustine, Epicurus and External World Skepticism*, in "Journal of History of Philosophy", 44.2 (2006), pp. 157-168;
- BONNER, A., *The Myth of Pelagianism*, Oxford 2018;
- BONNER, G., *Les origines africaines de la doctrine augustinienne sur la chute et le péché originel*, in "Augustinus", 12/45-48 (1967) pp. 97-116;
- *Augustine's Concept of Deification*, in "The Journal of Theological Studies", 37 (1986), pp. 369-386;
- *Freedom and necessity. St. Augustine's Teaching on Divine Power and Human Freedom*, Washington DC 2007;
- BOULNOIS, M.-O., *L' élection d'Israël et la grâce offerte à tous: l'exégèse de Romains 9-11 selon Cyrille d'Alexandrie*, in "Adamantius", 14 (2008), pp. 267-286;
- BROWN, P., *Pelagius and His supporters: Aim and Environment*, in ID., *Religion and Society in the Age of Saint Augustine*, New York 1972, pp. 161-182, già in "Journal of Theological Studies", 51 (1961), pp. 1-11;
- *The patrons of Pelagius. The Roman Aristocracy between East and West*, in ID., *Religion and Society in the Age of Saint Augustine* cit., pp. 208-226;
- *Augustine of Hippo. A Biography*, 2nd ed., Berkeley - Los Angeles - London 2000;
- BULTMANN, R., *Storia ed escatologia*, tr. A. Rizzi, Brescia 1989;
- BURNABY, J., *Amor Dei: A Study of the Religion of St. Augustine*, Londra, 1938;
- BURNS, J. P., *Delighting the Spirit: Augustine's Practice of figurative Interpretation*, in *De doctrina Christiana: a Classic of western Culture*, ed. by D. Arnold - P. Bright, Notre Dame 1995, pp. 182-194;
- BUTLER, C., *Western Mysticism. The teaching of ss. Augustine, Gregory and Bernard on Contemplation and Contemplative Life*, Londra 1926;
- CAMBRONNE, P., *Imaginaire et théologie dans les Confessions de Saint Augustin*, in "Bulletin de littérature ecclésiastique", 88 (1987), pp. 206-228;
- *Le Vol des poires et les effets de Miroir dans Les Confessions de saint Augustin*, in *Saint Augustin. La Numidie et la société de son temps*, Actes du Colloque

- SEMPAM-AUSONIUS Bordeaux, 10-11 octobre 2003, éd. par S. Lancel - S. Guédon - L. Maurin, Pessac 2005, pp. 145-152;
- *Commento al libro V*, ed. comm., II, pp. 204-234;
- CAMERON, M., *Love actually. Modelling Amor in Augustine's De catechizandis rudibus*, in "Journal of Religion and Society – Supplement series", s. 15 (2018), *Augustine on Heart and Life. Essays in memory of W. Harmless, S. J.*, pp. 48-69;
- CANNONE, G., *Miracolo e sacramento in alcuni passi di S. Agostino*, in "Invigilata lucernis", 11 (1989), pp. 137-149;
- CAPPS, D., *Augustine's Confessions: the Story of a divided Self and the Process of its Unification*, in "Archive for the Psychology of Religion", 29 (2007), pp. 127-150;
- CARY, P., *Augustine's Invention of the Inner Self. The Legacy of a Christian Platonist*, Oxford 2000;
- *Inner Grace. Augustine in the Tradition of Plato and Paul*, Oxford 2008;
- *Outward Signs. The Powerlessness of External Things in Augustine's Theology*, Oxford 2008;
- CATAPANO, G., *Il concetto di filosofia nei primi scritti di Agostino. Analisi dei passi metafilosofici dal Contra Academicos al De vera religione*, Roma 2003;
- *La philosophia e i philosophi nelle 'Confessioni'*, in *Le confessioni di Agostino (402-2002): bilancio e prospettive*. XXXI incontro di studiosi dell'antichità cristiana, Roma, 2-4 maggio 2002, Roma 2003, pp. 89-100;
- *Consensio, benevolentia, caritas: Agostino e i tre elementi dell'idea ciceroniana di amicizia*, in "Bollettino della Società Filosofica Italiana", 195 (2008), pp. 29-41;
- *Agostino*, Roma 2010;
- *s. v. Philosophia*, in *AL IV*, coll. 719-742;
- *Agostino teologo del libero arbitrio*, in *Libertà va cercando. Percorsi di filosofia medievale*, a c. di M. Ferrari, Milano-Udine 2016, pp. 13-25;
- *Philosophy*, in *The Cambridge Companion to Augustine's Confessions*, ed. by T. Toom, Cambridge 2020, pp. 191-207;
- CATTANEO, E., *La dottrina dei 'sensi spirituali' in Origene: nuovi apporti*, in "Adamantius", 11 (2005), pp. 101-113;
- CAYRÉ, F., *La contemplation augustinienne. Principes de la spiritualité de saint Augustin*, Parigi 1927;
- *La conversione de saint Augustin. Le tolle, lege des Confessions*, in "L'année théologique augustinienne", 37 (1951), pp. 144-151 e 244-252;
- *Le livre XIII des 'Confessions'*, in "Revue d'études augustinienne et patristiques", 2 (1965), pp. 143-161;
- CHADWICK, H., *Note sur la Divinisation chez saint Augustin*, in "Revue des sciences religieuses", 76.2 (2002), pp. 246-248;
- CHRONISTER, A. C., *Augustine and Patristic Argumentation in his Anti-Pelagian Works: Change or Continuity?*, in "Augustiniana", 2014 (64, 1/4), pp. 187-226;
- CILLERAI, B., *La memoria come capacitas dei secondo Agostino: unità e complessità*, Pisa 2008;
- CILLERUELO, L., *La memoria Dei según San Agustín*, in *Augustinus Magister. Congrès international augustinien. Paris 21-24 septembre 1954*, I, Parigi 1955, pp. 499-509;

- *Por qué memoria dei?*, in “Revue d’études augustinienes et patristiques”, 10 (1964), pp. 289-294;
- *Pro memoria dei*, in “Revue des études augustinienes et patristiques”, 12 (1966), pp. 65-84;
- CIPRIANI, N., *Recensione a G. Lettieri, L’altro Agostino*, in “Revue des études augustinienes”, 48 (2002), pp. 249-265;
- COLOT, B., *Une approche des Confessions d’Augustin à travers l’étude d’otium et quies*, in “Bulletin de l’Association Guillaume Budé”, 2 (1994), pp. 169-186;
- CONSOLINO, F. E., *Interlocutore divino e lettori terreni. La funzione-destinatario nelle ‘Confessioni’ di Agostino*, in “Materiali e discussioni per l’analisi dei testi classici”, 6 (1981), pp. 119-146;
- COOPER, J. C., *Why did Augustine write Books XI-XIII of the “Confessions”?*, in “Augustinian studies”, 2 (1971), pp. 37-46;
- COUENHOVEN, J., *Augustine’s rejection of the free-will defence: an overview of the late Augustine’s theodicy*, in “Religious Studies” 48 (2007), pp. 279-298;
- COURCELLE, P., *Recherches sur le ‘Confessions’ de Saint Augustin*, Parigi 1950;
- *Antécédents autobiographiques des Confessions de saint Augustin*, in “Revue de Philologie, de Littérature et d’Histoire Anciennes”, 31 (1957), pp. 23-51;
- *Les Confessions de St. Augustin dans la tradition littéraire*, Parigi 1962;
- *Le jeune Augustin, second Catilina*, in “Revue d’études anciennes”, 73 (1971), pp. 141-150;
- CUSINATO, G., *Scheler. Il Dio in Divenire*, Padova 2002;
- CUTINO, M., *Felicità terrena ed immortalità nell’Hortensius ciceroniano ed in Agostino*, in “Sileno”, 22 (1996), pp. 69-80;
- D’ONOFRIO, G., *La concordia di Agostino e Dionigi. Per un’ermeneutica del dissenso tra le fonti patristiche nel Periphyseon di Giovanni Scoto Eriugena*, in “Medioevo”, 19 (1993), pp. 1-25;
- DE PLINVAL, G., *Pélagé. Ses écrits, sa vie et sa réforme. Étude d’Histoire littéraire et religieuse*, Losanna 1943;
- *Mouvement spontané ou mouvement imposé? Le feror augustinien*, in “Revue d’études augustinienes et patristiques”, 5 (1959), pp. 13-19;
- DE VOOGHT, P., *La notion philosophique du miracle chez saint Augustin dans le De trinitate et le De genesi ad litteram*, in “Recherches de Théologie Ancienne et Médiévale”, 1938, pp. 317-343;
- *La théologie du miracle selon saint Augustin*, in “Recherches de Théologie Ancienne et Médiévale”, 1939, pp. 197-222;
- *Les miracles dans la vie de S. Augustin*, in “Recherches de Théologie Ancienne et Médiévale”, 1939, pp. 5-16;
- DIDEBERG, D., *s. v. Amor*, in *AL I*, coll. 294-300;
- *s. v. Caritas*, in *AL I*, coll. 730-743;
- DO ESPÍRITO SANTO, A., *Imagens do amor em santo Agostinho*, in “Humanitas”, 54 (2002), pp. 101-113;
- DOBBINS, R., *Silencio y habla en la esperiencia de Ostia: el caso de ‘fons vitae’*, in “Augustinus”, 48 (2003), pp. 57-63;
- DODDS, E. R., *Augustine’s Confessions: a Study of spiritual Maladjustment*, in “The Hibbert Journal”, 26 (1927), pp. 459-473;
- DRECOLL, V. H., *Die Entstehung der Gnadenlehre Augustins*, Tubinga 1999;
- DREVER, M., *Image, Identity, and the Forming of the Augustinian Soul*, New York, 2013;

- DUNKLE, B., “*Made worthy of the Holy Spirit*”. *A hymn of Ambrose in Augustine’s “Nature and grace”*, in “*Augustinian studies*”, 50/1 (2019), pp. 1-12;
- DUPONT, A., *Was there an africitas theologica? A preliminary inquiry into the regional specificity of the North African and augustinian theology of original sin and grace (ca. 200-450 ce)*, in “*Studia graeca et latina*”, 50/1-2 (2014), pp. 317-332;
- *Original sin in Tertullian and Cyprian. Conceptual presence and pre-augustinian content?*, in “*Revue d’études augustiniennes et patristiques*”, 63 (2017), pp. 1-29;
- DUPONT, A., - FINN, D. E., *Preaching Adam in John Chrysostom and Augustine of Hippo*, in “*Vigiliae Christianae*”, 73 (2019), pp. 1-28;
- DUPONT, A. - MALAVASI, G., *Imitazione o trasmissione dei peccati dei padri nei figli? Dibattiti teologici sul concetto veterotestamentario di peccata patrum nella controversia pelagiana*, in “*Gregorianum*”, 100/3 (2019), pp. 487-519;
- DUPONT, A., - VANSPAUWEN, A., *The doctrine of original sin amongst augustine’s african contemporaries. The case of Evodius of Uzali’s De fide contra Manicheos*, in “*Zeitschrift für Antikes Christentum*”, 21/3 (2017), pp. 459-471;
- EBOROWICZ, W., *La misère des enfants d’après les Confessions de Saint Augustin et ses écrits anti-pélagiens*, in “*Studia Patristica*”, 14 (1976), pp. 410-416;
- ELM, S., *The polemical use of genealogies: Jerome’s classification of Pelagius and Evagrius Ponticus*, in “*Studia Patristica*”, 33 (1997), pp. 311-318;
- ENGELS, F., *Sulle origini del Cristianesimo*, Roma 1975;
- ERLER, M., *Die helfende Hand Gottes: Augustins Gnadenlehre im Kontext des kaiserzeitlichen Platonismus*, in *Augustinus: Ethik und Politik*, zwei Würzburger Augustinus-Studententage: ‘Aspekte der Ethik bei Augustinus’ (11. Juni 2005); ‘Augustinus und die Politik’ (24. Juni 2006), hrsg. C. P. Mayer - A. Eisgrub - G. Förster, Würzburg 2009, pp. 87-108;
- EVANS, R., *Pelagius. Inquiries and reappraisals*, New York 1968;
- FÉDOU, M., *Sens corporel et sens spirituel: l’héritage patristique*, in “*Gregorianum*”, 99 (2018), pp. 293-314;
- FELDMANN, E., s. v. *Confessiones*, in *AL I*, coll. 1134-1193;
- FERRARI, L. C., *The Pear Theft in Augustine’s ‘Confessions’*, in “*Revue d’études augustiniennes et patristiques*”, 26 (1970), pp. 233-242;
- *Ecce audio vocem de vicina domo (Conf. 8, 12, 29)*, in “*Augustiniana*”, 33 (1983), pp. 232-245;
- *The arboreal Polarization in Augustine’s Confessions*, in “*Revue des études augustiniennes et patristiques*”, 25 (1979), pp. 35-46;
- *The Conversions of Saint Augustine*, Villanova 1984;
- FERRARIS, M., *Mimica. Lutto e autobiografia da Agostino a Heidegger*, Milano 1992;
- FERWERDA, R., *Two souls. Origen’s and Augustine’s Attitude toward the Two Souls Doctrine. Its Place in Greek and Christian Philosophy*, in “*Vigiliae Christianae*”, 37 (1983), pp. 360-378;
- FITZGERALD, A., *Ambrose and Augustine: Confessio as initium iustitiae*, in “*Augustinianum*”, 2000 (40), pp. 173-185;
- FLASCH, K., *Agostino d’Ippona. Introduzione all’opera filosofica*, Bologna 1983;
- *Was ist Zeit? Augustinus von Hippo, das Buch XI. Der Confessiones. Historisch-philosophische Studie: Text, Übersetzung, Kommentar*, Francoforte sul Meno 1993;

- FLOËRI, F., *Le pape Zosime et la doctrine augustinienne du péché originel*, in *Augustinus Magister*, Congrès international augustinien (Paris, 21-24/09/1954), II, Paris 1955, pp. 755-761;
- FORCELLINI, E., *Totius latinitatis lexicon*, Padova 1771, [online: <http://clt.brepolis.net/dld>; url consultato il 6/10/2020];
- FRANCESCO [J. M. BERGOGLIO], *Gaudete et exsultate*, Città del Vaticano 2019, [online: url consultato il 24/10/2020];
- GARIN, E., *La filosofia come sapere storico*, Bari 1959;
- GILSON, É., *Introduction à l'étude de Saint Augustin*, Parigi 1929;
- *Dio e la filosofia*, tr. M. Levi, Milano 1990;
- *L'esprit de la philosophie médiévale*, Parigi 1969;
- GIORELLO, G., *Libertà*, Torino 2015;
- GOLDSCHMIDT, V., *Exégèse et axiomatique chez saint Augustin*, in *L'histoire de la philosophie. Ses problèmes, ses méthodes. Hommage à M. Gueroult*, éd. P.-M. Scuhl et al., Parigi 1964, pp. 15-43;
- Grace for Grace. The debate after Augustine and Pelagius*, ed. by A. Y. Hwang - B. J. Matz - A. Casiday, Washington 2014;
- GRAMAGLIA, P. A., *Il battesimo dei bambini nei primi quattro secoli*, Brescia 1973;
- GRENON, P. - SMITH, B., *Foundation of an Ontology of Philosophy*, in "Synthese", 182 (2011), pp. 185-204;
- GROSSI, V., *Ancora sull'unità delle Confessioni. Indicazioni dalla domanda antropologica?*, in *Signum pietatis. Festgabe für C. P. Mayer zum 60. Geburtstag*, hrsg. A. Zumkeller, Würzburg 1989, pp. 91-103;
- *A proposito di un'etica (?) della bugia in Agostino d'Ippona. De mendacio (394/5), Contra mendacium (420)*, in "Lateranum", 81 (2015), pp. 575-600;
- GUITTON, J., *Le temps et l'éternité chez Plotin et Saint Augustin*, Parigi 1971;
- HADOT, P., *Patristique latine*, in "Annuaire de l'École Pratique des Hautes Études, Ve section. Sciences Religieuses", 78 (1970-71), pp. 278-290;
- *Exercices spirituels et philosophie antique*, Paris 1981;
- *Qu'est-ce la philosophie antique?*, Paris 1995;
- HAVRDA, M., *Grace and free will according to Clement of Alexandria*, in "Journal of early christian studies", 19/1 (2011), pp. 21-48;
- HEGEL, G. W. F., *Lezioni sulla filosofia della storia*, a c. di D. Losurdo, tr. G. Bonacina - L. Sichirillo, Roma - Bari 2003;
- HEIDEGGER, M., - BLOCHMANN, E., *Carteggio 1918-1969*, tr. R. Brusotti, Genova 1991;
- HOMBERT, P.-M., *Gloria gratiae. Se glorifier in Dieu, principe et fin de la théologie augustinienne de la grace*, Parigi 1996;
- IRIZAR, P. - RALLENS, G. - KIM, C., *Uniendo lo humano y lo divino: la gramática, ontología y la forma del lenguaje en la conversación de Agustín en Ostia (conf. 9, 24)*, in "Augustinus", 63 (2018), pp. 115-136;
- JAMIESON, I. W. A., *Augustine's Confessiones. The structure of humility*, in "Augustiniana", 24 (1974), pp. 234-246;
- JONAS, H., *L'abisso della volontà. Meditazioni filosofiche sul settimo capitolo della Lettera ai Romani di Paolo*, in ID., *Dalla fede antica all'uomo tecnologico. Saggi filosofici*, tr. G. Bettini, Bologna 1991, pp. 465-481;
- JÜNGEL, E., *Il vangelo della giustificazione del peccatore come centro della fede cristiana. Uno studio teologico in prospettiva ecumenica*, Brescia 2000;
- *Per amor di Dio – chiarezza! Osservazioni critiche circa la sottovalutazione della funzione criteriologica dell'articolo della giustificazione, in occasione della*

- dichiarazione congiunta sulla dottrina della giustificazione, in *Dossier sulla giustificazione* cit., pp. 151-168;
- KANTZER KOMLINE, H.-L., *Augustine on the Will. A Theological Account*, Oxford 2020;
- KARFÍKOVÁ, L., *Grace and Will according to Augustine*, Leida - Boston 2012;
- KATO, T., 'Tolle lege', *Conf. 8, 12, 29: la voz de la narración y su realidad*, in "Augustinus", 40 (1995), pp. 135-158;
- *Idipsum in Augustine's 'Confessions'*, in *Prayer and spirituality in the early church*, II, ed. by P. Allen, Lawrence 1999, pp. 217-225;
- KEANE, A., *Was St. John Chrysostom a Semi-Pelagian?*, in "The Irish theological quarterly", 27 (1960), pp. 16-29;
- KESSLER, A., *Reichtumskritik und Pelagianismus: die pelagianische Diatribe de divitiis: Situierung, Lesetext, Übersetzung, Kommentar*, Friburgo 1999;
- KIRCHNER, D. J., *Augustine's use of Epicureanism: three paradigmatic Problems for a Theory of Friendship in the "Confessions"*, in "International philosophical quarterly", 50.2 (2010), pp. 183-200;
- KLINGERMAN, C., *A psychoanalytic Study of the Confessions of St. Augustine*, in "Journal of the American Psychoanalytic Association", 5 (1957), pp. 469-484;
- KNAUER, G. N., *Peregrinatio animae. Zur Frage der Einheit der augustinischen Konfessionen*, in "Hermes", 85 (1957), pp. 216-248;
- KNELL, M., *Sin, grace and free will. A historical survey of christian thought*, II voll., I, *The apostolic fathers to Augustine*, Cambridge 2017;
- KÖCKERT, C., *Augustine and Nebridius (Augustine, epp. 3-14): two Christian Intellectuals and their Project of a Philosophical Life*, in "Revue d'études augustinienes et patristiques", 62 (2016), pp. 235-262;
- KOTZÉ, A., *Reading Psalm 4 to Manicheans*, in "Vigiliae Christianae", 55 (2001), pp. 119-136;
- *Augustine's Confessions. Communicative purpose and audience*, Leida 2004;
- *Protreptic, paraenetic and Augustine's Confessions*, in *In search of truth. Augustine, manichaeism and other gnosticism. Studies for J. Van Oort at 60*, ed. by J. A. van den Berg et al., Leida 2011, pp. 1-23;
- LACAN, J., *Les complexes familiaux dans la formation de l'individu. Essai d'analyse d'une fonction en psychologie*, in *Autres écrits*, Parigi 2001;
- LAMBERIGTS, M., *The presence of 1 Cor. 4, 7, in the anti-pelagian works of Augustine*, in "Augustiniana", 56 (2006), pp. 373-399;
- *Pelagius and the Pelagians*, in *The Oxford Handbook of Early Christian Studies*, a c. di S. Ashbrook Harvey - D. G. Hunter, Oxford 2008, pp. 258-279;
- *Augustine's Use of Tradition in His Reaction to Julian of Aeclanum's Ad Turbantium: Contra Iulianum I-I*, in "Augustinian Studies", 2010 (41/1), pp. 183-200;
- *Augustine's Use of Tradition in the Controversy with Julian of Aeclanum*, in "Augustiniana", 2010 (60, 1/2), pp. 11-61;
- *Augustine's View on Love as Grace in the Controversy with Julian of Aeclanum*, in "Augustiniana" 64/1 (2014), pp. 75-91;
- LEJEUNE, P., *Le pacte autobiographique*, Parigi 1975;
- LETTIERI, G., *L'altro Agostino. Ermeneutica e retorica della grazia dalla crisi alla metamorfosi del De doctrina christiana*, Roma 2001;
- *Donum libertatis. Grazia e libero arbitrio dal Nuovo testamento al VII secolo*, Roma 2007;

- *Le aporie della libertà cristiana*, in *Libero arbitrio. Storia di una controversia filosofica*, a c. di M. De Caro - M. Mori - E. Spinelli, Roma 2014, pp. 133-169;
- LIBESCHUETZ, W., *Did the pelagian movement have social aims?*, in “Historia. Zeitschrift für Alte Geschichte”, 12/2 (1963), pp. 227-241;
- LUTERO, M., *Der 117. Psalm ausgelet*, hrsg. S. Thiele, in *Werke*, XXX/1, Weimar 1913;
- *Die Schmalkaldischen Artikel*, hrsg. D. Reichert-D. Brenner, in *Werke*, L, Weimar 1914, tr. E. Pizzo - M. Grube, *Gli articoli di Smalcalda. I fondamenti della fede*, Torino 1992;
- *In XV Psalmos graduum (Ps. 130,4)*, ed. U. Freitag, in *Werke*, XL/3, Weimar 1930;
- LYOTARD, J.-F., *La Confession d'Augustine*, Parigi 1998;
- MADEC, G., *Note 340*, in “Revue des études augustinienes et patristiques” (Bulletin Augustinien pour 1960), 9 (1963), pp. 365-366;
- *Pour et contre la memoria dei*, in “Revue des études augustinienes et patristiques”, 11 (1965), pp. 89-92;
- *Note 199*, in “Revue des études augustinienes et patristiques” (Bulletin Augustinien pour 1996/97), 43 (1997), pp. 427-428;
- MAGRIS, A., *Il manicheismo al tempo di Agostino*, in *I conflitti religiosi nella scena pubblica*, I, *Agostino a confronto con manichei e donatisti*, a c. di L. Alici, Roma 2015, pp. 13-55;
- MALAVASI, G., *Erant autem ambo iusti ante Deum (Lc, I, 6). Girolamo e l'accusa di origenismo contro Pelagio*, in “Adamantius”, 23 (2017), pp. 247-254;
- *The greek version(s) of Augustine's De gestis Pelagii*, in “Zeitschrift für Antikes Christentum”, 21/3 (2017), pp. 559-572;
- MANDOUZE, A., *Du converti de Milan au convertisseur d'Hippone*, in *Atti del congresso internazionale su S. Agostino nel XVI centenario della conversione*, I, Roma 1987, pp. 89-98;
- MANN, W. E., *The Theft of the Pears*, in “Apeiron”, 12 (1978), pp. 51-58;
- MARA, MG., *Introduzione alle 'Confessioni' di Agostino di Ippona*, in *La 'Genesi' nelle 'Confessioni'*, Roma 1996, pp. 1-18;
- MARIN, L., *Écographies. Éléments pour une recherche sur le texte autobiographique: la conversion d'Augustin*, in *Saint Augustin*, éd. par P. Ranson, Parigi - Losanna 1988, pp. 295-311;
- MARION, J.-L., *Sant'Agostino. In luogo di sé*, tr. M. L. Zannini, Milano 2014;
- MARKUS, R., *The end of ancient christianity*, Cambridge 1990;
- MARROU, H.-I., *Saint Augustin et la fin de la culture antique*, Parigi 1938;
- *L'ambivalence du temps de l'histoire chez saint Augustin*, Montréal - Parigi 1950;
- *La querelle autour du tolle, lege*, in “Revue d'histoire ecclésiastique”, 53 (1958), pp. 47-57;
- MARTINETTI, P., *Gesù Cristo e il cristianesimo*, Milano 1934;
- MASULLO, A., *Il tempo e la grazia. Per un'etica attiva della salvezza*, Roma 1995;
- MATTEOLI, S., *Alle origini della teologia di Pelagio: Tematiche e fonti delle Expositiones XIII epistularum Pauli*, Pisa-Roma 2011;
- MATTHEWS, G. B., *Two concept of Happiness in Augustine*, in *Rationality and happiness: from the ancients to the early medievals*, ed. by J. Yu - J. Gracia, Rochester (NY) 2003, pp. 161-174;
- MAYER, C. P., *Confessiones XII. Caelum caeli: Ziel und Bestimmung des Menschen nach der Auslegung von Genesis I,1*, in *Die Confessiones des Augustinus von Hippo. Einführung und Interpretationen zu den dreizehn Büchern*, hrsg. N. Fischer - C. Mayer, Friburgo - Basilea - Vienna 1998, pp. 553-601;

- MAZZARINO, S., *L'impero romano*, Roma - Bari 2007, II voll., II;
- MCCARTHY, M. C., *Augustine's Mixed Feelings: Vergil's Aeneid and the Psalms of David in the Confessions*, in "Harvard Theological Review", 102/4 (2009), pp. 453-479;
- MCEVOY, J., *Friendship and mutual deception in Book IV of the "Confessions" of Augustine*, in *Eklogai. Studies in Honour of Th. Finan and G. Watson*, Maynooth 2001, pp. 3-19;
- MCNAMARA, A., *Friendship in Saint Augustine*, Friburgo 1958;
- MECONI, D. V., *The One Christ. St. Augustine's Theology of Deification*, Washington 2013;
- *Augustine's doctrine of deification*, in *The Cambridge companion to Augustine*, Cambridge 2014, pp. 208-228;
- MENESTRINA, G., *Quia reprehensibilis erat. Gal 2, 11-14 nell'esegesi di Agostino e Gerolamo*, in *Tra il Nuovo Testamento e i Padri*, Brescia 1995, pp. 297-321;
- MINNS, D., *Irenaeus. An Introduction*, Londra - New York 2010;
- MISCH, G., *A history of autobiography in antiquity*, I, Londra 1950;
- MORÁN, J., *Hacia una comprensión de la 'memoria dei' según San Agustín*, in "Augustiniana", 10 (1960), pp. 185-234;
- *Sobre la memoria dei augustiniana*, in "Augustinus", 9 (1964), pp. 205-209;
- MOREAU, J.-C., *L'interprétation augustiniennne de l' 'idipsum' de Ps 121, 3*, in "Revue biblique", 125.3 (2018), pp. 375-388;
- MORESCHINI, C., *Girolamo tra Pelagio e Origene*, in "Augustinianum", 26 (1986), pp. 207-216;
- *Storia del pensiero cristiano tardoantico*, Milano 2013;
- MOSÈS, S., *'Je serai qui je serai'. La Révélation des noms dans le récit biblique*, in "Archivio di filosofia", 62 (1994), pp. 565-576;
- NAVARRO COMA, F., *La correspondencia de Agustín durante su estancia en Casiciaco: una reconstrucción*, in "Augustinus", 45 (2000), pp. 191-213;
- NEIL, B., *Two views on vice and virtue: Augustine of Hippo and Maximus the Confessor*, in *Prayer and Spirituality in the Early Church, III, Liturgy and life*, ed. by B. Neil - G. D. Dunn, Strathfield 2003, pp. 261-271;
- NORELLI, E., *Marcione e gli gnostici sul libero arbitrio e la polemica di Origene*, in *Il cuore indurito del faraone. Origene e il problema del libero arbitrio*, a c. di L. Perrone, Genova 1992, pp. 1-30;
- NYGREN, A., *Agape and Eros*, tr. P. S. Watson, Philadelphia 1953;
- O'BRIEN, D., *Pondus meum amor meus. Saint Augustin et Jamblique*, in "Revue de l'histoire des religions", 198 (1981), pp. 423-428 (riproposto in: ID., *San Agustín y Jamblico. Pondus meum amor meus*, in "Augustinus", 21 (1981), pp. 183-186; ID., *Pondus meum amor meus (Conf. XIII, 9, 10). Saint Augustin et Jamblique*, in "Studia Patristica", 16 (1985), pp. 524-527);
- O'CONNELL, R. J., *Images of Conversion in Saint Augustine's Confessions*, New York 1996;
- O'MEARA, J. J. *'Arripui, aperui et legi' (Confessions VIII, 12, 29)*, in ID., *Studies in Augustine and Eriugena*, Washington (DC) 1992, pp. 24-30;
- *The young Augustine*, Londra 1954;
- OGLE, V. R., *Cicero and Augustine on the Myth of Philosophical Happiness*, in "Augustinian Studies", 50 (2019), pp. 13-42;
- OGLIARI, D., *Gratia et Certamen. The Relationship between Grace and Free Will in the Discussion of Augustine with the so-called Semipelagians*, Lovanio 2003;
- PAGLIACCI, D., *Volere e amare. Agostino e la conversione del desiderio*, Roma 2003;

- PAPSDORF, J., 'Ambrosiaster' in Paul in the Middle Ages, in *A companion to St. Paul in the Middle Ages* cit., pp. 51-77;
- PELLEGRINO, M., *Les Confessions de saint Augustin. Guide de lecture*, Parigi 1960;
- PÉPIN, J., 'Primitiae spiritus'. *Remarques sur une citation paulinienne des 'Confessions' de Saint Augustin*, in "Revue de l'histoire des religions", 155 (1951), pp. 155-201;
- *Introduzione al libro XII*, ed. comm., V, pp. 151-165;
- PERAGO, F., *Il valore della tradizione nella polemica tra s. Agostino e Giuliano d'Eclano*, in "Annali della Facoltà di Lettere e Filosofia. Università di Napoli", 1962, pp. 143-160;
- PERRY, D. W., *Cyprian's Letter to Fidus. A new perspective on its significance for the history of infant baptism*, in "Studia patristica", 65 (2013), pp. 445-450;
- PIERI, B., *Narrare memoriter, temporaliter dicere. Racconto e metanarrazione nelle 'Confessioni' di Agostino*, Bologna 2018;
- PINCHERLE, A., *La formazione teologica di Sant'Agostino*, Roma 1947;
- *Quelques remarques sur les "Confessions" de Saint Augustin*, in "La nouvelle Clio", 7/9 (1955), pp. 189-206;
- *Et inquietum est cor nostrum. Appunti per una lezione agostiniana*, in "Augustinus", 13/49-52 (1968), pp. 351-368;
- *Intorno alla genesi delle 'Confessioni' di Agostino*, in "Augustinian studies", 5 (1974), pp. 167-176;
- *Sulla composizione del De doctrina Christiana di S. Agostino*, in *Storiografia e storia. Studi in onore di E. Dupré Theseider*, I, Roma 1974, pp. 541-559;
- *Vita di Agostino*, Roma-Bari 1980;
- PITTA, A., *Giustificati per grazia. La giustificazione nelle lettere di Paolo*, Brescia 2018;
- PIZZOLATO, L., *Le 'Confessioni' di Sant'Agostino. Da biografia a confessio*, Milano 1968;
- *Introduzione al libro I*, ed. comm., I, pp. 119-130;
- *Commento al libro I*, ed. comm., I, pp. 131-165;
- *Commento al libro IV*, ed. comm., II, pp. 157-192;
- *Commento al libro VIII*, ed. comm., III, pp. 242-29;
- *Commento al libro IX*, ed. comm., III, pp. 310-351;
- PLASSARD, J., *Le concubinat romain sous le haut Empire*, Parigi 1921;
- PRÉAUX, J. G., *Nouvelles approximations sur l'épisode agostinien du tolle, lege*, in "Revue belge de philologie et d'histoire", 33 (1955), pp. 555-576;
- QUISPEL, G., *Marcion and the text of the new testament*, in "Vigiliae Christianae", 52/4 (1998), pp. 349-360;
- RAHNER, K., *Le début d'une doctrine des cinq sens spirituels chez Origène*, in "Revue d'ascétique et de mystique", 13 (1932), pp. 113-145;
- *La doctrine d'Origène sur la pénitence*, in "Recherches de science religieuse", 37 (1950), pp. 47-97;
- REIMER, J., 'Stir up the heart'. *The use, protreptic purpose and theological significance of the verb 'excitare' in Augustine's 'Confessions'*, in "Augustiniana", 63.1 (2013), pp. 155-172;
- RICOEUR, P., *Tempo e racconto*, I, tr. G. Grampa, Milano 1983;
- RIGOBELLO, A., *Linee per una antropologia prescolastica*, Padova 1972;
- RIPARELLI, E., *Il volto del Cristo dualista. Da Marcione ai catari*, Berna - Francoforte sul Meno 2008;

- Risposta della chiesa cattolica alla dichiarazione congiunta tra la Chiesa cattolica e la Federazione luterana mondiale circa la dottrina della giustificazione*, in *Dossier sulla giustificazione. La dichiarazione congiunta cattolico-luterana, commento e dibattito teologico*, a c. di A. Maffei, Brescia 2000, pp. 67-74;
- RIZZO, T. L., *Il potere di grazia nell'età regia*, in *Studi in memoria di Giovanni Cassandro*, Roma 1991, pp. 906-930;
- ROCCO, A., *Amnistia, indulto e grazia nel diritto penale romano*, in "Rivista penale di dottrina, legislazione e giurisprudenza", 49 (1899), pp. 19-41;
- ROTH, D. T., *The text of Marcion's Gospel*, Leida - Boston 2015;
- ROUSSEAU, J.-J., *Les Confessions*, tr. V. Sottile Scaduto, in *Opere*, a c. di P. Rossi, Firenze 1972;
- RUSPANTI, G., *San Girolamo e l'interpretazione occidentale di Gal 2, 11-14*, in "Revue des études augustinienes et patristiques", 49 (2003), pp. 297-321;
- RUSSINO, G., *Note dionisiane: chàris*, in *Pagine medievali tra logos e dialettica*, Palermo 1990, a c. di G. Allegro et al., pp. 79-85;
- SALAMITO, J.-M., *Aspects aristocratiques et aspects populaires de l'être chrétien aux iii et iv siècles*, in "Antiquité tardive", 9 (2001), pp. 165-178;
- *Saint Augustin, le travail et les travailleurs*, in *Le travail dans l'histoire de la pensée occidentale*, ed. par D. Mercure - J. Spurr, Québec 2003, pp. 59-97;
- *Les virtuoses et la multitude: aspects sociaux de la controverse entre Augustin et les pélagiens*, Grenoble 2005;
- *Recensione a Marion, Au lieu de soi cit.*, in "Revue d'études augustinienes et patristiques", 56 (2010), pp. 357-363;
- *Les pères, les 'riches' et les 'pauvres'. Quelques pistes pour une lecture historique de ce recueil*, in *Riches et pauvres dans l'glise ancienne*, Parigi 2011;
- SANDERS, E. P., *Paolo e il giudaismo palestinese. Studio comparativo su modelli di religione*, Brescia 1986;
- SCHECK, T. P., *Origen's interpretation of Romans*, in *A companion to St. Paul in the Middle Ages*, ed. by S. R. Cartwright, Leida - Boston 2013, pp. 15-49;
- *Pelagius's interpretation of Romans*, in *A companion to St. Paul in the Middle Ages cit.*, pp. 79-113;
- SCHEFFCZYK, L., *Ecumene in cammino: elementi comuni e differenze che permangono nella dottrina della giustificazione*, in *Dossier sulla giustificazione cit.*, pp. 189-202;
- SCHELER, *La posizione dell'uomo nel cosmo*, a c. di Mt. Pansera, tr. R. Padellaro, Roma 1997;
- SCHINDLER, F., *Die Lüge in der patristischen Literatur*, in *Beiträge zur Geschichte des christlichen Altertums und der Byzantinischen Literatur. Festgabe Albert Erhard zum 60. Geburtstag*, Kurt Schröder, Bonn 1922, pp. 421-433;
- SCHMIDT, A., *Zeit und Geschichte bei Augustin*, Heidelberg 1985;
- SCIACCA, M. F., *Sant'Agostino*, Palermo 1991;
- SCIUTO, I., *Se Dio, perché il male?*, in *Agostino e il destino dell'Occidente*, a c. di L. Perissinotto, Roma 2000, pp. 61-77;
- SHANZER, D., *Pears before Swine: Augustine, Confessions 2. 4. 9*, in "Revue des études augustinienes", 42 (1996), pp. 45-55;
- SIEBEN, H.-J., *Augustinus zum Thema 'Ruhe' unter Berücksichtigung der Termini quies und requies: ein chronologischer und systematischer Überblick*, in "Theologie und Philosophie", 87 (2012), pp. 161-192;
- SIMONETTI, M., *Sulla tecnica esegetica di Agostino in alcuni sermones veterotestamentari*, in "Augustinianum", 25 (1985), pp. 185-203;

- *L'ermeneutica biblica di Agostino*, in “Annali di storia dell'esegesi”, 12 (1995), pp. 393-418;
- *Commento al libro XIII*, ed. comm., V, pp. 245-295;
- SIMONETTI, M. - PRINZIVALLI, E., *Storia della letteratura cristiana antica*, 2^a ed., Bologna 2010;
- SIMPSON, D., *Epicureanism in the Confessions of st. Augustine*, in “Augustinian studies”, 16 (1985), pp. 39-48;
- SMITH, J., *Christian grace and pagan virtue. The theological foundation of Ambrose's ethics*, New York 2011;
- SOLIGNAC, A., *Introduction*, in AGOSTINO, *Les Confessions*, tr. E. Tréhorel - G. Bouissou, Parigi 1962, II voll., II, pp. 9-270;
- SPENCE, S., *Veiled Allusions. Aeneas, Augustine and Dante at Ostia*, in “Classica et Mediaevalia”, 49 (1998), pp. 143-161;
- SPINOZA, *Ethica more geometrico demonstrata*, a c. di G. Gentile - G. Durante - G. Radetti, 5^a ed. Milano 2014;
- SQUIRES, S., *The Pelagian controversy. An Introduction to the Enemies of Grace and the Conspiracy of Lost Souls*, Eugene 2019;
- STAITI, A., *Il luogo della verità. La presenza di Agostino nella fenomenologia di Husserl*, in “Quaestio”, 6 (2006), pp. 373-402;
- STARINES, C., *Augustine's Conversion. A Guide to the Argument of Confessions I-IX*, Waterloo (Ont) 1990;
- STEINHAUSER, K. B., *The literary unity of the 'Confessions'*, in *Augustine. From rhetor to theologian*, ed. by J. McWilliam, Waterloo (Ont) 1992, pp. 15-30;
- STENDAHL, K., *Paolo fra ebrei e pagani*, Torino 1995;
- STRÓZYŃSKI, M., *Psalmody and spiritual exercises in book nine of Augustine's Confessions*, in “Augustiniana”, 68 (2018), pp. 25-58;
- TAMBASSI, T., *Intrecci meta-ontologici tra filosofia e informatica*, in “Giornale di metafisica”, in corso di pubblicazione;
- TANGANAGBA, L., *Miracle comme 'argumentum fidei' chez saint Augustin*, Bonn 2002;
- TELL, D., *Beyond Mnemotechnics: Confession and Memory in Augustine*, in “Philosophy & Rhetoric”, 39 (2006), pp. 233-253;
- TESCARI, O., *In interiore homine habitat veritas*, in “Latinitas”, 1 (1953), pp. 276-278;
- THONNARD, F.-J., *Saint Jean Chrisostome et saint Augustin dans le controverse pélagienne*, “Revue des études byzantines”, 25 (1967), pp. 189-218;
- TOOM, T., *'I Was a Boy with Power to Talk' (Conf. I, 8, 13): Augustine and Ancient Theories of Language Acquisition*, in “Journal of late antiquity”, 2.2 (2009), pp. 357-373;
- TOPPING, R., *Christ as 'disciplina dei' in Augustine's early educational Thought*, in “Studia patristica”, 49 (2010), pp. 101-105;
- TOUBOULIC, A.-I., *De la mort de l'ami à la présence divine (Conf. IV, iv, 7 – xii, 19)*, in “Vita Latina”, 153 (1999), pp. 58-69;
- TRAPÈ, A., *S. Agostino: introduzione alla dottrina della grazia*, I, *Natura e grazia*, Roma 1987; II, *Grazia e libertà*, Roma 1990;
- Tradux peccati. *A proposito di un libro recente*, in “Augustinianum”, 19.3 (1979), pp. 531-538;
- TROELTSCH, E., *Le dottrine sociali delle chiese e dei gruppi cristiani*, I, *Cattolicesimo primitivo e cattolicesimo medievale*, tr. G. Sanna, Firenze 1941;
- TROUT, D., *Augustine at Cassiciacum. Otium honestum and the social dimension of conversion*, in “Vigiliae Christianae”, 42 (1988), pp. 132-146;

- TROZZI, M., *Catilina*, 2^a ed., Napoli 1932;
- VALGIGLIO, E., *Confessio nella Bibbia e nella letteratura cristiana antica*, Torino 1980;
- VAN BAVEL, T. J., *De la raison à la foi. La conversion d'Augustin*, in "Augustiniana" 36 (1986), pp. 5-27;
- VAN LOON, H., *The pelagian debate and Cyril of Alexandria's thought*, in "Studia Patristica", 68 (2013), pp. 61-83;
- VAN OORT, J., *Misisti manum tuam ex alto: Manichaeian imagery of Christ as God's hand in Augustine's Confessions?*, in "Vigiliae christianae", 72 (2018), pp. 369-389;
- VAN RIEL, G., *Plato's Gods*, Farnham 2013;
- VAN WINDEN, J. C. M., *The Early Christian Exegesis of 'Heaven and Earth' in Genesis 1, 1*, in *Romanitas et Christianitas*, ed. by W. Den Boer et al., Amsterdam - Londra 1973, pp. 371-382;
- VANNINI, M., *Storia della mistica occidentale. Dall'Iliade a Simone Weil*, Milano 2005;
- VELÁSQUEZ, O., *La vision de Ostia: lo gradual y lo repentino*, in "Augustinus", 40 (1995), pp. 156-159;
- VINEL, F., *Une étape vers l'affirmation du salut universel; Prosper d'Aquitaine, Lettre a Rufin sur la grâce et le libre arbitre. Introduction et traduction*, in "Revue d'histoire ecclésiastique", 90/3 (1995), pp. 367-395.
- VIRNO, P., *Saggio sulla negazione. Per un'antropologia linguistica*, Torino 2013;
- VISCHER, E., *Eine anstössige Stelle in Augustins Konfessionen*, in *Harnack-Ehrung: Beiträge zur Kirchengeschichte ihrem Lehrer Adolf von Harnack zu seinem siebzigsten Geburtstage (7. Mai 1921)*, Lipsia 1921, pp. 183-194;
- VON HARNACK, A., *Marcion. Das Evangelium vom fremden Gott. Eine Monographie zur Geschichte der Grundlegung der katolischen Kirche*, Lipsia 1921 (tr. *Marcione. Il vangelo del Dio straniero*, a c. di F. Dal Bo, Genova - Milano 2007);
- WEIL, S., *Quaderni*, II, a c. di G. Gaeta, Milano 1985; IV, Milano 1993;
- WETZEL, J. R., *Augustine on the will*, in *A companion to Augustine*, ed. by M. Vessey - S. Reid, Chichester 2012, pp. 339-352;
- WILHITE, D., *Augustine the african. Post-colonial, postcolonial and post-postcolonial readings*, in "Journal of postcolonial theory and theology", 5 (2014), pp. 1-34;
- WILLIGER, E., *Der Aufbau der Konfessionene Augustins*, in "Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft", 28 (1929), pp. 103-106;
- WILSON, K. M., *Augustine's conversion from traditional free choice to 'non-free free will': a comprehensive methodology*, Tubinga 2018;
- WUNDT, M., *Augustins Konfessionen*, in "Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft", 22.2 (1923), pp. 161-206;
- YATES, F. A., *The Art of Memory*, Londra-New York 1966;
- ZAMBRANO, M., *La confessione come genere letterario*, tr. E. Nobili, Milano 1997;
- ZANGARA, V., *La visione di Ostia. Storia dell'indagine e della controversia*, in *Rivista di storia e letteratura religiosa*, 15 (1979), pp. 63-82;
- *L'inventio dei corpi dei martiri Gervasio e Protasio. Testimonianze di Agostino su un fenomeno di religiosità popolare*, in "Augustinianum", 21 (1981), pp. 119-132;
- ZARB, S. M., *Chronologia operum S. Augustini secundum ordinem Retractationum digesta*, in "Angelicum", 10 (1933), pp. 359-396; 478-512; "Angelicum", 11 (1934), pp. 72-91.