



Ignoranza e *gratia fidei* nel *De Trinitate* di Sant' Agostino  
Francesca Garlatti  
Esercizi Filosofici 4, 2009, pp. 114-153  
ISSN 1970-0164

# IGNORANZA E *GRATIA FIDEI* NEL *DE TRINITATE* DI SANT' AGOSTINO

Francesca Garlatti

## 1. *La dottrina del peccato originale*

La certezza che le sofferenze sperimentate dall'uomo storico siano la conseguenza di una trasgressione originaria è un elemento fondamentale del pensiero di Agostino: l'antropologia teologica che fa da sfondo ai suoi scritti, anche quando la tematica non è trattata esplicitamente, suppone la dottrina del peccato originale. Non è possibile trovare una trattazione analitica ed esauriente del dogma in un'unica opera di Agostino, ma per esaminare la dottrina del peccato originale è necessario passare in rassegna numerosi dei suoi scritti cercando di individuare di volta in volta quali elementi di essa siano presenti nel discorso. Inoltre, come nota Jesse Couenhoven in un recente contributo, una delle difficoltà che si incontrano nell'analisi di tale dottrina in Agostino e che rende difficile una trattazione sistematica ed esauriente sull'argomento è che essa comporta una serie di teorie che la compongono, ma che possono anche essere considerate in modo autonomo; si tratta della questione della trasgressione originaria commessa da Adamo nel giardino dell'Eden, della teologia della solidarietà, della colpa ereditaria e delle sue conseguenze (concupiscenza e ignoranza), delle considerazioni sull'indebolimento della natura umana a causa del peccato originale e della trasmissione del peccato.<sup>1</sup> Pertanto l'elaborazione della nozione di peccato originale si lega organicamente con tutto il *corpus* filosofico e teologico agostiniano.

E' importante tenere presente anche la successione cronologica delle opere: benché non tutti gli interpreti concordino su quali siano le tappe dell'evoluzione della dottrina agostiniana del peccato originale è certo che essa sia stata definita

<sup>1</sup> «In brief, the five elements of the doctrine of original sin are as follows: (1) the source of the original sin in a *primal sin* in the garden of Eden. (2) All human beings share in this sin because of our *solidarity* in Adam, the progenitor of the race. The results of the primal sin are twofold. (3) From birth, all human beings have have an *inherited sin* (original sin itself), which comes in two forms: common guilt and constitutional fault of disordered desire and ignorance. (4) In addition, Augustine holds that the human race suffers a *penalty* because of sin – human powers are weakened, and we will experience death. (5) Finally, Augustine speculates about both sin and penalty are *transmitted* from generation to generation». J. Couenhoven, *St. Augustine's doctrine of original sin*, «Augustinian Studies» XXXVI, 2005, pp. 359-396.

con maggior precisione in occasione delle controversie dottrinali e delle riflessioni teologiche e filosofiche che Agostino affrontò nel corso della sua attività pastorale.

### 1.1 Le tappe dell'elaborazione del dogma

Il dogma del peccato originale assunse l'identità definitiva, che fu lasciata in eredità al medioevo, nelle opere che Agostino compose durante gli anni della maturità, quando difese tale dottrina nel contesto della controversia con i Pelagiani.<sup>2</sup> La storiografia è pressoché concorde nell'affermare che

<sup>2</sup> La dottrina del peccato originale è per la prima volta oggetto di affermazioni conciliari nel 418 (Concilio di Cartagine). Tre canoni di esso condannano le posizioni pelagiane affermando che la mortalità deriva all'uomo dal peccato di Adamo, che il battesimo è universalmente necessario per la remissione del peccato che ciascun uomo contrae alla nascita e negando infine l'esistenza di una destinazione intermedia tra la dannazione e la beatitudine, riservata ai bambini che muoiono senza il sacramento battesimale. Dopo la morte di Agostino (430) i teologi non hanno la necessità di dimostrare la fondatezza del dogma, ma si tratta di chiarire la dottrina elaborata da Agostino e di trasmetterla rimanendo fedeli al pensiero del vescovo di Ippona. Il rapporto tra grazia e libero arbitrio fu un argomento che suscitò immediatamente grande interesse (cfr. per il dibattito su questo tema A. Gaudel, voce «Péché originel», in *Dictionnaire de théologie catholique*, tomo XII, Paris, 1933, in part. coll. 408-411) e che trovò una definizione da parte dell'autorità ecclesiastica nel Concilio d'Orange del 529. Per quanto riguarda il ruolo della concupiscenza è opinione diffusa tra i pensatori altomedievali che essa sia il veicolo di trasmissione del peccato originale; tuttavia, per comprendere l'evoluzione dell'interpretazione del rapporto tra la nozione di concupiscenza e quella di peccato originale, è importante citare, tra i teologi di questo periodo (VI secolo), Fulgenzio vescovo di Ruspe (cfr. L. Cova, *Originale peccatum e concupiscentia in Riccardo di Mediavilla: vizio ereditario e sessualità nell'antropologia teologica del 13. secolo*, Edizioni dell'Ateneo, Roma, 1984). Egli fu autore dell'opera *De fide ad Petrum* nella quale, trattando del peccato originale, asserisce che sia propriamente il fervore peccaminoso dell'unione carnale dei genitori a trasmettere il peccato originale ai discendenti: «peccatum in parvulos non trasmittit propagatio, sed libido» (Fulgentii, *Liber de fide ad Petrum*, 2, 16; PL 40, 758). Quest'opera acquisisce nel medioevo una grande importanza poiché viene erroneamente attribuita ad Agostino e lo stesso Pietro Lombardo, nei *Sententiarum Libri*, cita il passo sopra riportato come agostiniano. Tale attribuzione testimonia che la dottrina del peccato originale fosse generalmente recepita con un'accezione sessuale e condiziona inoltre le interpretazioni successive del pensiero agostiniano che devono tenere conto di questa asserzione. Speculazioni sul peccato originale che si distacchino da questa tradizione appaiono appena nel XII secolo. Nell'interpretazione di Anselmo d'Aosta si verifica per la prima volta una "desessualizzazione" del peccato originale la cui essenza viene identificata con la privazione della giustizia originaria («Originale peccatum est absolute peccatum: unde sequitur quia est injustitia. Item si Deus non damnat propter injustitiam, damnat autem aliquem propter originale peccatum: ergo non est aliud originale peccatum quam injustitia». Anselmi Cantuariensis Archiepiscopi, *De conceptu virginali et de originali peccato*, cap. III) che era stata attribuita da Dio ad Adamo. La concupiscenza ha soltanto un ruolo marginale, nel senso che essa è inseparabile dall'atto generativo per mezzo del quale vengono alla luce nuovi individui colpevoli, ma non è essa stessa a trasmettere il peccato. La trasmissione del peccato è fondata da Anselmo sulla concezione

l'elaborazione completa della dottrina sia posteriore all'anno 411;<sup>3</sup> gli studiosi però esprimono opinioni diverse rispetto alle fasi di elaborazione di essa, in particolare per quanto riguarda il manifestarsi nel pensiero di Agostino dell'idea della colpa ereditaria accanto a quella della decadenza trasmessa dal primo uomo.<sup>4</sup>

realistica degli universali. Tutta la natura umana era presente dentro la persona di Adamo: questi, peccando, ha privato la natura umana della giustizia e gli individui che nascono in questa natura sono perciò rei di ingiustizia. Tuttavia è in Pietro Abelardo e nei suoi seguaci che si registra uno scarto più significativo rispetto alla teologia del peccato originale di Agostino. Nell'amartologia di Abelardo è centrale l'idea di consenso: il desiderio di commettere un atto illecito, la volontà di trasgredire non possono essere definiti peccati. Il consenso a tradurre in atto tale volontà – qualora se ne presenti l'occasione – è, dal punto di vista soggettivo, l'elemento significativo per parlare di peccato. La controparte oggettiva del consenso è la norma divina. Il peccato in senso proprio è dunque la piena disponibilità alla trasgressione della norma divina che si attua nel consenso, rendendo ininfluenti, nella prospettiva del giudizio morale, da una parte la tendenza viziosa, e dall'altra la traduzione in atto dell'azione peccaminosa («Proprie... peccatum dicitur ipse Dei contemptus vel consensus in malum». Magistri Petri Abelardi, *Ethica*, liber I). Per Abelardo si può comunque parlare anche di peccato in senso lato: in questo senso va inteso anche il peccato originale che consiste in un debito di pena che i discendenti di Adamo ereditano dal progenitore comune a causa della concupiscenza nella quale l'uomo genera. Per una trattazione della dottrina del peccato originale nei pensatori del XII e XIII secolo un'opera fondamentale è O. Lottin, *Psychologie et morale aux XIIe et XIIIe siècle*, tome IV *Problèmes de morale*, troisième partie I, Abbaye du Mont Cesar, Louvain – J. Duculot, Gembloux 1954.

<sup>3</sup> Anno della composizione dell'opera *De peccatorum meritis et remissione et de baptismo parvulorum*, con la quale Agostino entra per la prima volta nella polemica contro i Pelagiani. In tale scritto vengono analizzate la questione della morte, della trasmissione del peccato, del battesimo dei bambini e della possibilità per l'uomo di vivere senza peccato.

<sup>4</sup> Athanase Sage ritiene che l'itinerario della formazione del dogma del peccato originale da parte di Agostino comporti tre tappe: la prima – dal 387 al 397 – in cui sarebbe presente solo la trasmissione della pena; una seconda – dal 397 (data della composizione dell'*Ad Simplicianum*) al 411 – in cui si preciserebbe l'impatto di tale peccato nei discendenti e soltanto dal 412 comparirebbe l'idea di colpa ereditaria. Vedi A. Sage, *Péché originel. La naissance d'un dogme*, «Revue des Études Augustiniennes» XIII, 1967, pp. 211-248. Gaetano Lettieri individua delle difficoltà all'interno di questa tesi poiché l'idea di *massa peccatorum* sviluppata da Agostino nell'*Ad Simplicianum* sembra essere incompatibile con una dottrina del peccato originale che escluda la colpevolezza dei discendenti di Adamo: «non vedo come possa essere sostenibile la tesi di A. Sage: nell'*AdSimp*. Agostino concepirebbe soltanto il peccato individuale, e non ancora la portata universale e disastrosa del peccato adamitico, che diventerebbe centrale soltanto a partire dalla controversia pelagiana». Vedi G. Lettieri, *L'altro Agostino. Ermeneutica e retorica della grazia dalla crisi alla metamorfosi del De doctrina christiana*, Morcelliana, Brescia, 2001, in particolare p. 105. In Agostino, secondo Agostino Trapè, assistiamo ad un'elaborazione teologica del dogma e non a un cambiamento dogmatico. Egli è dell'opinione che già in opere composte tra il 387 e il 397, in particolare nel terzo libro del *De libero arbitrio*, ci siano gli elementi che identificano la dottrina del peccato originale, cioè sia l'idea di pena che quella di colpa che coinvolgono tutta l'umanità discendente da Adamo. Vedi A. Trapè, *Introduzione generale, Opere di Sant'Agostino. Dialoghi II*, Roma, Citta Nuova, 1976 e *Introduzione generale*, in *Opere di Sant'Agostino. Natura e grazia/I*, Città Nuova Editrice, 1981, in particolare pp. CXXII - CXXVII.

## 1.2 La concupiscenza

La maggior parte delle opere di Agostino dalle quali si ricava materiale per l'analisi del dogma del peccato originale appartiene al periodo della controversia pelagiana. I seguaci delle dottrine di Pelagio con i quali Agostino si confrontò proponevano un'antropologia teologica nella quale la concupiscenza e la mortalità erano ascritte alla condizione integra dell'uomo e ritenevano che il peccato originale non corrompesse la natura umana, ma si limitasse a costituire l'esempio del male imitando il quale si è meritevoli della condanna eterna.

L'antropologia teologica di Agostino, ormai matura, vede nel genere umano una *massa perditionis* colpevole di fronte a Dio del peccato originale e indebolita – a causa di esso – sia nella capacità di conoscere il bene da compiere, sia nella volontà di perseguirlo efficacemente. Il battesimo è dunque necessario affinché siano rimessi tutti i peccati e l'uomo possa essere di nuovo innocente di fronte a Dio. Tuttavia, eliminata la colpa del peccato originale, non ne sono eliminate le conseguenze penali che gravano sull'uomo storico: l'ignoranza,<sup>5</sup> la concupiscenza, la mortalità.<sup>6</sup> L'uomo non è in grado di superare

<sup>5</sup> La nozione di ignoranza in quanto retaggio del peccato originale ha una pluralità di significati che illustrerò in seguito.

<sup>6</sup> Il termine concupiscenza ha in Agostino una molteplicità di significati: accurate analisi si trovano, oltre che nei contributi presentati in seguito, anche in F.J. Thonnard, *La notion de concupiscence en philosophie augustiniennne*, «Recherches augustiniennes» III, 1965, pp. 59-105; M.R. Miles, *Augustine on the body*, in American Academy of religion dissertation series N. 31, Missoula, Montana, 1979; G. Sfameni Gasparro, *Concupiscenza e generazione. Aspetti antropologici della dottrina agostiniana del peccato originale*, in AA.VV., *Congresso Internazionale su S. Agostino nel XVI centenario della conversione* (Roma 15-20 settembre 1986), Institutum Patristicum Augustinianum, Roma, 1987. In generale Agostino chiama concupiscenza l'insieme delle pulsioni umane che non si sottomettono alla ragione e sollecitano l'uomo a preferire i beni divenienti rispetto ai beni eterni, rendendolo incostante e debole nel perseguire la giustizia e trascinandolo così lontano da Dio. Essa costituisce la pena reciproca della trasgressione originaria: «Nondum quippe anima rationalis domina carnis inoboediens extiterat Domino suo, ut poena reciproca inoboedientem experiretur carnem famulam suam cum sensu quodam confusionis et molestiae suae, et quia superiorem dominum suo arbitrio deseruerat, inferiorem famulum ad suum arbitrium non tenebat, nec omni modo habebat subditam carnem, sicut semper habere potuisset, si Deo subdita ipsa mansisset. Tunc ergo coepit caro concupiscere adversus spiritum». Augustinus, *De peccatorum meritis et remissione et de Baptismo parvulorum*, l. II, 22.36; «Senserunt ergo novum motum inoboedientis carnis suae, tamquam reciprocum poenam inoboedientiae suae. Iam quippe anima libertate in perversum propria delectata et Deo designata servire pristino corporis servitio destituebatur, et quia superiorem dominum suo arbitrio deseruerat, inferiorem famulum ad suum arbitrium non tenebat, nec omni modo habebat subditam carnem, sicut semper habere potuisset, si Deo subdita ipsa mansisset. Tunc ergo coepit caro concupiscere adversus spiritum». Augustinus, *De civitate Dei*, l. XIII, 13. Le membra non sono completamente subordinate alla ragione perché l'uomo, che non si sottomise alla volontà di Dio, ricevette come castigo la perdita del controllo completo su di sé. La manifestazione più evidente di tale sovvertimento è il disordine della libidine: il corpo dell'uomo è fisiologicamente in potere della volontà nelle sue funzioni naturali poiché si

autonomamente questa condizione penale, ma è necessaria la grazia divina affinché l'uomo possa conoscere ciò che ignora e possa adeguare la sua volontà ad un fine retto.<sup>7</sup>

Nel chiarire le proprie posizioni rispetto al pensiero pelagiano Agostino ha quindi la necessità di soffermarsi sulla concupiscenza come elemento caratterizzante del peccato originale e tale analisi è un tema cui viene riservato molto spazio negli scritti in questione. È pertanto abbastanza spiegabile che gli studiosi abbiano dedicato maggiore attenzione al problema della concupiscenza

possono muovere gli arti e si può comandare alle varie parti del corpo di svolgere la loro funzione, ma, dopo la caduta, altrettanto non vale per gli organi genitali; questi ultimi infatti non possono essere sollecitati soltanto dalla volontà se non interviene la libidine e, per contro, talvolta la libidine li eccita contro la volontà. I rapporti che si stabiliscono tra l'ignoranza, la concupiscenza e la mortalità costituiscono quella condizione esistenziale di debolezza morale che caratterizza l'uomo storico; gli intrecci tra questi elementi non sono specificati in modo analitico da Agostino, ma dalla lettura dei suoi scritti emergono diverse implicazioni reciproche. La trasgressione del precetto divino comportò come conseguenza diretta l'espulsione dal giardino dell'Eden dove Adamo ed Eva erano vissuti fino a quel momento e in questo modo l'umanità perse la possibilità di non morire che era elargita da Dio per mezzo dei frutti dell'albero della vita, i quali preservavano l'integrità del corpo. Gli uomini si trovarono improvvisamente esposti all'invecchiamento e alle malattie che conducono alla morte, come avviene nei corpi animali, e insieme alla mortalità ebbe origine nelle loro membra la concupiscenza, propria del corpo animale destinato alla morte. Per mezzo di essa infatti sorge nell'uomo il desiderio di accoppiarsi, affinché coloro che nascono dall'unione carnale possano succedere ai genitori che muoiono. Questa interpretazione della concupiscenza, intesa come desiderio dell'amplesso per rimediare alla morte con la procreazione, che si trova nel *De Genesi ad litteram*, suggerisce che la libidine sia una conseguenza della soggezione alla morte che è caratteristica dell'uomo dopo il peccato originale («Haec mors ea die accidit, qua factum est quod Deus vetuit. Amisso quippe statu mirabili, corpus ipsum cui status etiam de ligno vitae virtute mystica praebebatur, per quem nec morbo tentari, nec mutari aetate potuissent, [...] hoc ergo amisso statu, corpus eorum duxit morbidam et mortiferam qualitatem, quae inest etiam pecorum carni, ac per hoc etiam eumdem motum quo fit in pecoribus concumbendi appetitus, ut succedant nascentia morientibus». Augustinus, *De Genesi ad litteram*, l. XI, 32.42). Si tratta di uno schema della caduta e delle conseguenze penali di essa diverso rispetto a quello che Agostino propone in altre opere, più tarde; ad esempio nel *De peccatorum meritis et remissione* la concupiscenza viene definita esattamente la *reciproca poena* che gli uomini subiscono nell'istante stesso in cui colgono il frutto dell'albero proibito e si manifesta con la vergogna per la loro nudità che i progenitori sentono per la prima volta. La condizione di *non posse non mori* è comunque considerata in tutte le opere di Agostino conseguenza del primo peccato, ma si pone in rapporti diversi con la concupiscenza. Se nel *De Genesi ad litteram* la soggezione alla morte è causa della concupiscenza, nel *De civitate Dei* il rapporto sembra essere rovesciato. Nel XIII libro infatti è il movimento disordinato del corpo animale dell'uomo, non più controllato dall'anima razionale a rendere l'uomo mortale e in questo senso forse si può dire che sia proprio il mancato contenimento della ribellione del corpo da parte dell'anima a determinare la perdita dell'iniziale *posse non mori* («Tunc ergo coepit caro concupiscere adversus spiritum, cum qua controversia nati sumus, trahentes originem mortis». Augustinus, *De civitate Dei*, l. XIII, 13).

<sup>7</sup>«Ut autem innotescat quod latebat et suave fiat quod non delectabat, gratiae Dei est, qua hominum adiuvat voluntates». Augustinus, *De peccatorum meritis et remissione et de Baptismo parvulorum*, l. II, 17.26.

poiché Agostino stesso, almeno in queste opere, lo ha fatto. L'interesse per la tematica ha generato molte riflessioni e interpretazioni divergenti rispetto al rapporto tra la nozione di concupiscenza e quella di peccato originale. Esistono molti studi nei quali viene affermato che la concupiscenza sia propriamente la natura del peccato originale: sulla via aperta da J. Turmel<sup>8</sup> e seguita da J. Gross<sup>9</sup> si possono indicare i più recenti contributi dello studioso italiano P.F. Beatrice,<sup>10</sup> di P. Burnell<sup>11</sup> e di J. Couenhoven.<sup>12</sup> Altri studiosi ritengono invece

<sup>8</sup> J. Turmel, *Histoire des dogmes*, Paris, Les Editions Rieder, 1931.

<sup>9</sup> J. Gross, *Entstehungsgeschichte des Erbsündendogmas. Von der Bible bis Augustin*, München – Basel, 1960.

<sup>10</sup> P.F. Beatrice, Tradux peccati: *alle fonti della dottrina agostiniana del peccato originale*, Vita e Pensiero, Milano, 1978. Pier Franco Beatrice, pur presentando anche le accezioni agostiniane della concupiscenza soltanto come castigo del peccato e impulso al peccato ritiene che siano espressione più autentica del pensiero di Agostino le affermazioni che parlano della concupiscenza come di *culpa o malum peccati*. Questo non solo perché Agostino stesso chiama in molte occasioni la concupiscenza peccato, ma anche perché essa sarebbe caratterizzata dalla stessa triplice valenza peccaminosa (l'essere pena del peccato, causa del peccato e peccato di per sé) della *caecitas cordis* e del peccato originale (di cui Agostino scrive: «Et sicut caecitas cordis, quam solus removet illuminator Deus, et peccatum est, quo in Deum non creditur; et poena peccati, qua cor superbum digna animadversione punitur; et causa peccati, cum mali aliquid caeci cordis errore committitur: ita concupiscentia carnis, adversus quam bonus concupiscit spiritus, et peccatum est, quia inest illi inobedientia contra dominatum mentis; et poena peccati est, quia reddita est meritis inobedientis; et causa peccati est, defectio consentientis vel contagione nascentis»). *Contra Iulianum opus imperfectum*, l. V, 3.8). Un'altra ragione che Beatrice enumera tra quelle a sostegno della tesi che la concupiscenza sia l'essenza del peccato originale è l'affermazione agostiniana che nel Battesimo venga rimesso il *reatus concupiscentiae* (cfr. in particolare Beatrice, *ibidem*, pp. 92-93).

<sup>11</sup> «Original sin itself (as inherited by us) is the settled and, naturally speaking, helpless state of concupiscence into which we are born, for what causes us to be born guilty is the fault in human nature, and our sins are remitted in baptism precisely by an internal renewal in us; though even that leaves us still biased towards sin, and we will remain so until resurrection». P. Burnell, *Concupiscence and moral freedom in Augustine and before Augustine*, «Augustinian Studies» XXVI, 1995, pp. 49-63.

<sup>12</sup> J. Couenhoven, *St. Augustine's doctrine of original sin*, cit. nota 1. Nel suo contributo la studiosa si sofferma sull'analisi della concupiscenza e del suo rapporto col peccato originale. Preliminarmente chiarisce che cosa sia il peccato, ovvero quel disordine che inclina l'uomo a preferire i beni creati al Creatore («Est autem peccatum hominis inordinatio atque perversitas, id est a praestantiore Conditor aversio et ad condita inferiora conversio»). Augustinus, *Ad Simplicianum*, l. I, 2.18) e osserva che il peccato originale consiste nello stesso sovvertimento di valori. Tale perversione, afferma la Couenhoven, viene definita da Agostino concupiscenza carnale (*carnal concupiscence*, cfr. p. 372). Il termine di concupiscenza non avrebbe in Agostino un significato univoco: il Santo Dottore attribuirebbe a essa anche un valore positivo, di derivazione biblica, poiché si può parlare anche di concupiscenza dello spirito contro la carne e di concupiscenza per la sapienza e quindi in sé la concupiscenza non sarebbe necessariamente un male. Tuttavia Agostino userebbe più frequentemente questo termine per indicare il desiderio disordinato e, rileva la Couenhoven, nelle opere tarde questa concupiscenza del secondo genere verrebbe molto spesso chiamata concupiscenza carnale. Tale definizione avrebbe la sua fonte nelle epistole paoline e Agostino non riterrebbe che sia la carne a desiderare, ma l'anima ad avere dei desideri carnali; la

che si tratti di due realtà separabili e che la concupiscenza costituisca una delle conseguenze penali che gravano sull'uomo a causa del peccato di Adamo;<sup>13</sup> su questa linea si possono indicare il classico studio di Gaudel<sup>14</sup> e successivamente di Sage,<sup>15</sup> che ha dedicato diversi studi al dogma del peccato originale in Agostino, Bonner,<sup>16</sup> Trapè<sup>17</sup>, De Simone,<sup>18</sup> Rist.<sup>19</sup>

lussuria non sarebbe che l'esemplificazione più chiara ed evidente del disordine che coinvolge tutto l'uomo (corpo e mente). Agostino, continua la studiosa, chiama la concupiscenza peccato e afferma nello stesso tempo che essa si dice peccato poiché deriva da un peccato ed è stimolo a commetterne di altri. Si potrebbe dunque affermare che la concupiscenza sia propriamente peccato, ma anche semplicemente che essa sia un peccato solo in senso metaforico; la Couenhoven ritiene che sia un peccato in senso proprio: «Augustine conceives of carnal concupiscence not merely as evil, but as sin. Thus, though Augustine is not as clear as he would like, his considered view is that concupiscence is sin – and not “sin” in some analogous or extended sense, but sin understood as culpable and blameworthy evil» (p. 377). La colpa rimessa nel battesimo, relativamente al peccato originale, sarebbe una colpa causata dalla concupiscenza e per questa ragione ella può sostenere che il peccato originale sia concupiscenza e anche che essa rimanga nell'uomo dopo il battesimo («In baptism, the opposite happens, the guilt being forgiven while disordered desires remain. At this point, Augustine sounds proto lutheran – we are *simul justus* and *peccator* –, but the fact that God can pardon original sin even while carnal concupiscence remains does not mean that original sin is guilt only, since guilt comes from concupiscence»).

<sup>13</sup> L'argomentazione che viene utilizzata a sostegno della separazione delle nozioni è prevalentemente questa: Agostino afferma che nel battesimo vengono rimessi tutti i peccati, anche il peccato originale, ma la concupiscenza rimane comunque nell'uomo. Pertanto la concupiscenza e il peccato originale sono due cose diverse.

<sup>14</sup> A. Gaudel, voce «Péché originel», cit. nota 2, coll. 275-606. La risposta di Gaudel al problema che pone l'affermazione agostiniana che nel battesimo venga rimesso il peccato originale, ma la concupiscenza permanga è appunto che la concupiscenza non costituisca l'essenza del peccato ereditario: «C'est donc que la concupiscence, dans sa réalité physique, ne suffit point à consuetter le péché originel; celui-ci consiste dans la culpabilité qui s'ajoute à elle dans les non baptisés et qui est détruite tout entière par le baptême».

<sup>15</sup> A. Sage, *Le péché originel dans la pensée de Saint Augustin, de 412 à 430*, «Revue des études agostiniennes» XV, 1969, pp. 75-112. Anche Sage, come Gaudel, è persuaso che il *reatus* del peccato originale faccia parte dell'eredità contratta dai discendenti della stirpe di Adamo accanto alla concupiscenza (all'ignoranza e alla mortalità), ma che la concupiscenza non sia in sé la colpa che viene rimessa nel battesimo: «A partir de 412, le reatus qui accompagne la concupiscence est identifié avec le péché originel [...] contrairement à une opinion très généralement répandue, saint Augustin n'a jamais identifié le concupiscence avec le péché originel».

<sup>16</sup> G.I. Bonner, *Libido and concupiscentia in St. Augustine*, «Studia Patristica» VI, 1962, pp. 303-314. In questo studio viene analizzato il termine concupiscenza e viene chiarito come nella teologia agostiniana esso non sia riducibile alla nozione di *libido*. Quest'ultima è il segno più manifesto della *natura lapsa* che si esplica nella disobbedienza delle membra e nella vergogna della nudità, ma è soltanto una parte delle corruzioni che l'uomo storico eredita da Adamo: «Our sexuality bears witness to our fallen condition; and Augustine thought that weakness was confirmed, in a remarkable way, by two observable phenomena: the physiological fact of the disobedience of our members; and the widespread sense of shame at nakedness, and the operations of sex». La concupiscenza inoltre non è di per sé un peccato, ma veicolo di trasmissione del peccato originale e costituisce una pulsione al peccato: «Concupiscence is not a sin; but it is a wound and vice in human

## 2. L'ignoranza

L'ignoranza, in quanto elemento costitutivo del peccato originale e pena che grava sulla stirpe di Adamo, è stata dunque messa in ombra nelle analisi del dogma dalla concupiscenza, che è stata perfino identificata con il peccato originale stesso. Anche quegli interpreti che hanno ridimensionato il ruolo della concupiscenza, distinguendola dal peccato originale, e l'hanno enumerata accanto all'ignoranza tra le conseguenze di esso, hanno privilegiato comunque

nature; can be the occasion of sin, even in the baptised; and is the means whereby Original Sin is transmitted».

<sup>17</sup> Una trattazione articolata dei rapporti tra il peccato originale e la concupiscenza nella teologia di Agostino si trova nell'Introduzione al *De Natura et gratia*, curata da Trapè (A. Trapè, *Introduzione generale*, in *Opere di Sant'Agostino. Natura e grazia/I*, Città Nuova, Roma, 1981, in part. pp. LVXII-LXXXIII.); questi afferma che peccato originale e concupiscenza non coincidono, benché siano strettamente legati in quanto essa è pena e causa del peccato. Lo studioso segnala la presenza nei testi agostiniani di affermazioni difficilmente conciliabili: ce ne sono una serie che suggeriscono la coincidenza della concupiscenza col peccato originale ed altre nelle quali Agostino sottolinea l'efficacia del battesimo per la remissione di tutti i peccati e contemporaneamente il permanere della concupiscenza nel cristiano. La chiave interpretativa per la conciliazione di queste due serie di testi sarebbe, secondo Agostino Trapè, l'analisi del linguaggio. Agostino usa infatti molto spesso la figura retorica della metonimia («Nam sicut linguam dicimus non solum membrum quod movemus in ore dum loquimur, sed etiam illud quod huius membri motum consequitur, id est formam tenoremque verborum, secundum quem modum dicitur alia lingua graeca, alia latina: sic non solum peccatum illud dicimus, quod proprie vocatur peccatum, libera enim voluntate et abs sciente committitur; sed etiam illud quod iam de huius supplicio consequatur necesse est»). Agostinus, *De libero arbitrio*, l. III, 19.54) e, proprio a proposito della concupiscenza afferma nel *De nuptiis et concupiscentia* (l. I, 23.25): «Sed quia modo quodam loquendi peccatum vocatur, quod et peccato facta est et peccatum, si vicerit, facit». Agostino chiamerebbe dunque la concupiscenza peccato *per metonimia*, vale a dire perché essa è conseguenza del peccato e causa di ulteriori peccati, ma non sarebbe essa stessa il peccato originale. La concupiscenza sarebbe il disordine vizioso che spinge l'uomo a preferire i beni creati a quelli eterni, l'insubordinazione degli appetiti alla ragione che costituisce un incentivo al peccato. Tale *infirmetas* dell'uomo storico rimane nell'uomo storico lungo tutta la sua esistenza terrena.

<sup>18</sup> R. J. De Simone, *Modern research on the sources of Saint Augustine's doctrine of the original sin*, «Augustinian Studies», XI, 1980, pp. 205-228. Sulle stesse posizioni degli studiosi sopra citati anche De Simone sostiene che la chiave per comprendere come Agostino interpreti il rapporto tra la concupiscenza e il peccato originale si trovi nelle affermazioni in cui chiarisce che sebbene il *reatus* del peccato originale sia rimesso, tuttavia la concupiscenza rimane nell'uomo come impulso al peccato. In questo senso concupiscenza e peccato originale sarebbero in Agostino due nozioni diverse: «That concupiscence is not identical with original sin results from the fact that, although baptism removes guilt (*reatus*) connected with it, it cannot do away with its actuality (*actus*) in our members».

<sup>19</sup> J.M. Rist, *Augustine. Ancient thought baptized* (1994); trad. *Agostino. Il battesimo del pensiero antico*, Vita e Pensiero, Milano 1997.

la trattazione di questa rispetto all'indagine delle conseguenze che l'oscuramento della mente comporta per l'uomo decaduto.

La prima formulazione esplicita dell'ignoranza come conseguenza penale della trasgressione originaria viene fornita da Agostino nel terzo libro del *De libero arbitrio* (395): «Nam sunt revera omni peccanti animae duo ista poenalia, ignorantia et difficultas». <sup>20</sup> Il contesto nel quale si colloca questa affermazione è la polemica contro i Manichei sull'origine del male; Agostino parte dalla constatazione che l'uomo storico si trova in una condizione di ignoranza rispetto ai suoi doveri morali e, anche quando questa sia parzialmente superata e sia individuata l'azione retta da compiere, si trova nell'impossibilità ad adempiere il bene (identificato con la volontà divina), a causa della debolezza della sua volontà. Il peccato dei progenitori è la ragione per la quale l'uomo storico è gravato dall'ignoranza e dalla difficoltà. <sup>21</sup>

<sup>20</sup> Augustinus, *De libero arbitrio*, l. III, 18.52; vedi anche «Hic occurrit illa quaestio, quam inter se murmurantes homines rodere consuierunt, qui quodlibet aliud in peccando quam se accusare parati sunt. Dicunt enim: Si Adam et Eva peccaverunt, quid nos miseri fecimus, ut cum ignorantiae caecitate, et difficultatis cruciatibus nasceremur, et primo errarem nescientes quid nobis esset faciendum; deinde ubi nobis inciperent aperiri praecepta iustitiae, vellemus ea facere, et retinente carnalis concupiscentiae nescio qua necessitate non valeremus?». Ivi, 19.53 e «Ut autem de illo primo coniugio, et cum ignorantia, et cum difficultate, et cum mortalitate nascamur...». Ivi, 20.55.

<sup>21</sup> Quest'opera ha una destinazione antimanichea, la quale si manifesta nell'affermazione che non si potrebbe accusare Dio di ingiustizia neppure se l'uomo fosse stato creato in questa condizione fin dall'inizio, poiché nell'anima vi sono comunque quei principi che la rendono superiore al corpo e capace di progresso fino alla beatitudine: «Ignorantia vero et difficultas si naturalis est, inde incipit anima proficere, et ad cognitionem et requiem, donec in ea perficiatur vita beata, promoveri». Ivi, 22.64. Gli studiosi che si sono soffermati nell'analisi di queste affermazioni agostiniane hanno preso in considerazione in modo particolare l'apologetica che Agostino propone contro i Manichei sia in questo scritto, sia in *Retractationes* I, 9.6: «Quamvis ignorantia et difficultas etiam si essent hominis primordia naturalia, nec sic culpandus sed laudandus esset Deus, sicut in eodem libro tertio disputavimus», sia in *De dono perseverantiae* 11.27: «Quamvis ignorantia et difficultas, etiam si essent hominis primordia naturalia, nec sic culpandus, sed laudandus esset Deus, sicut in eodem libro tertio disputavimus», ove è riproposta la medesima argomentazione. In questo modo l'attenzione si è concentrata sulla verifica dell'esistenza di un'ipotesi agostiniana di natura pura (nella quale sia presente l'ignoranza come nescienza iniziale che viene al mondo): una supposizione di questo tipo fu del cardinale Noris (*Vindiciae Augustinianae*, Padova, 1673) e più recentemente dello studioso Charles Boyer (*Dieu pouvait-il créer l'homme dans l'état d'ignorance et de difficulté? Etude de quelques textes augustiniens*, «Gregorianum», XI, 1930, pp. 32-57), il quale ritiene che nell'affermazione «Quamvis ignorantia et difficultas etiam si essent hominis primordia naturalia, nec sic culpandus sed laudandus esset Deus» si possa individuare l'autentico pensiero agostiniano: l'argomento che il Santo Dottore oppone ai Manichei per negare che la sofferenza umana sia da attribuire a un male sostanziale coeterno a Dio non sarebbe un puro argomento *ad hominem* da utilizzare contro le dottrine dei suoi avversari. Boyer, pur riconoscendo la centralità della dottrina del peccato originale nella teologia di Agostino, tuttavia evidenzia: «que l'existence de la difficulté et de l'ignorance, au moins jusqu'à un certain degré, n'eût pu, en soi et dans un autre arrangement de l'univers, provenir que du péché, et jamais de la simple nature innocente, cela Augustin ne l'aurait point dit. Il aurait même dit expressément le contraire». La

Credo sia importante osservare come questi studiosi che si sono occupati del pensiero di Agostino e, in particolare in questi scritti, della prima formulazione agostiniana dell'ignoranza umana e del suo rapporto con il peccato originale, tendano a identificare il binomio ignoranza-difficoltà proposto da Agostino nel *De libero arbitrio* (e nelle altre opere in cui ritornerà sull'ipotesi in questione) con la concupiscenza, tema centrale delle controversie con i Pelagiani.<sup>22</sup> Una scelta di questo tipo è motivata dal ruolo che i *duo penalia* giocano nell'antropologia proposta nell'opera antimanichea: si tratta di quei vizi che spingono l'uomo al peccato e descrivono quindi un disordine che non permette alla ragione di regolare tutte le scelte umane e tale è in effetti il ruolo della concupiscenza nelle opere antipelagiane.

L'ignoranza, tuttavia, può essere considerata anche per se stessa poiché ha uno statuto nel pensiero agostiniano che non impone necessariamente di individuarla soltanto come un aspetto della concupiscenza, ma Agostino stesso la pone a fianco della concupiscenza tra i mali che derivano all'uomo dal peccato di Adamo.<sup>23</sup> E' necessario innanzitutto precisare che l'ignoranza che

maggior parte degli interpreti dissente da questa posizione: Yves de Montcheuil (*L'hypothese de l'état originel d'ignorance et de difficulté d'après le De libero arbitrio de saint Augustin*, «Recherches de Science Religieuse», XXIII, 1933, pp. 197-221), ad esempio, come più tardi anche Henry de Lubac (*Note sur Saint Augustin. De libero arbitrio*, III, 20, 56, in *Augustinus magister*, Congrès International Augustinien, Paris, 21 – 24 septembre, 1954), sostiene che tutte le considerazioni proposte da Agostino nel *De libero arbitrio* a proposito dello stato di ignoranza e di difficoltà che l'uomo sperimenta, si debbano leggere nell'orizzonte della dottrina del peccato originale e non abbiano senso al di fuori di tale principio teologico: l'ipotesi dello stato di natura pura che Boyer vorrebbe trovare nelle formulazioni agostiniane è frutto di una lettura parziale del testo del Santo Dottore. Più conclusiva, a mio avviso, l'obiezione di Giulia Sfamèni Gasparro (*Concupiscenza e generazione. Aspetti antropologici della dottrina agostiniana del peccato originale*, cit. nota 6), la quale evidenzia come l'idea di una natura pura sia un'elaborazione scolastica e pertanto sostanzialmente estranea al quadro ideologico agostiniano e che il Santo Dottore, in linea con il pensiero patristico, ritenga i progenitori creati in una natura integra nella quale non sono distinti attributi e prerogative naturali dai doni preter- o sovra-naturali.

<sup>22</sup> In particolare Boyer e Trapè utilizzano come equivalenti il binomio ignoranza-difficoltà del *De libero arbitrio*, *Retractiones* e *De dono perseverantiae* e il termine concupiscenza, nella complessità di significato che essa acquisisce nel contesto della polemica contro i Pelagiani.

<sup>23</sup> Vi sono numerosi passi all'interno delle opere di Agostino in cui l'ignoranza è menzionata a fianco della concupiscenza o autonomamente rispetto a questa. Ne riporto alcuni particolarmente significativi. «Ex hoc autem concupiscentia peior est quam ignorantia, quia ignorantia sine concupiscentia minus peccat; concupiscentia vero sine ignorantia gravius peccat». Augustinus, *Contra Iulianum*, l. VI, 16.50; «Hoc primum est creaturae rationalis malum, id est prima privatio boni. Deinde iam etiam nolentibus subintravit ignorantia rerum agendarum et concupiscentia noxiarum, quibus comites subinfernuntur error et dolor, quae duo mala quando imminetia sentiuntur, ea fugitantis animi motus vocatur metus». Augustinus, *Enchiridion* 8.24; «Quando autem dicit homo: Non possum facere quod praecipitur, quoniam concupiscentia mea vincor, iam quidem de ignorantia non habet excusationem, nec Deum causatur in corde suo, sed malum suum in se

grava sull'uomo storico non è possibile considerarla una semplice nescienza originaria, moralmente neutra, ma si tratta propriamente di una condizione penale. Agostino lo dice esplicitamente nelle sue opere e si impegna a provare il suo pensiero tramite l'autorità della Sacra Scrittura.

«Il peccato», scrive Agostino, «è la volontà di conservare o di conseguire ciò che la giustizia vieta e da cui è libero astenersi»;<sup>24</sup> si parla invece di peccato originale dove lo stesso peccato è anche pena del peccato e «si può cogliere in colui che dice: Io compio il male che non voglio [Rm 7, 19]. A questo genere appartengono anche tutte le cattive azioni che si fanno per ignoranza, credendole non cattive o perfino credendole buone. Infatti la cecità del cuore, se non fosse un peccato, si rimprovererebbe ingiustamente e invece si rimprovera giustamente dove si dice: Fariseo cieco! [Mt 23, 26] e in tantissimi altri passi della parola di Dio».<sup>25</sup> Anche nel terzo libro del *De libero arbitrio* si trova una simile dimostrazione che l'ignoranza sia una conseguenza penale del primo peccato: si pecca, dice Agostino, soltanto quando sia possibile astenersi da una trasgressione (alla volontà divina), ma qualora questo sia assolutamente impossibile si tratta di necessità e non di peccato.<sup>26</sup> Tuttavia gli errori che sono commessi a causa dell'ignoranza sono considerati colpevoli dalla Sacra Scrittura e questo significa, dice Agostino, che in tutto questo è entrata una volontà che ha scelto il male: quella di Adamo.<sup>27</sup>

L'ignoranza dunque è pena del peccato originale, grava sull'uomo storico ed è causa di ulteriori peccati che non sono scusabili grazie a essa, poiché

cognoscit et dolet; cui tamen dicit Apostolus: Noli vinci a malo, sed vince in bono malum [Rm 12, 21]». Augustinus, *De gratia et libero arbitrio* 3.5.

<sup>24</sup> «Peccatum est voluntas retinendi vel consequendi quod iustitia vetat, et unde liberum est abstinere». Augustinus, *Contra Iulianum opus imperfectum*, l. I, 47 (*De duabus animabus contra manichaeos*, 11.15; *Retractiones*, l. I, 15.4).

<sup>25</sup> «Peccatum ipsum est et poena peccati, potest intellegi in eo qui dicit: Quod nolo malum, hoc ago [Rm 7, 19]. Ad hoc pertinent etiam omnia quae per ignorantiam, cum aguntur mala, non putantur mala, vel etiam putantur bona. Caecitas enim cordis, si peccatum non esset, iniuste argueretur; arguitur autem iuste, ubi dicitur: Phariseae caecae!; et aliis plurimis divinatorum eloquiorum locis». Augustinus, *Contra Iulianum opus imperfectum*, l. I, 47.

<sup>26</sup> «An tanta fallacia est, ut caveri omnino non possit? Si ita est, nulla peccata sunt. Quis enim peccat in eo quod nullo modo caveri potest? Peccatur autem: caveri igitur potest». Augustinus, *De libero arbitrio*, l. III, 18.50.

<sup>27</sup> «Et tamen etiam per ignorantiam facta quaedam improbantur, et corrigenda iudicantur, sicut in divinis auctoritatibus legimus: ait enim Apostolus, Misericordiam consecutus sum, quia ignorans feci [1Tim 1, 13]; ait et propheta, Delicta iuventutis et ignorantiae meae ne memineris [Sal 24,7] [...]. Sed haec omnia hominum sunt, ex illa mortis damnatione venientium: nam si non est ista poena hominis, sed natura, nulla ista peccata sunt [...]. Si autem bonus homo esset, aliter esset; nunc autem quia ita est, non est bonus, nec habet in potestate ut bonus sit, sive non videndo qualis esse debeat, sive videndo et non valendo esse, qualem debere esse se videt: poenam istam esse quis dubitet? [...] Relinquitur ergo ut haec iusta poena de damnatione hominis veniat». Augustinus, *De libero arbitrio*, l. III, 18.51.

l'ignoranza stessa è peccaminosa. Agostino è esplicito su questo punto: l'ignoranza non costituisce una giustificazione per il peccatore, dal momento che è essa stessa peccaminosa.<sup>28</sup> Tutti infatti fummo partecipi della volontà di Adamo che peccava nel giardino dell'Eden e dunque il suo peccato e le conseguenze di esso riguardano tutti noi.

Negli scritti agostiniani è possibile distinguere tre principali disfunzioni che l'ignoranza produce nell'uomo storico: incertezza rispetto ai doveri morali, indebolimento delle facoltà intellettuali e incapacità di conoscere Dio.

## 2.1 Ignoranza dell'azione retta

Il primo problema che l'ignoranza comporta consiste nell'incertezza dell'uomo storico rispetto ai suoi doveri morali: l'azione retta da compiere è quella che si conforma alla volontà divina, ma l'uomo non sempre è in grado di sapere quale sia. La coppia edenica conosceva invece quale sarebbe stato il suo dovere, consistente nell'astensione dall'albero della conoscenza del bene e del male, che Dio aveva loro imposto. L'importanza che Agostino attribuisce alla cognizione del precetto che i protoplasti avevano (e che l'uomo storico non ha) risulta evidente da una considerazione espressa nel libro XIV del *De civitate Dei*, dove sottolinea che il primo peccato fu così grave perché il comandamento era tanto semplice da comprendere e rispettare ed era stato comunicato così di recente che quando avvenne la trasgressione non poteva essere stato obliato: «Hoc itaque de uno cibi genere non edendo, [...] tam breve ad memoria retinendum...».<sup>29</sup>

## 2.2 Difficoltà di apprendimento

<sup>28</sup> «Sed et illa ignorantia quae non est eorum qui scire nolunt, sed eorum qui tamquam simpliciter nesciunt, neminem sic excusat, ut sempiterno igne non ardeat, si propterea non credit quia non audivit omnino quid crederet; sed fortasse ut mitius ardeat». Augustinus, *De gratia et libero arbitrio*, 3.5; «Et quamvis se ipsi excusare videantur, non admittit hanc excusationem, qui scit se fecisse hominem rectum eique obedientiae dedisse praeceptum, nec nisi eius, quo male usus est, libero voluntatis arbitrio, etiam quod transiret in posterum manasse peccatum. Neque enim damnantur qui non peccaverunt, quandoquidem illud ex uno in omnes pertransiit, in quo ante propria in singulis quibusque peccata omnes communiter peccaverunt. Ac per hoc inexcusabilis est omnis peccator, vel reatu originis, vel additamento etiam propriae voluntatis; sive qui novit, sive qui ignorat, sive qui iudicat, sive qui non iudicat: quia et ipsa ignorantia in eis qui intellegere noluerunt, sine dubitatione peccatum est; in eis autem qui non potuerunt, poena peccati. Ergo in utrisque non est iusta excusatio, sed iusta damnatio». Augustinus, *Epistola 194*, 6.27.

<sup>29</sup> «Hoc itaque de uno cibi genere non edendo, ubi aliorum tanta copia subiacebat, tam leve praeceptum ad observandum, tam breve ad memoria retinendum, ubi praesertim nondum voluntati cupiditas resistebat, quod de poena transgressionis postea subsecutum est, tanto maiore iniustitia violatum est, quanto faciliore posset observantia custodiri». Augustinus, *De civitate Dei*, l. XIV, 12.

La seconda disfunzione causata dall'ignoranza si riferisce a un generale indebolimento delle facoltà mentali a causa del quale l'uomo decaduto fatica ad apprendere e ad acquisire conoscenze: Adamo invece aveva una perfetta cognizione del mondo, come appare evidente dal fatto che, appena uscito dalle mani del Creatore, fu in grado di imporre i nomi agli animali e alla donna. In ciò si manifesta la sapienza del primo uomo che, incorrotto dal vizio, possedeva quella conoscenza che Pitagora aveva definito come la più alta possibile e cioè quella di colui che diede i nomi alle cose.<sup>30</sup> I suoi discendenti invece incontrano numerose difficoltà nell'apprendere e la fatica che lo studio comporta è letta da Agostino come una pena per l'uomo decaduto: è con grande sforzo e sofferenze per i castighi e gli oneri inflitti da parte degli educatori che è possibile che i bambini si sollevino dalla loro condizione originaria di completa ignoranza di tutte le cose e possano accedere a una qualche conoscenza. Sono necessari per colmare l'ignoranza e la cattiva inclinazione molti sforzi da parte dei bambini e molte sofferenze poiché è con fatica che si apprende, mentre è facile dimenticare.

La pedagogia che Agostino propone nel XXII libro del *De civitate Dei* pone la sofferenza come elemento centrale e necessario per l'apprendimento; si tratta di una pena inflitta estrinsecamente dagli educatori e che il bambino deve patire perché egli vinca la pigrizia e non disperda la sua attenzione in cose vane. La Sacra Scrittura da parte sua, nel libro del *Siracide*, raccomanda severità nell'educazione dei figli e non esclude punizioni corporali,<sup>31</sup> poiché solo attraverso il timore e la sofferenza è possibile che il giovane vinca la pigrizia e si dedichi allo studio; se non vi fosse infatti un tale sprone questo sarebbe molto più difficile che avvenga dal momento che l'uomo ha contratto per il peccato di Adamo un oscuramento della mente tale da rendergli difficoltoso l'apprendimento e assai dolce l'inerzia. Tale concezione di Agostino rispetto

<sup>30</sup> «Nam ipse Phytagoras, a quo philosophiae nomen exortum est, dixisse fertur, illum fuisse omnium sapientissimum, qui vocabula primus indidit rebus». Augustinus, *Contra Iulianum opus imperfectum*, l. V, 1.

<sup>31</sup> «Sed divina gubernatione non omni modo deserente damnatos et Deo non continente in ira sua miserationes suas, in ipsis sensibus generis humani prohibitio et eruditio contra istas, cum quibus nascimur, tenebras vigilant et contra hos impetus opponuntur, plenae tamen etiam ipsae laborum et dolorum. Quid enim sibi volunt multimodae formidines, quae cohibendis parvulorum vanitatibus adhibentur? Quid paedagogi, quid magistri, quid ferulae, quid lora, quid virgae, quid disciplina illa, qua Scriptura sancta dicit dilecti filii latera esse tundenda, ne crescat indomitus domarique iam durus aut vix possit aut fortasse nec possit? [cfr. *Sir* 30,12] Quid agitur his poenis omnibus, nisi ut debelletur imperitia et prava cupiditas infrenetur, cum quibus malis in hoc saeculum venimus? Quid est enim, quod cum labore meminimus, sine labore obliviscimur; cum labore discimus, sine labore nescimus; cum labore strenui, sine labore inertes sumus? Nonne hinc apparet, in quid velut pondere suo proclivis et prona sit vitiosa natura et quanta ope, ut hinc liberetur, indigeat?» Augustinus, *De civitate Dei*, l. XXII, 22.2.

all'educazione dei fanciulli richiama quella che fu la sua esperienza di studi della quale riferisce nel primo libro delle *Confessiones*. Anch'egli, bambino, amava di più i divertimenti che la fatica del dedicarsi all'apprendimento di quelle discipline alle quali i suoi genitori intendevano indirizzarlo e a causa della sua negligenza aveva dovuto patire le punizioni inflitte dai maestri e la derisione dei suoi genitori quando si dimostrava spaventato o sofferente a causa di esse.<sup>32</sup>

Molto precisa in questo senso la sintesi che propone Etienne Gilson: «La fatica nella conquista del sapere, l'ignoranza e l'errore che si mescolano al sapere faticosamente acquisito, non sono legati alla primitiva istituzione della nostra natura; sono entrambi castighi del peccato [...].<sup>33</sup> Le due conseguenze della colpa originale che Agostino, nel ricordarle, associa sempre, sono la concupiscenza e l'ignoranza. [...] Invece della scienza di cui Adamo godeva senza doverla acquisire, l'ignoranza presente da cui tentiamo faticosamente di uscire; invece della padronanza della carne, la rivolta del corpo contro lo spirito».<sup>34</sup>

### 2.3 La lontananza da Dio

Terzo aspetto dell'ignoranza che affligge l'uomo storico consiste nella perdita dell'intima conoscenza di Dio che Adamo possedeva nell'Eden. Adamo quando fu creato e posto a vivere nel giardino godeva di un rapporto privilegiato con il Creatore, il quale probabilmente appariva nel paradiso terrestre in forma umana e i progenitori potevano comunicare con Lui direttamente. Di questa situazione è possibile rendersi conto se si prendono in considerazione i versi 7 – 9 del capitolo 3 del libro della *Genesi* dove è riferito che i progenitori, avendo mangiato dei frutti dell'albero che era stato loro vietato ed essendo divenuti, in seguito alla trasgressione, consapevoli della loro nudità, si nascosero quando udirono i passi del loro Signore che si muoveva nel giardino e la voce che chiamava Adamo e gli chiedeva: «Dove sei?».<sup>35</sup> Agostino rileva la particolarità

<sup>32</sup> «Inde in scholam datus sum, ut discerem litteras, in quibus quid utilitatis esset ignorabam miser. Et tamen, si segnis in discendo essem, vapulabam. Laudabatur enim hoc a maioribus, et multi ante nos vitam istam agentes praestruxerant aerumnosas vias, per quas transire cogebamur multiplicato labore et dolore filiis Adam. Invenimus autem, Domine, homines rogantes te et didicimus ab eis, sentientes te, ut poteramus, esse magnum aliquem, qui posses etiam non apparens sensibus nostris exaudire nos et subvenire nobis. [...] Ridebantur a maioribus hominibus usque ab ipsis parentibus, qui mihi accidere mali nihil volebant, plagae meae, magnum tunc et grave malum meum». Augustinus, *Confessiones*, I, I, 9,14.

<sup>33</sup> E. Gilson, *Introduzione allo studio di sant'Agostino*, Marietti, Genova, 1983, p. 172.

<sup>34</sup> Ivi, p. 175.

<sup>35</sup> Gn 3, 9.

di questa situazione sia nel *De Genesi contra Manichaeos*,<sup>36</sup> sia nel *De Trinitate*;<sup>37</sup> nessun altro uomo, dopo Adamo, potrà godere di altrettanto privilegio e il rapporto diretto, dialogico, di conoscenza Creatore – creatura verrà declinato, dopo la caduta, in un rapporto che suppone la fede come elemento necessario, dal momento che la conoscenza di Dio che l'uomo storico può avere è, secondo la definizione di San Paolo che Agostino fa sua, una conoscenza *per speculum et in aenigmate*.<sup>38</sup> Una conoscenza *facie ad faciem* non è possibile se non nella condizione ulteriore: neppure Mosè ebbe il privilegio della conoscenza di Dio intesa come visione del volto, come visione di Dio nella sua essenza, ma poté vederlo soltanto di spalle.<sup>39</sup>

### 3. Il *De Trinitate*

Il *De Trinitate* fu iniziato nell'ultimo decennio del IV secolo e nel 412 la sua composizione si arrestò al XII libro, per poi essere ripreso e concluso tra il 420 e

<sup>36</sup> «Itaque cum deambulet Deus in paradiso ad vesperam, id est cum ad eos iam iudicandos veniret [...] et bene ad vesperam, id est cum iam ab eis sol occideret, id est auferretur ab eis lux illa interior veritatis [...]. Ergo ad seipsos absconderunt se, ut conturbarentur miseris erroribus, relicto lumine veritatis, quod ipsi non erant. Particeps enim veritatis potest esse anima humana: ipsa autem veritas Deus est incommutabilis supra illam. Ab ea ergo veritate quisquis aversus est, et ad seipsum conversus, et non de rectore atque illustratore Deo, sed de suis motibus quasi liberis exultat, tenebratur mendacio». Augustinus, *De Genesi contra Manichaeos*, l. II, 16.24. Agostino si serve di questo passo per un'interpretazione allegorica della Sacra Scrittura. La prima coppia umana ode i passi di Dio nel giardino sul far della sera. Il declinare del giorno diviene allegoria dell'oscurarsi della mente dei protoplasti: l'uomo, dice infatti Agostino, non è la Verità e non la possiede di per sé stesso, ma la riceve da Dio volgendosi a Lui. Adamo ed Eva si allontanano da Dio per perseguire realtà inferiori al Creatore, ma Dio è sorgente della Verità e perciò la loro mente, venendo privata della luce cui partecipavano quando erano sottomessi al Signore, viene ottenebrata dall'ignoranza.

<sup>37</sup> «Quomodo enim possit ad litteram intellegi talis Dei deambulatio et collocutio nisi in specie humana non video. Neque enim dici potest vocem solam factam ubi deambulasse dictus est Deus, aut eum qui deambulabat in loco non fuisse visibilem cum et Adam dicat quod se absconderit a facie Dei». Augustinus, *De Trinitate*, l. II, 10.17.

<sup>38</sup> 1 *Cor* 13, 12.

<sup>39</sup> «Quid est autem: "Ostende mihi temetipsum manifeste ut videam te [Es 33, 13]", nisi "ostende mihi substantiam tuam"? Hoc autem si non dixisset Moyses, utcumque ferendi essent stulti qui putant per ea quae supra gesta vel dicta sunt substantiam Dei oculis eius fuisse conspicuam; cum vero hic apertissime demonstraret nec desideranti hoc fuisse concessum, quis audeat dicere per similes formas quae huic quoque visibiliter apparuerant non creaturam Deo servientem sed hoc ipsum quod Deus est cuiusquam oculis apparuisse mortalium? Et hic quidem quod postea Dominus dicit ad Moysen: "Non poteris videre faciem meam et vivere; non enim videbit homo faciem meam et vivere." Et ait Dominus: "Ecce locus penes me, et stabis super petram statim et transiet mea maiestas, et ponam te in spelunca petrae. Et tegam manu mea super te donec transeam, et auferam manum, et tunc videbis posteriora mea; nam facies mea non apparebit tibi [Es 33, 20-23]". Augustinus, *De Trinitate*, l. II, 16.27-28.

il 422. Si tratta di 15 libri nei quali il vescovo di Ippona si confronta con il mistero trinitario e sviluppa gli argomenti a esso attinenti (le teofanie nell'Antico Testamento, la dottrina delle relazioni, l'illuminazione divina). Molti sono gli studiosi che si sono interessati a quest'opera e, accanto alla teologia trinitaria che ne è il contenuto fondamentale, una grande attenzione è stata rivolta alla dottrina dell'illuminazione, esposta anche in questo scritto.

Tranne in alcuni casi gli studi su quest'opera non mettono in rilievo come la dottrina del peccato originale sia tematizzata all'interno di essa.<sup>40</sup> Forse la tendenza a considerare prevalentemente la concupiscenza come elemento identificativo del peccato originale, unita alla consuetudine di verificare la trattazione del dogma in opere delle quali costituisce uno dei motivi centrali (gli scritti redatti in occasione della controversia con i Pelagiani) sono tra le ragioni che possono aver contribuito a trascurare la presenza di tale questione in un trattato che verte essenzialmente sulla teologia trinitaria. Tuttavia, se si prende in considerazione la dottrina dell'ignoranza come significativa e identificativa del peccato originale si può rilevare che il soggetto del *De Trinitate* si muove nell'orizzonte della caduta e come la riflessione di Agostino su tale dogma non abbia a che fare soltanto con speculazioni antropologiche, ma riguardi da vicino la questione delle possibilità di conoscenza.

La condizione edenica dei progenitori non è un argomento trattato in modo sistematico all'interno del *De Trinitate*, però vi si trovano molti riferimenti che permettono di delineare la situazione dell'uomo prima del peccato. Agostino non si sofferma qui a descrivere le caratteristiche che Adamo ebbe, dal punto di vista psicologico e dal punto di vista del corpo, ma assume come un dato di fatto la perfezione del padre dell'umanità quando questi uscì dalle mani del Creatore e ricevette gratuitamente la giustizia,<sup>41</sup> la possibilità di non morire<sup>42</sup> e la collocazione in un luogo dove sperimentava la beatitudine.<sup>43</sup>

<sup>40</sup> Vi sono alcune indicazioni nell'opera di E. Gilson, *Introduzione allo studio di Sant'Agostino*, cit. nota 33 e nell'introduzione al *De Trinitate* per la Nuova Biblioteca Agostiniana, curata da A. Trapè, ma l'unica esplicitazione del problema la si ha nelle analisi di M. F. Sciacca, *Sant'Agostino*, Brescia, 1949; *Introduzione – Filosofia*, in *De Trinitate* (NBA) e voce *Agostino*, in *Enciclopedia filosofica* I, Centro di Studi Filosofici di Gallarate, Sansoni Editore, Firenze 1967<sup>2</sup>, cc. 111-135 Sansoni, 1967.

<sup>41</sup> «Iustitiam quippe dare sibi non potest quam perditam non habet. Hanc enim, cum homo conderetur, accepit; et peccando utique perdidit». Augustinus, *De Trinitate*, l. XIV, 15.21 e «Sed peccando, iustitiam et sanctitatem veritatis amisit; propter quod haec imago deformis et decolor facta est». Ivi, l. XIV, 16.22 e «Homines natura sumus; iusti peccato non sumus». Ivi, l. IV, 2.4.

<sup>42</sup> «Nos certe, quod nemo Christianus ambigit, et anima et corpore mortui sumus, anima propter peccatum, corpore propter poenam peccati, ac per hoc et corpore propter peccatum». Ivi, l. IV, 3.5 e «Multis peccatis in anima mortui et propter peccatum in carne morituri...». Ivi, l. IV, 7.11.

<sup>43</sup> «Misera est, et beata esse desiderat: nec ob aliud fieri sperat hoc posse, nisi quia est mutabilis. Nam si mutabilis non esset, sicut ex beata misera, sic ex misera beata esse non posset. Et quid eam

I progenitori conoscevano Dio in modo diretto come non è più possibile per i loro discendenti: è verosimile infatti ritenere che vedessero il Creatore passeggiare nel giardino dell'Eden in forma umana.<sup>44</sup> Si legge infatti in questo senso nel terzo capitolo del libro della *Genesi* che Adamo ed Eva, dopo aver mangiato il frutto proibito, si nascosero sentendo i passi del Signore e temendo di essere oggetto del suo sguardo, poiché per la prima volta provavano vergogna della loro nudità.<sup>45</sup> Il loro rapporto con il Creatore non necessitava evidentemente dell'intermediazione della fede come accade invece per l'umanità decaduta.

La caduta avvenne in effetti non perché Adamo ed Eva non riconoscessero l'autorità divina, ma per quella tentazione che fa leva sulla superbia del voler essere come Dio,<sup>46</sup> definibile come superbia intellettuale. I progenitori infatti, se fossero stati rispettosi della volontà divina, non avrebbero perduto la beatitudine in cui vivevano quando furono creati, ma invece di mantenersi nell'obbedienza a Dio, desiderarono la scienza delle cose del mondo e persero la felicità del momento iniziale<sup>47</sup> e la forza per ripristinarla.<sup>48</sup>

I discendenti di Adamo ereditano per via di generazione il peccato originale e la natura umana è stata in questo modo corrotta e, scrive Agostino, consegnata dalla giustizia divina in potere del diavolo,<sup>49</sup> nel senso che ogni uomo nasce meritevole della condanna eterna per la colpa a lui trasmessa. A causa del peccato infatti è avvenuta la morte dell'anima dell'uomo e sono subentrate come

fecisset miseram sub omnipotente et bono Domino, nisi peccatum suum et iustitia Domini sui?». Ivi, l. XIV, 15.21.

<sup>44</sup> «In specie hominis videtur Deus cum homine tunc locutus». Ivi, l. II, 10.17.

<sup>45</sup> Vedi nota 37.

<sup>46</sup> «Potestatem quippe suam diligens anima, a communi universo ad privatam partem prolabitur, et apostatica illa superbia, quod initium peccati dicitur, cum in universitate creaturae Deum rectorem secuta, legibus eius optime gubernari potuisset, plus aliquid universo appetens, atque id sua lege gubernare molita, quia nihil est amplius universitate, in curam partilem truditur». Augustinus, ivi, l. XII, 9.14 e «Ita cum vult esse sicut ille sub nullo, et ab ipsa sui medietate poenaliter ad ima propellitur, id est, ad ea quibus pecora laetantur; atque ita cum sit honor eius similitudo Dei, dedecus autem eius similitudo pecoris: Homo in honore positus non intellexit; comparatus est iumentis insensatis, et similis factus est eis». Ivi, l. XII, 11.16.

<sup>47</sup> Vedi nota 43.

<sup>48</sup> «Cum enim neglecta caritate sapientiae, quae semper eodem modo manet, concupiscitur scientia ex mutabilium temporaliumque experimento, inflat, non aedificat [1 *Cor* 8, 1], ita praegravatus animus quasi pondere suo a beatitudine expellitur, et per illud suae medietatis experimentum poena sua discit, quid intersit inter bonum desertum malumque commissum, nec redire potest effusis ac perditis viribus, nisi gratia Conditoris sui ad poenitentiam vocantis et peccata donantis». Ivi, l. XII, 11.16.

<sup>49</sup> «Quadam iustitia Dei in potestatem diaboli traditum est genus humanum, peccato primi hominis in omnes utriusque sexus commixtione nascentes originaliter transeunte, et parentum primorum debito universos posteros obligante. [...] natura scilicet ut est depravata peccato, non ut recta creata est ab initio». Ivi, l. XIII, 12.16.

castighi la mortalità del corpo,<sup>50</sup> la concupiscenza,<sup>51</sup> l'oscuramento della mente.<sup>52</sup>

L'allontanamento da Dio e il sovvertimento di valori che comporta, produce l'effetto di distrarre l'uomo da ciò che gli è proprio, ovvero dalla sua interiorità,<sup>53</sup> per condurlo alla ricerca e fargli desiderare beni che sono a lui stesso inferiori. Non possiede dunque più il controllo di se stesso e la consapevolezza di sé e perciò si abbandona ai desideri terreni e ha bisogno della grazia divina per superare la condizione peccaminosa dalla quale non riesce a risollevarsi con le sue forze<sup>54</sup> e ripristinare l'immagine di Dio in lui che si è oscurata a causa dei suoi peccati.<sup>55</sup>

<sup>50</sup> «Via nobis fuit ad mortem per peccatum in Adam: Per unum quippe hominem peccatum intravit in mundum, et per peccatum mors, et ita in omnes homines pertransiit in quo omnes peccaverunt [Rm 5, 12]». Ivi, l. IV, 12.15 e «Eo quod dictum est, in terram ibis; mors corporis praenuntiata est, quia nec ipsam fuerat experturus, si permansisset ut factus est rectus». Ivi l. XIII, 12.16. e «Ipsa mors carnis de peccato primi hominis originaliter venerit». Ivi, l. XIII, 16.20 e «Deinde subiungit Apostolus: Propter hoc sicut per unum hominem peccatum in hunc mundum intravit, et per peccatum mors, et ita in omnes homines mors pertransiit, in quo omnes peccaverunt: et cetera [Rm 5, 12], in quibus prolixius de duobus hominibus disputat; uno eodemque primo Adam, per cuius peccatum et mortem tamquam haereditariis malis posterius eius obligati sumus». Ivi, l. XIII, 16.21.

<sup>51</sup> «Propter unum illum tenebat diabolus omnes per eius vitiatam carnalem concupiscentiam generatos». Ivi, l. XIII, 16.21.

<sup>52</sup> «Sed lux in tenebris lucet, et tenebrae eam non comprehenderunt [Gv 1, 5]. Tenebrae autem sunt stultae mentes hominum prava cupiditate atque infidelitate caecatae». Ivi, l. IV, 2.4.

<sup>53</sup> «Quapropter qui quaerunt Deum per istas potestates, quae mundo praesunt vel partibus mundi, auferuntur ab eo longeque iactantur; non intervallis locorum, sed diversitate affectuum; exterius enim conantur ire, et interiora sua deserunt, quibus interior est Deus». Ivi, l. VIII, 7.11.

<sup>54</sup> «Scientiam terrestriam caelestiumque rerum magni aestimare solet genus humanum. In quo profecto meliores sunt qui huic scientiae praeponunt nosse semetipsos laudabiliorque est animus qui nota est vel infirmitas sua quam qui ea non respecta vias siderum scrutatur etiam cogniturus aut qui iam cognitae tenet ignorans ipse qua ingrediatur ad salutem ac firmitatem suam. Qui vero iam evigilavit in Deum, Spiritus Sancti calore excitatus atque in eius amore coram se viluit, ad eumque intrare volens nec valens eoque sibi lucente attendit in se invenitque se suamque aegritudinem illius munditiae contemperari non posse cognovit, flere dulce habet et eum deprecari ut etiam atque etiam misereatur donec exuat totam miseriam, et precari cum fiducia iam gratuito pignore salutis accepto per eius unicum Salvatorem hominis et illuminatorem; hunc ita egentem ac dolentem scientia non inflat quia caritas aedificat [1 Cor 8, 1]. Praeposuit enim scientiam scientiae; praeposuit scire infirmitatem suam magis quam scire mundi moenia [Lucrezio, *De rerum naturae*, 2,73], fundamenta terrarum et fastigia caelorum, et hanc apponendo scientiam apposuit dolorem [Eccle 1, 18], dolorem peregrinationis suae ex desiderio patriae suae et conditoris eius beati Dei sui [cfr *Ebr* 11, 10-16]». Ivi, l. IV, 1.1.

<sup>55</sup> «Nec tantum valere illam deformitatem, ut auferat quod imago est». Ivi, l. XIV, 4.6; «Diximus enim eam etsi amissa Dei participatione obsoletam atque deformem, Dei tamen imaginem permanere. Eo quippe ipso imago eius est, quo eius capax est, eiusque particeps esse potest; quod tam magnum bonum, nisi per hoc quod imago eius est, non potest». Ivi, l. XIV, 8.11. «Sed peccando, iustitiam et sanctitatem veritatis amisit; propter quod haec imago deformis et decolor facta est». Ivi, l. XIV, 16.22.

Il senso del legame tra Dio e l'anima umana che Agostino suppone nel *De Trinitate* è stata espressa in questo modo da Benedetto XVI:

La lontananza di Dio equivale allora alla lontananza da se stessi: “Tu infatti – riconosce Agostino (*Confessioni*, III, 6,11) rivolgendosi direttamente a Dio – eri all’interno di me più del mio intimo e più in alto della mia parte più alta”, *interior intimo meo et superior summo meo*; tanto che – aggiunge in un altro passo ricordando il tempo antecedente la conversione – “tu eri davanti a me; e io invece mi ero allontanato da me stesso, e non mi ritrovavo; e ancora meno ritrovavo te” (*Confessioni* V, 2,2). Proprio perché Agostino ha vissuto in prima persona questo itinerario intellettuale e spirituale, ha saputo renderlo nelle sue opere con tanta immediatezza, profondità e sapienza, riconoscendo in due altri celebri passi delle *Confessioni* (IV, 4,9 e 14,22) che l’uomo è “un grande enigma” (*magna quaestio*) e “un grande abisso” (*grande profundum*), enigma e abisso che solo Cristo illumina e salva. Questo è importante: un uomo che è lontano da Dio è anche lontano da sé, alienato da se stesso, e può ritrovare se stesso solo incontrandosi con Dio. Così arriva anche a sé, al suo vero io, alla sua vera identità.<sup>56</sup>

### 3.1 Memoria sui

Nel *De Trinitate* Agostino propone un itinerario sapienziale che aspira alla conoscenza di Dio Trinità, cammino il cui punto di partenza è l’asserzione iniziale dell’antropologia teologica cristiana: Dio ha creato l’uomo a sua immagine.<sup>57</sup> Questa immagine di Dio nell’uomo va ricercata in ciò che nella creatura vi è di migliore, ovvero nella parte dell’anima con la quale è possibile essere partecipe del Creatore e conoscerlo, nella misura in cui questo è realizzabile durante l’esistenza terrena.<sup>58</sup> San Paolo parla dell’uomo nuovo il quale si rinnova nella conoscenza di Dio secondo l’immagine di Colui che lo ha creato,<sup>59</sup> e dunque, deduce Agostino, l’anima umana razionale e intelligente è

<sup>56</sup> Benedetto XVI, Udienza generale del 30 gennaio 2008, [http://www.vatican.va/holy\\_father/benedict\\_xvi/audiences/2008/documents/hf\\_ben-xvi\\_aud\\_20080130\\_it.html](http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/audiences/2008/documents/hf_ben-xvi_aud_20080130_it.html).

<sup>57</sup> *Gn* 1, 26-27.

<sup>58</sup> «Nunc vero ad eam iam pervenimus disputationem, ubi principale mentis humanae, quo novit Deum vel potest nosse, considerandum suscepimus, ut in eo reperiamus imaginem Dei. Quamvis enim mens humana non sit illius naturae cuius est Deus: imago tamen naturae eius qua natura melior nulla est, ibi quaerenda et invenienda est in nobis, quo etiam natura nostra nihil habet melius». AUGUSTINUS, *De Trinitate*, l. XIV, 8.11.

<sup>59</sup> «Porro autem nonne idem beatus Apostolus dicit: Renovamini spiritu mentis vestrae, et induite novum hominem, eum qui secundum Deum creatus est [*Ef* 4, 23-24]; et alibi apertius: Exuentes vos, inquit, veterem hominem cum actibus eius, induite novum qui renovatur in agnitionem Dei secundum imaginem eius qui creavit eum? [*Col* 3, 9-10] Si ergo spiritu mentis

l'immagine di Dio nell'uomo,<sup>60</sup> dal momento che l'uomo può far uso dell'intelligenza per comprendere e vedere Dio. Questa immagine, sebbene si sia logorata, tuttavia non cessa di esistere: la natura umana ha potuto essere viziata proprio perché non è essa stessa la natura suprema, ma tuttavia è partecipe della natura suprema e per questo, benché viziata, ha mantenuto la sua grandezza.<sup>61</sup>

La prima tappa dell'itinerario sapienziale che deve percorrere l'uomo che vuole avvicinarsi alla comprensione del mistero trinitario è quindi una conoscenza della propria anima, momento ineludibile per accedere alla contemplazione del divino (nella condizione ulteriore). L'uomo che vuole conoscersi in ciò che gli è più proprio e si affaccia alla propria interiorità, che per Agostino consiste in quella parte dell'anima che l'uomo non ha in comune con gli animali, ovvero l'anima razionale,<sup>62</sup> si trova in una condizione di apparente ignoranza, ovvero di dimenticanza di sé.

Il problema è come sia possibile che l'anima dell'uomo, necessariamente presente a se stessa, si ignori e la risposta a tale quesito va ricercata nel principio teologico del peccato originale. L'anima ha perduto la consapevolezza della propria collocazione gerarchica nel cosmo, avendo voluto attribuirsi ciò che è proprio di Dio e avendo per questo perduto anche il dominio su ciò che doveva esserle sottomesso:<sup>63</sup> se si fosse mantenuto nell'obbedienza a Dio l'uomo non sarebbe stato vittima di quelle tenebre che non gli permettono di vedere la verità, di cogliere l'immutabile, se non per brevi istanti prima di precipitare nuovamente nella concupiscenza delle cose terrene, a causa delle quali è trascinato verso le cose esteriori nella bellezza dei corpi creati e non riesce a vedere in essi la traccia del Creatore.<sup>64</sup>

nostrae renovamur, et ipse est novus homo qui renovatur in agnitionem Dei secundum imaginem eius qui creavit eum; nulli dubium est, non secundum corpus, neque secundum quamlibet animi partem, sed secundum rationalem mentem, ubi potest esse agnitio Dei, hominem factum ad imaginem eius qui creavit eum [Col 3, 10]». Ivi, l. XII, 7.12.

<sup>60</sup> «Ea est inveniendi in anima hominis, id est rationali, sive intellectuali, imago Creatoris, quae immortaliter immortalitati eius est insita». Ivi, l. XIV, 4.6.

<sup>61</sup> «Quamquam enim magna natura sit, tamen vitari potuit, quia summa non est: et quamquam vitari poterit, quia summa non est, tamen quia summae naturae capax est, et esse particeps potest, magna natura est». Ivi, l. XIV, 4.6.

<sup>62</sup> «Ascendentibus itaque introrsus quibusdam gradibus considerationis per animae partes, unde incipit aliquid occurrere, quod non sit nobis commune cum bestiis, inde incipit ratio, ubi iam homo interior possit agnosci». Ivi, l. XII, 8.13.

<sup>63</sup> «Quia enim ab uno Deo summo et vero per impietatis iniquitatem resilientes et dissonantes deflueramus, et evanueramus in multa discissi per multa et inhaerentes in multis». Ivi, l. IV, 7 e vedi nota 46.

<sup>64</sup> «Hoc enim scriptum est: Quoniam Deus lux est [Gv 1, 15]; non quomodo isti oculi vident, sed quomodo videt cor, cum audit: Veritas est. Noli quaerere quid sit veritas; statim enim se opponent

L'uomo decaduto ama le cose sensibili e tende a trasportare in sé le loro immagini<sup>65</sup> che contempla nella memoria quando gli oggetti del suo interesse siano assenti.<sup>66</sup> In questo modo, anche quando la mente vuole contemplarsi in se stessa, non riesce a separarsi da quelle rappresentazioni nelle quali si è fissata e di conseguenza si inganna confondendosi con quelle e le accade di considerare anche se stessa un corpo.<sup>67</sup> In tale errore infatti incorsero anche molti filosofi che descrissero l'anima come un principio materiale.<sup>68</sup> L'attenzione così frantumata deve discernere ciò che è originariamente presente all'anima<sup>69</sup> dalle

caligines imaginum corporalium et nubila phantasmatum, et perturbabunt serenitatem, quae primo ictu diluxit tibi, cum dicerem: Veritas. Ecce in ipso primo ictu quo velut atrosatione perstringeris, cum dicitur: Veritas, mane si potes; sed non potes. Relaberis in ista solita atque terrena. Quo tandem pondere, quaeso, relaberis nisi sordium contractarum cupiditatis visco et peregrinationis erroribus?» Ivi, l. VIII, 2.3.

<sup>65</sup> «Quid enim tam in mente quam mens est? Sed quia in his est quae cum amore cogitat, sensibilibus autem, id est corporalibus, cum amore assuefacta est, non valet sine imaginibus eorum esse in semetipsa. Hinc ei oboritur erroris dedecus, dum rerum sensarum imagines discernere a se non potest, ut se solam videat. Cohaeserunt enim mirabiliter glutino amoris. Et haec est eis immunditia, quoniam dum se solam nititur cogitare, hoc se putat esse sine quo se non potest cogitare». Ivi, l. X, 8.11.

<sup>66</sup> «Cum ergo aliud sit non se nosse, aliud non se cogitare, tanta vis est amoris, ut ea quae cum amore diu cogitaverit, eisque curae glutino inhaeserit, attrahat se cum etiam cum ad se cogitandam quodam modo redit. Et quia illa corpora sunt, quae foris per sensus carnis adamavit, eorumque diuturna quadam familiaritate implicata est, nec se cum potest introrsus tamquam in regionem incorporeae naturae corpora inferre, imagines eorum convolvit et rapit factas in semetipsa de semetipsa». Ivi, l. X, 5.7.

<sup>67</sup> «Errat autem mens, cum se istis imaginibus tanto amore coniungit, ut etiam se esse aliquid huiusmodi existimet. Ita enim conformatur eis quodam modo, non id existendo, sed putando; non quo se imaginem putet, sed omnino illud ipsum cuius imaginem se cum habet». Ivi, l. X, 6.8 e «Simul oportet videat eos qui opinantur esse corpoream, non ob hoc errare, quod mens desit eorum notitiae, sed quod adiungunt ea sine quibus nullam possunt cogitare naturam. Sine phantasiis enim corporum quidquid iussi fuerint cogitare, nihil omnino esse arbitrantur». Ivi, l. X, 7.10 e «Cum ergo sit mens interior, quodam modo exit a semetipsa, cum in haec quasi vestigia multarum intentionum exerit amoris affectum. Quae vestigia tamquam imprimuntur memoriae, quando haec quae foris sunt corporalia sentiuntur, ut etiam cum absunt ista, praesto sint tamen imagines eorum cogitantibus». Ivi, l. X, 8.11.

<sup>68</sup> «Et quia sibi bene conscia est principatus sui quo corpus regit, hinc factum est ut quidam quaerent quid corporis amplius valet in corpore, et hoc esse mentem, vel omnino totam animam existimarent. Itaque alii sanguinem, alii cerebrum, alii cor, non sicut Scriptura dicit: Confitebor tibi, Domine, in toto corde meo [cfr. *Sal* 9, 2; 110, 1; 137, 1]; et: Diliges Dominum Deum tuum ex toto corde tuo [*Dt* 6, 5; *Mt* 22, 37; *Mc* 12, 30; *Lc* 10, 27]; hoc enim abutendo vel transferendo vocabulo dicitur a corpore ad animum; sed ipsam omnino particulam corporis quam in visceribus dilaniatis videmus, eam esse putaverunt. Alii ex minutissimis individuisque corpusculis, quas atomos dicunt concurrentibus in se atque cohaerentibus, eam confici crediderunt. Alii aerem, alii ignem substantiam eius esse dixerunt». Ivi, l. X, 7.9.

<sup>69</sup> «... Sed quadam interiore, non simulata, sed vera praesentia (non enim quidquam illi est se ipsa praesentius)». Ivi, l. X, 10.16.

impressioni sensibili che si sono fissate nella memoria<sup>70</sup> affinché l'anima scopra che non aveva mai cessato di conoscersi e di amarsi, ma aveva amato insieme a se stessa altre cose,<sup>71</sup> che aveva accolto nella sua interiorità.

Il conoscersi è proprio della mente umana e anche quando non si pensa tuttavia non è sconosciuta a se stessa, ma si tratta di una conoscenza che giace nella memoria; essa è inizialmente un ricordo latente, ma con l'esercizio della purificazione diviene sempre più disvelato e disponibile all'essere pensato. La mente è già implicitamente presente a se stessa, anche se non si tratta di una conoscenza perfettamente compiuta.<sup>72</sup> Questa nozione che ogni uomo possiede di sé viene definita da Agostino *memoria sui*.<sup>73</sup> Mi sembra chiarificante la distinzione che propone Lettieri: si avrebbe in questo processo di rammemorazione di sé da parte dell'uomo una memoria implicita dell'anima che ama se stessa e i suoi contenuti, ma non attualmente, e una memoria esplicita, in cui la conoscenza di sé (*notitia*) diviene intelligenza di sé. In questo modo, dal punto di vista ontologico, la memoria implicita sarebbe costantemente esistente, mentre l'attualizzazione di questa in memoria esplicita avverrebbe soltanto in seguito a una scelta esistenziale.<sup>74</sup>

La mente che pensa se stessa, cioè che si contempla con l'intelligenza che le è propria, non è l'origine di quella implicita cognizione di sé che è il

<sup>70</sup> «Per imaginale figmentum, sicut cogitantur absentia, quae sensu corporis tacta sunt». Ivi, I. X, 10.16.

<sup>71</sup> «Cum igitur ei praecipitur ut se ipsam cognoscat, non se tamquam sibi detracta sit quaerat; sed id quod sibi addidit detrahat. [...] Cognoscat ergo semetipsam, nec quasi absentem se quaerat, sed intentionem voluntatis qua per alia vagabatur statuat in se ipsa et se cogitet. Ita videbit quod numquam se non amaverit, numquam nescierit; sed aliud secum amando cum eo se confudit et concrevit quodam modo; atque ita dum sicut unum diversa complectitur, unum putavit esse quae diversa sunt». Ivi, I. X, 8.11.

<sup>72</sup> «Mentem quippe ipsam in memoria et intelligentia et voluntate suimetipsius talem reperiebamus, ut quoniam semper se nosse semperque se ipsam velle comprehendebatur, simul etiam semper sui meminisse, semperque se ipsam intellegere et amare comprehenderetur; quamvis non semper se cogitare discretam ab eis quae non sunt, quod ipsa est. Ac per hoc difficile in ea dignoscitur memoria sui, et intelligentia sui. Quasi enim non sint haec duo, sed unum duobus vocabulis appelletur, sic apparet in ea re ubi valde ista coniuncta sunt, et aliud alio nullo praeceditur tempore; amorque ipse non ita sentitur esse, cum eum non prodit indigentia, quoniam semper praesto est quod amatur». Ivi, I. X, 12.19.

<sup>73</sup> «Cum vero non se cogitat, non sit quidem in conspectu suo, nec de illa suus formetur obtutus, sed tamen noverit se tamquam ipsa sit sibi memoria sui». Ivi, I. XIV, 6.8. Vale la pena di segnalare in questo contesto la chiarificazione proposta da Gilson (*Introduzione allo studio di Sant'Agostino*, cit. nota 33, p. 24, nota 110): «è evidente che qui [...] il termine memoria designi molto di più dell'accezione psicologica moderna: il ricordo del passato. Si applica, in s. Agostino, a tutto ciò che presente nell'anima [...] senza essere esplicitamente conosciuto o percepito».

<sup>74</sup> G. Lettieri, *La dialettica della coscienza nel «De Trinitate»*, in *Interiorità e intenzionalità in S. Agostino*. Atti del I e II seminario internazionale del Centro di Studi Agostiniani di Perugia a cura di L. Alici, Institutum Patristicum Augustinianum, Roma, 1990.

presupposto necessario di una tale operazione, ma tale notizia è già presente, allo stesso modo in cui tutte le conoscenze di un uomo sono contenute nella memoria, anche quando egli non vi pensa.<sup>75</sup> Ciò che permette la conoscenza di ciò che è presente nella memoria, in modo più o meno cosciente, è la volontà che dirige l'attenzione del pensiero propriamente su un ricordo piuttosto che su un altro.

Questi tre termini che descrivono le funzioni dell'anima che vuole conoscersi – memoria, intelligenza, volontà – sono quelle attraverso le quali si esprime la trinità dell'uomo interiore; ovvero l'immagine di Dio nell'uomo.<sup>76</sup> Quando l'anima giunge alla realizzazione della conoscenza di sé scopre in se stessa tale trinità di operazioni che la descrivono: pensare, amare, ricordare. Tale trinità umana è immagine imperfetta della Trinità divina nel momento in cui la mente pensa, ama e ricorda se stessa. Il compimento dell'immagine divina si ha quando l'anima pensa, ama e ricorda Dio.<sup>77</sup>

L'ignoranza di sé che l'uomo storico sperimenta in seguito al peccato originale viene descritta nel *De Trinitate* come un oblio, e si può parlare di oblio dal momento che l'uomo è in grado di scoprire in sé delle conoscenze che crede di non possedere, come avviene nel caso della *memoria sui*, ovvero quando l'uomo non ha una conoscenza adeguata della sua anima. La memoria (implicita), luogo nel quale l'anima attinge la conoscenza di se stessa, rappresenta in questo modo una forma di conoscenza propria dell'uomo decaduto: «Con un'apparente contraddizione possiamo dire così che la memoria (come ogni forma del sapere immediato di cui partecipa) è insieme disvelamento e occultamento, conoscenza e ignoranza. Essa è quell'aurorale presa di contatto con sé medesima e con il mondo in sé raccolto in cui tutto è presente, che di tutto è pregna ma in cui nulla è ancora esplicitato».<sup>78</sup>

<sup>75</sup> Agostino chiarisce questo concetto costruendo una similitudine con un uomo che sia erudito nelle lettere e di come questi ne conservi la conoscenza anche quando il suo pensiero si concentra su altri oggetti: «Mens igitur quando cogitatione se conspicit, intellegit se et recognoscit: gignit ergo hunc intellectum et cognitionem suam. Res quippe incorporea intellecta conspicitur, et intellegendo cognoscitur. Nec ita sane gignit istam notitiam suam mens, quando cogitando intellectam se conspicit, tamquam sibi ante incognita fuerit: sed ita sibi nota erat, quemadmodum notae sunt res quae memoria continentur, etiamsi non cogitentur: quoniam dicimus hominem nosse litteras, etiam cum de aliis rebus, non de litteris cogitat». Augustinus, *De Trinitate*, l. XIV, 6.8.

<sup>76</sup> «Haec autem duo, gignens et genitum, dilectione tertia copulantur, quae nihil est aliud quam voluntas fruendum aliquid appetens vel tenens. Ideoque etiam illis tribus nominibus insinuandam mentis putavimus trinitatem, memoria, intellegentia, voluntate». Ivi, l. XIV, 6.8.

<sup>77</sup> «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». Ivi, l. XIV, 12.15.

<sup>78</sup> L. Orbetello, «*Per speculum et in aenigmate*»: conoscenza di sé e conoscenza di Dio nel *De Trinitate*, in *Interiorità e intenzionalità in S. Agostino*. Atti del I e II seminario internazionale del

Il riferimento alla colpa primitiva è segnalato da Michele Federico Sciacca: il movimento che porta il pensiero a riflettere su se stesso è dunque una forma di rammemorazione di sé che si era disperso nelle cose terrene, il superamento di una condizione di “ignoranza di se stessi” che sarebbe «dimenticanza, non mancanza di conoscenza; un oblio in altro di quel che si sa. L'anima che ignora se stessa è un'anima che tiene nascosta la conoscenza di sé, coperta da altro: non è un non sapere, è una caduta».<sup>79</sup>

### 3.2 Memoria Dei

L'allontanamento da Dio avvenuto con la trasgressione originaria comporta per l'uomo storico sia una nescienza del Creatore che è strutturalmente simile alla dimenticanza di sé di cui l'anima sembra soffrire, sia un'incapacità metafisica di attingimento della Verità in *statu viatoris*. «La conoscenza propria dell'anima e conseguentemente la conoscenza di Dio sono conseguenza dell'interiorità e», precisa Oroz Reta «all'incontrario, il peccato è considerato da nostro santo come un processo di dislocazione dall'interiorità».<sup>80</sup>

L'uomo decaduto è esiliato dall'originaria condizione di beatitudine e tuttavia la desidera.<sup>81</sup> Ciò non avviene però perché si ricordi della condizione felice perduta essendo stato presente in Adamo nell'Eden, ma perché è Dio stesso che istruisce l'uomo, attraverso le Sacre Scritture e per mezzo di idee immutabili con le quali illumina la mente di ogni individuo.<sup>82</sup>

Centro di Studi Agostiniani di Perugia a cura di L. Alici, Institutum Patristicum Augustinianum, Roma, 1990.

<sup>79</sup> M. F. Sciacca, *Sant'Agostino*, Brescia, 1949.

<sup>80</sup> J. Oroz Reta, *Dall'interiorità dell'anima alla contemplazione di Dio nel «De Trinitate» di Sant'Agostino*, Atti del I e II seminario internazionale del Centro di Studi Agostiniani di Perugia a cura di L. Alici, Institutum Patristicum Augustinianum, Roma, 1990.

<sup>81</sup> Vedi nota 43.

<sup>82</sup> «Non sane reminiscitur beatitudinis suae: fuit quippe illa et non est, eiusque ista penitus oblita est; ideoque nec commemorari potest. Credit autem de illa fide dignis Litteris Dei sui, per eius prophetas conscriptis, narrantibus de felicitate paradisi, atque illud primum et bonum hominis et malum historica traditione indicantibus. Domini autem Dei sui reminiscitur. Ille quippe semper est, nec fuit et non est, nec est et non fuit: sed sicut numquam non erit, ita numquam non erat. Et ubique totus est propter quod ista in illo et vivit, et movetur, et est [cfr. *At* 17, 28]: et ideo reminisci eius potest. Non quia hoc recordatur, quod eum noverat in Adam, aut alibi alicubi ante huius corporis vitam, aut cum primum facta est ut insereretur huic corpori: nihil enim horum omnino reminiscitur; quidquid horum est, oblivione deletum est. Sed commemoratur, ut convertatur ad Dominum [cfr. *Sal* 21, 28], tamquam ad eam lucem qua etiam cum ab illo averteretur quodam modo tangebatur. Nam hinc est quod etiam impii cogitant aeternitatem, et multa recte reprehendunt recteque laudant in hominum moribus. Quibus ea tandem regulis iudicant, nisi in quibus vident quemadmodum quisque vivere debeat, etiamsi nec ipsi eodem modo vivant? Ubi eas vident? Neque enim in sua natura, cum procul dubio mente ista videantur, eorumque mentes constet esse mutabiles, has vero regulas

L'uomo che acquisisce consapevolezza della propria interiorità, sa che attinge in essa conoscenze che non derivano dall'esperienza sensibile, ma che si trovano nell'anima e sono identiche per ciascun uomo. Esse non si ricavano per astrazione dall'esperienza, ma ciascuno le attinge in sé e le comprende sotto la guida della ragione.<sup>83</sup> Si tratta sia di principi che regolano la vita morale degli uomini (come l'idea di giustizia), sia delle leggi immutabili dei numeri. La natura dell'anima intellettuale, spiega Agostino, è costituita in modo che possa unirsi alle cose intelligibili nel modo stabilito da Dio, ovvero percependole in una luce incorporea speciale, come con gli occhi carnali si vedono gli oggetti fisici nella luce materiale.<sup>84</sup> Con tali verità lo spirito dell'uomo viene illuminato dalla sorgente della verità, la Verità stessa, che lo trascende, senza tuttavia abbandonarlo a un'infinita distanza. L'uomo infatti pur non essendo la Verità, né eterno né immutabile, è capace di questa verità ed è capace di ricevere da Dio l'immortalità beata nella quale non sarà soggetto a mutamento. Dio è la sorgente di quelle verità, essendo Dio la Verità e l'uomo che scopre tali verità immutabili dentro di sé può pensare Dio come quella luce che illumina la sua anima, anche se egli non è in grado di adeguarsi ai principi di giustizia che il Creatore gli rende visibili nell'interiorità.

Il primo comandamento che è prescritto nelle tavole della legge consiste nell'amore di Dio;<sup>85</sup> ma come potrebbe l'uomo amare ciò che non conosce? L'uomo può amare Dio perché appunto lo può conoscere, sia per mezzo della Sacra Scrittura che è stata rivelata affinché l'umanità possa sapere la sua storia e possa essere ammonita nella condotta, sia perché lo può scoprire nell'interiorità.

immutabiles videat, quisquis in eis et hoc videre potuerit; nec in habitu suae mentis, cum illae regulae sint iustitiae, mentes vero eorum constet esse iniustas. Ubinam sunt istae regulae scriptae, ubi quid sit iustum et iniustus agnoscit, ubi cernit habendum esse quod ipse non habet?». Augustinus, *De Trinitate*, l. XIV, 15.21.

<sup>83</sup> «Hinc admonemur esse nobis in abdito mentis quarumdam rerum quasdam notitias, et tunc quodam modo procedere in medium, atque in conspectu mentis velut apertius constitui, quando cogitantur: tunc enim se ipsa mens, et meminisse, et intellegere, et amare invenit, etiam unde non cogitabat, quando aliud cogitabat». Ivi, l. XIV, 7.9.

<sup>84</sup> «Denique recte ab eo qui commemorat, ei quem commemorat dicitur: "Scis hoc, sed scire te nescis; commemorabo, et invenies te scientem quod te nescire putaveras". Id agunt et litterae, quae de his rebus conscriptae sunt, quas res duce ratione veras esse invenit lector: non quas veras esse credit ei qui scripsit, sicut legitur historia; sed quas veras esse etiam ipse invenit, sive apud se, sive in ipsa mentis duce veritate. Qui vero nec admonitus valet ista contueri, magna caecitate cordis, tenebris ignorantiae demersus est altius, et mirabiliore divina ope indiget, ut possit ad veram sapientiam pervenire». Ivi, l. XIV, 7.9.

<sup>85</sup> «De dilectione autem Dei plura reperiuntur in divinis eloquiis testimonia. Ibi enim et illa duo consequenter intelleguntur, quia nemo diligit cuius non meminit, et quod penitus nescit. Unde illud est notissimum praecipuumque praeceptum: Diliges Dominum Deum tuum [Dt 6, 5; Mt 22, 37; Mc 12, 30; Lc 10, 27]». Ivi, l. XIV, 14.8.

L'uomo possiede infatti una memoria del suo Creatore<sup>86</sup> l'attingimento alla quale consiste nel riconoscimento di Dio come fonte di quella luce incorporea speciale nella quale percepisce le idee eterne.<sup>87</sup>

Colui il quale manifesta una grave incapacità di ricordare e comprendere queste cose, per essersi a lungo distratto da esse, è così gravemente accecato dall'ignoranza da necessitare una grande misericordia da parte di Dio per poter giungere alla sapienza.<sup>88</sup> Tuttavia anche chi non vive secondo la legge divina può ricordarsi del Creatore, poiché anche il peccatore è in grado di desiderare la beatitudine, di sapere che cosa sia la giustizia e di valutare in modo corretto la moralità dei comportamenti umani.<sup>89</sup> Questi non vede certamente dentro di sé la giustizia secondo la quale si dovrebbe vivere, ma correttamente intuisce le regole eterne sulla base delle quali pronuncia questi giudizi. Tutto questo proviene dal Dio-Verità e si trasferisce nell'uomo giusto imprimendosi in lui *sicut imago ex anulo et in ceram transit, et anulum non relinquit*. Anche chi non agisce secondo la volontà divina ha la possibilità di comprendere quale sia il comportamento retto e, benchè se ne allontani, è ugualmente toccato dalla luce divina. È propriamente in questa luce divina dalla quale si allontana che anche l'iniquo può scorgere il suo ricordo di Dio.<sup>90</sup>

L'uomo che tenta di ridurre al silenzio il richiamo dei beni mondani può sentire meglio la voce divina nel fondo della sua interiorità e da Dio lasciarsi guidare nella ricerca del vero e dell'eterno.

L'interiorità dell'uomo agostiniano è caratterizzata in questo modo da un'alterità: l'uomo che si distacca dai beni temporali e riesce a concentrare la sua attenzione nella propria anima, scopre in essa un fondamento che la trascende. Anche in questo caso non si tratta di una verità completamente svelata, ma del mistero della rivelazione verso il quale l'uomo tende, ma che è in grado di comprendere solo parzialmente *in statu viatoris*. Per quanto infatti egli si sforzi di distaccarsi dalle cose terrene e di rivolgere le sue attenzioni ai

<sup>86</sup> Vedi nota 82.

<sup>87</sup> «Sed potius credendum est mentis intellectualis ita conditam esse naturam, ut rebus intellegibilibus naturali ordine, disponente Conditor, subiuncta sic ista videat in quadam luce sui generis incorporea, quemadmodum oculus carnis videt quae in hac corporea luce circumadiacent, cuius lucis capax eique congruens est creatus». Ivi, l. XII, 15.24.

<sup>88</sup> Vedi nota 84.

<sup>89</sup> Vedi nota 82.

<sup>90</sup> «Ubi ergo scriptae sunt, nisi in libro lucis illius quae veritas dicitur? unde omnis lex iusta describitur, et in cor hominis qui operatur iustitiam, non migrando, sed tamquam imprimendo transfertur; sicut imago ex anulo et in ceram transit, et anulum non relinquit? Qui vero non operatur, et tamen videt quid operandum sit, ipse est qui ab illa luce avertitur, a qua tamen tangitur. Qui autem nec videt quemadmodum sit vivendum, excusabilis quidem peccat, quia non est transgressor legis incognitae: sed etiam ipse splendore aliquoties ubique praesentis veritatis attingitur, quando admonitus confitetur». Ivi, l. XIV, 15.21.

beni immutabili, dominando al massimo possibile la concupiscenza che lo distoglie e lo spinge a desiderare i beni divenienti, l'uomo fa esperienza di una difficoltà insormontabile che gli deriva dalla sua natura in quanto natura decaduta, la quale gli impedisce una vera e propria comprensione del Dio Verità, ma gli permette soltanto una parziale e impermanente intuizione della sua esistenza e della sua presenza.<sup>91</sup>

Il processo soteriologico consiste in un'ascesi che è in pari tempo intellettuale e morale: attraverso l'adesione alla fede l'uomo deve liberarsi progressivamente dall'attrazione per le cose terrene, intese sia come oggetti che solleticano la concupiscenza carnale sia come desiderio di una vana erudizione, con l'obiettivo di rivolgere completamente la sua mente a Dio. In effetti la

<sup>91</sup> La difficoltà che l'uomo storico sperimenta nell'approccio a Dio – che è la Verità – è testimoniata dal fatto che, nel migliore dei casi, è possibile intuire per soltanto qualche istante il suo splendore prima che la mente ricada nelle cose terrene, trascinata dall'attrazione per i beni divenienti, cioè dalla concupiscenza. «Ecce vide, si potes, o anima praegravata corpore quod corrumpitur [cfr. *Sap* 9, 15], et onusta terrenis cogitationibus multis et variis; ecce vide, si potes: Deus veritas est». Ivi, l. VIII, 2.3 e «Hoc enim scriptum est: Quoniam Deus lux est [*Gv*, 1, 15]; non quomodo isti oculi vident, sed quomodo videt cor, cum audit: Veritas est. Noli quaerere quid sit veritas; statim enim se opponent caligines imaginum corporalium et nebula phantasmatum, et perturbabunt serenitatem, quae primo ictu diluxit tibi, cum dicerem: Veritas. Ecce in ipso primo ictu quo velut coruscatione perstringeris, cum dicitur: Veritas, mane si potes; sed non potes. Relaberis in ista solita atque terrena. Quo tandem pondere, quaeso, relaberis nisi sordium contractarum cupiditatis visco et peregrinationis erroribus?». Ivi, l. VIII, 2.3. Va rilevato che in questo contesto l'ignoranza sembra subentrare nell'uomo storico come conseguenza della concupiscenza. Come rilevato in precedenza per il rapporto concupiscenza - mortalità altrettanto questo schema della concupiscenza come causa dell'ignoranza non è una costante del pensiero agostiniano. Nel ventiduesimo libro del *De civitate Dei*, per esempio, viene proposta una prospettiva rovesciata della questione e sarebbe dall'abisso dell'ignoranza che promanano tutti i mali che vengono elencati da Agostino: desiderio di cose inutili e dannose che comportano preoccupazioni, affanni, turbamenti, esaltazioni eccessive, discordie, litigi, guerre, tradimenti, furori, inimicizie, inganni, adulazioni, frodi, furti, rapine, slealtà, superbia, ambizione, invidia, omicidi, parricidi, crudeltà, spietatezza, ingiustizia, lussuria, insolenza, sfrontatezza, impudicizia, fornicazioni, adulteri, stupri, atti impuri, sacrilegi, eresie, bestemmie, oppressioni di innocenti, calunnie, inganni, corruzioni, false testimonianze, condanne ingiuste, violenze, furti e ogni sorta di malvagità («Nam quod ad primam originem pertinet, omnem mortalium progeniem fuisse damnatam, haec ipsa vita, si vita dicenda est, tot et tantis malis plena testatur. Quid enim aliud indicat horrenda quaedam profunditas ignorantiae, ex qua omnis error existit, qui omnes filios Adam tenebroso quodam sinu suscepit, ut homo ab illo liberari sine labore, dolore, timore non possit? Quid amor ipse tot rerum vanarum atque noxiarum et ex hoc mordaces curae, perturbationes, maerores, formidines, insana gaudia, discordiae, lites, bella, insidiae, iracundiae, inimicitiae, fallacia, adulatio, fraus, furtum, rapina, perfidia, superbia, ambitio, invidentia, homicidia, parricidia, crudelitas, saevitia, nequitia, luxuria, petulantia, impudentia, impudicitia, fornicationes, adulteria, incesta et contra naturam utriusque sexus tot stupra atque immunditiae, quas turpe est etiam dicere, sacrilegia, haereses, blasphemiae, periuria, oppressiones innocentium, calumniae, circumventiones, praevaticiones, falsa testimonia, iniqua iudicia, violentiae, latrocinia et quidquid talium malorum in mentem non venit et tamen de vita ista hominum non recedit?». Augustinus, *De civitate Dei*, l. XXII, 22.1). Vedi inoltre nota 64.

trasgressione originaria avviene proprio con questo movente: Eva vuole conoscere il bene e il male, essere come Dio nella conoscenza, c'è una superbia che ha le caratteristiche di una cupidigia intellettuale. Dunque l'uomo deve rinunciare a questa superbia, rendersi consapevole di non possedere nulla che non abbia ricevuto, e intraprendere umilmente un cammino lungo il quale è Dio a illuminarlo per mezzo della fede. Guidato dal Creatore l'uomo dovrà dunque anteporre la sapienza, attraverso la quale intuisce le verità eterne, alla scienza delle cose temporali, per orientare se stesso verso la contemplazione della verità, dal momento che è la conoscenza della verità che può liberare il credente dalla morte.

Se la cifra della salvezza nella condizione mortale è un accesso intellettuale/contemplativo alle cose eterne e, per mezzo di esse, a Dio stesso, l'adesione alla fede è rappresentata come un lasciarsi illuminare dal Creatore che è la fonte delle verità eterne e immutabili. L'uomo decaduto manca di conoscenza e le sue facoltà mentali sono indebolite, in pena del peccato originale; Agostino usa spesso la metafora dell'oscurità. Le anime degli uomini, accecate dalla concupiscenza, sono ciò che nel prologo del Vangelo di Giovanni vengono chiamate tenebre e non sono in grado di comprendere lo splendore divino. Perché tale illuminazione possa avvenire non basta l'impegno umano della ricerca, ma è necessaria la misericordia divina.

La conoscenza alla quale l'uomo storico può aspirare nel corso della vita terrena è definita da San Paolo come una conoscenza attraverso uno specchio, come in un enigma<sup>92</sup> e non una contemplazione della natura divina, che non è possibile per nessun mortale<sup>93</sup> e che non fu concessa neanche a Mosè. Si legge infatti in *Esodo* 33, 20 – 23 ciò che il Signore gli disse: «Non potrai vedere la mia faccia e vivere, perché nessun uomo può vedere la mia faccia e vivere [...] Poi ritirerò la mano e vedrai il mio dorso, ma la mia faccia non ti apparirà».<sup>94</sup> Lo specchio della pericope paolina 1 *Cor* 13, 12 sarebbe dunque, nell'interpretazione che Agostino ne fornisce in quest'opera, l'uomo stesso, nella misura in cui egli è immagine del Dio Trinità; è necessario perciò sforzarsi di intravedere questa similitudine nella triade di memoria, intelligenza e amore che si scopre nell'interiorità.<sup>95</sup> San Paolo parla però anche di un enigma il che fa

<sup>92</sup> 1 *Cor* 13, 12.

<sup>93</sup> «Ipsa enim natura vel substantia vel essentia vel quolibet alio nomine appellandum est idipsum quod Deus est, quidquid illud est, corporaliter videri non potest». Ivi, I, II, 18.35.

<sup>94</sup> Vedi nota 39.

<sup>95</sup> «Vir tantus tamque spiritalis: Videmus nunc, inquit, per speculum in aenigmate, tunc autem facie ad faciem [1 *Cor* 13, 12]. Quale sit et quod sit hoc speculum si quaeramus, profecto illud occurrit, quod in speculo nisi imago non cernitur. Hoc ergo facere conati sumus, ut per imaginem hanc quod nos sumus, videremus utcumque a quo facti sumus, tamquam per speculum». Ivi, I, XV, 8.14.

capire come questa similitudine non sia di immediata evidenza ma sia oscura e difficile da attingere e che, per questa ragione, non è immediatamente comprensibile.<sup>96</sup>

Coloro che vedono in questo specchio e in questo enigma sono dunque quelli che in qualche misura riescono a vedere in modo imperfetto e provvisorio Dio nella loro mente che ne è l'immagine, piuttosto che soffermarsi sull'analisi delle potenze di essa.<sup>97</sup> Esistono uomini che, pur analizzando lo spirito umano e facendo congetture sulla sua natura, non credono che questo sia l'immagine di Dio e non cercano attraverso di esso il suo Creatore. Costoro, afferma Agostino, vedono lo specchio, ma non attraverso lo specchio o meglio, non si rendono neppure conto che si tratta di uno specchio dal momento che non vedono o non credono di trovarvi l'immagine di Dio.<sup>98</sup> Essi dovrebbero purificarsi per mezzo della fede e tentare di vedere la somiglianza col Creatore, seppure in maniera imperfetta e provvisoria, per poter giungere, dopo la vita terrena, alla contemplazione *facie ad faciem*.<sup>99</sup> La causa di un tale accecamento è il peccato, a causa del quale la mente si indebolisce nelle sue capacità cognitive ed è sviata dal corpo corrotto, sede della concupiscenza.<sup>100</sup> Tuttavia, osserva Agostino, non si può non imputare loro la colpa di questa ignoranza poiché la stessa intelligenza che hanno usato per indagare sull'anima trascurando Dio, avrebbero

<sup>96</sup> «Sicut nomine speculi imaginem voluit intellegi; ita nomine aenigmatis quamvis similitudinem, tamen obscuram, et ad perspicendum difficilem. Cum igitur speculi et aenigmatis nomine quaecumque similitudines ab Apostolo significatae intellegi possint, quae accommodatae sunt ad intellegendum Deum, eo modo quo potest; nihil tamen est accommodatius quam id quod imago eius non frustra dicitur. Nemo itaque miretur etiam in isto modo videndi qui concessus est huic vitae, per speculum scilicet in aenigmate, laborare nos ut quomodocumque videamus. Nomen quippe hic non sonaret aenigmatis, si esset facilitas visionis». Ivi, l. XV, 9.16.

<sup>97</sup> «Per quod tamen speculum et in quo aenigmate qui vident, sicut in hac vita videre concessum est, non illi sunt qui ea quae digessimus et commendavimus in sua mente conspiciunt; sed illi qui eam tamquam imaginem vident, ut possint ad eum cuius imago est, quomodocumque referre quod vident, et per imaginem quam conspiciendo vident, etiam illud videre coniciendo, quoniam nondum possunt facie ad faciem. Non enim ait Apostolus: "Videmus nunc speculum"; sed: "Videmus nunc per speculum [1 Cor 13, 12]». Ivi, l. XV, 23.44.

<sup>98</sup> «Qui ergo vident suam mentem, quomodo videri potest, et in ea trinitatem istam de qua multis modis ut potui disputavi, nec tamen eam credunt vel intellegunt esse imaginem Dei; speculum quidem vident, sed usque adeo non vident per speculum qui est per speculum [1 Cor 13, 12] nunc videndus, ut nec ipsum speculum quod vident sciunt esse speculum, id est, imaginem». Ivi, l. XV, 24.44.

<sup>99</sup> «Quod si scirent, fortassis et eum cuius est hoc speculum, per hoc quaerendum et per hoc utcumque interim videndum esse sentirent, fide non ficta [1 Tim 1, 15] corda mundante, ut facie ad faciem possit videri, qui per speculum nunc videtur [1 Cor 13, 12]». Ivi, l. XV, 24.44.

<sup>100</sup> «In qua utique non laborarent, et vix ad certum aliquid pervenirent, nisi poenalibus tenebris involuti et onerati corpore corruptibili quod aggravat animam. Quo tandem merito inflictio malo isto, nisi peccati?». Ivi, l. XV, 24.44.

dovuto sottometerla alla fede e lasciarsi guidare da Dio nelle loro speculazioni.<sup>101</sup>

La beatitudine della condizione ulteriore consiste nell'eterna contemplazione di Dio,<sup>102</sup> quando, terminata l'esistenza terrena, l'uomo che si sia mantenuto saldo nell'amore di Dio e nella giustizia, potrà fruire della visione faccia a faccia del Creatore,<sup>103</sup> rinnovando totalmente l'immagine creata che egli è e conoscendo in modo compiuto ciò che *in statu viatoris* aveva creduto per fede.

Affinché si verifichi questa restituzione di vita sotto forma di eterna beatitudine nella contemplazione del Creatore è però necessario che l'uomo, che nella condizione terrena può avere una conoscenza di Dio soltanto *per speculum et in aenigmate*, aderisca fermamente alla fede e ami ciò in cui crede per poter un giorno giungere alla visione ultraterrena.<sup>104</sup> Nel discorso della montagna

<sup>101</sup> «Qua fide cordium mundatrice contempta, quid agunt intellegendo quae de natura mentis humanae subtilissime disputantur, nisi ut ipsa quoque intelligentia sua teste damnentur?». Ivi, l. XV, 24.44 e «Verum si ad hanc imaginem contuendam, et ad videnda ista quam vera sint, quae in eorum mente sunt, nec tria sic sunt ut tres personae sint, sed omnia tria hominis sunt quae una persona est, minus idonei sunt: cur non de illa summa Trinitate, quae Deus est, credunt potius quod in sacris Litteris invenitur, quam poscunt liquidissimam reddi sibi rationem, quae ab humana mente tarda scilicet infirmaque non capitur? Et certe cum inconcusse crediderint Scripturis sanctis tamquam veracissimis testibus, agant orando et quaerendo et bene vivendo ut intellegant, id est, ut quantum videri potest, videatur mente quod tenetur fide». Ivi, l. XV, 27.49.

<sup>102</sup> «Haec enim nobis contemplatio promittitur actionum omnium finis atque aeterna perfectio gaudiorum. [...] Illa laetitia nihil amplius requiretur quia nec erit quod amplius requiratur. Ostendetur enim nobis Pater et sufficiet nobis». Ivi, l. I, 8.17; «Hoc est enim plenum gaudium nostrum quo amplius non est, frui Trinitate Deo ad cuius imaginem facti sumus [Gn 1, 26 e 9, 6; Sap 2, 23]». Ivi, l. I, 8.18; «Credentes ad contemplationem Dei ubi est finis omnium bonarum actionum et requies sempiterna et gaudium quod numquam auferetur a nobis». Ivi, l. I, 10.20; «Vita autem aeterna est in illa contemplatione qua non ad poenam videtur Deus sed ad gaudium sempiternum [...] Visio illa Dei qua contemplabimur incommutabilem atque humanis oculis invisibilem Dei substantiam quae solis sanctis promittitur - quam dicit apostolus Paulus facie ad faciem [1 Cor 13, 12]; [...] et propter quam solam fide corda mundamus ut simus beati mundi cordes quoniam ipsi Deum videbunt [Mt 5, 8]; et si qua alia de ista visione dicta sunt quae copiosissime sparsa per omnes Scripturas invenit quisquis ad eam quaerendam oculum amoris intendit - sola est summum bonum nostrum cuius adipiscendi causa praecipimur agere quidquid recte agimus». Ivi, l. I, 13.31.

<sup>103</sup> «Filii enim Dei sumus [1 Gv 3, 2] [...] hoc contemplabimur cum vivemus in aeternum. Ita quippe ait: Haec est autem vita aeterna ut cognoscant te unum verum Deum et quem misisti Iesum Christum [Gv 17, 3]. Hoc fiet cum venerit Dominus et illuminaverit occulta tenebrarum [1 Cor 4, 5], cum tenebrae mortalitatis huius corruptionisque transierint [Rm 8, 18]». Ivi, l. I, 8.17; «Cum ergo tradiderit regnum Deo et Patri, id est cum credentes et viventes ex fide pro quibus nunc mediator interpellat [Rm 8, 24 e Eb 7, 25] perduxerit ad contemplationem cui percipiendae suspiramus et gemimus, et cum transierit labor et gemitus [Is 35, 10 e 51, 11]. [...] Hoc qui credunt digni habebuntur perducii a fide ad speciem, id est ad ipsam visionem, quo perducens dictus est tradere regnum Deo et Patri». Ivi, l. I, 10.21.

<sup>104</sup> «De hac contemplatione intellego dictum: Cum tradiderit regnum Deo et Patri, id est, cum perduxerit iustos in quibus nunc ex fide viventibus regnat mediator Dei et hominum homo Christus

Cristo ha affermato: «Beati i puri di cuore, perché vedranno Dio»,<sup>105</sup> il che significa, spiega Agostino, che l'anima umana deve purificarsi per essere degna dell'attingimento del divino e meritare la vita eterna e lo deve fare per mezzo della fede.<sup>106</sup> Agostino può dunque affermare che una fede certa sia il principio della conoscenza: gli uomini che si mantengono saldi nella fede potranno conoscere con una visione faccia a faccia ciò che nella condizione mortale possono solamente credere.<sup>107</sup> Agostino trova un'altra testimonianza evangelica di questa valenza a un tempo soteriologica e gnoseologica dell'atto di fede nelle parole di Cristo: «Se persevererete nei miei insegnamenti sarete veramente miei discepoli e conoscerete la verità e la verità vi farà liberi»;<sup>108</sup> si tratta qui della libertà dalla morte, quando nella beatitudine, meritata durante la vita terrena mediante l'adesione alla parola divina, vi sarà l'eternità per contemplare il volto di Dio.<sup>109</sup>

Senza il sacrificio di Cristo che concede la remissione dei peccati degli uomini non sarebbe possibile sperare di superare la condizione peccaminosa e oscura nella quale l'umanità si trova sprofondata; grazie all'Incarnazione della

Jesus ad contemplationem Dei et Patri [cfr. 1 *Tim* 2, 5]». Ivi, I. I, 8.17; «Amen dico vobis quia qui verbum meum audit et credit ei qui me misit, habet vitam aeternam, et in iudicium non veniet sed transiet a morte in vitam [*Gv* 5, 24]. Haec vita aeterna est illa visio quae non pertinet ad malos». Ivi, I. I, 13.30.

<sup>105</sup> *Mt* 5, 8.

<sup>106</sup> «Contemplatio quippe merces est fidei, cui mercedi per fidem corda mundantur, sicut scriptum est: Mundans fide corda eorum [*At* 15, 9]. Probatum autem quod illi contemplationi corda mundantur illa maxime sententia: Beati mundicordes quoniam ipsi Deum videbunt [*Rm* 5, 8]». Ivi, I. I, 8.17; «Sed et priusquam valeamus conspiciere atque percipere Deum, sicut conspici et percipi potest, quod mundis cordibus licet: Beati enim mundicordes, quia ipsi Deum videbunt [*Mt* 5, 8], nisi per fidem, diligatur, non poterit cor mundari, quo ad eum videndum sit aptum et idoneum. [...] Amat ergo et quod ignoratur; sed tamen creditur». Ivi, I. VIII, 4.6; «Non enim semper hoc erit, quod utique non erit, quando ista peregrinatione finita, qua peregrinamur a Domino, ut per fidem ambulare necesse sit, species illa succedet, per quam videbimus faciem ad faciem [*1 Cor* 13, 12]: sicut modo non videntes, tamen quia credimus, videre merebimur, atque ad speciem nos per fidem perductos esse gaudebimus. Neque enim iam fides erit, qua credantur quae non videntur; sed species, qua videantur quae credebantur [*2 Cor* 5, 6-7]». Ivi, I. XIV, 2.4.

<sup>107</sup> «Certa enim fides utcumque inchoat cognitionem; cognitio vero certa non perficietur, nisi post hanc vitam, cum videbimus faciem ad faciem [*1 Cor* 13, 12]». Ivi, I. IX, 1.1.

<sup>108</sup> *Gv* 8, 31-32.

<sup>109</sup> «Dixit ergo Veritas: Haec est autem vita aeterna, ut cognoscant te unum verum Deum, et quem misisti Iesum Christum [*Gv* 17, 3], cum fides nostra videndo fiet veritas, tunc mortalitatem nostram commutatam tenebit aeternitas. [...] Iam enim credentibus ut in verbo fidei manerent, et inde ad veritatem, ac per hoc ad aeternitatem perducti a morte liberarentur ita loquitur: Si manseritis in verbo meo, vere discipuli mei estis. Et quasi quaerent: "Quo fructu?", secutus ait: Et cognoscetis veritatem. Rursus quasi dicerent: "Quid prodest mortalibus veritas?". Et veritas, inquit, liberabit vos [*Gv* 8, 31-32]. Unde nisi a morte, a corruptione, a mutabilitate? Veritas quippe immortalis, incorrupta, incommutabilis permanet. Vera autem immortalitas, vera incorruptibilitas, vera incommutabilitas, ipsa est aeternitas Ivi, I. IV, 18.24.

divinità viene concessa agli uomini la possibilità di lasciarsi illuminare dalla luce di Dio<sup>110</sup> per poter credere in Lui e amarlo con fede salda, come conferma anche l'autorità di San Paolo.<sup>111</sup> Infatti le anime che si distolgono dalla fede e perciò non amano Dio non possono sperare di vederlo, dal momento che Dio è luce ed esse sono nelle tenebre.<sup>112</sup> Come potrebbero dunque contemplare tale luce se rimanessero immerse nell'oscurità e non si lasciassero illuminare dalla luce divina?<sup>113</sup>

E' grazie alla fede, dunque, donata da Dio e accolta dall'uomo, che si purificano le anime umane, sorte nell'oscurità dell'ignoranza e gravate da un corpo corrotto dalla concupiscenza e dalla mortalità, le quali possono in questo modo aspirare alla conoscenza di Dio. Essa è promessa all'uomo che avrà perseverato nella fede come contemplazione di Dio *facie ad faciem*, nella condizione ulteriore. Agostino lo dice esplicitamente: è la certezza della fede l'inizio della conoscenza,<sup>114</sup> ma, come è stato già chiarito, non si dà per l'uomo la possibilità di conversione se questa non è preceduta dalla chiamata di Dio alla fede, una chiamata che opera a un livello più profondo rispetto a quello della volontà umana, realizzando in questo modo il *consensus* dell'uomo alla dottrina

<sup>110</sup> «Has ut curaret atque sanaret Verbum, per quod facta sunt omnia, caro factum est et habitavit in nobis [Gv 1, 14]. Illuminatio quippe nostra participatio Verbi est, illius scilicet vitae quae lux est hominum. Huic autem participationi prorsus inhables et minus idonei eramus propter immunditiam peccatorum; mundandi ergo eramus. Porro iniquorum et superbiorum una mundatio est sanguis iusti [cfr. Mt 27, 24] et humilitas Dei, ut ad contemplandum Deum quod natura non sumus per eum mundaremur factum quod natura sumus et quod peccato non sumus. Deus enim natura non sumus; homines natura sumus; iusti peccato non sumus. Deus itaque factus homo iustus interessit Deo pro homine peccatore». Ivi, l. IV, 2,4 e «Lux ergo lucet in tenebris [Gv, 1, 5]: quod si eam tenebrae non comprehendunt, illuminentur Dei dono prius ut sint fideles, et incipiant esse lux in comparatione infidelium; atque hoc praemisso fundamento aedificentur ad videnda quae credunt, ut aliquando possint videre». Ivi, l. XV, 27,49.

<sup>111</sup> «Persuadendum ergo erat homini quantum nos dilexerit Deus et quales dilexerit: quantum ne desperaremus, quales ne superbiremus. Hunc locum Apostolus pernecessarium sic explicat: Commendat autem, inquit, suam caritatem Deus in nobis quoniam cum adhuc peccatores essemus, Christus pro nobis mortuus est; multo magis iustificati nunc in sanguine ipsius salvi erimus ab ira per ipsum. Si enim cum inimici essemus, reconciliati sumus Deo per mortem Filii eius, multo magis reconciliati salvi erimus in vita ipsius [Rm 5, 8-10]. Item alio loco: Quid ergo dicemus, inquit, ad haec? Si Deus pro nobis, quis contra nos? Qui Filio proprio non pepercit sed pro nobis omnibus tradidit eum, quomodo non et cum illo omnia nobis donavit? [Rm 8, 31-32]». Ivi, l. IV, 1,2.

<sup>112</sup> «Porro qui non est in Deo, non est in lumine: quia Deus lumen est, et tenebrae in eo non sunt ullae [1 Gv 1, 5]. Qui ergo non est in lumine, quid mirum si non videt lumen, id est non videt Deum, quia in tenebris est?». Ivi, l. VIII, 8,12.

<sup>113</sup> «Lux lucet in tenebris, et tenebrae eam non comprehenderunt [Gv 1, 5]; fide utique opus erat, qua crederetur quod non videretur. Tenebras quippe intellegi voluit, aversa ab huiusmodi luce eamque minus idonea contueri corda mortalium». Ivi, l. XIII, 1,2.

<sup>114</sup> Vedi nota 107.

cristiana.<sup>115</sup> L'uomo che indaga adeguatamente la propria interiorità lo fa perché è Dio che ve lo conduce, fino al fondamento in cui il divino abita<sup>116</sup> e ivi si rivela.

#### 4. Conclusioni

L'opera del *De Trinitate* è redatta successivamente all'anno 399, quando in Sant'Agostino è già maturata la consapevolezza, che viene espressa per la prima volta nell'*Ad Simplicianum* (397) che la fede stessa sorga nell'uomo per iniziativa divina.<sup>117</sup> E' attraverso la grazia dell'Incarnazione e morte di Cristo<sup>118</sup>

<sup>115</sup> G. Lettieri, *L'altro Agostino. Ermeneutica e retorica della grazia dalla crisi alla metamorfosi del De doctrina christiana*, cit. nota 4, pp. 327 – 328.

<sup>116</sup> «Tu autem eras interior intimo meo et superior summo meo». Augustinus, *Confessiones*, I, III, 6.11.

<sup>117</sup> «Nemo enim credit qui non vocatur. Misericors autem Deus vocat nullis hoc vel fidei meritis largiens, quia merita fidei sequuntur vocationem potius quam praecedunt». Augustinus, *De diversis quaestionibus ad Simplicianum*, I, I, 2.7. Nelle opere precedenti le riflessioni dell'*Ad Simplicianum*, l'adesione alla fede era un atto libero dell'uomo che si affidava alla rivelazione cristiana, come lo stesso autore riferisce a proposito della sua "svolta" nelle *Retractationes* (I, II, 1.1): «In cuius quaestionis solutione laboratum est quidem pro libero arbitrio voluntatis humanae, sed vicit Dei gratia; nec nisi ad illud potuit perveniri, ut liquidissima veritate dixisse intellegatur Apostolus: "Quis enim te discernit? Quid autem habes quod non accepisti? Si autem accepisti, quid gloriaris quasi non acceperis?" [1 Cor 4,7] ». Successivamente invece l'iniziativa della conversione dell'uomo viene demandata a Dio che, oltre a chiamare l'uomo, opera nella sua volontà, rendendola adeguata all'adesione alla fede. Come esprime Gaetano Lettieri (*L'altro Agostino*, cit. nota 4, pp. 85-86): «La fede, che è certo in *potestate hominis*, è nel suo stesso *initium* – in una dialettica che pare paradossale – in *potestate Dei*, in quanto è Dio che retoricamente la *excitat*, la muove e la attua irresistibilmente nell'uomo: *Et ipsum velle credere Deus operatur in homine et in omnibus misericordia eius praevenit nos* (Augustinus, *De spiritu et littera*, 34, 60). [...] Ciò che cambia radicalmente in *AdSimpl I, 2* (dedicato a *Rom 9,10-29*), rispetto alle prospettive teologiche precedenti è che la divina *vocatio* da estrinseca *admonitio* rivolta alla libertà dell'uomo diviene operazione interiore e irresistibile atto di misericordia che muove infallibilmente la volontà [...] La *vocatio divina* non si limita a rivolgersi al libero *consensus* dell'uomo ma lo opera, lo crea». Prima del 397 invece, come osserva Domenico Marafioti (*Il problema dell' "Initium Fidei" in sant'Agostino fino al 397*, «Augustinianum», XXI, 1981, pp. 541 – 565, in particolare p. 548): «Che l'uomo possa credere, che possa decidersi autonomamente e liberamente per la fede, Agostino lo dice in maniera chiara e precisa. Ecco le sue espressioni: "Quod ergo credimus, nostrum est" [*Expositio quarundam propositionum ex Epistola ad Romanos*, 52 (60)]. "Nostrum enim est credere et velle" [*Expositio quarundam propositionum ex Epistola ad Romanos*, 53 (61)]; il libero arbitrio dell'uomo è il fondamento di questa possibilità: rispondere alla chiamata di Dio e perseverare nella grazia "est iam in libero arbitrio; libero (autem) arbitrio habet ut credat liberatori" [*Expositio quarundam propositionum ex Epistola ad Romanos*, 52 (60)]». Questo non significa che l'elemento della grazia divina che chiama l'uomo alla fede sia completamente escluso dall'orizzonte agostiniano delle opere precedenti l'*Ad Simplicianum*, tuttavia si tratta di una grazia che offre la possibilità di convertirsi tramite la predicazione evangelica. E' opinione di Nello Cipriani

che viene concessa da Dio all'uomo la speranza di accedere alla beatitudine eterna poiché senza la remissione del peccato originale non ci sarebbe per l'uomo la possibilità di salvezza, dal momento che gli uomini, afflitti dal peccato di Adamo, vivono in una condizione di colpevole infermità.<sup>119</sup> Con il sacramento di iniziazione cristiana vengono rimesse all'uomo le colpe di cui si è macchiato e la colpa che ha ereditato per il peccato dei progenitori, tuttavia la debolezza della sua anima che è attirata dalla concupiscenza verso le cose terrene rimane come ostacolo alla sua elevazione spirituale e al suo cammino verso la beatitudine. Se dunque non si potrebbe neppure aspirare a tale meta senza aver ricevuto il Battesimo, tuttavia il sacramento di iniziazione cristiana da solo non è sufficiente perché l'uomo possa vivere lontano dal peccato. Una volta ottenuta la remissione delle colpe, è necessario che l'uomo indirizzi i suoi sforzi a raffrenare le spinte della concupiscenza, distogliendo progressivamente

(*L'autonomia della volontà umana nell'atto di fede: le ragioni di una teoria accolta e poi respinta da S. Agostino*, in *Il mistero del male e la libertà possibile: linee di antropologia agostiniana*. Atti del VI seminario del Centro di Studi Agostiniani di Perugia, a cura di Luigi Alici, Remo Piccolomini e Antonio Pieretti, Institutum Patristicum Augustinianum, Roma, 1995) che la posizione espressa negli anni 394 – 395 rispetto all'autonomia della volontà umana nell'adesione alla fede, appaia come una dottrina quasi estranea al pensiero agostiniano, sostenuta esplicitamente da Agostino soltanto nelle opere composte in quel periodo di tempo. In opere successive infatti, in cui analizzerà gli scritti di questo periodo, parlerà appunto «di un errore che appare piuttosto evidente in alcuni opuscoli, scritti prima dell'episcopato»: («Neque enim fidem putabam Dei gratia praeveniri, ut per illam nobis daretur quod posceremus utiliter; nisi quia credere non possemus, si non praecederet praeconium veritatis: ut autem praedicato nobis Evangelio consentiremus, nostrum esse proprium, et nobis ex nobis esse arbitrabar. Quem meum errorem nonnulla opuscula mea satis indicant, ante episcopatum meum scripta». Augustinus, *De praedestinatione Sanctorum*, I, I, 3.7). Inoltre, nel contributo citato, Cipriani afferma che fin dall'inizio, e in modo coerente con la Sacra Scrittura, era proposta da Agostino un'immagine di Dio come origine di ogni bene e riporta alcuni esempi tratti dalle prime opere agostiniane come i *Soliloquia* (I, I, 1.3): «Deus qui nos convertis. [...] Deus qui nos in omnem veritatem inducis, [...] Deus qui nos revocas in viam», o il *De Beata Vita*, in cui emerge come per Agostino neoconvertito fosse chiaro il richiamo esercitato da Dio sull'uomo e perciò in nuce l'idea esposta nell'*Ad Simplicianum*, che anche la fede sia un'elargizione di grazia prima che una scelta del libero arbitrio umano.

<sup>118</sup> «Nec ab eo quod orti sumus ad aeterna transire possemus, nisi aeterno per ortum nostrum nobis sociato ad aeternitatem ipsius traiceremur». Augustinus, *De Trinitate*, I, IV, 18.24.

<sup>119</sup> «Commendat autem, inquit Apostolus, caritatem suam Deus in nobis, quoniam cum adhuc peccatores essemus, Christus pro nobis mortuus est. Multo magis iustificati nunc in sanguine ipsius, salvi erimus ab ira per ipsum [*Rm* 5, 8-9]. Adhuc addit, et dicit: Si enim cum inimici essemus, reconciliati sumus Deo per mortem Filii eius; multo magis reconciliati, salvi erimus in vita ipsius [*Rm* 5, 10]. Quos peccatores dixit prius, hos posterus inimicos Dei; et quos prius iustificatos in sanguine Iesu Christi, eos posterus reconciliatos per mortem Filii Dei; et quos prius salvos ab ira per ipsum, eos postea salvos in vita ipsius. Non ergo ante istam gratiam quoquo modo peccatores, sed in talibus peccatis fuimus, ut inimici essemus Dei. Superius autem idem apostolus nos peccatores et inimicos Dei, duobus identidem nominibus appellavit, uno velut mitissimo, alio plane atrocissimo, dicens: Si enim Christus, cum infirmi essemus adhuc, iuxta tempus pro impiis mortuus est. Quos infirmos, eosdem impiis nuncupavit [*Rm* 5, 6]». Ivi, I, XIII, 10.14.

l'attenzione dalle cose temporali per rivolgerla alle realtà eterne che lo conducono alla giustizia fino alla santità e alla conoscenza di Dio fino alla contemplazione nella condizione ulteriore. Un tale percorso di ascesi, che consiste in un innalzamento che è in pari tempo morale e intellettuale, è però possibile nella misura in cui Dio concede all'uomo il suo aiuto misericordioso che consiste nella conversione alla vera fede. Senza l'adesione alla fede che permette di resistere alla dispersione nelle cose del mondo l'uomo non sarebbe in grado di concretizzare l'impegno ascetico, poiché, come sta scritto nel Vangelo di Giovanni: «senza di me non potete far nulla».<sup>120</sup>

L'uomo che vivifica il ricordo di Dio diviene cosciente che l'allontanamento è avvenuto per una sua propria colpa e che la redenzione non è possibile se non per misericordia del suo Signore che gratuitamente gli restituisce la giustizia che con la trasgressione dei progenitori ha perduto;<sup>121</sup> deve perciò riconoscere la propria miseria e umilmente rivolgersi a Dio perché lo fortifichi. Non è contemplata la possibilità che l'ascesa ai vertici della sapienza, intesa come conoscenza di Dio, e dunque alla beatitudine, sia il risultato del solo impegno umano; non vi è nell'uomo un qualche merito che non sia prima grazia di Dio, un dono gratuito appunto che il Creatore concede all'uomo affinché, per mezzo di esso, possa meritare l'attingimento della Verità e la beatitudine eterna. Agostino in questo contesto porta a testimonianza la pericope paolina 1 Cor 4, 7, centrale nelle riflessioni dell'*Ad Simplicianum*: «Che cosa mai possiedi che tu non abbia ricevuto? E se l'hai ricevuto, perché te ne vanti come non l'avessi ricevuto?».<sup>122</sup>

L'errore più grave è dunque quello dell'uomo che crede di potersi salvare con le sue sole forze, poiché pecca di superbia,<sup>123</sup> il più grande ostacolo che

<sup>120</sup> «In agnitione igitur Dei, iustitiaque et sanctitate veritatis, qui de die in diem proficiendo renovatur, transfert amorem a temporalibus ad aeterna, a visibilibus ad intellegibilia, a carnalibus ad spiritalia; atque ab istis cupiditatem frenare atque minuere, illisque se caritate alligare diligenter insistit. Tantum autem facit, quantum divinitus adiuvatur. Dei quippe sententia est: Sine me nihil potestis facere [Gv 15, 5]». Ivi, I. XIV, 17.23.

<sup>121</sup> «Quando autem bene recordatur Domini sui, Spiritu eius accepto, sentit omnino, quia hoc discit intimo magisterio, nonnisi eius gratuito effectu posse se surgere, nonnisi suo voluntario defectu cadere potuisse». Ivi, I. XIV, 15.21; cfr 1 Cor 4, 7.

<sup>122</sup> «Quia et ea quae dicuntur merita nostra, dona sunt eius. Ut enim fides per dilectionem operetur, caritas Dei diffusa est in cordibus nostris per Spiritum Sanctum qui datus est nobis [Rm 5, 5]». Ivi, I. XIII, 10.14; «Iustitiam quippe dare sibi non potest quam perditam non habet. Hanc enim, cum homo conderetur, accepit; et peccando utique perdidit. Accipit ergo iustitiam, propter quam beatitudinem accipere mereatur. Unde veraciter ei dicitur ab Apostolo, quasi de suo bono superbire incipienti: Quid enim habes quod non accepisti? Si autem accepisti, quid gloriaris quasi non acceperis? [1 Cor 4, 7] ». Ivi, I. XIV, 15.21.

<sup>123</sup> «Sunt autem quidam qui se putant ad contemplandum Deum et inhaerendum Deo virtute propria posse purgari, quos ipsa superbia maxime maculat. Nullum enim vitium est cui magis divina

l'uomo ha per unirsi a Dio,<sup>124</sup> che lo trascina lontano da Dio e lo disperde nelle cose del mondo nello stesso modo con il quale è avvenuto per il peccato di Adamo.

### Bibliografia

#### Opere di Agostino

Per le opere di Agostino le edizioni utilizzate sono quelle pubblicate nella Nuova Biblioteca Agostiniana, Roma, dal 1965 che confrontano il testo latino dell'edizione maurina con il *Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum*.

#### Opere di Pietro Abelardo

1976 *Conosci te stesso, o Etica* di Pietro Abelardo; introduzione, traduzione e note di Mario Dal Pra; in appendice testo latino nell'edizione critica di D. E. Luscombe, La Nuova Italia, Firenze.

#### Opere di Anselmo d'Aosta

1946 *Opera omnia*, 2 voll., a cura di F.S. Schmitt, II ed., Edimburgh.

#### ALLERS, R.

1954 *Illumination et véritès éternelles*, in «Augustinus Magister», Congès International Augustinien, Paris (21 – 24 septembre, 1954).

#### BABCOCK, W.S.

1988 *Augustine on sin and moral agency*, «The Journal of Religious Ethics», 16, 28-55.

#### BEATRICE, P.F.

1978 Tradux peccati: *alle fonti della dottrina agostiniana del peccato originale*, Vita e Pensiero, Milano.

#### BENEDETTO XVI

2008 Udienza generale,  
[http://www.vatican.va/holy\\_father/benedict\\_xvi/audiences/2008/documents/hf\\_ben-xvi\\_aud\\_20080130\\_it.html](http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/audiences/2008/documents/hf_ben-xvi_aud_20080130_it.html).

#### BETTETINI, M.

2002 *Verità naturale e rivelazione in Agostino*, «Sensus Communis an international quarterly for studies and research on Alethic logic», 3, 253-266.

2008 *Introduzione a Agostino*, Laterza, Roma.

#### BONNER, G.I.

1962 *Libido and concupiscentia in St. Augustine*, «Studia Patristica» 6, 303-314.

1993 *Augustine and pelagianism*, «Augustinian Studies», 24, 27-47.

#### BOYER, C.

1930 *Dieu pouvait-il créer l'homme dans l'état d'ignorance et de difficulté? Etude de quelques textes augustiniens*, «Gregorianum», 9, 32-57.

#### BROWN, P.

1971 *Augustine of Hippo* (1967), trad. Agostino di Ippona, Einaudi, Torino.

#### BUBACZ, B.

lege resistitur et in quod maius accipiat dominandi ius ille superbissimus spiritus ad ima mediator, ad summa interclusor...». Ivi, l. IV, 15.20.

<sup>124</sup> «Superbia hominis quae maximo impedimento est ne inhaereatur Deo...». Ivi, l. XIII, 17.22.

- 1981 *St. Augustine's theory of knowledge: a contemporary analysis*, UMI, Ann Arbor (Michigan).
- BURNELL, P.  
1995 *Concupiscence and Moral Freedom in Augustine and before Augustine*, «Augustinian Studies» 26, 49-63.
- CICCARESE, M.P.  
1987 *Aspetti ontologici della trasmissione del peccato in Agostino*, in AA.VV., *Congresso Internazionale su S. Agostino nel XVI centenario della conversione (Roma 15-20 settembre 1986)*, Institutum Patristicum Augustinianum, Roma.
- CIPRIANI, N.  
1995 *L'autonomia della volontà umana nell'atto di fede: le ragioni di una teoria accolta e poi respinta da S. Agostino*, in *Il mistero del male e la libertà possibile: linee di antropologia agostiniana*. Atti del VI seminario del Centro di Studi Agostiniani di Perugia, a cura di Luigi Alici, Remo Piccolomini e Antonio Pieretti, Institutum Patristicum Augustinianum, Roma.
- CLARK, M.T.  
2001 *De Trinitate*, in *Cambridge Companion to Augustine*, edited by Eleonor Stump and Norman Kretzmann, Cambridge University Press.
- COUENHOVEN, J.  
2005 *St. Augustine doctrine of original sin*, «Augustinian Studies», 36, 359-396.
- COVA, L.  
1984 *Originale peccatum e concupiscentia in Riccardo di Mediavilla: vizio ereditario e sessualità nell'antropologia teologica del 13. secolo*, Edizioni dell'Ateneo, Roma.
- CREMONA, C.  
1988 *Agostino di Ippona: la ragione e la fede*, Rusconi, Milano.
- D'ONOFRIO, G.  
1987 *La dialettica in Agostino e il metodo della teologia nell'alto medioevo*, in AA.VV., *Congresso Internazionale su S. Agostino nel XVI centenario della conversione (Roma 15-20 settembre 1986)*, Institutum Patristicum Augustinianum, Roma.
- DE LUBAC, H.  
1954 *Note sur Saint Augustin. De libero arbitrio, III, 20, 56*, in *Augustinus Magister*, Congrès International Augustinien, Paris, (21 – 24 septembre, 1954)
- DE MONTCHEUIL, Y.  
1933 *L'hypothese de l'état originel d'ignorance et de difficulté d'après le De libero arbitrio de saint Augustin*, «Recherches de Science Religieuse», 23, 197-221.
- DE SIMONE, R.J.  
1980 *Modern research on the sources of Saint Augustine's doctrine of the original sin*, «Augustinian Studies», 11, 205-228.
- DI MARTINO, C.  
2000 *Il ruolo della intentio nell'evoluzione della psicologia di Agostino: dal De libero arbitrio al De Trinitate*, «Revue des études Augustiniennes», 46, 173-198.
- EVANS, G.R.  
1993 *Augustine on Knowing what to Believe*, «Augustinian Studies», 24, 7-25.
- FLASCH, K.  
1983 *Augustin: Einführung in sein Denken (1980)*, trad. Agostino d'Ippona. *Introduzione all'opera filosofica*, Il Mulino, Bologna.
- GAUDEL, A.  
1933 voce «Péché originel», in *Dictionnaire de théologie catholique*, tomo XII, Paris, coll. 275-606.
- GILSON, E.  
1983 *Introduction à l'étude de Saint Augustin (1929)*, trad. *Introduzione allo studio di sant'Agostino*, Marietti, Genova.

- GROSS, J.  
1971 *Entwicklungsgeschichte des Erbsündendogmas im Zeitalter der Scholastik (12.-15. Jahrhundert)*, München-Basel.
- GROSSI, V.  
1969 *Il battesimo e la polemica pelagiana negli anni 411/413*, «Augustinianum», 9, 30-61  
1970 *Il peccato originale nella catechesi di S. Agostino prima della polemica pelagiana*, «Augustinianum», 10, 325-359 e 458-492.  
1980 *L'antropologia cristiana negli scritti di Agostino (De gratia et libero arbitrio, De correptione et gratia)*, «Studi Storico Religiosi », 4, 89-113.
- HILL, E.  
1994 *Unless you believe you shall not understand: Augustine perception of faith*, «Augustinian Studies», 25, 51-64.
- HOLTE, R.  
1990 *Faith and interiority in S. Augustine's Confessions*, in *Interiorità e intenzionalità in S. Agostino*, a cura di L. Alici, Atti del I e II Seminario Internazionale del Centro di Studi Agostiniani di Perugia, "Institutum Patristicum Augustinianum", Roma.
- LETTIERI, G.  
1990 *La dialettica della coscienza nel «De Trinitate»*, in *Interiorità e intenzionalità in S. Agostino*. Atti del I e II seminario internazionale del Centro di Studi Agostiniani di Perugia a cura di L. Alici, Institutum Patristicum Augustinianum, Roma  
2001 *L'altro Agostino. Ermeneutica e retorica della grazia dalla crisi alla metamorfosi del De doctrina christiana*, Morcelliana, Brescia.
- LOTTIN, O.  
1954 *Psychologie et morale aux XIIIe et XIIIe siecle*, tome IV *Problèmes de morale*, troisième partie I, Abbaye du Mont Cesar , Louvain – J. Duculot, Gembloux.
- MANN, W.E.  
2001 *Augustine on evil and original sin*, in *Cambridge Companion to Augustine*, edited by Eleanor Stump and Norman Kretzmann, Cambridge University Press MILES, M.R.  
1979 *Augustine on the body*, in *American Academy of religion dissertation series N. 31*, Missoula, Montana.
- MARA, M.G.  
1980 *Agostino di Ippona: massa peccatorum, massa sanctorum*, «Studi storico religiosi, 4, 77-87.
- MARAFIOTI, D.  
1981 *Il problema dell' "Initium Fidei" in sant'Agostino fino al 397*, «Augustinianum», 21, 541-565.
- MATHEWES, C.T.  
2002 *Augustinian anthropology. Interior intimo meo*, «Journal of religious Ethics», 27, 195-221.
- MONDIN, B.  
1992 *L'uomo secondo il progetto di Dio. Trattato di antropologia teologica*, ESD, Bologna.
- O'CONNELL, R.J.  
1990 *Faith, Reason, and Ascent to Vision in St. Augustine*, «Augustinian Studies», 21, 83-126.
- O'CONNOR, W.R.  
1982 *The Concept of the Person in St. Augustine's De Trinitate*, «Augustinian Studies», 13, 133-143.
- O'DONNELL, J.  
2007 *Sant'Agostino: storia di un uomo*, Mondadori, Milano.
- ORBETELLO, L.  
1990 *«Per speculum et in aenigmate»: conoscenza di sé e conoscenza di Dio nel De Trinitate*, in *Interiorità e intenzionalità in S. Agostino*. Atti del I e II seminario internazionale del

Centro di Studi Agostiniani di Perugia a cura di L. Alici, Institutum Patristicum Augustinianum, Roma.

OROZ RETA, J.

1990 *Dall'interiorità dell'anima alla contemplazione di Dio nel «De Trinitate» di Sant'Agostino*, Atti del I e II seminario internazionale del Centro di Studi Agostiniani di Perugia a cura di L. Alici, Institutum Patristicum Augustinianum, Roma.

QUADRI, G.

1978 *Il pensiero filosofico di Sant'Agostino con particolare riguardo al problema dell'errore*, La Nuova Italia, Firenze.

RIST, J.

1997 *Augustine. Ancient Thought Baptized* (1994); trad. *Agostino. Il battesimo del pensiero antico*, Vita e Pensiero, Milano.

2001 *Faith and reason*, in *Cambridge Companion to Augustine*, edited by Eleonor Stump and Norman Kretzmann, Cambridge University Press.

RIGOBELLO, A.

1987 *Dalla verità a Dio con Agostino*, in AA.VV., *Congresso Internazionale su S. Agostino nel XVI centenario della conversione* (Roma 15-20 settembre 1986), Institutum Patristicum Augustinianum, Roma.

SAGE, A.

1967 *Péché originel. La naissance d'un dogme*, «Revue des Études Augustiniennes» 13, 211-248.

1969 *Le péché originel dans la pensée de Saint Augustin, de 412 à 430*, «Revue des études augustiniennes» 15, 75-112.

SANTI, G.

1987 *Conoscenza e memoria nella filosofia di S. Agostino*, «Aquinas: Rivista Internazionale di Filosofia», 30, 401 – 439

SCIACCA, M.F.

1949 *Sant'Agostino*, Brescia.

1967 voce *Agostino*, in *Enciclopedia filosofica I*, Centro di Studi Filosofici di Gallarate, Sansoni Editore, Firenze, cc. 111-135.

SFAMENI GASPARRO, G.

1987 *Concupiscenza e generazione. Aspetti antropologici della dottrina agostiniana del peccato originale*, in AA.VV., *Congresso Internazionale su S. Agostino nel XVI centenario della conversione* (Roma 15-20 settembre 1986), Institutum Patristicum Augustinianum, Roma.

SOMERS, H.

1954 *Image de Dieu et illumination divine in «Augustinus Magister»*, Congès International Augustinien, Paris (21 – 24 septembre, 1954).

THONNARD, F.J.

1965 *La notion de concupiscence en philosophie augustiniennne*, «Recherches augustiniennes» 3, 59-105.

TRAPÈ, A.

1954 *Un celebre testo de Sant'Agostino sull' «Ignoranza e la difficoltà»*, in *Augustinus Magister*, Congès International Augustinien, Paris (21 – 24 septembre, 1954).

1976 *Introduzione generale, Opere di Sant'Agostino. Dialoghi II*, Città Nuova, Roma.

1981 *Introduzione generale, in Opere di Sant'Agostino. Natura e grazia/I*, Città Nuova, Roma.

2006 *Opere di Sant'Agostino. Introduzione generale*, Città Nuova, Milano.

TURMEL, J.

1931 *Histoire des dogmes*, Les Editions Rieder, Paris.

VAN FLETEREN, F.

1992 *Per speculum et in aenigmate: I Corinthians 13:12 in the writings of St. Augustine*, «Augustinian Studies», 23, 69-102.

VOLTA, G.

2004 *L'interiorità: chiave di lettura del mistero dell'uomo e di Dio, in sant'Agostino, in Agostino d'Ippona. Presenza e pensiero. La scoperta dell'interiorità*, a cura di Alfredo Marini, Franco Angeli, Milano.

ZEKIYAN, B.L.

1987 *Illuminazione e «memoria Dei» in S. Agostino*, in AA.VV., *Congresso Internazionale su S. Agostino nel XVI centenario della conversione* (Roma 15-20 settembre 1986), Institutum Patristicum Augustinianum, Roma.