

«CHE IMPORTA? TUTTO È GRAZIA»

Uno sguardo alla polemica antipelagiana

Giulia ZACCARO

(Università degli Studi di Milano)

Abstract: The present essay deals with the anti-Pelagian controversy, tackling a dual task: we will try to understand the centrality of this dispute within the Augustinian thought, focusing in particular on *De Spiritu et Littera* and, at the same time, we will open the problem of grace to a more contemporary view, interweaving the philosophical, theological and literary discourse, making Paul Ricoeur's invitation to «think more and otherwise» our own. Indeed, we intend to show the gap between the Platonic and ontological vision of the youthful production of the Tegaste theologian and the charismatic eschatological one that enlivens the work of his maturity. Following the Ricoerian line and the most recent proposal by François Jullien, we are convinced that the theological level does not exhaust the richness and theoretical depth of the notions of grace and sin - the two cornerstones of the anti-Pelagian controversy - and that it is therefore possible to read these concepts as symbols and indispensable resources to illuminate the finitude and the passivity of the Ego. In the course of the text, we will show how the Pelagian anthropology and soteriology is diametrically mirrored to that of Augustine, who refers explicitly to the Pauline model. What is at stake is freedom, or rather its effectiveness and spontaneity. If the Pelagian man is transparent to himself, already able not to sin and to have full control of his will, the Augustinian man is instead tormented by the anarchy of desire, which the Law only exasperates.

Keywords: Sin, Grace, Freedom, Perfection, Desire.

«Chi mi ama non si perde»¹

1. Un sapere che esita e ricomincia

¹ *Bhagavadgītā* IX, 31.

«Deum et animam scire cupio; nihil plus? Nihil omnino»². La citazione, tratta da una da una delle opere giovanili di Agostino, i *Soliloquia*, mette in luce il cuore pulsante dell'itinerario filosofico, teologico e mistico del vescovo di Ippona: Dio e l'anima si danno insieme, inscindibili, senza mai identificarsi, nascosti entrambi nella cripta profonda e sconfinata della memoria. All'intima correlazione tra divino e interiorità, sintetizzata nell'espressione celebre «*interior intimo meo, superior summo meo*», si giunge impegnandosi in un cammino di introversione radicale, che lungi dal chiudere il soggetto su di sé, lo apre a una dimensione ulteriore, contemporaneamente privata e collettiva. Agostino sperimenta così la gioia spirituale del sapersi partecipe di Dio, del dimorare in lui. Tuttavia, e qui ci interessa particolarmente, il filosofo testimonia anche la tragica opacità del soggetto a se stesso, quindi la sua realtà ambigua e contraddittoria e, per dirla agostinianamente, «peccaminosa». «Dove ero io quando ti cercavo? Tu eri davanti a me; e io invece mi ero allontanato da me stesso, e non mi ritrovavo; e ancora meno ritrovavo te».³

Dio e l'anima, verità ultime su di sé, sono ciò che l'uomo Agostino cerca più ardentemente, ma che scopre essere, almeno al primo tentativo, più indisponibili. Il dato di partenza di ogni vera ermeneutica agostiniana, soprattutto se lo scopo è un recupero laico e filosofico dell'opera, non può che essere l'evidenza che non siamo mai veramente trasparenti a noi stessi. L'indagine su Dio non può che compiersi tenendo conto di questa strutturale passività del soggetto. Il vero genio di Agostino non sta nel trovare una risposta definitiva a questi due capitali problemi, Dio e l'anima, quindi la salvezza, ma nell'aver scoperto la condizione e il luogo dove continuare l'indagine esistenziale: Dio mi ama, posso quindi riconciliarmi con me stesso e con gli altri. Prendiamo il prologo al libro IV del *De Trinitate*, che non a caso è una preghiera.

Certo io so per esperienza quante finzioni generi il cuore umano: e che cos'è il mio cuore se non un cuore umano? Ma questa preghiera rivolgo al Dio del mio cuore: di non

² SANT'AGOSTINO, *Soliloquiorum libri duo*, libro I, 2.7: «A. Ecco ho pregato Dio. R. - Che cosa dunque vuoi sapere? A. - Tutte queste cose che ho chiesto nella preghiera. R. - Riassumile in poche parole. A. - Desidero avere scienza di Dio e dell'anima. R. - E nulla di più? - Proprio nulla». La citazione, come anche le seguenti, è tratta dall'Opera Omnia di Sant'Agostino edita Città Nuova e disponibile sul sito [augustinus.it \(https://www.augustinus.it/italiano/soliloqui/index.htm\)](https://www.augustinus.it/italiano/soliloqui/index.htm). L'edizione cartacea di riferimento è SANT'AGOSTINO, *Dialoghi (I - La controversia accademica; La felicità; L'ordine; I soliloqui; L'immortalità dell'anima)*, tr. it. Domenico Gentili, Città Nuova, Roma 1970.

³ SANT'AGOSTINO, *Confessiones libri XIII*, libro V, 2.2: «Et ubi ego eram, quando te quaerebam? Et tu eras ante me, ego autem et a me discesseram nec me inveniebam: quanto minus te!».

proferire in questa mia opera nessuna di quelle finzioni in luogo della solida verità, ma al contrario tutto ciò che vi potrà venire da parte mia, venga, sebbene io sia cacciato via dai tuoi occhi, e mi sforzi di ritornare da lontano per la via che Egli ha tracciato con l'umanità della divinità del suo Figlio unico, dal luogo da cui soffia su di me la brezza della sua verità. In tanto di essa bevo, sebbene io sia mutevole, in quanto nulla di mutevole vedo in Dio, né per movimento spaziale e temporale come ne subiscono i corpi, né per movimenti puramente temporali e che hanno un qualcosa di spaziale, come nel caso dei pensieri dei nostri spiriti, né per movimenti puramente temporali senza neppure qualche immagine spaziale come nel caso di alcuni ragionamenti dei nostri spiriti. *Infatti l'essenza di Dio, ragione del suo essere, non ha assolutamente nulla di mutevole sia nell'eternità sia nella verità o nella volontà: perché in Dio eterna è la verità, eterna la carità, vera è la carità, vera l'eternità; amata è l'eternità, amata la verità.*⁴

Come accedere dunque a quella realtà vera ed eterna, essendo il nostro cuore solo umano, per sua natura mutevole e pieno di finzioni? Risuona il monito delle *Ecclesiaste*, 4.16: «Anche questo è vanità, un correre dietro al vento».

Sergio Rostagno, teologo valdese, commentando il passo del *De Trinitate*, osserva: «Alla realtà Agostino accede mediante la preghiera, che appunto avvia il discorso *criticamente*, aprendo la strada alla percezione della necessaria distinzione tra realtà e illusione. La verità consiste nella possibilità di questa distinzione, non in una dichiarazione assoluta e apodittica».⁵

Tale discorso *critico* invita ad adottare una logica di indagine diversa, peregrinante e capace di esitazione: la preghiera diventa apertura e attesa, la domanda, invece, un dono divino che rinnova il desiderio di comprendersi con ancora più limpidezza. Sempre nel *De Trinitate* (libro IX) Agostino ci offre un'ulteriore chiave di lettura: «Cerchiamo dunque con l'animo di chi sta per trovare, troviamo con l'anima di chi sta

⁴ SANT'AGOSTINO, *De Trinitate libri quindicem*, liber IV, 1: «Ego certe sentio quam multa figmenta pariat cor humanum. Et quid est cor meum nisi cor humanum? Sed hoc oro Deum cordis mei ut nihil ex eis figmentis pro solido vero eructuem in has litteras, sed inde veniat in eas quidquid per me venire potuerit unde mihi, quamvis proiecto a facie oculorum suorum et de longinquo redire conanti per viam quam stravit humanitate divinitatis Unigeniti sui, aura veritatis eius aspergitur. Quam in tantum licet mutabilis haurio in quantum in ea nihil mutabile video, nec locis et temporibus sicut corpora, nec solis temporibus et quasi locis sicut spirituum nostrorum cogitationes, nec solis temporibus et nulla vel imagine locorum sicut quaedam nostrarum mentium ratiocinationes. Omnino enim Dei essentia qua est nihil habet mutabile nec in aeternitate nec in veritate nec in voluntate, quia aeterna ibi est veritas, aeterna caritas; et vera ibi est caritas, vera aeternitas; et cara ibi est aeternitas, cara veritas».

⁵ Sergio ROSTAGNO, *Libertà e servitù dell'uomo*, in Luigi PERISSINOTTO, *Agostino e il destino dell'Occidente*, Carocci, Roma 2000, p. 53.

per cercare. *Quando l'uomo penserà di aver finito, allora incomincerà*.⁶ La *magna quaestio* diventa un incessante ricominciare, un' *intentio*, e il suo esito, come sappiamo, non sarà il possesso di una verità ultima, piuttosto la certezza che colui che cerca non troverà, ma sarà trovato. È Dio a trovare Agostino. Il teologo trova ancora una volta la *condizione* perché la ricerca del senso sia efficace, quindi consapevole della distinzione prima citata tra realtà e illusione. L'autore delle *Confessiones* si scopre già in un *discorso*, in un ordine simbolico e metaforico: quello della madre Monica, quello del tardo platonismo (i famosi *libri platonici* del VII libro delle *Confessiones*), quello della Chiesa Cattolica, ma soprattutto quello di Paolo di Tarso. Agostino incontra personalmente, storicamente, questi ordini simbolici, queste narrazioni altre da lui, le interpreta, ne fa delle *metafore vive*. Agostino abita criticamente tutto ciò che lo precede e lo trasforma in una *risorsa*, scardinandone i presupposti, come avviene con la filosofia tardo platonica.

Rifacendoci all'*ermeneutica riflessiva* di Paul Ricoeur, possiamo dire che anche il filosofo contemporaneo ha lo stesso compito: i grandi temi esistenziali e metafisici, in una parola la questione della *teodicea* (che è sfondo all'intera opera agostiniana), possono essere indagati a patto che si abbandoni ogni pretesa di purezza teoretica (come Agostino stesso ha fatto con il neoplatonismo), e ci si interroghi di nuovo sui simboli e sulle narrazioni che l'uomo ha intrapreso nel tentativo di dare un senso alla propria frammentaria esistenza. Si deve quindi comprendere la necessità teoretica del discorso simbolico e metaforico, cercando in questi luoghi spazi di senso inesplorati.

Così Ricoeur: «La saggezza non consiste forse nel riconoscere il carattere aporetico del pensiero sul male, carattere aporetico conquistato dallo sforzo di pensare *di più e altrimenti?*».⁷

Per avvicinarci al problema del male e della sofferenza, prendiamo spunto dalla *Genealogia della Morale*, testo della maturità di Nietzsche.

(L'uomo) soffriva anche d'altro, era principalmente un animale malaticcio: non la sofferenza in se stessa era il suo problema, bensì il fatto che il grido della domanda "a

⁶ SANT'AGOSTINO, *De Trinitate libri XV*, liber XI, 1, «Sic ergo quaeramus tamquam inventuri; et sic inveniamus, tamquam quaesituri. *Cum enim consummaverit homo, tunc incipit (Eccli 18, 9)*».

⁷ Paul RICOEUR, *Le mal: Un défi à la philosophie et à la théologie*, Labor et Fides, Ginevra 2017, tr. it Ilaria Bertolotti, *Il male. Una sfida alla filosofia e alla teologia*, Morcelliana, Brescia 1993, citato in Filippo RIGHETTI, *Il problema della confessione del male: l'antropologia di Paul Ricœur e le sue fonti filosofico-religiose*, <https://mondododmani.org/dialegesthai/fri01.htm#nota2>.

che scopo soffrire?” restasse senza risposta. L'uomo, l'animale più coraggioso e più abituato al dolore, *in sé* non nega la sofferenza; la vuole, la ricerca persino, posto che gli si indichi un *senso* di essa, un “*perché*” del soffrire.⁸

Riprendere Agostino, in particolare la criticata quanto esaltata nozione di grazia, diventa l'occasione per riflettere sui simboli e sulle metafore che il filosofo di Tagaste ha ereditato e ha contribuito a creare. Cosa hanno da dirci le parole *grazia*, *peccato*, *redenzione*, a noi che non abitiamo più l'orizzonte storico e teologico di Agostino, come nemmeno quello di Lutero? E soprattutto, è possibile riflettere filosoficamente su nozioni e narrazioni teologiche, senza per forza darne una visione esclusivamente morale alla Spinoza, oppure genealogica/riduzionista alla Nietzsche? Crediamo che la *gratia* o la *confessio* siano prima che concetti teologici e ontologici due capitali *metafore* dell'esperienza biografica agostiniana, e, come tali, possano essere indagate, ridiscusse, senza per forza partire da una prospettiva teologica o di fede.

Così Ricoeur:

Bisognerà partire di bel nuovo, impegnare una riflessione di nuovo tipo, che verta sulla confessione che la coscienza ne fa e sui simboli del male nei quali essa esprime questa confessione [...]. La simbolica del male farà allora un lungo giro, al termine del quale sarà forse possibile riprendere il discorso interrotto e reintegrare gli insegnamenti di questa simbolica in un'antropologia veramente filosofica.⁹

La distinzione credenti/non credenti viene così a cadere: il simbolo diventa un luogo di confine fra saperi, un luogo di margine dove ogni separazione netta tra dentro/fuori la fede semplicemente non coglie il problema e diventa inutile. Seguendo François Jullien, preferiamo pensare alle nozioni di *grazia* e *peccato* come *risorse* più che come valori o prospettive.

La peculiarità della risorsa, tornando a questo concetto ormai centrale nel mio lavoro, è che essa si *esplora* e si *sfrutta* e che la si esplora ancora mentre la si sfrutta. Ci si disfa della bipartizione tra conoscenza da un lato e azione dall'altro, tra teorico e pratico. In quanto tale, la risorsa non è proprietà di nessuno e non appartiene (la ragione per cui

⁸ Friedrich NIETZSCHE, *Zur Genealogie der Moral, Eine Streitschrift*, Reclam, Stoccarda 1988, tr. it. Ferruccio Masini, *La Genealogia della Morale, Uno scritto polemico*, Adelphi, Milano 2013, p. 156.

⁹ Paul RICOEUR, *Philosophie de la volonté, tome 2: Finitude et Culpabilité*, Aubier, Paris 1993, tr. it. Maria Girardet, *Finitudine e Colpa*, Il Mulino, Bologna 1970, citato in Filippo RIGHETTI, *Il problema della confessione del male: l'antropologia di Paul Ricœur e le sue fonti filosofico-religiose*.

rifiuto la nozione di identità culturale): è di chi la scopre - tanto più quanto più la si scopre - e la mette a profitto.¹⁰

Ancora una parola sulla fecondità di questo criterio ermeneutico: sempre Jullien nella sua rilettura del Vangelo di Giovanni scopre una *risorsa* (o una metafora) nella distinzione che l'evangelista (o la comunità che gli fa capo) indica tra ψυχή e ζωή. Nella prospettiva del sinologo, ψυχή è il semplice essere in vita, biologico, autoriferito, mentre ζωή è la vita sovrabbondante, vissuta in pienezza.¹¹

Il ladro non viene se non per rubare, ammazzare e distruggere; io sono venuto perché abbiano la vita e l'abbiano in abbondanza.

Io sono il buon pastore; il buon pastore dà la vita per le sue pecore.¹²

E soprattutto:

In verità, in verità vi dico che se il granello di frumento non muore, rimane solo; ma se muore produce molto frutto.

Chi ama la sua vita la perde, e chi odia la sua vita in questo mondo, la conserverà per la vita eterna. (che non muore).¹³

Essere in vita e avere in sé la vita in sovrabbondanza corrispondono a due modelli di esistenza differenti e Giovanni, come abbiamo visto in 12, 24-25, si premura di divaricarli sempre più: chi resta prigioniero della ψυχή si irrigidisce all'interno della proprio esclusivo essere in vita, rimane attaccato a se stesso e non partecipa di quella gratuita sovrabbondanza che è la ζωή. Senza addentrarsi troppo nell'ermeneutica giovannea e nell'analisi che ne fa Jullien, potremmo riassumere che ciò che Cristo chiede è il superamento della propria singolarità chiusa, imbrigliata nelle logiche del

¹⁰ François JULLIEN, *Ressources du christianisme, mais sans y entrer par la foi*, Édition de l'Herne, Parigi 2018, tr. it. Margherita Garzillo e Vincenzo Ostuni, *Risorse del Cristianesimo. Ma senza passare per la via della fede*, Ponte alle Grazie, Milano 2019, p. 25.

¹¹ *Ivi*, p. 56: «È dunque questa, dopo l'aver concepito la possibilità dell'evento, e come sua conseguenza, la seconda risorsa che Giovanni ci offre, che si traduce in una domanda primaria, persino unica, sulla vita: che cosa vuol dire "essere vivi", come posso essere vivo in pienezza, ovvero effettivamente vivo, il che è la sola aspirazione possibile - la meno astratta, costruita, artificiale - dell'essere-in-vita che sono? Ossia, come posso non limitarmi allo stato meramente tale, bensì sviluppare in me la vita nella sua espansione, la vita zampillante e sovrabbondante, come sorgente di vita?».

¹² Gv, 10, 10-11.

¹³ Gv. 12, 24-25.

mondo, per aprirsi a quella *sorgente di vita viva* che lui stesso è. Attraverso il Cristo giovanneo, si passa da una vita che muore soffocata in se stessa a una vita che si espande e si dona.

In modo analogo intendiamo la rilettura agostiniana dell'antitesi paolina tra *spirito* e *lettera*, tema appunto del *De Spiritu et Littera*. La distinzione giovannea tra ψυχή e ζωή è presente anche in Agostino (non a caso il teologo dedica due libri all'esegesi del corpus giovanneo), anche se più sentita è la contrapposizione tra *arbitrio* e *libertà*, quindi tra *peccato* e *grazia*. La dicotomia paolina è sicuramente più violenta e retorica di quella giovannea, ma crediamo che la linea di fondo possa essere simile. L'arbitrio senza la grazia vuole ma non può e quindi, come la ψυχή giovannea, soffoca nella sua impotenza.

2. Liberato alla libertà

Il pensiero agostiniano è un pensiero *problematico*. Esso si nutre di antinomie e di tensioni che innervano l'intera tradizione filosofica e teologica occidentale. Agostino diventa l'autore tardo antico più amato dalla Riforma, ma anche uno dei Padri della Chiesa fondamentali nell'ecclesiologia cattolica. Sempre Rostagno indica come da Agostino derivino due idee fondamentali e contrastanti. La prima è sicuramente il valore della prassi all'interno dell'esperienza cristiana. Si pensi al famoso «mettere in pratica la verità» di Giovanni, che è così tanto presente nelle *Confessioni*. Leggiamo nel decimo libro dell'opera: «Ecco, tu amasti la verità, *poiché chi l'attua viene alla luce*. Io desidero *attuare la verità*, dinanzi a te, nella confessione: con la mia penna, dinnanzi a molti testimoni...».¹⁴ La seconda idea è il suo opposto: Agostino scopre la radicale insufficienza di ogni agire umano e quindi l'indispensabile ricorso a Dio per rendere efficace l'azione. Il soggetto agostiniano vive il paradosso di essere totalmente responsabile del suo agire e contemporaneamente debitore a Dio. È la questione irrisolvibile della *grazia*, nata all'interno della polemica pelagiana, ma che si estende ben oltre la “sconfitta” storica di Pelagio e di Giuliano di Eclano. Il problema della *grazia* non è altro che il problema della libertà, di Dio e dell'uomo.

¹⁴ SANT'AGOSTINO, *Confessiones libri XIII*, libro 10, 1: «Ecce enim veritatem dilexisti (Ps, 50,8), quoniam qui facit eam, venit ad lucem (Io, 3,10) Volo eam facere in corde meo coram te in confessione, in stilo autem meo coram multis testibus».

Ricordiamo che la prima grande battaglia teologica intrapresa da Agostino è contro il manicheismo, quindi contro una concezione che limita Dio a una posizione di vittima passiva nell'eterna lotta tra il principio del bene e del male.

Sarebbe interessante notare come la questione della passività di Dio e della sua strutturale debolezza sia tutt'altro che chiusa: autori come Hans Jonas da parte ebraica, Jürgen Moltmann e Dorothee Sölle da parte cristiana riformata, Sergio Quinzio da parte cristiana cattolica, fanno della fragilità di Dio il punto di forza della loro proposta teologica, riprendendo una posizione sostanzialmente gnostica. Ma il punto della questione agostiniana è un altro: un Dio passivo non è un Dio libero e un Dio non libero non può salvarmi. Pertanto è necessario far uscire il divino dalla sua dimora materiale e riguadagnare il Dio biblico, trascendente seppur vicinissimo alla storicità umana.

Se il Bene non è passivo, che sia quello di Dio o quello dell'uomo fa poco differenza, significa che l'uomo è di nuovo libero, quindi responsabile di tutto ciò che compie. Con il neoplatonismo Agostino si allontana dal manicheismo, anche se, come noterà acutamente Giuliano di Eclano, una traccia di Mani persiste anche nella produzione matura del teologo. Grazie a Plotino, Agostino scopre la ricerca interiore e la natura anagogica e liturgica dell'intero creato. Il segreto e il fondamento di questo mondo è che Dio lo regge amandolo. Il mondo terreno rimanda a una dimensione ulteriore ed eterna: i *signa* sensibili sono *translatio*/metafora della *Res* trascendente di Dio. Così il male deve essere interpretato come assenza di bene e quindi come necessaria imperfezione all'interno di un'armonia più ampia, giusta, ma inaccessibile alla prospettiva umana. Come nota Gaetano Lettieri, tra la prima produzione giovanile (dal *Contra Academicos* del 386 fino alla stesura delle *Diversis quaestionibus ad Simplicianum libri duo* del 397) e le opere mature, Agostino opera uno scarto tra la metafisica ontoteologica e platonizzante, che ha come cardine il significato metaforico delle realtà sensibili, e la logica della *confessio*, che ha come sorgente lo *Spiritus Vivificans* di Paolo. Secondo Lettieri, Agostino passerebbe da una teologia gerarchica di stampo tardo platonico a una teologia ermeneutica fondata sulla *grazia eventuale*. Tale teologia si rivela essere un'analisi della propria esperienza storica di fede. La vicenda privata di Agostino diventa il luogo dove accade l'evento della *grazia* e della *conversione* e da cui è necessario partire se si vuole partecipare al mistero divino. Si passerebbe dunque dalla ricerca ontologica alla ricerca della dimensione storico-

salvifico, dove la metafora diventa strumento ermeneutico ancor più indispensabile. Scrive Lettieri:

Alla *translatio* metafisica, platonizzante (dialettica ontologica tra *littera* dei *signa* sensibili-storici e *Res* intellegibile-‘spirituale’), egli sovrappone una *translatio* apocalittica, escatologico-carismatica, neopaolina (dialettica storico-rivelativa tra *lex occidens*-natura/*Spiritus vivificans*-grazia), che toglie, insieme supera e conserva in sé la prima, ritrattandola; l’Ulteriore da oggetto (*Res*, supremo *Esse* spirituale) diviene soggetto (*Spiritus*) della *translatio* metaforica. La metafora anagogica si sdoppia: la metafora ontologica diviene morta *littera* tolta e vivificata dall’*altra* metafora, dell’eventuale *translatio Spiritus vivificantis*, cuore pulsante della *nuova* teologia incentrata sulla *confessio* carismatica – e non meramente intellettuale – del *Donum*. La teologia metaforica di Agostino si rivela, insomma, un’ermeneutica della grazia, che evolve da un’ermeneutica/anagogia ontologica della *ratio* libera, chiamata da una grazia suasiva, a un’ermeneutica/anagogia carismatica dello *Spiritus*, grazia persuasiva irresistibilmente operante. Pertanto, la questione della metafora *littera/Spiritus* coincide con l’immensa questione della giustificazione e della stessa diversificata intenzione salvifica di Dio, che può determinare l’eventuale «*transformatio*» delle creature, la *translatio* che fa passare gli eletti da Adamo (dal quale tutti gli uomini derivano la condanna) a Cristo (nel quale tutti gli eletti attingono la salvezza), dalla *natura moriens* alla grazia dello *Spiritus vivificans*.¹⁵

Riassumendo: all’interno del già descritto itinerario agostiniano, la metafora, che in tutto Agostino supera la dimensione retorico-grammaticale per assumere valore ermeneutico e teologico pregnante, passa dalla logica platonica alla logica carismatico-escatologica. La posta in gioco non è più soltanto lo statuto del mondo sensibile e il suo tendere a-, ma la *trasformazione giustificante* della creatura, quindi il passaggio dalla natura lapsa alla grazia. Citiamo i famosissimi versetti della *Prima Lettera ai Corinzi* che sintetizzano e mostrano questo cambiamento di paradigma, da ontologico a escatologico.

L'amore non verrà mai meno. Le profezie verranno abolite; le lingue cesseranno; e la conoscenza verrà abolita; poiché noi conosciamo in parte, e in parte profetizziamo; ma quando la perfezione sarà venuta, quello che è solo in parte, sarà abolito. Quando ero bambino, parlavo da bambino, pensavo da bambino, ragionavo da bambino; ma quando sono diventato uomo, ho smesso le cose da bambino. Poiché ora vediamo come in uno specchio, in modo oscuro; ma allora vedremo faccia a faccia; ora conosco in parte; ma allora conoscerò pienamente, come anche sono stato perfettamente conosciuto.¹⁶

¹⁵ Gaetano LETTIERI, *Il differire della metafora. Discordare della memoria e transfert del Dono in Agostino*, “Filosofia e Teologia”, XXVII, 3, 2013, p.8.

¹⁶ 1 Cor, 13, 8-12.

Agostino quindi oltrepassa e ricomprende la fase giovanile trasformandola a sua volta in una metafora/segno, che assume significato solo all'interno della nuova *Teologia della Confessione*. Non a caso, il testo simbolo di questa teologia, intessuta di rimandi a un futuro escatologico, sono le *Confessiones*, dove l'itinerario individuale di Agostino diventa simbolo della peregrinazione universale, ospitando nella sua biografia la nostra storia inquieta. L' *inquietum est cor nostrum, donec requiescat in te* del libro primo delle *Confessiones* diventa la metafora accogliente di ogni umano interrogarsi, laico o credente.

Jacques Derrida definisce le *Confessioni* «il libro delle lacrime».

(Le Confessioni) io le ho sempre lette come il grande libro delle lacrime...
L'accecamento rivelatore, l'accecamento apocalittico, quello che rivela la verità stessa degli occhi, sarebbe dunque lo sguardo velato di lacrime. Esso né vede né non vede, è indifferente alla vista offuscata. Implora.¹⁷

Le lacrime sono un'importante metafora della tradizione ortodossa, da Isacco di Ninive, a Fëdor Dostoevskij. Così San Simeone il Nuovo Teologo: «Non c'è altra via che le lacrime ... per vedere i misteri».¹⁸

Allo stesso modo in Agostino l'*implorare piangendo* è simbolo di una nuova visione antropologica e teologica. La svolta agostiniana si può leggere come un radicalizzarsi opprimente del pessimismo paolino. È la lettura di Agostino che fa Kurt Flasch, in cui rimprovera al grande filosofo di aver dimenticato la dialettica platonica presente in un dialogo come il *Teeteto*. Tuttavia, pensiamo che questa inversione di rotta, dalla tradizione platonica alla logica folle di Paolo, si possa accogliere come una *risorsa* indispensabile per indagare il mistero della libertà umana.

Il soggetto agostiniano si conosce colpevole, ma si scopre amato incondizionatamente dal Dio di cui invoca il perdono, si riconosce schiavo di sé e della

¹⁷ Jacques DERRIDA, *Mémoires d'aveugle. L'autoportrait et autres ruines*, Réunion des Musées Nationaux, Paris 1990, tr. it. Alfonso Cariolato e Federico Ferrari, *Memorie di cieco. L'autoritratto e altre rovine*, Abscondita, Milano 2015, citato in Gaetano LETTIERI, *Il differire della metafora. Discordare della memoria e transfert del Dono in Agostino*.

¹⁸ SIMEONE IL NUOVO TEOLOGO, Inno 15, vv 259-260, citato in Ilarion ALFEEV et al., *Simeone il Nuovo Teologo e il monachesimo a Costantinopoli: atti del X Convegno ecumenico internazionale di spiritualità ortodossa, sezione bizantina, Bose, 15-17 settembre 2002*, Edizioni Qiqajon, Magnano 2003, p. 294: «Non c'è altra via che le lacrime per entrare e in altro modo è impossibile vedere i misteri che in essa sono stati compiuti e che si compiono ora e nei secoli infiniti nel Cristo mio Dio, al quale si addice ogni gloria, onore e adorazione ora e nei secoli. Amen».

legge terrena, ma crede che la grazia vivificante gli doni una nuova libertà. La polemica contro Pelagio si deve quindi leggere come lo scontro di due visioni della *perfezione*. Il messaggio del monaco britannico, vissuto da laico battezzato per oltre trenta anni e coinvolto nelle dispute teologiche provenienti dal Mediterraneo orientale, è terrificante nella sua semplicità: giacché la perfezione è possibile per un uomo, è obbligatoria.¹⁹ Il compito dell'uomo, creato da Dio perfettamente libero, è dunque il conseguimento della perfezione morale. Come molti riformatori religiosi, Pelagio pone a carico dell'individuo il peso della libertà assoluta: il cristiano è responsabile di ogni sua azione e ogni peccato diventa una volontaria offesa a Dio.

Nella lettera a Demetriade scrive Pelagio:

Ogni volta che mi tocca parlare delle regole di comportamento e di condotta da fissare per una santa vita, metto sempre in evidenza il potere e la funzione della natura umana, e mostro quello che è capace di fare... affinché non sembri che io stia perdendo il mio tempo, invitando le persone a intraprendere ciò che considerano impossibile realizzare.²⁰

Non dobbiamo fare l'errore di credere che Agostino fosse estraneo all'impostazione rigoristica e ascetica di Pelagio e che il totale controllo della volontà sul corpo fosse un ideale lontano dalla sensibilità agostiniana. Potremmo dire che il vescovo cattolico si scagli con veemenza e sicurezza contro l'avversario proprio perché ha scoperto, vivendola in prima persona, l'impotenza di tale visione teologica. Nel *De Natura et Gratia*, Agostino risponde alla visione pelagiana: «Molti peccati infatti si commettono per superbia, ma è vero anche che non tutte le azioni sbagliate avvengono per superbia: non certamente quelle che si fanno per ignoranza, per debolezza o spesso nel pianto e nel dolore».²¹

La perfezione teorizzata dal filosofo è ancora una volta l'*intentio*, la confessione, la ricerca. La Chiesa di Agostino accoglie tutto lo spettro delle umane debolezze, stigmatizzate dall'aristocrazia tardo romana ora divenuta seguace di Pelagio. Il teologo infatti, nel *De Spiritu et Littera*, supera la logica desiderio cattivo/legge giudicante e con

¹⁹ Eugène PORTALIÈ, *A Guide to the Thought of St. Augustine*, Regnery Publishing, Chicago 1960, citato in Peter BROWN, *Augustine of Hippo*, Faber and Faber, Londra 1967, tr. it. Gigliola Fragnito, *Agostino d'Ippona*, Einaudi, Torino 1971, p. 347.

²⁰ PELAGIO, *Ad Demetriadem* 2 (PL,XXX, 17 B), citato in BROWN, *Agostino d'Ippona*, p. 348.

²¹ SANT'AGOSTINO, *De Natura et Gratia liber unus*, 29, 33: «Multa enim peccata per superbiam committuntur, sed neque omnia superbe fiunt, quae perperam fiunt - certe a nescientibus, certe ab infirmis, certe plerumque a flentibus et gementibus».

lucidità psicologica sorprendente trasforma l'antinomia peccato/legge nell'opposizione concupiscenza cattiva/concupiscenza buona (*pro concupiscentia mala concupiscentia bona*). Vediamo dunque come Agostino stia tutto dalla parte della passione e del desiderio, comprendendo che solo un desiderio può vincere un altro desiderio e che solo restando nella logica desiderativa il soggetto può giungere a un'autentica conversione. È la stessa volontà a convertirsi in risposta alla presenza dello Spirito Vivificante: ciò che era imposto viene ora donato. La perfezione quindi, oltre che a essere ricompresa nel discorso sul desiderio, assume anche una dimensione escatologica.

(Dio) Egli spande la sua misericordia su coloro che lo conoscono e la sua giustizia sui retti di cuore. Non spande la sua misericordia perché lo conoscono già, ma anche perché lo conoscano; non spande la sua giustizia con la quale giustifica l'empio perché sono retti di cuore, ma anche perché siano retti di cuore.²²

La perfezione terrena diventa cifra di quella che sarà la piena rettitudine ultraterrena. La domanda su di sé non può che essere metafora di una conoscenza completa che avverrà solo quando «conoscerò pienamente, come anche sono stato perfettamente conosciuto». Allora l'Io sarà davvero capace di Dio. Nel frattempo è necessario insistere su che cosa significhi grazia, che potremmo, più laicamente, chiamare *gratuità*. La salvezza è un *dono gratuito* di Dio, che oltrepassa ogni logica umana. Noi amiamo Dio perché egli ci ha amato e amandoci ci ha permesso di amare. Questo è il seme della carità. Amiamo perché Dio ci ama. Sempre nel *De Spiritu et Littera*, Agostino scrive: «La grazia non ci viene data, perché abbiamo fatto opere buone, ma perché le possiamo fare: cioè non perché abbiamo osservato la legge, ma perché la possiamo osservare».²³

La legge delle opere si oppone alla legge della fede. Ancora una volta Agostino trova la condizione dell'agire, senza imporre un nuovo codice morale. L'errore di Pelagio sta dunque del considerare il soggetto autosufficiente, da sempre in grado di compiere una scelta morale e quindi trasparente a se stesso. L'uomo pelagiano è un uomo senza interiorità, un uomo che non ha fatto i conti con l'opacità strutturale che

²² SANT'AGOSTINO, *De Spiritu et Littera liber unus*, 7. 11, «Neque enim quia sciunt, sed etiam ut sciant eum praetendit misericordiam suam; nec quia recti sunt corde, sed etiam ut recti sint corde praetendit iustitiam suam, qua iustificat impium».

²³ *Ivi*, 10. 16, «quando quidem ideo datur, non quia bona opera fecimus, sed ut ea facere valeamus, id est, non quia legem implevimus, sed ut legem implere possimus».

lo abita e quindi con l'anarchia del desiderio. L'eresia pelagiana è per essenza idolatrica: infatti, essa pretende di divinizzare l'uomo senza bisogno di alcun tipo di mediazione divina.

La questione diverrà ancora più chiara se prendiamo in analisi il rapporto con l'infanzia e le metafore a questa connesse. Seguendo Peter Brown, notiamo come il tema del bambino sia cruciale a livello retorico e mistico: infatti, nelle *Confessioni* il teologo di Teggaste non esita a paragonare il rapporto tra l'uomo e Dio a quello di un neonato con il seno materno, aperto e dipendente da una sorgente di vita che è altra da lui.

Leggiamo nel libro quarto delle *Confessiones*:

Cosa sono io per me stesso senza te, se non una guida verso il precipizio? e quando anche sto bene, cosa sono, se non uno che succhia il tuo latte e si nutre di te, vivanda incorruttibile? e chi è l'uomo, qualsiasi uomo, come uomo? Ci deridano pure i *forti* e i *potenti*, noi, *deboli* e *bisognosi*, ci confesseremo a te.²⁴

All'opposto, l'uomo pelagiano non si riconosce nella metafora *Dio/madre, credente/neonato*. Scrive Pelagio, sempre nella lettera a Demetriade: «Non c'è ammonimento più pressante di questo, che noi dovremmo essere chiamati *figli di Dio*»²⁵. Per Pelagio l'essere figlio significa piuttosto la completa emancipazione dal padre per obbedire perfettamente ai suoi comandi. Agostino chiama questa posizione teoretica *superba*, così come quella dei platonici o degli stoici. *Superbia* è ogni visione salvifica che pretenda di fare a meno dell'evento della Croce, quindi della Mediazione di Cristo. In termini meno moralistici, potremmo dire che ogni uomo che crede di potersi fondare e redimere con le proprie forze non è altro che un *uomo disperato*. Il riferimento alla *disperazione*, la vera *malattia mortale*, chiama ovviamente in gioco Søren Kierkegaard. Come Agostino, anche il filosofo danese vive la tensione fra volontarismo radicale (sorge il dubbio che Kierkegaard condivida con Pelagio più di quanto si creda) e l'abbandono intimo al Dio che si fa *scandalosamente* prossimo.

Sempre Agostino nel *De Spiritu et Littera*:

²⁴ SANT'AGOSTINO, *Confessiones libri XIII*, libro IV, I: «Quid enim sum ego mihi sine te nisi dux in praeceps? Aut quid sum, cum mihi bene est, nisi sugens lac tuum aut fruens te cibo, qui non corrumpitur? Et quis homo est quilibet homo, cum sit homo? Sed irrideant nos fortes et potentes, nos autem infirmi et inopes confiteamur tibi».

²⁵ PELAGIO, *Ad Demetriadem* 17 (PL, XXX, 32c), in citato in Peter BROWN, *Agostino d'Ipbona*, p. 356.

Viceversa ci si deve opporre con la massima decisione ed energia a coloro che attribuiscono alla forza della volontà umana da sola senza l'aiuto di Dio la possibilità o di raggiungere la perfezione della giustizia o di tendere ad essa con profitto. Quando costoro sono incalzati a dire per quale ragione presumono che ciò avvenga senza l'aiuto di Dio, si tirano indietro e non sanno fare più tale affermazione, rendendosi conto quanto sia empia ed insopportabile. Quanto però alla ragione per cui tali risultati non si ottengono di fatto senza l'aiuto di Dio, affermano che è duplice: perché è Dio che ha creato l'uomo con il libero arbitrio della volontà e perché è Dio stesso che con i suoi precetti insegna all'uomo come deve vivere e certamente l'aiuta sottraendolo all'ignoranza con i suoi insegnamenti. In tal modo l'uomo nel suo operare saprà che cosa deve evitare e a che cosa deve mirare, e quindi per mezzo del libero arbitrio che gli è innato per natura, imboccando la strada indicatagli e vivendo nella continenza e nella giustizia e nella pietà, meriterà d'arrivare alla vita beata e insieme eterna.²⁶

L'agire giusto diventa quindi un agire senza meriti, umile perché inconsapevole. Leggiamo in Matteo: «Ma quando tu fai l'elemosina, non sappia la tua sinistra quel che fa la destra, affinché la tua elemosina sia fatta in segreto»²⁷. Il versetto matteoano, a differenza dei versetti paolini, non parla direttamente del problema della grazia, ma simbolizza l'agire gratuito, quello che non cerca né lo sguardo altrui e nemmeno appaga le logiche “umane troppo umane” che spesso si nascondono dietro la parvenza del bene. Nella *Bhagavadgītā*, il celebre dialogo tra Kṛṣṇa e Arjuna contenuto nel poema epico indiano *Mahābhārata*, viene messa in scena una dinamica analoga: «Perciò, senza attaccamento, compi di continuo ciò che devi fare. L'uomo che agisce senza attaccamento ottiene il sommo bene. (Capitolo 3, 19)». L'agire senza attaccamento diviene cifra della conversione dall'*amor sui* all'*amor Dei*, gratuito e libero. Come osserva Raimon Panikkar l'azione, divenuta ora libera e spontanea, non cerca né il merito personale né il frutto dell'agire stesso. L'uomo giustificato per fede diventa davvero il *servo inutile* di Luca 17, 10: «Così, anche voi, quando avrete fatto

²⁶ SANT'AGOSTINO, *De Spiritu et Littera liber unus*, 2, 4: «Sed illis acerrime ac vehementissime resistendum est, qui putant sine adiutorio Dei per se ipsam vim voluntatis humanae vel iustitiam posse perficere vel ad eam tendendo proficere et, cum urgueri coeperint, quomodo id praesumant asserere fieri sine ope divina, reprimunt se nec hanc vocem audent emittere, quoniam vident quam sit impia et non ferenda. Sed aiunt ideo ista sine ope divina non fieri, quia et hominem Deus creavit cum libero voluntatis arbitrio et dando praecepta ipse docet quemadmodum homini sit vivendum et in eo utique adiuvat, quod docendo aufert ignorantiam, ut sciat homo in operibus suis quid evitare et quid appetere debeat, quo per liberum arbitrium naturaliter insitum viam demonstratam ingrediens continenter et iuste et pie vivendo ad beatam eandemque aeternam vitam pervenire mereatur».

²⁷ Mt, 6, 3-4.

tutto ciò che vi è comandato, dite: Noi siamo servi inutili; abbiamo fatto quello che eravamo in obbligo di fare».²⁸

Amandoci, Dio ci dà la condizione di adempiere ciò che chiede. Così ogni risposta e ogni azione da parte umana diventano segno di *gratitudine* per chi ci ha tanto amati. Il vescovo di Ippona potrebbe esclamare insieme all'anonimo curato di campagna del romanzo di Georges Bernanos: «Che importa? Tutto è grazia!».

Così Luca, 10, 25-28:

Ed ecco, un dottore della legge si alzò per metterlo alla prova, dicendo: “Maestro, che devo fare per ereditare la vita eterna?” Gesù gli disse: “Nella legge che cosa sta scritto? Come leggi?” Egli rispose: “Ama il Signore Dio tuo con tutto il tuo cuore, con tutta l'anima tua, con tutta la forza tua, con tutta la mente tua, e il tuo prossimo come te stesso”. Gesù gli disse: “Hai risposto esattamente; fa' questo, e vivrai”.

Ama il Signore Dio tuo con tutto il tuo cuore, con tutta l'anima tua, con tutta la forza tua, con tutta la mente tua, e il tuo prossimo come te stesso.

Tale dinamica si riassume nella celebre predica agostiniana contenuta nel *Commento alla Lettera di Giovanni*: «Sotto la guida di Cristo e disprezzando il mondo, nutriamoci della carità, perché la carità è Dio stesso e chi la possiede può vedere Dio. Sia la carità a ispirare il nostro agire; amiamo l'uomo, non il suo errore».²⁹ *Dilige et quod vis, fac* è quindi il simbolo di una libertà che si concepisce come dono ricevuto e come dono da trasmettere, perché chi ha ricevuto la grazia dà gratuitamente.

Uno dei motivi ricorrenti di Agostino (nelle *Confessiones* diventa chiave di volta di tutto il discorso) è infatti un versetto della *Prima lettera ai Corinzi*: «Chi dunque ti ha dato questo privilegio? Che cosa mai possiedi che tu non abbia ricevuto? E se l'hai ricevuto, perché te ne vanti come non l'avessi ricevuto?».³⁰

Ritorniamo ancora per un attimo all'orizzonte teologico e devozionale induista. Rāmānuja (1017-1173), uno dei più grandi pensatori indiani e punta di diamante della scuola *Śrī Vaiṣṇava*, elabora un sistema esegetico e filosofico solitamente chiamato dalla letteratura indologica “*vedanta* qualificato non duale”, ispirato da una prospettiva teologica teista. Tale visione, non conforme ma certo armonica alla sensibilità

²⁸ Lc, 7, 10.

²⁹ SANT'AGOSTINO, *In Epistolam Ioannis Ad Parthos Tractatus Decem*, Tractatus VII, *Iam vos ex Deo estis*, «Duce Christo bibamus, neglecto mundo, caritatem. Dilectio Deus est: qui eam habet vidit Deum. Dilige, et quod vis fac. Ama hominem, non ipsius errorem».

³⁰ 1 Cor, 4, 7.

agostiniana³¹, si oppone alla nota scuola monistica dell'*advaita vedanta*, facente capo invece a Shankara. Ci interessa richiamare Rāmājuna per far emergere la singolare convergenza fra la nozione di grazia paolina/agostiniana e *prapatti* visnuita, ovvero l'abbandono fiducioso alla volontà dell'Amato (Visnu o uno dei suoi *avatara*). La *prapatti*, principio cardine della *bhakti* induista, si contrappone alla visione gnostica della divinità e quindi della liberazione: essa culmina nell'oblio del sé, la paolina *kenosis*, e conduce a una condizione di totale impotenza e docile vulnerabilità. Il *bhakta* riconosce come non siano le proprie forze a permettergli l'abbandono e l'intimità con il divino, ma sia la grazia del Signore a concedere questa dolce resa e questa suprema tenerezza. Sempre Raimon Panikkar ricorda come il termine *bakhti* derivi dalla radice *bhaj* che significa sia *far partecipare* sia *prendere parte*, come a testimoniare sia la partecipazione attiva di Dio (Bhagavan) sia quella passiva del devoto.³² Dio ama e si comunica, il credente adora in risposta. Senza cercare una perfetta conformità della *bhakti* con la teologia matura di Agostino, quanto una feconda consonanza fra le due dinamiche teologiche, notiamo come la nozione di grazia sia fondamentale in tutto il teismo induista.

Così Antonio Rigopulos:

Il gratuito perdono di Dio è ciò che scardina e depotenzia ogni legame /invischiamento karmico, che libera e affranca definitivamente l'uomo nel momento in cui egli/ella sa di non poter vantare alcun merito innanzi al Signore. Senza il suo aiuto, il *bhakta* sa destinato a perire, a soccombere alle forze del male e della trasmigrazione. Impotente, l'uomo attende dunque dalla compassione di Dio ciò che sa non potrà mai ottenere con i propri sforzi. Allora questo svuotamento e inabissamento (sempre per pura grazia), il Signore,

³¹ A tale proposito si potrebbe parlare di *equivalenti omeomorfici*, neologismo creato da Raimon Panikkar per esprimere uno dei cardini della sua ermeneutica diatopica. L'*equivalente omeomorfico* indica la funzione che esercita una nozione in un determinato sistema e la sua equivalenza con un altro sistema culturale, senza che si dia per forza un'identità concettuale forte.

³² Raimon PANIKKAR, *Espiritualidad hindú. Sanatana dharma*, Kairós, Barcelona 2005, tr. it. Milena Carrara Pavan, *Il dharma dell'Induismo, Una spiritualità che parla all'Occidente*, Bur, Milano 2006, p. 142: «Il dono della grazia è quindi essenziale alla bhakti. Il dono di Dio è completamente gratuito ed immeritato. Nessuno oserebbe pensare di essere in grado di salire fino a Dio e ancor meno di amarlo, se non fosse Dio stesso che si rivela amabile e ci manda la sua grazia affinché lo amiamo. (...) Ci fu un tempo in cui si pensò che queste dottrine, così simili a quelle del cristianesimo, fossero dovute ad influenze cristiane, ma oggi questa tesi non può più essere sostenuta, anche se le relazioni tra l'India e il mondo cristiano furono maggiori di quanto si vuole far credere».

nella sua insondabile misericordia (*anugraha*), è detto riempire /ricolmare di Sé il vuoto del cuore. Infatti, è Dio per primo che ha sete dell'uomo.³³

Torniamo ad Agostino: ancora una volta la riflessione etica si compie nell'ordine non della Legge, ma in quello della *dilectio*. Il termine Legge non è assolutamente da sovrapporre alla Torah ebraica. La traduzione di Torah con *Nóμος* è quantomeno discutibile e svia dalla ricchezza teorica e psicologica a cui apre l'opposizione Legge/Grazia. Già nel *De Spiritu et Littera*, la *lex* non coincide con la legge mosaica, ma diventa metafora di ogni posizione metafisica gerarchica e ascetica, platonismo in primis. La *lex* indica un *dover essere*, un'ideale perfezione che non fa altro che esacerbare l'alienazione umana. Il Dio della *lex* impone un comandamento altro e antagonista rispetto all'ordine del desiderio. Dunque, la *lex* non può che essere temuta e subita passivamente, senza abbandono gioioso. È ancora la disperazione di cui parla Kierkegaard: l'uomo teme Dio e non spera nella remissione dei peccati. L'atteggiamento opposto, ma parimenti disperato, è la *superbia*, come abbiamo già ricordato. L'annichilimento dell'io o la sua vana esaltazione (come nota Lettieri, «o Dio annulla l'uomo, o l'uomo annulla Dio») sono le due facce della stessa disperazione che trasforma Dio in un giudice senza misericordia e senza gioia. Anche il soggetto, come il suo Dio immobile e modello di perfezione irraggiungibile, si sclerotizza in una rigidità morale e spirituale che piano piano perverte il desiderio fino a quell'infernale “non amare più” tanto temuto da Georges Bernanos. La Carità, invece, è un movimento di dilatazione e di apertura liberante.

In *Ezechiele* 36, 26-27 si legge:

Vi darò un cuore nuovo e metterò dentro di voi uno spirito nuovo; toglierò dal vostro corpo il cuore di pietra, e vi darò un *cuore di carne*. Metterò dentro di voi il mio Spirito

³³ Antonio RIGOPOULOS, *Hindūismo*, Queriniana, Brescia 2005, p. 207. Rigopoulos sottolinea giustamente come il cristianesimo ha maggiori affinità con il vedanta di Ramajuna che con la speculazione non-dualista e che quindi il dialogo hindu-cristiano porterebbe maggiori frutti se si declinasse in tal senso. Così Rigopoulos, p. 80: «Le popolari scuole del Vedanta dualistico o del cosiddetto “non-dualismo qualificato”, professanti una circolarità d'amore e una teologia della grazia, si prestano molto meglio a un dialogo con la teologia cristiana che non le élite del non-dualismo radicale. Peraltro, nel secolo appena trascorso autorevoli teologi cristiani si sono intestarditi in un dialogo inevitabilmente meno proficuo con le esigue minoranze bramamiche professanti il non-dualismo più rigoroso, ritenute un po' snobisticamente la “crema” della speculazione metafisica indiana».

e farò in modo che camminerete secondo le mie leggi, e osserverete e metterete in pratica le mie prescrizioni.

Il cuore di carne diventa il luogo dove si scopre l'identità e contemporaneamente la relazione divina che la dona. Il Cristo Crocifisso rivela questa paradossale coincidenza oppositiva: è Dio stesso che sconfessa ogni pretesa di autosufficienza, liberandosi e rinunciando egli stesso all'impassibilità. La nozione di grazia non esclude la prassi, ma la reinterpreta rendendola possibile. Scrive il teologo valdese Fulvio Ferrario:

La dimensione incondizionata della grazia, e il fatto che essa trascende ogni limite dell'obbedienza, fa sì che il fallimento che attraversa ogni esistenza cristiana non impedisce di ricominciare ogni volta daccapo o, detto diversamente, non recide il legame di Cristo con i suoi discepoli.³⁴

Legge è tutto ciò che soffoca la libertà e che trasforma la vita sovrabbondante in vita morente. Sempre secondo Ferrario, Legge è l'immagine che ci è stata imposta/che ci siamo imposti e a cui instancabilmente vogliamo aderire, sacrificando quella parte di noi che disdice l'apparenza a cui ci siamo costretti. Legge è anche l'etica della prestazione, che totalmente rivolta verso l'esterno, quindi *dispersa* e *distratta*, blocca il ritorno alla dimensione intima e interiore del sé. Distogliendoci da noi stessi, quindi dall'amore incondizionato che Dio prova per noi, ci distogliamo dagli altri e, allontanandoci così dalla *carità che tutto sopporta*, commettiamo peccato. L'odio di sé, a cui condanna l'imposizione di un'immagine fittizia, porta senza rimedio all'odio del prossimo. Così Bernanos nel *Diario di un curato di campagna*: «È facile odiarsi, più facile di quanto si creda. La grazia è dimenticarsi. Ma quando ogni orgoglio fosse morto in noi, la grazia delle grazie sarebbe amare se stessi inutilmente, come una delle membra sofferenti di Gesù Cristo».³⁵

Se c'è un possibile recupero della nozione di peccato è proprio questo: proiettandoci/dimenticandoci fuori di noi, cadiamo da quello stato di grazia/desiderio che ci precede fondandoci e che solo permette l'evento della carità.

Per concludere, citiamo alcuni versi della splendida poesia che Dietrich Bonhoeffer scrive nel carcere di Tegel.

³⁴ Fulvio FERRARIO, *Etica e Sermone sul monte: Il tema e il contesto*, <http://www.biblia.org/documenti-tabella/approfondimenti-culturali/356-2014-ferrario-etica-sermone-monte/file.html>.

³⁵ Georges BERNANOS, *Journal d'un curé de campagne*, Librairie Plon, Paris 1936, tr. it Paola Messori, *Diario di un curato di campagna*, Milano, Mondadori 2002, p. 238.

Oggi sono uno, domani un altro?
Sono tutt'e due insieme? Davanti agli uomini un simulatore
E davanti a me uno spregevole, querulo vigliacco?
(...)
Chi sono io?
Questo porre domande da soli è derisione.
Chiunque io sia, tu mi conosci,
tuo son io, o Dio!³⁶

Riferimenti bibliografici

- SANT'AGOSTINO, *Commento al Vangelo e alla Prima Epistola di san Giovanni*, tr. it. Emilio Gandolfo e Giulio Madurini, Città Nuova, Roma 1968, 1985².
- SANT'AGOSTINO, *Confessioni*, tr. it. Carlo Carena, Città Nuova, Roma 1994.
- SANT'AGOSTINO, *Natura e Grazia (I - Il castigo e il perdono dei peccati ed il battesimo dei bambini; Lo spirito e la lettera; La natura e la grazia; La perfezione della giustizia dell'uomo)*, tr. it. Italo Volpi, Città Nuova, Roma 1981.
- SANT'AGOSTINO, *Natura e Grazia (I - Il castigo e il perdono dei peccati ed il battesimo dei bambini; Lo spirito e la lettera; La natura e la grazia; La perfezione della giustizia dell'uomo)*, tr. it. Italo Volpi, Città Nuova, Roma 1981.
- SANT'AGOSTINO, *La Trinità*, tr. it. Giuseppe Beschin, Città Nuova, Roma 1973.
- Ilarion ALFEEV et al., *Simeone il Nuovo Teologo e il monachesimo a Costantinopoli: atti del X Convegno ecumenico internazionale di spiritualità ortodossa, sezione bizantina, Bose, 15-17 settembre 2002*, Edizioni Qiqajon, Magnano 2003.
- Georges BERNANOS, *Journal d'un curé de campagne*, Librairie Plon, Paris 1936, tr. it. Paola Messori, *Diario di un curato di campagna*, Mondadori, Milano 2002.
- Peter BROWN, *Augustine of Hippo*, Faber and Faber, Londra 1967, tr. it. Gigliola Fragnito, *Agostino d'Ippona*, Einaudi, Torino 1971.

³⁶ Arnaud CORBIC, *Dietrich Bonhoeffer: résistant et prophète d'un christianisme non religieux: 1906-1945*, Albin Michel, Paris 2002, tr. it. Giampiero Zatti, *Bonhoeffer. Un cristianesimo non-religioso, Antologia da «Resistenza e resa» e «Lettere alla fidanzata»*, Messaggero di Sant'Antonio Editrice, Padova 2007, p. 184.

Arnaud CORBIC, *Dietrich Bonhoeffer: résistant et prophète d'un christianisme non religieux: 1906-1945*, Albin Michel, Paris 2002, tr. it. Giampiero Zatti, *Bonhoeffer. Un cristianesimo non-religioso, Antologia da «Resistenza e resa» e «Lettere alla fidanzata»*, Messaggero di Sant'Antonio Editrice, Padova 2007.

François JULLIEN, *Ressources du christianisme, mais sans y entrer par la foi*, Édition de l'Herne, Parigi 2018, tr. it. Margherita Garzillo e Vincenzo Ostuni, *Risorse del Cristianesimo. Ma senza passare per la via della fede*, Ponte alle Grazie, Milano 2019.

Gaetano LETTIERI, *L'altro Agostino*, Morcelliana, Brescia 2001.

Gaetano LETTIERI, *Il differire della metafora. Discordare della memoria e transfert del Dono in Agostino*, «Filosofia e Teologia», XXVII, 3, 2013, http://www.filosofiae-teologia.it/rivista/read/abstract_3-13_lettieri.html.

Friedrich NIETZSCHE, *Zur Genealogie der Moral, Eine Streitschrift*, Reclam, Stoccarda 1988, tr. it. Ferruccio Masini, *La Genealogia della Morale, Uno scritto polemico*, Adelphi, Milano 2013.

Raimon PANIKKAR, *Espiritualidad hindú. Sanatana dharma*, Kairós, Barcelona 2005, tr. it. Milena, *Il dharma dell'Induismo, Una spiritualità che parla all'Occidente*, BUR, Milano 2006.

Eugène PORTALIÈ, *A Guide to the Thought of St. Augustine*, Regnery Publishing, Chicago 1960.

Antonio RIGOPOULOS, *Hindūismo*, Queriniana, Brescia 2005.

Sergio ROSTAGNO, *Libertà e servitù dell'uomo*, in *Agostino e il destino dell'Occidente*, a cura di Luigi PERISSINOTTO, Carocci, Roma 2000, pp. 47-59.

Edizioni Bibbia: C.E.I.

Sitografia

SANT'AGOSTINO, *Opera Omnia*, <https://www.augustinus.it/latino/index.htm>; tr. it. *Opere*, <https://www.augustinus.it/latino/index.htm>.

Fulvio FERRARIO, *Redenti per decreto?*, <https://www.stpauls.it/jesus/0810je/0810je84.htm>.

Fulvio FERRARIO, *L'etica del sermone sul monte: il tema e il contesto*, <http://www.biblia.org/documenti-tabella/approfondimenti-culturali/356-2014-ferrario-etica-sermone-monte/file.html>.

Fulvio FERRARIO, *L'Evangelo della Grazia: I fondamenti teologici*, http://www.protestanti.bergamo.it/sites/default/files/pag_139.pdf.

Filippo RIGHETTI, *Il problema della confessione del male: l'antropologia di Paul Ricœur e le sue fonti filosofico-religiose*, <https://mondodomani.org/dialegesthai/fri01.htm#nota2>.