

## LIBERTÀ E GRAZIA

Vorrei comunicare al Congresso i risultati d'una mia indagine sul difficile tema della libertà e della grazia, uno dei più difficili dell'agostinismo e della storia del cristianesimo.

Non riporterò le diverse interpretazioni che la storia ha registrato. Queste interpretazioni hanno un movimento pendolare che va dalla sponda della libertà a quella della grazia e viceversa. Avendo Agostino difeso la grazia, è ovvio che l'interpretazione più frequente sia quella che egli abbia negato la libertà. Basti per tutti il filosofo K. Jaspers che pur ha scritto su Agostino pagine molto belle, il quale parlando del nostro argomento dice in tutte lettere che egli ha soffocato la libertà con la dottrina della grazia<sup>1</sup>. Altri usano parole ancor più forti fino a creare aforismi apertamente offensivi oltre che falsi<sup>2</sup>.

Ma lasciamo la storia delle interpretazioni per venire all'esposizione del pensiero agostiniano quale risulta dalle fonti, se lette tutte e conciliate fra loro, che sono, poi, due regole fondamentali di ermeneutica.

### 1. Osservazione previa

Farò prima di tutto un'osservazione di fondo. Agostino ha trattato il rapporto tra la libertà e la grazia nella controversia pelagiana, specialmente nella seconda fase quando entrò di scena Giuliano.

Allora alla difficoltà del problema si aggiunse quella dell'incomprensione tra i due dialoganti, Agostino e Giuliano; incomprendimento che nasceva dal modo diverso di capire i termini stessi della controversia: la libertà e la grazia. Sarò schematico.

1) Per Giuliano il libero arbitrio include necessariamente il *posse peccare*. Lo definisce infatti: « La libertà dell'arbitrio, con la quale l'uomo è emancipato da Dio - si notino queste significative parole - consiste nella possibilità di commettere il peccato o di astenersi dal peccato »<sup>3</sup>. In altre parole - e sono pure queste di Giuliano - « l'uomo non poteva essere capace del proprio bene, se non fosse stato capace anche del male »<sup>4</sup>.

Agostino respinge questa definizione del libero arbitrio e la combatte tenacemente, perché essa, a suo parere, nega la libertà a Dio, che non può peccare, e ai beati nel cielo i quali, per dono di grazia, non possono peccare. «Ti inganna, gli dice, la definizione che hai dato del libero arbitrio. Hai detto: il libero arbitrio non è altro che la possibilità di peccare e di non peccare... Con questa definizione tu togli il libero arbitrio a Dio... Inoltre gli stessi santi nel regno di Lui perderebbero, poiché non possono peccare, il libero arbitrio ». Inoltre la definizione giuliana ci riporta alla beatitudine ciclica dei platonici e all'apocatastasi di Origene: *Origenis nobis instaurabis errorem*<sup>6</sup>.

La questione, come si vede, è intricata. Per scioglierla Agostino opera una distinzione su cui si è riflettuto poco o, per dire meglio, affatto. Distingue tra libero arbitrio per acquistare il merito e libero arbitrio per ricevere il premio. «Dio non può peccare per natura, ma la creatura partecipa di Dio, riceve da Lui il non poter peccare. Nel dono divino doveva esserci come una gradazione: prima il libero arbitrio con il quale l'uomo potesse non peccare, poi, per ultimo, il libero arbitrio con il quale l'uomo non potesse peccare... *illud ad comparandum meritum, hoc ad recipiendum praemium* »<sup>7</sup>. Tra l'uno e l'altro c'è una profonda differenza: il primo richiede il potere di volere e il potere di non volere, cioè il potere di volere il bene e di volere il male, potere necessario per acquistare il merito ed esercitare la virtù, che Agostino, facendo eco alla *libertas minor*, chiama *virtus minor*; mentre il secondo, quello dei beati, importa il potere di volere il bene ma non quello di non volerlo, costituendo la beata condizione della *libertas maior*<sup>8</sup> e della *virtus maior*<sup>9</sup>.

È inutile dire che se si vuol conservare la libertà di Dio nelle opere che compie al di fuori di sé contro la necessità della creazione dei platonici, e la libertà dei beati i quali pur consapevoli - altrimenti non sarebbero beati - che la beatitudine raggiunta è inamissibile, sono liberi, la distinzione è necessaria. Se Giansenio l'avesse tenuta presente non avrebbe proposto come agostiniana la sua teoria della sola libertà a « coactione » per il merito o il demerito.

La distinzione che Agostino propone è dunque importante. Fermarsi un momento su di essa non sarà inutile. La visione che egli ha dell'uomo è sempre duplice: terrena e celeste. L'uomo non si comprende se non vedendolo insieme nella duplice condizione, così diversa e così unita.

Spinto da questa visione, che vuol ridurre all'unità, distingue due virtù come aveva distinto due libertà. Non si può dire che i beati nel cielo non siano liberi o che non siano virtuosi: lo sono, ma in una maniera più alta e più perfetta, anzi in maniera perfetta. Due modi dunque di esercitare la virtù e di essere liberi, tra i quali c'è insieme una grande differenza e una grande unità.

La *virtus minor* è ordinata ad acquistare il merito, la *virtus maior* a riceverlo. Questa diversità ne esige un'altra più profonda riguardante la libertà: la *virtus minor* esige nella volontà la libertà di volere con il potere di non volere, cioè la libertà di scelta; non così la *virtus maior*. La ragione è che per acquistare il merito è necessaria questa libertà che rende l'uomo responsabile dei propri atti e degno pertanto di premio o di castigo. Riportiamo per intero, e in latino, il testo agostiniano: « Non ergo aliter esset virtus in nobis (su questa terra), nisi voluntatem malam sic *non* haberemus, ut habere possemus; sed pro huius minoris virtutis merito, accedere nobis debuit virtus maior in praemio, ut malam voluntatem sic non haberemus, ut nec habere possemus ». Agostino fa seguire a questa esposizione l'esclamazione rivelatrice: *O desideranda necessitas!*<sup>9a</sup>.

Per usare un'espressione scolastica, la *libertas a necessitate* non fa parte della libertà dell'uomo beato, della cui beatitudine un aspetto essenziale è appunto la necessità di volere il bene e di non volere il male, ma fa parte della libertà dell'uomo peregrinante, il quale non può avere il merito senza la libertà di scelta, né può avere il premio senza il merito. L'aver trasferito la condizione dei beati a quella dell'uomo qui in terra è stato l'errore di Giansenio, il quale poi, attribuendolo a S. Agostino, gli ha fatto dire il contrario di quello che aveva detto. La Chiesa, riprovando su questo punto (è la terza delle cinque proposizioni) la dottrina di Giansenio, ha conservato la sua e, con la sua, quella di S. Agostino. Ma andiamo avanti.

2) L'altro punto grave d'incomprensione è il secondo termine del problema: la grazia. Giuliano aveva della grazia la nozione comune ai pelagiani, cioè il triplice dono: della creazione, del libero arbitrio, della remissione dei peccati -triplice nozione che Agostino conosce bene e ripete spesso -, ma della grazia come aiuto per non peccare non voleva sentirne parlare. Con il libero arbitrio l'uomo è stato emancipato da Dio: esso, il libero arbitrio, è un dono di Dio, ma costituisce un ostacolo, come uno sbarramento, all'ulteriore azione di Dio. Per lui tutto si riduceva al caso di Gerusalemme di cui parla *Mt 23, 37*: «... quanto ho voluto raccogliere i tuoi figli.., e tu non hai voluto ». *Non hai voluto*, e si fermava lì<sup>10</sup>.

Agostino non finiva di stupirsi che tutta la dottrina della Scrittura sull'azione della grazia potesse ridursi a questo testo. Ne ricordava molti altri, non ultimo quello di *Io 6, 44*: *Nemo venit ad me nisi Pater... traxerit eum*, e concepisce l'azione della grazia che penetra nelle profondità dell'anima, negli ingranaggi, per dir così, della libertà umana e la conduce a volere liberamente il bene.

L'incomprensione era profonda: quando Agostino parlava di grazia, Giuliano evocava il fato e lo accusava di fatalismo<sup>11</sup>. Non potevano essere più lontani. Questa diversa comprensione della grazia, creando una nuova incomprendimento, rendeva più difficile il già difficile problema. Vediamo come Agostino se la cavi. Possiamo riassumerne il pensiero in quattro affermazioni fondamentali. Il vescovo d'Ipbona:

a) ha difeso costantemente la libertà umana, non dico la libertà dal male o libertà cristiana che è l'oggetto del suo canto, ma la libertà di scelta;

b) d'altra parte ha difeso tenacemente non solo la natura e la necessità ma anche l'efficacia della grazia;

c) ha sostenuto senza posa che la grazia, dico la grazia efficace, non toglie la libertà ma la mette in movimento e la rende vittoriosa contro il male;

d) ha indicato l'amore come il segreto e la via per conciliare libertà e grazia: la grazia opera ispirando l'amore, e l'amore, essendo la natura stessa della volontà, non toglie mai a questa la prerogativa della libertà. Mi si consenta di illustrare rapidamente questi quattro temi.

## 2. Agostino difensore della libertà

Ne fu il filosofo e il teologo. Non facciano meraviglia queste mie parole. Vedremo che fu proprio così. Infatti:

a) la difesa contro i manichei di cui era stato vittima. Il *De libero arbitrio* e il *De duabus animabus contra manichaeos* stanno lì a dimostrarlo. Anzi, le *Confessioni* ci assicurano che l'aver intuito poco prima della sua conversione la responsabilità dell'uomo nelle proprie azioni, e quindi nel suo peccato, fu una scoperta liberatrice<sup>12</sup>;

b) la difesa contro gli astrologi cui pure in gioventù aveva aderito<sup>13</sup>;

c) la difesa contro ogni forma di fatalismo. Ne sono prova le pagine della *Città di Dio* nel libro V<sup>14</sup>.

Si dice: questo è vero ed è risaputo. Ma è nel difendere la grazia contro i pelagiani che Agostino ha negato o ha lasciato eclissare la libertà. Ebbene no. Anche durante la controversia pelagiana egli si eresse paladino della libertà; e non solo della libertà dal male, che stava tanto a cuore a lui, ma anche della libertà di scelta che, segno di cambiamento di mentalità e di cultura, sta tanto a cuore a noi.

Infatti:

a) la difesa nella *Città di Dio* non contro Cicerone, il quale per salvare la libertà aveva negato la prescienza di Dio, ma sostenendo contro di lui che la prescienza divina non nega la libertà, che occorre difendere insieme libertà e prescienza<sup>15</sup>, delle quali s'intravede la conciliabilità attraverso l'esempio della memoria<sup>16</sup>. Vale la pena di ricordare quanti lungo i secoli hanno posto lo stesso problema di Cicerone risolvendolo magari nel senso opposto, come fece Lutero, il quale da uomo religioso qual'era salvò la prescienza divina ma negò la libertà, la libertà dell'uomo<sup>17</sup> favorendo così il fatalismo;

b) ma c'è di più. Agostino difese la libertà, direttamente ed esplicitamente, verso la fine della vita contro le obiezioni dei monaci di Adrumeto nell'aureo libretto che ha per titolo: *La grazia e il libero arbitrio* sostenendo che tanto la grazia come aiuto alla volontà quanto la libertà sono due verità rivelate che occorre tener ferme ambedue anche quando non se ne intenda il modo di conciliarle insieme<sup>18</sup>.

Non vi sono dubbi, Agostino fu e resta il filosofo e il teologo dello *utrumque* - parola tante volte ripetuta<sup>19</sup> - cioè del grande binomio: libertà e grazia, grazia e libertà. Binomio che si riduce per il nostro dottore alle due prerogative di Cristo che è redentore ed è giudice. « Se non c'è la grazia, come salva il mondo? se non c'è il libero arbitrio come giudica il mondo? »<sup>20</sup>. Così egli in una lettera ai monaci di Adrumeto del 426.

## 3. Agostino assertore dell'efficacia della grazia

Ma vediamo come dall'altra parte Agostino fu assertore della efficacia della grazia. Dico efficacia, non necessità, non gratuità. Questi due ultimi concetti sono anch'essi fondamentali, ma richiedono un movimento di pensiero diverso, un'argomentazione diversa. Agostino li difese l'uno e l'altro fortemente e tenacemente, ma qui verrebbero più a complicare che a chiarire il nostro argomento. Restiamo dunque ad esso facendo prima di tutto un'osservazione semantica che cade non sull'efficacia della grazia, ma sull'espressione grazia efficace. Non v'è dubbio che è di marca tipicamente agostiniana. In un passo fortemente impegnativo delle ultime opere, quando vuol stringere nell'unità e l'azione dell'uomo e l'azione divina, scrive: « È certo che noi vogliamo quando vogliamo, ma Dio fa che noi vogliamo il bene... È certo che noi operiamo quando operiamo, ma Dio fa che noi operiamo ». La citazione di Ezechiele (36, 27) è qui d'obbligo. Ma più d'obbligo la risposta a una domanda che ognuno si pone: come? La risposta è pronta: « praebendo vires efficacissimas voluntati »; elargendo forze efficacissime alla volontà<sup>20a</sup>. Con queste forze la volontà vuole *invictissime* il bene e, *invictissime*, non vuole il male<sup>20b</sup>.

Non v'è dubbio che Agostino parla spesso di *aiuto* della grazia, *adiutorium*, *auxilium*; ma questo termine, che appare più neutro e più mite, se non viene approfondito, può servire a sorvolare sul problema, non certo a risolverlo in linea agostiniana. Agostino lo approfondisce con opportune distinzioni che gli studiosi stentano a capire come l'*auxilium sine quo non* e l'*auxilium quo*. In ogni caso, a parte le preferenze, non si deve introdurre, per capire Agostino, la distinzione scolastica di grazia efficace e grazia sufficiente: non è sua, e serve solo a imbrogliare le carte.

Dopo un'osservazione una dichiarazione.

Le parole agostiniane: *Voluntas Dei semper invicta est*<sup>21</sup>, la volontà di Dio è sempre invitta, che alcuni adducono come prova della irresistibilità della grazia che il vescovo d'Ippona avrebbe insegnato con conseguente negazione della libertà, non hanno nulla a che fare con l'efficacia o in genere con la dottrina della grazia. Esse si riferiscono al governo generale della Provvidenza, la quale non può essere messa in iscacco dal libero arbitrio dell'uomo. Dio è tanto potente da far rientrare nell'ordine chi, peccando, se ne allontana. Non si tratta dunque della volontà divina che sarebbe invitta contro la libera scelta della volontà umana, ma della volontà divina che è invitta nonostante questa libera scelta.

I testi agostiniani sono molti e ricorrono sempre come spiegazione delle parole qui ricordate<sup>22</sup>. Eccone uno: « Chi si mette fuori dell'ordine mediante l'ingiustizia dei peccati, è fatto rientrare nell'ordine mediante la giustizia dei castighi »<sup>23</sup>. Si tratta dunque dell'ordine, su cui Agostino ha scritto tante pagine splendide. Dio infatti « come è creatore ottimo di tutte le nature buone, così è ordinatore giustissimo di tutte le volontà cattive, di modo che quando tali volontà usano male delle cose buone, Egli usa bene anche delle cose cattive »<sup>24</sup>, cioè dell'uomo peccatore che abusando della sua libertà si mette fuori dell'ordine voluto da Dio agendo contro la legge eterna.

Fatta questa precisazione occorre aggiungere però che Agostino sostiene con chiarezza e con forza l'efficacia della grazia divina, cioè il principio che Dio può cambiare, quando voglia, la volontà dell'uomo da nolente a volente. È questo per lui un principio evidente che sarebbe follia mettere in dubbio. Si fonda infatti su due principi filosofici innegabili e sulle testimonianze della Scrittura.

Principio evidente. Scrive nell'*Enchiridion*: « Chi sarà tanto empicamente folle da dire che Dio non possa convertire in bene le volontà cattive degli uomini, quelle che vuole, quando vuole, dove vuole? »<sup>25</sup>. Altrove spiega: « Dio suscita il volere degli uomini non perché credano nolenti, cosa sommamente assurda, ma perché diventino da nolenti volenti »<sup>26</sup>.

I principi filosofici che reggono e spiegano queste parole sono:

1) Dio è più intimo della nostra parte più intima - *intimior intimo meo*<sup>27</sup> -, e a questa intima presenza di Dio nell'uomo non sfugge e non può sfuggire il libero arbitrio, e

2) Dio ha in suo potere la volontà degli uomini più di quanto gli uomini non l'abbiano essi stessi: *magis habet in potestate voluntates hominum quam ipsi suas*<sup>28</sup>.

A questa visione filosofica si aggiunge l'insegnamento della Scrittura. Agostino ne conosce i testi, li raccoglie, li usa. Basterebbe leggere un passo fortemente polemico del *Contra duas epistolas Pelagianorum*<sup>29</sup>. Si sa che la polemica non distacca Agostino dalla Scrittura, ma ve lo immerge più profondamente. Sono questi testi biblici che gli fanno dire a Pelagio: questa grazia deve ammettere se vuol essere cristiano<sup>30</sup>. Quelli che cita più frequentemente sono due: *Io* 6, 44: *Nessuno può venire a me, se non lo attira il Padre* e *Prov* 8, 35 secondo la versione dei Settanta: *Dal Signore è preparata la volontà*<sup>31</sup>.

All'argomento biblico si aggiunge quello liturgico. La Chiesa prega per la conversione dei peccatori e perché Dio elargisca il dono della fede agli infedeli. Che senso ha questa preghiera, si domanda con forza Agostino, se Dio con la sua grazia non fa diventare volenti i nolenti?<sup>31</sup> Anzi, incalza, «noi preghiamo non solo per coloro che non vogliono, ma anche per coloro che resistono e contraddicono. Che cosa chiediamo allora se non che da nolenti diventino volenti, da dissenzienti consenzienti, da nemici amici? E a chi lo chiediamo se non a Colui del quale è scritto: *la volontà è preparata dal Signore?* »<sup>33</sup>.

All'argomento biblico-liturgico pone il suggello la conversione di S. Paolo su cui Agostino insiste contro il suo avversario Giuliano<sup>34</sup>. Bisogna dire che l'esempio era ben scelto. Nulla più

della conversione di S. Paolo può esaltare l'efficacia della grazia divina. Qui il contrasto tra la mentalità pelagiana e quella agostiniana era davvero irriducibile. Ridurla a una questione filosofica - aristotelismo e platonismo - significa, a mio giudizio, impoverirla. Per Agostino almeno è una questione teologica. Ma andiamo avanti.

#### 4. La grazia non toglie la libertà

Pur insistendo in tutti i modi sull'efficacia della grazia, Agostino ha insistito parimenti nel dire che questa efficacia non toglie la libertà umana, dico la libertà di scelta, non la libertà dal male che, si sa, solo la grazia dona, accresce, perfeziona.

Ecco uno schema delle affermazioni agostiniane tanto esplicite quanto, da alcuni, disattese.

a) Prima di tutto un principio generale: « Il libero arbitrio non viene tolto perché viene aiutato (dalla grazia), ma viene aiutato perché non viene tolto »<sup>35</sup>. È difficile dire più brevemente e più efficacemente.

b) Poi il riconoscimento esplicito e ripetuto della difficoltà di conciliare i due termini. La questione, egli dice, è « difficilissima » e solo pochi la possono capire<sup>36</sup>. Questa difficoltà egli la vide da sempre e da sempre la ripropose quasi una sfida per suggerire agli uomini - in questo caso ai cristiani - il senso del mistero. La vide e la propose nella controversia donatista, all'inizio della controversia pelagiana, nel bel mezzo e al termine di essa. Scrive a Petiliano: « Se ti proponessi la questione, come Dio Padre attragga al Figlio gli uomini che ha rimesso al libero arbitrio, forse la scioglieresti difficilmente. Infatti come attrae se ha concesso che ognuno elegga ciò che vuole? E tuttavia è vera l'una e l'altra cosa, ma pochi possono penetrarlo con l'intelligenza »<sup>36a</sup>.

All'inizio della controversia pelagiana, nella prima opera avverte: « Perfino la stessa esplorazione che possiamo tentare noi, per quello che siamo, su questi problemi, butta violentemente nell'ansia ciascuno di noi... per il timore che la nostra difesa della grazia ci faccia apparire come negatori del libero arbitrio e viceversa il tono della nostra affermazione del libero arbitrio ci faccia giudicare ingrati alla grazia di Dio »<sup>37</sup>. Si noti l'ansia violenta che vuol tradurre il *vehementer angustiat* agostiniano.

Lo stesso pensiero dopo la condanna di Pelagio. Scrive: « Poiché la questione dei rapporti tra l'arbitrio della volontà e la grazia di Dio è tanto difficile a dipanarsi che, quando si difende il libero arbitrio *negari Dei gratia videatur*, e quando viceversa si asserisce la grazia, *liberum arbitrium putetur auferri* »<sup>38</sup>. Su questo *negari videatur* e *auferri putetur* dovrà tornare nel *Contra Iulianum* per dire che le aveva usate allo scopo d'indicare *ipsius quaestionis difficultatem*, non per indicare la contraddizione tra libero arbitrio e grazia. Giuliano invece togliendo via il *videatur* e il *putetur*, le trasformava in due proposizioni assolute e contraddittorie facendone un rimprovero ad Agostino. Questi ritiene il rimprovero una calunnia, spiega tutto il testo e conclude: *Redde verba mea et vanescet calumnia tua*<sup>39</sup>.

Una conclusione s'impone: chi sente così profondamente la difficoltà del problema non nega uno dei termini che lo compone, ma li riafferma tutti e due.

c) Ma c'è di più. C'è la raccomandazione costante di tener fermi i due termini anche da parte di coloro che non ne comprendono l'intimo nesso: credere e intanto pregare per capire. Agostino intanto li aiuta richiamandoli a una verità elementare di fede cristologica: Cristo è insieme salvatore e giudice. Ora « se non c'è la grazia come salva il mondo? »<sup>40</sup>. Il giudizio suppone il merito, e questo la libertà. Agostino, lo abbiamo visto, è perentorio: altra è la libertà per meritare, altra la libertà del premio. Pertanto il richiamo a Cristo giudice è il richiamo alla libertà, e libertà di scelta.

d) Infine un'altra osservazione: Agostino insiste di continuo su un dato di buon senso, cioè sul fatto che nessuno può credere, nessuno può essere giusto, nessuno può venire a Cristo, o, più generalmente, nessuno può essere buono contro la sua volontà: *nemo credit invitus*<sup>41</sup>, *nemo iustus invitus*<sup>42</sup>, etc. Del resto lo abbiamo sentito sopra: Dio opera nella volontà degli uomini, non perché credano nolenti - cosa assurdisima -, ma perché diventino da nolenti volenti<sup>43</sup>.

Come? È noto che su questa domanda gli scolastici si sono buttati a capo fitto creando diversi sistemi teologici intorno alla grazia. Non c'è bisogno di ricordarli. Il vescovo d'Ipbona è più modesto. Risponde: *miris modis*, in maniere mirabili<sup>44</sup>, secondo le sue ininvestigabili vie<sup>45</sup>. Ma il fatto resta: con l'azione della grazia divina sussiste la libertà umana.

Esempio classico la conversione di S. Paolo. La grazia divina fu tanto potente in lui che lo trasformò improvvisamente da persecutore in apostolo. Ma in questa trasformazione non ci fu solo l'azione della grazia bensì anche la libera decisione della volontà.

Varrebbe la pena di rileggere un passo dell'aurea operetta su *La grazia e il libero arbitrio* dove, citando le parole in cui l'apostolo mette in rilievo nella sua vita e la grazia divina per cui, dice, « sono tutto quello che sono » e la libertà per cui, aggiunge, « e la sua grazia in me non fu vana », anzi esorta anche gli altri a non ricevere invano la grazia divina. Agostino commenta: « Ma in qual maniera li potrebbe esortare a questo se, ricevendo la grazia, perdesse la propria volontà? »<sup>46</sup>.

## 5. Il segreto per conciliare libertà e grazia: l'amore

Ma a questo punto nessuno pensi che il dottore della grazia abbia solo riaffermato la coesistenza di questa con la libertà, limitandosi per quanto riguarda la loro conciliabilità ad un generico « in modi mirabili, imperscrutabili ». Senza dubbi egli distingue nettamente il fatto della coesistenza e il modo della conciliabilità. Sul fatto è insistente e deciso, sul modo prudente e moderato, anzi umile, com'è abitualmente il suo atteggiamento di fronte al mistero.

Ma pur con la prudenza, la moderazione, l'umiltà che gli sono proprie di fronte ai problemi che sfociano nel mistero, egli in questo come in tanti altri indica il termine medio il quale, senza svelare il mistero stesso, fa intuire la conciliabilità degli aspetti opposti che lo compongono. Si ricordi la dottrina delle relazioni per il mistero trinitario o l'idea del *Christus totus* per il mistero della Chiesa. Nel caso nostro il termine medio è l'amore.

Inutile dire quanto il vescovo d'Ipbona abbia parlato dell'amore come espressione dello spirito umano, inseparabile dalla verità e dallo spirito stesso. « Quando lo spirito si conosce e si ama, il suo verbo gli è unito tramite l'amore. E poiché ama la conoscenza e conosce l'amore, il verbo è nell'amore e l'amore nel verbo e tutti e due nello spirito che ama e dice il verbo »<sup>47</sup>. A questo amore inseparabile dallo spirito umano e dalla verità Agostino riduce tutta l'attività umana e l'azione di Dio nell'uomo: le passioni, le virtù, le due città che dividono la storia, la grazia, la perfezione, i doni dello Spirito Santo, tutto l'insegnamento della Scrittura, la bontà, la libertà, la volontà. Qui interessa la grazia e la libertà.

Si sa che Agostino definisce il termine - la grazia - come ispirazione dell'amore. È nota la celebre definizione: *Inspiratio dilectionis ut cognita sancto amore faciamus*<sup>48</sup>. Ora l'amore è fonte di libertà: la legge dell'amore è legge di libertà: *lex caritatis lex libertatis*<sup>49</sup>.

A questo proposito egli ha coniato un aforisma che val la pena di ripetere: *Liber facit qui libens facit*<sup>50</sup>, opera liberamente chi opera con piacere, non per paura ma per amore della giustizia. A riprova di questo aforisma si potrebbero addurre molti testi, ma non ce n'è bisogno. Dirò solo che a proposito di quel *libens facit*, opera con piacere, il nostro dottore insiste sulla *suavitas* che, procedendo dall'amore, assicura la libertà: *liberaliter quia suaviter*, liberamente perché soavemente<sup>51</sup>. È la soavità che ti attrae, non la costrizione: *ipsa suavitas te trahit*, la quale t'induce ad operare efficacemente ma anche liberamente. Vale la pena di ricordare un'espressione agostiniana che può essere presa come emblema del suo modo di conciliare la libertà e la grazia: la liberale soavità dell'amore, *liberalis suavitas amoris*, dove i tre termini inseparabili: amore, soavità, libertà si illuminano a vicenda; termini che si comprenderanno tanto meglio quanto più si studierà attentamente il linguaggio agostiniano che ravvicina e identifica volontà e amore<sup>53</sup>, amore e dilezione<sup>54</sup>, dilezione e dilettazione<sup>55</sup> e questa con la compiacenza nella legge di Dio, il gusto, la soavità, la gioia o, quando l'amore è perfetto, la fruizione<sup>56</sup>. Si comprende allora il commento di Agostino al celebre passo di S. Giovanni 6, 44 sull'attrazione da parte del Padre: « Non pensare di essere attratto contro tua volontà: l'animo è attratto anche dall'amore: *trahitur animus et amore* »<sup>57</sup>.

Avviandomi al termine vorrei dire che nell'amore Agostino non trova solo la radice della libertà, ma anche quella dell'efficacia della grazia. L'amore infatti quando è forte supera ogni ostacolo e porta a raggiungere infallibilmente lo scopo. Non già che la grazia sia irresistibile e tolga ogni libertà - soluzione molto comoda ma non agostiniana: lo abbiamo visto cominciando con quanta cura Agostino propone e spiega la distinzione tra la libertà necessaria per acquistare il merito e la libertà del premio -; bensì perché l'amore che la grazia infonde, operando soavemente, opera anche, quando è forte, infallibilmente.

Nonostante l'abuso che ne è stato fatto si può ripetere pertanto, senza pericolo di fraintendimenti, la nota espressione agostiniana di amore vittorioso o *delectatio victrix*<sup>58</sup>.

Classico esempio di questo amore sono i martiri, testimonianza irrecusabile di libertà insieme e d'infalibile raggiungimento della meta. Agostino ne parla spesso con alto lirismo. Basti questo saggio: « I martiri sono i veri e perfetti amanti della giustizia... (il martire) ama, arde, bolle, calpesta tutto ciò che diletta, e passa; arrivano le cose aspre, orrende, truculente, minacciose, le calpesta, le spezza, e passa». Agostino esclama: «Oh amare, oh perire a sé, oh pervenire a Dio »<sup>59</sup>. Queste parole dicono senz'ombra di dubbio che il vescovo d'Ipbona era veramente convinto del detto antico: *omnia vincit amor*.

Si discuta pure, se si vuole, su questa via dell'amore che egli indica come conciliazione di libertà e grazia - io, per me, la ritengo geniale e profonda, consona alla visione generale dell'amore che Agostino possiede e sintesi di essa -; si discuta pure, dico, purché si ritenga con lui l'indiscussa coesistenza dei due termini e insieme il profondo e vivo senso del mistero che lo guidò sempre nelle alte speculazioni teologiche.

## NOTE

<sup>1</sup> *I Filosofi*, tr. it., Milano 1964, pp. 413-414.

<sup>2</sup> P. BROWN, *Agostino d'Ipbona*, tr. it., Torino 1971; cfr. A. Trapè, *Un S. Agostino della storia? A proposito di una biografia*, in *Aug.*, 19 (1979), pp. 341-356.

<sup>3</sup> *C. Iul. imp.* I, 78; I, 81-82.

<sup>4</sup> *C. Iul. imp.* V, 58.

<sup>5</sup> *C. Iul. imp.* V, 38.

<sup>6</sup> *C. Iul. imp.* VI, 10.

<sup>7</sup> *De civ. Dei* XXII, 30, 3.

<sup>8</sup> *De corrept et gr.* 12, 33.

<sup>9</sup> *C. Iul. imp.* V, 61.

<sup>9a</sup> *Ibid.*

<sup>10</sup> *C. Iul. imp.* I, 93.

<sup>11</sup> *C. Iul. imp.* IV, 8, 46: « E' vostra, non nostra la sentenza secondo la quale *fato fieri quod merito non fit*»; c. ep. Pet. II, 5, 10: «... nobis calumniantur dicentes nos fatum gratiae nomine asserere, quia non secundum merita nostra dari dicimus Dei gratiam ».

<sup>12</sup> *Confess.* VIII, 10, 22.

<sup>13</sup> *Confess.* IV, 3, 4.

<sup>14</sup> *De civ. Dei* V, 8.

<sup>15</sup> *De civ. Dei* V, 9, 3; V, 10, 2.

<sup>16</sup> *De civ. Dei* V, 9, 1-4; *De gr. et lib. arb.* III, 4, 10-11.

<sup>17</sup> *De servo arbitrio*, in fine (WA 18, 786).

<sup>18</sup> *De gr. et lib. arb.* 1, 1: « Revelavit nobis per Scripturas suas sanctas esse in homine liberum arbitrium ». E qui comincia una dimostrazione,

<sup>19</sup> *Confess.* X, 29, 4; *Retract.* II, 16; *De corrept et gr.* 2, 4; *C. litt. Pet.* II, 84, 186; ecc.

<sup>20</sup> *Ep.* 214, 2.

<sup>20a</sup> *De gr. et lib. arb.* 16, 32.

<sup>20b</sup> *De corr. et gr.* 11, 35.

- <sup>21</sup> *De spir. et litt.* 33, 58; *Ench.* 26, 102.
- <sup>22</sup> *Serm.* 214, 2; *De spir. et litt.* 35, 38; *Ep.* 140, 2, 4; ecc.
- <sup>23</sup> *Ep.* 140, 2, 4.
- <sup>24</sup> *De civ. Dei* XI, 17; cfr. *Confess.* I, 10, 16.
- <sup>25</sup> *Ench.* 25, 98.
- <sup>26</sup> *C. Iul. imp.* II, 157.
- <sup>27</sup> *Confess.* 111, 6, 11.
- <sup>28</sup> *De corr. et gr.* 14, 45.
- <sup>29</sup> *C. ep. Pet.* IV, 6, 14-15.
- <sup>30</sup> *De gr. Chr. et de pecc. or.* I, 10, 11.
- <sup>31</sup> *Prov* 8, 25.
- <sup>32</sup> *De praed. sanct.* 8, 15.
- <sup>33</sup> *C. ep. Pet.* IV, 9, 26.
- <sup>34</sup> *De gr. et lib. arb.* 5, 12.
- <sup>35</sup> *Ep.* 157, 2, 10.
- <sup>36</sup> *Ep.* 214, 6.
- <sup>36a</sup> *C. litt. Pet.* II, 84, 186.
- <sup>37</sup> *De pecc. mer. et rem.* II, 18, 28.
- <sup>38</sup> *De gr. Chr. et de pecc. or.* I, 47, 52.
- <sup>39</sup> *C. Iul.* IV, 8, 47.
- <sup>40</sup> *Ep.* 214, 2.
- <sup>41</sup> *De spir et litt.* 31, 53.
- <sup>42</sup> *C. Iul. imp.* III, 123.
- <sup>43</sup> *C. Iul. imp.* II, 157; *C. ep. Pet.* I, 19, 37.
- <sup>45</sup> *De gr. Chr. et de pecc. or.* I, 24, 25.
- <sup>46</sup> *De gr. et lib. arb.* 5, 12.
- <sup>47</sup> *De Trin.* IX, 10, 15.
- <sup>48</sup> *C. ep. Pet.* IV, 5, 11.
- <sup>49</sup> *Ep.* 169, 6, 19.
- <sup>50</sup> *De gr. Chr. et de pecc. or.* 1, 13, 14.
- <sup>51</sup> *C. Faust.* XXII, 27.
- <sup>52</sup> *Serm.* 131, 2.
- <sup>53</sup> *De Trin.* XIV, 14, 18.
- <sup>54</sup> *De civ. Dei* XIV, 7, 2.
- <sup>55</sup> *De spir et litt.* 14, 26.
- <sup>56</sup> La distinzione tra l'amore sizio e l'amore fruente è frequente in Agostino: cf. v. gr. *Serm.* 255, 5-6; 256, 3.
- <sup>57</sup> *In Io. ev. tr.* 26, 4.
- <sup>58</sup> *De pecc. mer. et rem.* II, 18, 32.
- <sup>59</sup> *De corr. et gr.* 12, 35.
- <sup>60</sup> *Serm.* 159, 8.