

## INEFFABILITÀ DI DIO

Agostino ha molto parlato di Dio. In realtà aveva tutte le qualità necessarie per parlarne con profondità d'intuizioni e ricchezza di eloquio: aveva l'alta mente avida di conoscere, lo spirito inquieto in cerca dell'Assoluto, la fede ferma ma non rassegnata a non vedere ciò che credeva, i mezzi espressivi posseduti e usati con vero dominio e grande abilità. Ha parlato molto, dico, di Dio; ma ne ha parlato sempre con un confessato senso d'insufficienza e di scacco, sentendo profondamente l'incapacità di parlarne. Testo classico di questo contrasto tra incapacità e bisogno è un celebre passo delle *Confessioni* che vale la pena di riportare qui in apertura di queste pagine come prova d'un atteggiamento costante del suo animo. Dice dunque così al Signore: «Cosa sei, Dio mio? Cos'altro, di grazia, se non il Signore Dio? Chi è invero Signore all'infuori del Signore, chi Dio all'infuori del nostro Dio?»?

«O sommo, ottimo, potentissimo, onnipotentissimo misericordiosissimo e giustissimo, remotissimo e presentissimo, bellissimo e fortissimo, stabile e inafferrabile, immutabile che tutto muti, mai nuovo mai decrepito, rinnovatore di ogni cosa, che a loro insaputa porti i superbi alla decrepitezza, sempre attivo sempre quieto, che raccogli senza bisogno; che porti e riempi e serbi, che crei e nutri e maturi, che cerchi mentre nulla ti manca. Ami ma senza smaniare, sei geloso e tranquillo, ti penti ma senza soffrire, ti adiri e sei calmo, muti le opere ma non il disegno, ricuperi quanto trovi e mai perdesti; mai indigente, godi dei guadagni; mai avaro, esigi gli interessi; ti si presta per averti debitore, ma chi ha qualcosa, che non sia tua? Paghi i debiti senza dovere a nessuno, li condoni senza perdere nulla. Che ho mai detto, Dio mio, vita mia, dolcezza mia santa? Che dice mai chi parla di te? Eppure sventurati coloro che tacciono di te perché sono muti ciarlieri» (*Confess.* 1, 4, 4).

Il lettore noterà in questo passo la lunga descrizione degli attributi divini ricordati spesso in coppie di termini opposti quasi ad indicare che Dio è la sintesi dei contrari e perciò un mistero insondabile per la mente umana, e le due interrogazioni finali che esprimono il senso penoso dell'insufficienza e dello scacco. Eppure, conclude, bisogna parlare di Dio; bisogna parlarne, perché coloro che tacciono di Dio, anche se parlano di tutto il resto, sono «muti ciarlieri», cioè uomini che pur parlando non parlano, perché parlando non dicono nulla. Interpreto così questo passo oscuro. Altri pensano che Agostino si riferisca ai manichei. Non è ammissibile a causa del contesto dove il riferimento ai manichei è fuori posto. È vero che altrove (*Confess.* 7,2,3) i manichei sono chiamati «ciarlieri muti», ma questo appellativo è dato loro perché parlavano molto, ma a causa dei loro grossolani errori intorno a Dio, non dicevano nulla. Che cosa è infatti tutto il resto senza Dio? Il

discorso agostiniano su Dio è dominato da questi due sentimenti, che sono, poi, due forti convinzioni: ineffabilità di Dio e bisogno di parlare di Dio. Seguendolo su queste due direttrici, si riesce, penso, a cogliere la sintesi d'un pensiero vasto insieme e profondo.

### **Dio ineffabile**

E prima di tutto l'ineffabilità divina. Agostino la ricorda con martellante insistenza al termine sia dei ragionamenti teologici che delle ascensioni mistiche. Dio è ineffabile. Le parole umane, legate al tempo e allo spazio, non possono esprimere una realtà che è fuori di ogni tempo e di ogni spazio. Perciò nessun uomo può parlarne degnamente all'uomo. Dio, scrive Agostino in un'opera di grande impegno, è «quella ineffabile sostanza, della quale non si può parlare dall'uomo all'uomo, per quanto ciò si possa, se non attraverso parole proprie del tempo e dello spazio, quando essa, quella sostanza, è prima di tutti i tempi e di tutti gli spazi» (*De Gen. ad litt.* 5, 16, 34).

Ne segue che parlando di Dio sia più facile dire ciò che non è anziché dire ciò che è. «Stia attenta la vostra Carità, dice Agostino al suo popolo, Dio è ineffabile; più facilmente diciamo ciò che non è anziché ciò che è. Pensi alla terra: Dio non è questo! Pensi al mare: Dio non è questo! Pensi a tutte le cose che sono sulla terra, agli uomini e agli animali: Dio non è questo! A tutte le cose che sono in mare o che volano nell'aria: Dio non è questo! A ciò che splende nel cielo, alle stelle, al sole, alla luna: Dio non è questo! Pensi al cielo: Dio non è questo! Pensi agli angeli, alle Virtù, alle Potestà, agli Arcangeli, ai Troni, alle Sedi, alle Dominazioni: Dio non è questo! E che cosa è? questo solo ho potuto dire: ciò che non è. Mi chiedi che cosa è? Ciò che occhio non ha visto, né orecchio ha udito, né è penetrato in cuore d'uomo. Come pretendi che salga sulla lingua ciò che non è entrato nel cuore?» (*Enarr. in ps.* 85, 12).

Ma anche questa conoscenza negativa di Dio è molto importante perché è l'inizio – e un inizio non piccolo – della conoscenza positiva. Quando pensi a Dio «e ti si presenta alla mente qualcosa di simile alla natura corporea, rifiutala, allontanala, negala, rigettala, scacciala, fuggila. Non è del resto un piccolo indizio nella conoscenza di Dio se, prima di poter conoscere che cosa egli sia, cominciamo a sapere che cosa egli non è» (*Ep.* 120, 3. 13; cf. *De Trin.* 8, 2, 3).

Insistendo sull'utilità di questa conoscenza, consiglia di pensare alla sostanza divina, per quanto si può, escludendo da essa ogni accidentalità propria delle creature pur affermando in essa quanto di perfezione queste accidentalità contengono. Ecco a questo proposito un testo de *La Trinità* che basta da solo a mostrare il vigore metafisico di cui era dotato il vescovo di Ippona. Scrive dunque: «Concepriamo Dio, se possiamo, per quanto lo possiamo, buono senza qualità, grande senza quantità, creatore senza necessità, al primo posto senza collocazione, contenente tutte le cose ma senza esteriorità, tutto presente dappertutto senza luogo, sempiterno senza tempo, autore

delle cose mutevoli pur restando assolutamente immutabile ed estraneo ad ogni passività. Chiunque concepisce Dio a questo modo, sebbene non possa ancora scoprire perfettamente ciò che è, evita almeno con pia diligenza, per quanto può, di attribuirgli ciò che non è» (*De Trin.* 5, 1, 2).

### **Ineffabile perché incomprendibile**

All'insistenza sull'ineffabilità di Dio fa riscontro quella sull'incomprendibilità, che ne è il fondamento. Agostino non ha pronunciato omelie apposite *sull'incomprendibilità di Dio* come fece S. Giovanni Crisostomo, che ne tenne dodici su questo argomento e con questo titolo e tutte splendide come al solito (PG 48, 701-812: *Sources chrét.* 28); ma anch'egli ne ha parlato con vivacità e forza. Amante dello stile epigrammatico, dice al popolo seccamente: *Si comprehenditis, non est Deus*. Sta parlando contro il razionalismo ariano che proclamava l'impossibilità che il Figlio fosse Dio come il Padre, e vuol togliere ai suoi uditori ogni tentazione di razionalizzare il mistero della vita divina. Ecco il testo per intero: «Ma tu non puoi pensare qualcosa di simile (la generazione del Verbo). In questo caso vale più la pia ignoranza che la presuntuosa scienza. Parliamo infatti di Dio. È detto: E il Verbo era Dio. Parliamo di Dio, che meraviglia che tu non comprenda? In verità, se tu comprendi, non è Dio (quel che comprendi). Ci sia piuttosto la pia confessione dell'ignoranza che la temeraria professione della scienza. Raggiungere Dio per un poco con la mente, è grande beatitudine. Comprenderlo, impossibile» (*Serm.* 117, 5). Altrove con lo stesso tono: «Che cosa dunque, fratelli, diremo di Dio? Se hai capito ciò che vuoi dire, non è Dio. Se hai potuto comprendere, hai compreso una cosa diversa da Dio; se hai potuto quasi comprendere, sei stato ingannato dal tuo stesso pensiero. Dunque: non è questo (che tu dici), se hai compreso; ma se è questo, non hai compreso. Perché dunque vuoi parlare di ciò che non hai potuto comprendere?» (*Serm.* 52, 16).

Ma tra la parola e il pensiero Agostino stabilisce un divario, come pure, e ancor più grande, tra il pensiero e la realtà «...l'eccellenza sopraeminente della divinità trascendente la capacità del linguaggio abituale. Quando si tratta di Dio il pensiero è più vero della parola e la realtà più vera del pensiero» (cf. P. I. CECCHETTI, *Tibi silentium laus*, in *Scritti di P. I. Cecchetti*, Lateranum, n.s. 33, Roma 1967, pp. 3-53). Derivano da questo principio due conclusioni: una riguarda il silenzio, l'altra il senso del mistero.

#### **1. Silenzio.**

Se il pensiero è più vero della parola, ne segue che a Dio più della parola si addice il silenzio. Non v'è traccia negli scritti di Agostino del detto: *Tibi silentium laus*, ma v'è il contenuto. Egli sostiene

che «alla maestà divina converrebbe più un onorifico silenzio che l'umana parola, qualunque essa sia» (C. *Adim.* 11).

Proponendo le difficoltà degli ariani contro la generazione eterna del Verbo, dice al suo popolo, sottolineandone la gravità per la ragione umana: «E che facciamo? Resteremo in silenzio? Magari fosse lecito! Forse, tacendo, si potrebbe pensare qualcosa degno di una realtà ineffabile. Infatti tutto ciò che si può esprimere non è ineffabile; ma Dio è ineffabile... Dunque, fratelli, era meglio se avessimo potuto rispondere: questo insegna la fede, così crediamo; (e dicendo all'avversario): tu non puoi capire, sei ancora pargolo; devi pazientare finché metta le piume, perché non ti avvenga che volendo volare ancora implume, il tuo volo non sia verso l'aura della libertà ma verso la caduta della temerarietà» (*Serm.* 117, 5, 7). Il vescovo sa, però, che il suo silenzio, dato l'atteggiamento razionalista degli ariani, andrebbe a scapito della fede; e parla; ma parla con la convinzione profonda dell'ineffabilità dell'argomento: *servata illius maiestatis ineffabilitate* (*Serm.* 117, 5, 8).

Questa distanza tra la parola e il pensiero, che Agostino sente acutamente al punto che gli dispiace ogni suo discorso (*De cat. rud.* 2, 3), se tormenta il teologo che deve parlare di Dio e deve rispondere in difesa della fede agli argomenti che la povera ragione umana propone contro di essa, esalta il mistico. Non già che questi per parlare di Dio abbia parole che il teologo non ha, quando è proprio il teologo che aiuta il mistico ad esprimersi rettamente in ciò che riguarda la fede e a restare nei limiti che la fede prescrive; ma il mistico, pieno d'ammirazione per le cose divine e pieno il cuore d'amore, mancando di parole, scoppia nel giubilo.

Il vescovo d'Ipbona, commentando i salmi, ha tentato più volte di spiegare che cosa voglia dire giubilare. La spiegazione ha una costante, questa: giubilare vuol dire esprimere senza parole ciò che non si può dire a parole e non si può tacere. Ecco un testo significativo a proposito del precetto del salmista di cantare a Dio nel giubilo. L'oratore si chiede: *Che significa giubilare?*; e risponde: «Intendere senza poter spiegare a parole ciò che con il cuore si canta. Infatti coloro che cantano, sia mentre mietono, sia mentre vendemmiano, sia quando sono occupati con ardore in qualche altra attività, incominciano per le parole dei canti a esultare di gioia, ma poi, quasi pervasi da tanta letizia da non poterla più esprimere a parole, lascian cadere le sillabe delle parole e si abbandonano al suono del giubilo. Il giubilo è un certo suono che significa che il cuore vuol dare alla luce ciò che non può essere detto. E a chi conviene questo giubilo se non al Dio ineffabile? Ineffabile è infatti ciò che non può essere detto: e se non puoi dirlo, ma neppure puoi tacerlo, che ti resta se non giubilare? in modo che il cuore si apra a una gioia senza parole e la gioia si dilati immensamente ben al di là dei limiti delle sillabe?» (*Enarr. in ps.* 33, II, d. 1,8; *Enarr. in ps.* 94, 3; 97, 4; 99, 4; 102, 8; ecc.).

## 2. Mistero.

Ma se la distanza tra parola e pensiero consiglia il silenzio, il silenzio della parola, o crea il giubilo che è un suono senza parole, la distanza ben più grande che corre tra pensiero e realtà divina esige dal teologo un altro atteggiamento, più radicale e difficile, che è il senso profondo del mistero, e dal mistico un altro esercizio, più prezioso e impegnativo, che è il silenzio interiore dello spirito. Agostino, che fu insieme teologo e mistico, e non certo in misura mediocre, ha parlato molto dell'uno e dell'altro.

Una delle componenti del suo metodo teologico fu appunto l'insistenza sul senso del mistero, che nasce, non occorre dirlo, dalla riflessione sull'incomprensibilità di Dio. Lo raccomanda e lo applica; lo applica a tutti i campi della ricerca teologica dei quali la responsabilità pastorale o la bramosia di sapere lo indussero ad occuparsi, che non furono pochi: alla Trinità (*De Trin.* 1, 1, 1), all'Incarnazione (*Ench.* 13, 41), alla verginità di Maria (*Ep.* 137, 2, 8), al peccato originale (*De pecc. mer.* 3, 4, 7), alla grazia e libertà (*De pecc. mer. et rem.* 2, 18, 28; *De gr. Chr. et de p. o.* 1, 47, 52), alla predestinazione (*De spir. et litt.* 34, 60), alla stessa unione tra l'anima e il corpo (*Ep.* 137, 3, 11). Per citare un solo esempio, ecco le parole dette al popolo a proposito del mistero della predestinazione: «Tu cerchi i motivi, io inorridisco di fronte alla profondità. *O profondità della ricchezza della sapienza e della scienza di Dio!*. Tu ragiona; quanto a me, lasciami ammirare. Tu discuti; io non farò che credere. Vedo la profondità; non ne raggiungo il fondo... Nessuno pretenda da me ragioni segrete. Lui dice: *Imperscrutabili sono i suoi giudizi*, e tu sei venuto a scandagliarli? Lui dice: *Impervie sono le sue vie*, e tu le vorresti percorrere? Se sei venuto a scrutare ciò che è inscrutabile e a percorrere ciò che è impervio, credi, sei già andato in rovina. Voler scrutare ciò che è inscrutabile e percorrere ciò che è impervio è come voler vedere l'invisibile e parlare di ciò che è ineffabile». E conclude esprimendo la speranza che le cose occulte saranno manifestate: «Si edifichi dunque la casa! Quando si sarà giunti alla consacrazione, allora forse si scoprirà manifestamente e perfettamente come stanno queste cose (ora) occulte» (*Serm.* 27, 7).

Si potrebbe aggiungere che per il vescovo d'Ipiona tutti gli errori teologici intorno a Dio nascono dalla mancanza di questo senso del mistero, che è il senso della trascendenza divina. Si vedano ne *La Trinità* le tre categorie di errori intorno all'idea di Dio e gli stessi destinatari dell'opera. Questi sono i *garruli ragionatori* (*De Trin.* 1, 2, 4), i quali, disprezzando gli umili inizi della fede, si lasciano trarre in inganno da uno sconsiderato quanto fuorviato amore della ragione (*De Trin.* 1, 1, 1).

Ma se il teologo deve possedere, pena pericolosi sbandamenti, un senso profondo del mistero, il mistico non dev'essere da meno. Il mistico, nelle sue ascensioni verso la contemplazione, non

solo deve lasciarsi guidare dal senso del mistero, ma deve possedere anche, pena l'insuccesso, una lunga esperienza di silenzio; del silenzio interiore, dico, quello dello spirito, che non è un silenzio vuoto ma pieno; pieno di ammirazione, di stupore, di adorazione, di estasi.

Da questa esigenza proviene che Agostino, parlando delle ascensioni mistiche, insista tanto sulla necessità di questo silenzio: «Si diceva dunque: Se per un uomo tacesse il tumulto della carne, tacesero le immagini della terra... e l'anima stessa si tacesse... e tacesero i sogni e le rivelazioni della fantasia... e tutto ciò che nasce per sparire... e solo il Creatore parlasse, non più con la bocca delle cose... ma lui direttamente...» (*Confess.* 9, 10, 25).

Anzi il vescovo d'Ipbona inserisce, diciamo pure arditamente, il silenzio, come del resto il mistero (*In Io. Ev. tr.* 3,21; *Serm.* 362,29), nella stessa visione immediata di Dio. Eccone un testo preso da un'opera dove il suo magistero pastorale e catechetico è più evidente. Parla della visione beata della Trinità e dice: «Godremo ormai della vita di quella Trinità verso la quale ora camminiamo con fede. Crediamo infatti ciò che non vediamo, per essere degni, per gli stessi meriti di fede, di vedere anche ciò che crediamo, e di riunirci ad esso. Non più per annunciare con parole di fede e con sonanti sillabe l'uguaglianza del Padre e del Figlio e dello Spirito Santo, l'unità della stessa Trinità, e come queste tre Persone siano un solo Dio, ma per poter comprendere queste cose, nel silenzio della più pura e ardente contemplazione» (*De cat. rud.* 25, 47).

### **Teologia apofatica e catafatica**

Bisogna proprio dire che Agostino è andato molto avanti sulle piste della teologia apofatica. Ma gli si farebbe torto, e si farebbe torto a noi stessi, se pensassimo che si è fermato solo a questo aspetto. Spirito altamente metafisico e profondamente religioso, egli comprese subito, fin dal primo incontro (*Confess.* 7, 10, 16), che i neoplatonici, i suoi filosofi preferiti, avevano ragione d'insistere su questo aspetto della teologia; ma comprese anche che non l'avevano più quando si fermavano solo ad esso. È vero che la trascendenza divina è tale che Dio è per noi incomprensibile ed ineffabile, è vero che la prima conoscenza, tutt'altro che spregevole, è quella negativa, è vero che a Dio più della parola si addice il silenzio; ma è vero anche che la mente umana, avida di conoscere, di scrutare, di leggere dentro le cose, appunto *intelligere* (da dove *intellectus*, intelletto, intelligenza), non si placa a questo sapere negativo, e cerca ancora... Agostino ne raccoglie la brama e la esprime con quel celebre precetto, che sta alla base della teologia positiva e catafatica, rivolto all'amico Consenzio: *Intellectum valde ama*; precetto che possiamo tradurre così: cerca con tutta l'anima l'intelligenza (delle cose divine), cioè cerca di capire, di penetrare dentro, di vederci chiaro. Si noti poi che questo precetto risuona nello stesso contesto nel quale viene enunciato il principio, ricordato sopra, della teologia apofatica: *Non parva est inchoatio cognitionis Dei...* (*Ep.* 120, 3, 13). Segno evidente che Agostino tiene presenti i due aspetti del problema, negativo e positivo, e li vuole strettamente uniti.

In realtà il suo ininterrotto e appassionato discorso su Dio li mette in rilievo ambedue. Abbiamo visto rapidamente il primo: vediamo, sia pure altrettanto rapidamente, il secondo.

Benché di una ricchezza veramente inesauribile, il discorso agostiniano su Dio si può raccogliere in due punti essenziali: l'ascesa a Dio dalle creature e l'idea di Dio. Per il primo punto Agostino sale a Dio attraverso l'essere, il conoscere e l'amare, secondo la forma triadica dello spirito umano, che è, pensa ed ama; sa di essere, di pensare, di amare. Il termine dell'ascesa è Dio, essere sommo, prima verità, eterno amore o, come dice egli stesso, «eterna verità, vera carità, cara eternità» (*Confess.* 7, 10, 16). L'ascesa, a sua volta, segue un triplice itinerario che potremo chiamare, come sarà chiamato più tardi, dell'affermazione, della negazione e dell'eminenza. Il primo ha il suo fondamento nell'esemplarismo divino della creazione che Agostino propone e su cui insiste con particolare predilezione, il secondo sulla limitazione e mutabilità delle cose create oltre che, più profondamente, sull'accidentalità delle loro perfezioni, il terzo sull'infinità di Dio stesso che supera ogni intendimento umano. Programma vastissimo che qui si può accennare ma non svolgere.

C'è però un testo, nelle *Confessioni*, che vale la pena di citare perché unisce insieme questi tre itinerari e ne mostra la complementarietà. Dopo aver detto che il cielo e la terra proclamano la loro creaturalità, attraverso la mutabilità, *mutantur enim atque variantur*, continua così: «Tu dunque, Signore, li creasti, tu che sei bello, poiché sono belli; che sei buono, poiché sono buoni; che sei, poiché sono. Non sono così belli, né sono così buoni, né sono così come te, loro creatore, al cui confronto non sono belli, né sono buoni, né sono. Lo sappiamo, e ne siano rese grazie a Te, sebbene il nostro sapere paragonato al tuo sia un ignorare» (*Confess.* 11, 4, 6).

Il testo non ha bisogno di commenti anche se offre materia abbondante per un ampio commento. Basti pertanto una breve osservazione, questa: al termine dell'ascesa verso Dio torna, come si vede, il tema dell'ineffabilità divina, che resta perciò dominante nel discorso agostiniano. La nostra scienza paragonata a quella di Dio è ignoranza; ignoranza, ma dotta: è «la dotta ignoranza» di cui parla altrove Agostino (*Ep.* 130, 15, 28). Insistendo su quell'aggettivo: *dotta*, insiste a lungo e molte volte sulla nozione di Dio.

## 1. Dio-Essere.

Parlando al popolo spiega che quando diciamo la parola di Dio pensiamo «a una grande e somma sostanza... una sostanza viva, eterna, onnipotente, infinita, ovunque presente, ovunque tutta, in nessun luogo circoscritta» (*In Io. Ev. tr.* 1, 8). Altrove, in un'opera di grande vigore teologico, nel contesto stesso del passo ricordato sopra (vedi sopra nota 6), riguardante la teologia apofatica, scrive: «Dio è tuttavia senza alcun dubbio sostanza o, se il termine è più proprio, essenza che i Greci

chiamano *ousia*. Come infatti dal verbo *sapere* si è fatto derivare *sapientia*, da *scire scientia*, dal verbo *esse*, si è fatto derivare *essentia*. E chi è dunque più di Colui che ha dichiarato al suo servo Mosè: *Io sono colui che sono ...* Di ai figli di Israele: *Colui che è mi ha mandato a voi?* Ma tutte le altre essenze o sostanze che conosciamo, comportano degli accidenti, da cui derivano ad esse trasformazioni grandi o piccole. Dio però è estraneo a tutto questo e perciò vi è una sola sostanza immutabile o essenza, che è Dio, alla quale conviene nel senso più forte e più esatto, questo essere dal quale l'essenza deriva il suo nome. Perché ciò che muta non conserva l'essere, e ciò che può mutare, anche se di fatto non muta, può non essere ciò che era. Perciò solo ciò che non soltanto non muta, ma soprattutto non può assolutamente mutare, merita senza riserve ed alla lettera il nome di essere» (*De Trin.* 5, 2, 3).

Su questo concetto di essere Agostino, citando l'*Esodo* 3,14, torna molto spesso, anzi si può dire che faccia di esso il cardine della sua nozione di Dio. Qualche volta, sempre in base a quel testo biblico, piega la parola a dire che non può dire, e chiama Dio «È». Scrive nelle *Confessioni*: «Tutte le cose provengono da Colui che non è in qualche misura, ma è È»: *sed est, est* (*Confess.* 13, 31, 46), e parlando al popolo spiega: «Chiedendo egli (Mosè) come si chiamasse Dio, gli fu risposto»: *Io sono Colui che sono*. E dirai ai figli di Israele: *Colui che è mi ha mandato a voi*. Che significa? O Dio, o Signore nostro, come ti chiami? Mi chiamo È, disse. Che significa: Mi chiamo È? Che rimango in eterno, che non posso mutare. Le cose che mutano non sono, perché non rimangono. Ciò che è rimane. Ciò che muta fu qualcosa e sarà qualcosa, ma non è, perché è mutevole. Perciò l'immutabilità di Dio si è degnata chiamarsi con questo nome: *Io sono Colui che sono*» (*Serm.* 6, 4).

Questo essere divino, questo È lo riempie di stupore ed esclama: «Grande, davvero grande questo È – dico –; che cosa è l'uomo, per quanto sia e valga? Chi potrebbe raggiungere quell'essere o divenirne partecipe? Chi potrebbe aspirare o avvicinarsi ad esso?» (*Enarr. in ps.* 101, d. 2, 10). Spesso traduce questo suo stupore con l'espressione biblica *idipsum* che intende per Essere stesso: Suvvia, fratelli, chiunque è in grado di indirizzare a cose alte l'acume della mente, chiunque deponendo l'opacità della carne ha purificato l'occhio del cuore, lo elevi quanto può e cerchi di vedere l'Essere stesso. Cos'è l'Essere stesso? Come lo definirò, se non l'Essere stesso? Se ne siete in grado, fratelli, capite cosa sia l'Essere stesso, poiché, quanto a me, qualunque altra parola volessi aggiungere, non direi più di ciò che dico con l'espressione *Essere stesso*» (*Enarr. in ps.* 121, 5). Riemerge sempre, come al solito, il senso del mistero e dell'ineffabilità di Dio, senso che serve anche ad Agostino per introdurre la dottrina della mediazione, cioè del Verbo che, essendo eterno, si fa temporale perché i temporali, trascendendo il tempo, diventino eterni (*Enarr. in ps.* 101, d. 2, 10). Ma non è questo, qui, il nostro argomento.

## 2. Dio-Verità.



Lo stesso sforzo speculativo si nota a proposito della nozione di Dio-Verità, che corrispondeva così profondamente alle sue più antiche aspirazioni: *O veritas, veritas, quam intime etiam tum medullae animi mei suspicabant tibi...* (*Confess.* 3, 6, 10). Dio-Verità è il termine più frequente delle sue ascensioni dimostrative dell'esistenza di Dio: «Non puoi assolutamente negare», dice a conclusione di una di queste, la più lunga, «non puoi assolutamente negare che esista la verità immutabile che contiene tutte le cose immutabilmente vere, verità che non puoi dire tua o mia o di qualunque altro, ma che è presente universalmente a quelli che percepiscono gli immutabili veri e si mostra loro come luce segreta e manifesta ad un tempo» (*De lib. arb.* 2, 12, 33). Dio-Verità infatti è Colui nel quale, dal quale e per mezzo del quale sono vere tutte le cose che sono vere (cf. *Solil.* 1, 1, 3). Ma anche in questo caso le più animose ascensioni devono arrestarsi di fronte alla incomprendibilità di Dio. Basta, per avvertirlo, rileggere alcune pagine del libro 8° de *La Trinità*; questa, per esempio: «...comprendi, se puoi, che *Dio è Verità*. È scritto infatti che *Dio è luce*, non la luce che vedono i nostri occhi, ma quella che vede il cuore, quando sente dire: è la Verità. Non cercare di sapere cos'è la verità, perché immediatamente si interporranno la caligine delle immagini corporee e le nubi dei fantasmi e turberanno la limpida chiarezza, che al primo istante ha brillato al tuo sguardo, quando ti ho detto: Verità. Resta, se puoi, nella chiarezza iniziale di questo rapido fulgore che ti abbaglia, quando si dice: Verità. Ma non puoi, tu ricadi in queste cose abituali e terrene» (*De Trin.* 8, 2, 3).

### 3. Dio-Amore.

Lo stesso sforzo speculativo e lo stesso insuccesso mistico (insuccesso che è insieme un grande successo) a proposito di Dio-Amore. Agostino ne parla inesauroibilmente partendo dalle parole di S. Giovanni: *Dio è amore*, che considera l'espressione più breve e insieme più grande che si possa dire in lode di Dio: *Brevis laus et magna laus: brevis in sermone, et magna in intellectu* (*In Io. ep. tr.* 9, 1). Infatti per l'intelligenza umana questa breve espressione ha un significato inesauroibile ed impenetrabile. Il vescovo d'Ipbona guida i lettori e gli ascoltatori a capire qualcosa di Dio-Amore invitandoli a considerare la bontà delle cose, di tutte le cose, a togliere alla loro bontà, che è sempre una qualità accidentale, ogni limite e a misurare poi, se possono, la distanza che corre tra le cose buone per una qualità accidentale partecipata, e il Bene assoluto, che è bene sostanziale, il Bene-bene.

Non è possibile riportare molti testi, ma basti uno da un'opera – *La Trinità* – in cui la speculazione teologica e le intenzioni mistiche sono più evidenti. Dice dunque Agostino: «Tu non ami certamente che il bene, perché buona è la terra... buono il podere... buona la casa... buoni i corpi animali... buona l'aria... buono il viso dell'uomo... buona l'anima dell'amico... buono l'uomo giusto e buone le ricchezze... buono il cielo... buoni gli Angeli... Ma perché proseguire ancora nella

enumerazione? Questo è buono, quello è buono. Sopprimi il questo e il quello e contempla il bene stesso, se puoi; allora vedrai Dio, che non riceve la sua bontà da un altro bene, ma è il Bene di ogni bene... il Bene-bene: *bonum-bonum*» (*De Trin.* 8, 3, 4). Mentre in tutte le cose create altro è la bontà altro è l'essere, in Dio no: la bontà e l'essere sono la stessa cosa, perché l'essere di Dio è la bontà.

Il discorso agostiniano si fa più profondo ed entra nel cuore stesso del mistero quando, svolgendo le sue riflessioni teologiche sulla Trinità, parla dell'amore come proprietà personale dello Spirito Santo, che procede dal Padre e dal Figlio appunto come amore coeterno e consustanziale, dono ineffabile e ineffabile soavità dell'uno e dell'altro. Ma tutto questo apre un orizzonte sul quale non è possibile, qui, gettare lo sguardo, e non posso che rimandare ai libri de *La Trinità*, specialmente all'ultimo, il 15°. Ricorderò soltanto, da questo, il celebre passo che, riferendosi alla bontà divina, ne riafferma l'incomprensibilità e ne stabilisce l'esigenza di una continua ricerca; ricerca dunque che non termina con il trovare, perché il trovare, trattandosi di Dio, non è che incentivo per cercare ancora: «Se dunque, cercandolo si può trovare Dio, perché è scritto: *Cercate sempre il suo volto?* Sarà forse che, anche una volta che lo si è trovato, bisogna cercarlo ancora? È così infatti che bisogna cercare le cose incomprensibili perché non ritenga di aver trovato nulla colui che abbia potuto trovare quanto è incomprensibile ciò che cercava. Perché allora cerca, se comprende che è incomprensibile ciò che cerca, se non perché non deve desistere, fino a quando progredisce nella ricerca dell'incomprensibile e diventa sempre migliore cercando un bene così grande, che si cerca per trovarlo e lo si trova per cercarlo? Perché lo si cerca per trovarlo con maggior dolcezza, lo si trova per cercarlo con maggiore ardore» (*De Trin.* 15, 2, 2).

Altri argomenti intorno all'ineffabilità di Dio hanno richiamato l'attenzione e hanno messo in opera l'acume teologico e l'ardore mistico del vescovo d'Ippona. Tra essi la semplicità di Dio, tema fondamentale per avere un'idea non falsa della natura divina, l'immensità, così difficile a concepirsi per noi immersi negli schemi spaziali, la scienza alla quale tutto è nudo ed aperto, anche le libere azioni future dell'uomo (cf. Concilio Vat. I, D.S. 3003), ed altri argomenti ancora. Anche su di essi egli ha gettato molta luce d'intelligibilità a favore di quella sintesi feconda tra aspetto apofatico e catafatico del discorso su Dio che era il suo intento. Ma non è possibile allargare di più il campo di queste note.

Amo pertanto terminare col bel principio or ora ricordato sulla ricerca incessante di Dio, principio che segna la strada regia sulla quale devono muoversi costantemente, e si sono mosse, la teologia e la mistica cristiana, desiderose ambedue di raggiungere la sintesi e di tenersi lontano da ogni posizione unilaterale, che è sempre nociva e falsificante. Dio è veramente «quel bene che si cerca per trovarlo con maggior dolcezza e si trova per cercarlo con maggiore ardore»: lo sa il teologo, lo sente il mistico.