

MARIO CIOFFI

Tra Legge e Grazia. Sant'Agostino e il *De spiritu et littera*

Guardando il titolo del nostro Convegno, qualcuno potrebbe domandarsi il perché di una relazione sul *De spiritu et littera* di Sant'Agostino, una delle tante opere frutto di un pensiero formatosi in epoca remota, dunque presumibilmente inattuale e, forse, poco conosciuto ai più.

In realtà, al pari di altre celebri opere del Santo, come le *Confessiones* ancora oggi costantemente oggetto di straordinario interesse, anche l'opera che mi accingo a trattare contiene temi che oltrepassano il suo tempo e raggiungono il nostro. Agostino, è noto, ha dato forma a valori fondamentali quali spirito, amore, interiorità, verità, libertà, ordine e razionalità, diventati patrimonio dell'umanità. Per questo è stato scritto che, senza i principi fondamentali formulati da Agostino, <<non esisterebbe più la metafisica, e per conseguente non esisterebbe più la filosofia>>¹.

Egli ha delineato la *forma mentis* medioevale e ha dominato, con la sua dottrina, fino agli inizi del Rinascimento, per poi penetrare nella filosofia moderna attraverso Cartesio e Malebranche, Berkeley e Leibniz, Vico e Kant, Rosmini e Gioberti. Agostino ha dunque plasmato la cultura e la coscienza dell'Europa e dell'intero Occidente. Per vie diverse, dirette o indirette, egli arriva fino a noi. Ha scritto un nostro contemporaneo: <<Noi filosofiamo con spirito agostiniano perché siamo moderni, ossia diamo risposte esaustive ai problemi e alle dimensioni della soggettività, dell'interiorità, della concretezza, della storicità>>².

Il vescovo di Ippona ha dato un impulso grandioso alla dottrina del diritto naturale formulata dai Padri della Chiesa, un diritto contenutistico, aperto alla società e alla storia, ben diverso, come i giuristi cattolici fanno, da quello razionalistico, individualistico, astratto e antistorico del

¹ A. ROSMINI, *Epistolario completo*, X, n. 6071, 13 gennaio 1848. Su Rosmini, che riprende e sviluppa molti temi agostiniani, rinvio ai miei *Rosmini filosofo di frontiera*, Città di vita, Firenze 2001, nonché *Persona e diritto in Rosmini*, Ed. Rosminiane, Stresa 2005, e *Il diritto come giustizia e amore nella filosofia di Rosmini*, Ed. Rosminiane, Stresa 2012, entrambi nella collana "Biblioteca di studi rosminiani".

² M F. SCIACCA, *Il problema della metafisica di S. Agostino e tentativi metafisici del pensiero moderno*, Atti del congresso di filosofia agostiniana, Roma 20-23 ottobre 1954, Tolentino, Roma 1956, pp. 23-24.

giusnaturalismo. Nella sua grande sintesi di cultura classica e dottrina cristiana, Agostino dà veste legale ai temi teologici e si sofferma su quelli del diritto e dello Stato, cui dà sistematicità. Ma è anche capace di calarsi nell'intimità più profonda della natura umana.

La meditazione sulla fede, posta a base della ragione naturale, portò Agostino a tratteggiare nel *De civitate Dei* il primo grande disegno di filosofia e teologia della storia. Scrive Gilson: «Per la prima volta in quest'opera, grazie alla luce della rivelazione che le svela l'origine e il fine nascosto dell'universo, una ragione umana osa tentare la sintesi della storia universale»³. Agostino scopre la storia, ne svela il fine che porta il suo corso verso il Principio dal quale proviene, vi ritrova il senso perduto del pellegrinaggio terreno, e vi cerca le tracce di un piano preordinato a condurre alla felicità eterna coloro che liberamente sposano la causa di Dio, i membri della *civitas Dei*, nonostante l'opposizione dei malvagi della *civitas diaboli*⁴.

L'idea di un *eschaton*, già intravista dai Profeti e ripresa nell'Apocalisse, dà alla storia un significato nuovo, ignoto alla cultura greco-romana rimasta ferma all'idea di periodicità ed al mito dell'eterno ritorno. La tensione alla realtà ultima non elimina la conflittualità, e la situazione dell'uomo nella storia resta di forte antagonismo tra i figli della luce e quelli delle tenebre. All'uomo si presenta l'alternativa: vivere secondo lo spirito o vivere secondo la carne, e ciascuno può scorgere nella propria coscienza da che parte sta⁵. Mentre i figli delle tenebre odiano i figli della luce, questi amano i figli delle tenebre⁶.

Tali principi si ritrovano nel *De spiritu et littera*, dove Agostino, come vedremo, tratta ampiamente della relazione tra la legge (la lettera che uccide) e lo spirito (la grazia che vivifica). Partito dallo studio della legge,

³ É. GILSON, *Introduction à l'étude de St. Augustin*, Paris, Vrin 1929, p. 225.

⁴ Sulla dimensione agapica e sapienziale di Agostino rinvio ai miei: *La filosofia dell'amore in Agostino e Rosmini*, in *Vivens Homo*, (XXVII) 27/1, 2016, pp. 39-59; *Sant'Agostino e l'umanesimo dell'amore*, in *Rivista Rosminiana di filosofia e cultura*, (CX) III-IV/2016, pp. 201-225; *Il percorso agostiniano dall'intelligenza a Dio Amore e Misericordia*, in *Rivista di ascetica e mistica*, (XLI) 4/2016, pp. 517-535.

⁵ Cfr. *De civitate Dei*, XIV, 28.

⁶ «Con S. Agostino avviene qualcosa di unico nella storia dell'uomo. Per quanto si sia potuto indagare sulla vera paternità della filosofia della Storia, una cosa risulta incontrovertibile. Lasciamo pure a Voltaire il merito di aver scritto, per primo, l'espressione *philosophie de l'histoire*, ma questa storia sulla quale Voltaire penserà molto più tardi di filosofare, fu invero e per la prima volta la scoperta di S. Agostino» (G. USCATESCU, *Tempo di Utopia*, Giardini, Pisa 1967, p. 62).

passato per la retorica ed approdato infine alla fede attraverso la Grazia, il Padre e Dottore della Chiesa ha piena legittimazione in questo convegno.

<<L'ultimo dei grandi metafisici antichi e il primo degli psicologi moderni>>⁷ parla all'umanità di ogni tempo, nel profondo. Il penetrante ingegno speculativo non lo rese astratto ed impassibile, nulla tolse alla sua umanità, anzi gli conferì una finissima capacità di autoanalisi psicologica, che anche oggi aiuta a colmare il vuoto interiore in cui l'uomo perde la sua anima. Con la sua passionalità umile e impastata di fragilità, Agostino scandisce ancora oggi il ritmo quotidiano dell'*homo viator*.

Si capisce perché una personalità tanto complessa abbia potuto influenzare spiriti tanto diversi tra loro, come i "razionalisti" Cartesio e Leibniz e i "passionali" Lutero e Pascal. Senza Agostino tutti saremmo più poveri.

Come il Dottore della Grazia e come tutti gli ingegni veri, il Presidente Francesco D'Agostino, nel volere questo intervento, ha saputo guardare oltre la lettera.

1. Prima che Mosè avesse ricevuto da Dio la legge scritta, l'umanità era stata retta dalla legge morale naturale, che Dio ricorda a Caino e serve a distinguere gli uomini in giusti e cattivi. Poiché gli uomini partecipano alla stessa natura, debbono obbedire alla medesima legge. Pur non figurando esplicitamente nella Sacra Scrittura, in realtà la legge e il diritto naturale si rinvergono sia nel Vecchio che nel Nuovo Testamento.

La dottrina cristiana del diritto naturale rivela grandi convergenze con il pensiero classico. Platone crede in un ordine divino che sovrasta e definisce la morale attraverso la legge naturale della ragione, onde non c'è differenza tra l'obbedire agli dei o <<alla parte immortale del nostro essere>>⁸. Egli arriva ad affermare che la giustizia trionferà nel mondo quando <<il giusto sarà flagellato, torturato, legato, e da ultimo impalato o crocifisso>>⁹, cosa che farà dire ad Agostino che <<nessuno si è avvicinato a noi più di Platone>>¹⁰.

Seneca riconosce la presenza di Dio nella coscienza: <<Dio ti è vicino, è con te, dentro di te. Non si sa quale, ma un dio abita in ogni uomo

⁷ G. PAPINI, *Sant'Agostino*, Vallecchi, Firenze 1930, p. 318.

⁸ PLATONE, *Le leggi*, IV, 713.

⁹ ID., *La repubblica*, II, 361-362.

¹⁰ *De Civitate Dei*, VIII, 5.

virtuoso>>¹¹. Cicerone trasmette ai giureconsulti romani e, tramite loro, ai Padri della Chiesa, la dottrina stoica della legge naturale che, derivata da Dio, si rinviene nella natura sociale e razionale dell'uomo. La *recta ratio communis*, di cui l'Arpinate parla nel *De legibus*¹², rende gli uomini simili al Creatore ed atti a costituire una repubblica universale del genere umano. Diversamente dalla legge naturale dei filosofi, lo *ius naturale* dei giuristi non è un concetto astratto ma realtà e concretezza: per i giureconsulti vale la legge positiva, la lettera, la parola data: <<Uti lingua nuncupassit, ita ius esto>>¹³. I Romani non si pongono il problema della legge ingiusta, né concepiscono l'appello ad una legge non scritta o allo spirito della legge, appello ammesso dai Greci, come attesta il ricorso di Antigone alle leggi non scritte ed incrollabili degli dei, che afferma la forza del diritto impresso nella coscienza contro la legge ingiusta.

Pur attingendo alla filosofia antica, i Padri della Chiesa la passano al vaglio della nuova religione. Mentre il pensiero classico confonde Dio con la natura, la dottrina ebraico-cristiana concepisce Dio come trascendente, creatore e provvidente. L'uomo non è più solo un essere razionale o politico, ma entità personale che reca l'impronta del divino che lo fa immagine di Dio (Gn 1, 26-27). I Padri riconoscevano l'esistenza della legge naturale presente nell'uomo, ma la consideravano per lo più in senso teologico e biblico. La legge naturale sarà poi richiamata dalla legge mosaica e successivamente ravvivata e rinnovata da Cristo mediante la grazia.

Nella dottrina ebraico-cristiana la suprema spiegazione del diritto si radica nell'Essere: Dio è il legislatore massimo, la fonte e il principio ultimo della normatività, l'artefice della giustizia. Il cristianesimo, culmine della rivelazione divina, ha tradotto in parole esteriori la voce indistinta e confusa che spira sin dall'origine nell'intimo dell'uomo, come già avvenuto con la rivelazione mosaica, nella quale però Dio aveva parlato solo a Mosè. La nuova religione sostituisce l'antico patto fondato sulla Legge con il nuovo patto fondato sull'amore, ma contiene anche i precetti fondamentali che l'uomo deve osservare nei rapporti con Dio e il prossimo. Il messaggio cristiano non è irrilevante per il diritto, perché

¹¹ SENECA, *Epistulae*, IV, 12.

¹² CICERONE, *De legibus*, I, 7, 23.

¹³ Cfr. G. GRANERIS, *La filosofia del diritto nella sua storia e nei suoi problemi*, Desclée & C. Editori Pontifici, Roma 1961, p. 39.

nessuno al mondo ha detto, intorno al giudizio e alla legge, al delitto e alla pena, alla giustizia e alla misericordia, concetti paragonabili a quelli di Gesù. Senza capire a fondo la buona novella, non si può capire a fondo neppure il diritto.

Per Agostino la legge naturale è un'orma della vocazione divina dell'uomo, rimasta dopo la caduta di Adamo, un riflesso in noi della legge eterna di Dio. L'ordine morale, necessario presupposto della legge naturale, è anche il bene oggettivo che si presenta alla coscienza, bene che è la conversione, in termini morali e giuridici, delle verità metafisiche della legge eterna, considerata da Agostino non come concetto, ma come disposizione e comando. Essa è <<la ragione divina o volontà di Dio, la quale comanda che l'ordine naturale sia conservato e vieta che sia turbato>>¹⁴. La legge naturale è necessità nel mondo della natura fisica, libertà in quello dello spirito e della moralità: <<Hoc naturalis ordo praescribit; ita Deus hominem condidit>>¹⁵.

La ragione e la volontà divina sono una cosa sola, tanto che la giustizia è ciò che è voluto da Dio: <<Ciò che Dio volesse, è la giustizia stessa; e ciò che egli vuole, è la giustizia stessa>>¹⁶. In Agostino la sapienza ordinatrice di Dio sostituisce il *fatum* degli stoici ed ordina e guida verso il fine ultimo gli avvenimenti dell'universo. La legge eterna, come supremo principio ordinatore e regolatore delle coscienze, è <<quella legge che chiamiamo *Ratio summa*, a cui sempre si deve obbedire>>¹⁷. Alla *virtus* antica succede la *caritas ordinata* secondo la dignità ontologica degli enti, l'*ordo amoris* che distingue ciò che è fine da ciò che è mezzo, onde <<la vera e sintetica definizione della virtù è l'amore ordinato>>¹⁸. L'essenziale oggettività dell'*ordo amoris* assume pienezza di significato nell'amore verso Dio, che non può non essere ordinato, e nel suo finalismo l'*ordinata dilectio* converge verso la meta ultima, la Gerusalemme celeste¹⁹.

¹⁴ *Contra Faustum*, XII, 27.

¹⁵ *De civitate Dei*, XIX, 15.

¹⁶ *Sermones*, CXXVI, 3.

¹⁷ *De libero arbitrio*, I, 6, 15.

¹⁸ *De civitate Dei*, XV, 22.

¹⁹ Cfr. *Ib.*, XXII, 30.

La legge naturale mutua la sua ragion d'essere dalla legge eterna, di cui è l'irradiazione. Nessuna altra legge potrà mai distruggere la legge naturale, che, dice Agostino, <<*scripta est in cordibus hominum, quam ne ipsa quidem delet iniquitas*>>²⁰. La legge eterna è dunque l'*ordo ordinans* del diritto naturale (*ordo ordinatus*), a sua volta *ordo ordinans* della legge positiva, talmente subordinata alla *lex aeterna* che se non si fonda sulla giustizia non è, propriamente parlando, una legge e non può obbligare in coscienza: <<se la legge non è giusta, è una legge nulla>>²¹, scrive Agostino. Chi osserva la legge eterna non ha bisogno della legge positiva o temporale, concepita come prosecuzione e necessario completamento della legge naturale, e sancita solo per il malvagio²².

I precetti della legge naturale sono indelebili perché originari, congeniti con la stessa natura umana, e non derivano da altro ordinamento se non quello posto dall'autore della natura, che ha impresso la legge interiore e razionale nella coscienza²³, ed è proprio in rapporto alla coscienza che possiamo giudicare se un'azione è buona o cattiva. Tutti gli uomini sanno che l'omicidio, l'adulterio, il furto sono azioni intrinsecamente cattive, non perché vietate dalla legge, ma vietate perché cattive: <<C'è una legge interiore, intima, impressa nel nostro cuore – dice Agostino – che ci costringe a riconoscerle (...). Nel momento in cui la mano del Creatore ci ha fatti dal niente, la Verità ha scritto nei nostri cuori: “*Quod tibi non vis fieri, alii ne feceris. Accusatrix conscientia*”>>²⁴. Questa norma fondamentale, *vulgare proverbium*²⁵ che manifesta la negatività del dovere giuridico, <<può illuminare tutti gli uomini, per la quale ciascuno sarà giudice per se stesso>>²⁶. Interiorità e oggettività sono dunque

²⁰ *Confessiones*, II, 4.

²¹ *De libero arbitrio*, I, 5, 11.

²² Cfr. *Ib.*, I, 15, 31.

²³ Cfr. *De sermone Domini in monte*, II, 9, 32: <<Quis enim scripsit in cordibus hominum naturalem legem, nisi Deus?>>.

²⁴ *Enarratio in Psalmos*, LVII, 1, 2. Cfr. CICERONE, *De Republica*, III, 22, 33: <<Vi è una vera legge, ragione retta, conforme alla natura, presente in tutti, invariabile, eterna. Col suo comando richiama al dovere, coi suoi divieti distoglie dal male agire. A questa legge non è lecito togliere valore, né può essere derogata, né abrogata. Chi non le obbedirà rinnegherà se stesso, e rifiutando la sua natura di uomo, per ciò stesso incorrerà nelle massime pene>>.

²⁵ *De ordine*, II, 8, 25.

²⁶ *Ib.*, LI, 10.

caratteristiche della legge naturale, e il ruolo della coscienza le conferisce una forte accentuazione intimistica.

Secondo l'Ipponense <<*caritas perfecta, perfecta iustitia est*>>²⁷. Ne consegue che <<dove non c'è giustizia vera, non vi può essere neppure diritto>>²⁸. La giustizia è l'armonia universale nella quale avviene il riconoscimento pratico dell'essere, che è via alla carità. La restaurazione della giustizia è dunque condizione dell'avvento della carità, che è frutto dello Spirito. Solo amando si conosce la verità, e l'amore della verità induce a scoprire la carità²⁹.

Tutto trova il suo fondamento nella legge naturale, interiore ispirazione di Dio impressa nell'uomo come *forma iustitiae* e *notio boni*³⁰, per cui noi stessi riconosciamo quel che è giusto in relazione all'idea di bene: <<in nobis igitur novimus quid sit iustum>>³¹. L'*impressio boni* permette di scorgere l'ordine intrinseco dell'essere e della persona, cui si deve rispetto. Emerge così la *norma agendi*, ossia la giusta misura dell'agire.

Per San Paolo anche i pagani possono conoscere la legge naturale per mezzo della loro coscienza, sulla quale saranno giudicati. Per la prima volta l'Apostolo rappresenta il dramma della coscienza che assolve e condanna l'operato dei gentili: <<Se i pagani che non hanno la legge fanno, per natura, quello che prescrive la legge, sono legge a se stessi, pur non avendo la legge, dimostrando così che i dettami della legge sono scritti nel loro cuore, come ne fa fede la loro coscienza coi suoi giudizi, che di volta in volta li accusa o difende>> (Rm 2, 14). Il passo, *magna charta* del giusnaturalismo cristiano, dice che la coscienza dell'uomo, pur se obnubilata dal peccato, può leggere rettamente i principi della morale naturale. Anche i pagani conoscono il bene, e di conseguenza i Giudei saranno giudicati secondo la loro Legge, i Gentili secondo la legge naturale attraverso la coscienza che giudica, come <<sarà manifesto nel giorno in cui (...) Dio giudicherà, per mezzo di Gesù Cristo, le azioni segrete degli uomini>> (Rm 2, 15-16). E qui penso alla conversione del

²⁷ *De natura et gratia*, 70, 84.

²⁸ *De civitate Dei*, XIX, 21.

²⁹ *Contra Faustum*, XLI, 32, 18.

³⁰ Cfr. *De Trinitate*, VIII, 3, 4.

³¹ *Ib.*, VIII, 6, 9.

centurione Cornelio, che senza legge scritta e con l'aiuto della grazia, riconosce il vero Dio e si salva attraverso l'osservanza della legge naturale (At 10, 1-36).

Agostino, sulle orme di San Polo, ammette una certa conoscenza ed un qualche amore della legge naturale anche da parte dei pagani, perchè la legge naturale è stata a tutto il genere umano³²: <<Si hoc est quod dictum est, quia *Gentes quae legem non habent*, hoc est, legem Dei, *naturaliter quae legis sunt faciunt*>>³³. L'uomo è informato del dovere morale per la legge naturale conosciuta da tutti e che parla alla coscienza, anche prima della legge o al di fuori di essa. Dietro la coscienza vi è Dio che ci guida dandoci il senso del bene e del male. La legge divina, interiorizzata come legge naturale nella coscienza, si compenetra ed identifica in essa. Nessuno può ignorare la legge naturale, che era pure negli ebrei, uomini come tutti gli altri, ed anzi essi furono più responsabili delle loro prevaricazioni perchè ebbero anche la legge scritta³⁴.

Il vescovo di Ippona però è più severo di Paolo nei confronti dei pagani, ritenendo che essi non siano in grado di raggiungere una vera moralità senza aver ricevuto la fede e la grazia, tanto da affermare a volte che il testo paolino vale nei confronti dei soli pagani convertiti³⁵. Preoccupato per le conclusioni che i pelagiani traevano dal *naturaliter*, e cioè che l'uomo può adempiere le prescrizioni della legge con le sole forze naturali, indipendentemente dalla grazia, Agostino propendeva a vedere nei pagani dei quali parlava Paolo quelli convertiti al cristianesimo. Capita che un eccesso ne determina un altro, e così nella polemica antipelagiana il Dottore della Grazia travalicò nell'eccesso opposto. Condizionato dal dilemma *aut caritas aut cupiditas*, egli pensava che gli atti degli antichi pagani, privi della grazia, non possono essere atti morali, sottolineando così gli effetti del peccato originale.

Agostino insiste sul carattere imperscrutabile della scelta divina che predestina alcuni e danneggia altri, e pone l'accento sulla funzione del Nuovo Testamento, opponendo a Pelagio, che fa affidamento unicamente nella volontà umana, il mistero della grazia cristiana. Per l'Ipponense con

³² Cfr. *De natura et gratia*, 2, 2: <<Quanto iustius dicitur de lege naturae, quam accepit universum genus humanum>>.

³³ *De spiritu et littera*, XXVIII, 48.

³⁴ Cfr. *Enarratio in Psalmos*, CXVIII, 25, 4.

³⁵ Cfr. *Contra Iulianum*, IV, 25.

Adamo e in Adamo ha peccato tutta l'umanità, onde il genere umano è una massa dannata (*humanum genus, grandis aegrotus*)³⁶ e nessuno può scampare alla dovuta punizione, se non per mezzo della misericordia e della non dovuta grazia di Dio. Il fatto che esistano dei buoni destinati a salvarsi (*vasa misericordiae*) e dei cattivi destinati a perdersi (*massa damnata, massa perditionis*), è da riportare unicamente alla volontà divina³⁷. Naturalmente la Chiesa non lo ha seguito in questa tesi estremista.

Mentre San Paolo pone un'alternativa irriducibile tra l'umana sapienza - <<folia agli occhi di Dio>> (1Cor 3, 19) - e la sapienza di Dio, Agostino si muove tra scienza e sapienza, creando così un circolo virtuoso tra scienza e fede, tra Atene e Gerusalemme: <<La fede cerca, l'intelligenza trova>>³⁸. Affermando l'autonomia dell'intelletto e la presenza della trascendenza nell'uomo, Agostino palesa che al fondo del suo pensiero c'è la *multiforme* sapienza di Dio (Ef 3, 10) che consente l'integrazione, senza confusione, della scienza umana nella sapienza divina. Scienza e sapienza confluiscono nell'unità pleromatica sintetizzata nel divenire dell'uomo immagine di Dio, ontologica, originaria, deturpata, perduta e riconquistata mediante il Verbo. Sulla *imago Dei* poggia la pienezza della sapienza dell'uomo, che si fa sapiente, dice Agostino, <<non per luce propria, ma per partecipazione alla luce divina>>³⁹. Per la presenza di Dio in noi seguire la nostra natura razionale è seguire Dio stesso: <<La ragione è una immagine di Dio, e per essa, mediante la fede, noi siamo riformati secono il modello. Anzi, l'azione ragionevole deve obbedire alla contemplazione razionale>>⁴⁰. Agostino afferma così l'armonia tra fede e ragione e il carattere contemplativo della filosofia, compresa quella che ha per oggetto l'agire umano, essa pure dipendente dalla conoscenza della verità.

³⁶ *Sermones*, 87, 11, 1.

³⁷ Cfr. *De civitate Dei*, XIII, 14; *De gratia et libero arbitrio*, I, 3.

³⁸ *De Trinitate*, XV, 2, 2.

³⁹ *Ib.*, XIV, 12.

⁴⁰ *Contra Faustum*, XXII, 27.

<<*Deum et animam scire cupio, nihil aliud*>>⁴¹: Agostino vuole cercare l'uomo interiore e l'Essere che nella sua trascendenza e normatività rende possibile conoscere la verità dell'io, una ricerca che può essere propria di ogni uomo, a differenza di quella platonica che è privilegio del saggio. Egli vuole restituire l'uomo a se stesso, perché solo così può cogliere la verità dell'essere. A forza di vagare, l'uomo è divenuto estraneo a se stesso, e per non perdersi deve cercare nella propria interiorità, dove la Verità si rivela: <<*Redi ad cor, vide ibi quid sentias forte de Deo, quia ibi est imago Dei. In interiore homine habitat Christus, in interiore homine renovaris ad imaginem Dei*>>⁴². Solo così si svela l'uomo interiore, un uomo nuovo libero di non peccare, partecipe del suo essere spirito e corpo, un uomo la cui anima non è più una forza ignota ed indomabile. La ricomposizione del cuore non è mera ascesi intellettuale, ma via esistenziale verso l'unità di anima e corpo, percorribile da chiunque voglia riappropriarsi di sé. <<*Noli foras ire – ammonisce Agostino - in te ipsum redi: in interiore homine habitat veritas. Et si tuam naturam mutabilem inveneris, transcende et te ipsum. Sed memento, cum te transcendis, ratiocinantem animam te transcendere. Illuc ergo tende, unde ipsum lumen rationis accenditur*>>⁴³. Il lume naturale della mente, di derivazione platonica, si salda così alla teologia cristiana del Verbo: l'essere che si rivela, parla all'uomo e dà legge alla sua ragione, è Dio stesso nel suo *Logos*. Agostino passa dalla percezione di una verità razionale e formale ad una realtà che è la Verità in persona, che illumina la ragione e le dà la norma di ogni giudizio.

Quid est veritas? chiede Pilato nel processo a Gesù (Gv., 18, 38). Cristo, dinanzi al suo destino di morte, si appella unicamente al *logos* della *Ratio Summa*, la Parola che è nel Silenzio, e con ciò risponde anche al <<*factus sum ipse mihi magna quaestio*>>⁴⁴ di Agostino che aveva vissuto nella falsa sapienza. Il mistero di Gesù collega l'Antico al Nuovo Patto e sottrae l'Alleanza al dominio della sola ragione.

⁴¹ *Soliloquia*, I, 2.

⁴² *Tractatus in Ioannis Evangelium*, 18.

⁴³ *De vera religione*, XXXIX, 72, 154.

⁴⁴ *Confessiones*, IV, 4.

Per Agostino la Verità è Dio stesso nel suo *Logos*, <<la parola eterna che è nel silenzio e creò il cielo e la terra>>⁴⁵. La verità non è la ragione ma è la legge della ragione, il criterio di cui la ragione si serve per giudicare. E se la ragione è superiore alle cose di cui giudica, la legge in base alla quale essa giudica è superiore alla ragione. Come il giudice umano giudica in base alla legge positiva (*lex temporalis* o *lex scripta litteris*)⁴⁶ ma non può giudicarla, così il legislatore, scrive Agostino, <<se è uomo retto e saggio, si ispira alla legge eterna, della quale a nessun uomo è dato giudicare, per discernere, secondo le sue immutabili norme, quel che debba di volta in volta comandare o vietare>>⁴⁷. C'è dunque una legge più alta di ogni altra legge, che sfugge ad ogni giudizio umano, e in questa legge sta la vera autorità, essendo la verità stessa nella sua trascendenza⁴⁸. La parabola degli operai nella vigna (Mt 20, 1-16) esalta la grazia e la generosità divina, che superano oltre ogni misura le regole della giustizia umana, anche a favore di chi non può vantare diritti.

Affermando <<io sono la via, la verità e la vita>> (Gv 14, 6), Cristo svela se stesso e compie lo scibile dell'umanità, risolvendo una volta per tutte il problema della ragion pura e della ragion pratica, dalla cui separazione, come è noto, nasceranno le dottrine dell'immanenza che hanno creduto solo nell'uomo. Senza Cristo, per Agostino il *Maestro, il sole interiore* che rischiara l'intelletto e beatifica la volontà⁴⁹, l'uomo non riesce ad agire e a penetrare all'interno delle cose. Cristo apre l'uomo alla conoscenza e lo introduce nell'intimità stessa di Dio, che è presente <<interior intimo meo et superior summo meo>>⁵⁰. Perché le potenze umane possano esplicitarsi, è necessario l'intervento della grazia, che eleva la natura all'ordine soprannaturale e la costituisce dotata di proprietà che non le spettano di diritto, ma sono dono gratuito di Dio. Solo Dio determina e guida ogni attività umana, ed anche l'azione libera è grazia concessa da Dio, al quale

⁴⁵ *Ib.*, XI, 6.

⁴⁶ Cfr. *De libero arbitrio*, I, 6, 15.

⁴⁷ *De vera religione*, I, 31, 58.

⁴⁸ Cfr. *Ib.*, 30-31.

⁴⁹ <<Ille autem qui consulitur, docet, qui interiore homine habitare dictus est Christus, id est incommutabilis Dei Virtus et sempiterna Sapientia>> (*De magistro*, 11, 38).

⁵⁰ *Confessiones*, III, 6.

il vescovo di Ippona lascia ogni iniziativa. L'aforisma <<da quod iubes et iube quod vis>>⁵¹ compendia tutta la sua dottrina della grazia.

Nelle *Confessioni* Agostino ricorda che, in passato, non aveva compreso alcuni passi dell'Antico Testamento, passi che, dice, <<io prendevo alla lettera, rimanendone ucciso>>⁵². Ma poi, grazie alla spiegazione allegorica e spirituale di Ambrogio, la difficoltà era sparita. Dal vescovo di Milano egli aveva appreso che il bene può nascere anche dal male, che malgrado il peccato Dio resta fedele all'Alleanza, e che la sua misericordia perdona ogni colpa confessata e pianta⁵³. Anni dopo, rispondendo *ad inquisitiones Ianuarii*, che voleva sapere come comportarsi circa le varie consuetudini delle Chiese locali, Agostino dirà: <<Voglio che tu tenga per fede che nostro Signore Gesù Cristo, come afferma egli stesso nel Vangelo, ci ha sottoposti al suo giogo soave e al suo lieve peso (...), escludendo i riti che si leggono nei libri di Mosè, riti che rendevano più grave la schiavitù dell'antico popolo e convenivano alle disposizioni del cuore e dei tempi in cui esso viveva>>⁵⁴. Poichè Cristo ha ci ha resi liberi dai riti ed usi adattati ai tempi dell'antica alleanza, Agostino si esprime per la libertà nell'osservare le pratiche particolari, come il digiuno del sabato. Rispondendo ad un quesito di Gennaro sulla comunione nel giovedì santo, fa una affermazione molto importante: <<Se l'autorità della Sacra Scrittura prescrive quel che s'ha da fare, non dev'esserci alcun dubbio che dobbiamo fare quello che leggiamo in essa, onde dovremmo discutere non come si debba celebrare il rito, ma come penetrare il significato del rito stesso>>⁵⁵.

2. Il *De spiritu et littera ad Marcellinum*, composto nel 412 e tra i più importanti scritti antipelagiani di Agostino, prende il titolo dal passo della seconda lettera di San Paolo ai Corinzi: <<la lettera uccide, mentre lo spirito dà la vita: *littera occidit, spiritus autem vivificat*>> (2Cor 3, 6). Dopo aver confrontato la legge esteriore dell'Antico Testamento con quella interiore del Nuovo, l'Apostolo non può ammettere una nuova alleanza secondo la lettera. Per Agostino l'espressione paolina è molto più

⁵¹ *Ib.*, X, 29.

⁵² *Ib.*, V, 14.

⁵³ *Ib.*, VI, 4.

⁵⁴ *Ep.* 54, 1, 1.

⁵⁵ *Ib.*, 5, 6.

di un mero invito ad interpretare allegoricamente la lettera, ma è per se stessa una profonda verità: se manca lo spirito vivificante, la lettera, ossia la legge presa per se stessa, uccide perché, mentre permette di conoscere il male, non basta a poterlo evitare.

Il vescovo di Ippona espone il suo pensiero sul problema del libero arbitrio e della grazia, riprendendo e sviluppando due cardini della dottrina neotestamentaria, la necessità della grazia e la libertà del cristiano. Discutendo della relazione tra la lettera o legge e lo spirito o grazia, egli conclude che senza la grazia, che infonde nell'anima l'amore di Dio, la conoscenza della legge non solo non giustifica, ma è servizio i morte. La legge ci è data perché cerchiamo la grazia, la grazia ci è data perché osserviamo la legge. Il ministero di Mosè è occasione di morte perché la legge, buona in sé, impone precetti senza comunicare la forza per metterli in pratica, fa conoscere il male ma non dà la forza per superarlo, accrescendo la colpa di chi lo commette. La legge, comandando, è motivo di morte, la grazia, aiutando, è fonte di vita: <<Quando lo avrò dimostrato – dice Agostino – allora sarà più chiaro che vivere bene è un dono di Dio; non solo perché Dio ha dato all'uomo il libero arbitrio senza il quale non si vive moralmente né bene né male, non solo perché Dio ha dato la legge con cui ci insegna come dover vivere, ma perché, mediante lo Spirito Santo, diffonde la carità nel cuore di coloro che ha preconosciuto per predestinarli, predestinato per chiamarli, chiamato per giustificarli, giustificato per gloriarli>>⁵⁶.

In un'altra opera, il *De natura et gratia* del 415, Agostino confuta il *De natura* di Pelagio, in cui il monaco britannico, paladino della natura *contra Dei gratiam*, sostiene che con le sole forze naturali è possibile osservare i precetti morali della legge. Il Dottore della Chiesa, invece, difende la grazia <<non contra naturam, sed per quam natura liberatur et regitur>>⁵⁷, rifiutando la dottrina pelagiana secondo cui, per vivere rettamente, l'uomo non ha bisogno dell'opera redentrice di Cristo. Pelagio negava che la colpa del primo uomo avesse indebolito radicalmente la libertà originaria nella quale era stato creato e la sua capacità di fare il bene. Per Agostino, invece, con il peccato di Adamo l'immagine di Dio nell'uomo è stata talmente deturpata ed offuscata che non ve ne resta che qualche labile traccia, onde

⁵⁶ *De spiritu et littera*, V, 7.

⁵⁷ *Retractationes*, II, 42.

la assoluta necessità della grazia per restaurare l'*imago Dei* nella quale <<naturaliter facti sumus>>⁵⁸.

In Agostino l'ordine della grazia si contrappone dunque all'ordine della natura. Egli sente l'infinita distanza tra l'uomo e Dio e, come tutti i Padri della Chiesa, insorge contro coloro che negano l'azione gratificante di Dio, azione *reale* con la quale il Verbo imprime se stesso nell'anima (grazia verbiforme). Mentre Pelagio nega la grazia interiore che aiuta la volontà a bene operare e riconosce solo la grazia del libero arbitrio, della Legge e della Dottrina, Agostino non conosce altra grazia che quella efficace: <<*Hanc debet Pelagius gratiam confiteri, si vult non solum vocari, verum etiam esse christianus*>>⁵⁹.

Secondo Pelagio la grazia non è un dono ma un esempio che illumina e non agisce sulla volontà, e non è necessaria per muovere al bene. Egli pensa che l'uomo sia assolutamente libero di fronte a Dio, che la natura umana sia essenzialmente buona, e che l'uomo possa compiere il bene con le sole sue forze, senza alcun aiuto divino: i meriti l'uomo li ha da sé, per via di una naturale santità esistente *in arce animi humani*. Conseguenza della dottrina pelagiana è l'inutilità dell'Incarnazione con la radicale negazione dell'essenza stessa del cristianesimo.

Per Agostino, che segue San Paolo, non esistono meriti che non siano doni di Dio, il quale <<non premia i nostri meriti, ma corona i suoi doni. Se meriti da te provengono e non da Dio, sono demeriti che lui certo non corona. Se sono veri meriti, sono indubbiamente doni suoi>>⁶⁰. Pensare di poter vivere senza peccato con le sole forze del libero arbitrio e la sola osservanza della legge è per il Dottore della Grazia un errore gravissimo, che sovverte la visione cristiana della salvezza. L'uomo non può evitare il male ed operare il bene solo con la sua volontà. La salvezza è dono di Dio, frutto della grazia di Cristo e dell'azione dello Spirito Santo. Come dice San Paolo, <<lo Spirito è vita per la giustizia>> (Rm 8, 8-11).

Dio creò l'uomo libero, pur sapendo che il dono della libertà era soverchio per le forze umane. L'uomo non avrebbe saputo usare della sua libertà, e perciò bisognava aiutarlo a vivere non come servo sotto la legge, ma come

⁵⁸ *De spiritu et littera*, XXVII, 47: <<Nec moveat quod naturaliter eos dixit, quae legis sunt facere, non spiritu Dei, non fide, non gratia. Hoc enim agit spiritus gratiae, ut imaginem Dei, in qua naturaliter facti sumus, instauret in nobis>>.

⁵⁹ *De gratia Christi et de peccato originali libri duo*, I, 10.

⁶⁰ *De gratia et libero arbitrio*, 6, 14.

uomo libero sotto la grazia. Secondo Agostino la vera libertà non sta nel poter fare tanto il bene quanto il male, ma nel poter volgersi al bene e abbandonare il male. Di conseguenza, la volontà è veramente libera solo se non è asservita al vizio e al peccato: <<Quando mai è più libero il libero arbitrio – egli scrive – se non quando non può servire al peccato?>>⁶¹. Lo stesso libero arbitrio è opera esclusiva della grazia: <<Tale ci fu dato da Dio, e una volta perduto per colpa nostra, ci può essere restituito solo da colui che ce lo poté dare la prima volta>>⁶². Il libero arbitrio dato ad Adamo consisteva nel poter non peccare, quello che Dio darà come premio consiste nel non poter peccare, e questo è un dono divino perché non appartiene alla natura umana. Il non poter peccare, la liberazione totale dal male, è una possibilità dell'uomo fondata sulla grazia di Dio⁶³.

Contrariamente ai pelagiani, Agostino non ammette una cooperazione dell'uomo con Dio, perché l'uomo non è sullo stesso piano di Dio. Per lui Dio è la sola nostra possibilità: <<potestas nostra ipse est>>⁶⁴. L'uomo, come creatura, è limitato, e Dio, che vuole il suo bene, lo aiuta donandogli la grazia, che crea in lui la libertà e lo fa libero di agire. Prima che la grazia sia concessa, la volontà non è veramente libera, il che comporta una identità essenziale della libertà e della grazia. Quest'ultima predispone la volontà e coopera con essa accrescendo la carità e l'odio per il peccato.

Dio è assolutamente libero con le sue creature, e la grazia come indispensabile e provvidenziale iniziativa di Dio è qualcosa di misterioso, da rispettare umilmente. Essa si rivela come libertà e non nega il libero arbitrio, anzi lo conferma e lo libera, allo stesso modo con cui la fede non nega la legge, perché la legge non si osserva se non con il libero arbitrio. Precisa Agostino: <<Per la legge si ha la cognizione del peccato, per la fede l'impetrazione della grazia contro il peccato (...). Come la legge non si elimina ma si attua per la fede, perché la fede impetra la grazia di poter praticare la legge, così il libero arbitrio non si elimina per la grazia, ma si attua perché la grazia risana la volontà con la quale amare liberamente la giustizia>>⁶⁵.

⁶¹ *De correptione et gratia*, 32: <<Quid erit autem liberius libero arbitrio, quando non poterit servire peccato?>>.

⁶² *De civitate Dei*, XIV, 11.

⁶³ Cfr. *Ib.*, XXII, 30.

⁶⁴ *Soliloquia*, II, 1.

⁶⁵ *De spiritu et littera*, XXX, 52.

La fonte della libertà è l'amore: dove è lo Spirito di Dio che diffonde l'amore nei cuori, ivi è la libertà (2Cor 3, 17). Ne viene che la legge non è fatta per il giusto ma per i peccatori, perché il giusto, pur osservando la legge, buona se se ne fa un uso legittimo, non è sotto la legge (1Tm 1, 8-9). Agostino ricorda che nella lettera ai Romani Paolo vuole stabilire anzitutto la giustizia di Dio, quella giustizia con la quale noi siamo resi giusti da Dio per la carità che ci dona: <<La giustizia si dice di Dio non perché Dio è giusto per essa, ma perché all'uomo essa viene da Dio>>⁶⁶. Distinguendo tra legge delle opere e legge della fede, Paolo afferma che nessuno viene giustificato per la legge delle opere, ma gratuitamente per quella della fede, per cui ogni motivo di gloriarsi per l'uomo giustificato viene meno, perché <<l'uomo è giustificato per la fede indipendentemente dalle opere della legge>> (Rm 3, 27-28). Commenta Agostino: <<Dunque non giustificati per la legge, non giustificati per la propria volontà, ma *giustificati gratuitamente per la sua grazia*. Non che ciò avvenga senza la nostra volontà, ma la nostra volontà appare inferma davanti alla legge, affinché la grazia guarisca la volontà e la volontà guarita osservi la legge, non più soggetta alla legge, né bisognosa della legge>>⁶⁷.

Per Agostino la natura umana è <<*magna et mira, non summa tamen magna*>>⁶⁸, ma anche <<*massa perditionis*>>⁶⁹. La grazia della creazione di cui parlano i pelagiani non basta alla salvezza, ma occorre l'efficacia insostituibile della grazia, assecondata dalla nostra collaborazione. Motivando il suo rifiuto delle dottrine plagiane, l'Ipponense afferma: <<Per noi la volontà umana viene aiutata da Dio a compiere le opere della giustizia al modo seguente: oltre ad essere stato creato con il libero arbitrio della volontà, oltre a ricevere la dottrina che gli dice come deve vivere, l'uomo riceve lo Spirito Santo, *quo in animo hominis fit delectatio dilectioque Summi Boni, quod Deus est*>>⁷⁰. La grazia che giustifica, la vera grazia, è quella di Cristo, è la carità che lo Spirito dona e diffonde nel cuore dei fedeli. <<Anche il libero arbitrio – continua Agostino - non vale

⁶⁶ *Contra duas epist. Pelagianorum*, III, 7, 20.

⁶⁷ *De spiritu et littera*, IX, 15.

⁶⁸ *De Trinitate*, XIV, 14, 20. Cfr. *De spiritu et littera*, VII, 12; *De gratia et libero arbitrio*, 5, 12.

⁶⁹ *De gratia Christi et de peccato originali libri duo*, II, 29.

⁷⁰ *De spiritu et littera*, III, 5.

che a peccare, se la via della verità rimane nascosta. E quando comincia a palesarsi, anche allora, se l'uomo non ne sente diletto e se non l'ama, *non agitur, non suscipitur, non bene vivitur*>>⁷¹.

Ai pelagiani che dicevano di ritenere Dio autore della giustificazione per averci dato la legge che insegna a vivere bene, Agostino oppone San Paolo: <<*in virtù della legge nessun uomo può giustificarsi davanti a Dio*>> (Rm 3, 20). La gloria di Dio sta non nell'averci dato la legge, ma nell'averci donato la grazia per poter osservare la legge: <<La grazia non ci è data perché abbiamo già fatto opere buone, ma perché le possiamo fare, e cioè non perché abbiamo osservato la legge, ma perché la possiamo osservare>>⁷². La grazia di Cristo, dono dello Spirito Santo, ci aiuta in quello che non possiamo fare con le sole forze naturali. Fermarsi alla grazia della creazione e alla legge, escludendo la grazia di Cristo, rende vano il sacrificio di Cristo. Non basta dire che diventiamo giusti con l'aiuto di Dio, se con ciò si intende solo che Dio ci ha dato la legge con buoni precetti, ma occorre aggiungere lo spirito vivificante che infonde l'amore nei nostri cuori. <<Chi arriva a capire – scrive Agostino - che la giustizia di Dio non sta nel precetto della legge che intimorisce ma nell'aiuto della grazia di Cristo, e la grazia è l'unico termine a cui guida utilmente come pedagogo il timore della legge, costui capisce perché è cristiano>>⁷³. La giustificazione è opera della grazia di Dio, che ci rende misericordiosamente giusti per mezzo della fede in Cristo, il quale è la nostra giustizia.

La giustizia cristiana è un dono fatto a chiunque la possiede: <<*inde habet quicumque habet*>>⁷⁴. Nessuno può gloriarsene come se non l'avesse ricevuta: attribuire a se stesso la giustizia è vanificare l'incarnazione e la morte di Cristo. Come dice Paolo, se la giustificazione viene dalla legge, Cristo è morto invano (Gal 2, 21)⁷⁵. Agostino si chiede se la fede con la quale crediamo sia in nostro potere, dando questa risposta: <<*fides in*

⁷¹ *Ib.*, III, 5.

⁷² *Ib.*, X, 16.

⁷³ *De natura et gratia*, 1, 1.

⁷⁴ *De spiritu et littera*, XXIX, 50.

⁷⁵ Cfr. *Ib.*, XXXI, 53-54.

nostra potestate est>>⁷⁶, ma è sempre un dono divino. Donare è di Dio, accogliere è opera nostra: consentire o non consentire alla chiamata alla fede <<*propriae voluntatis est*>>⁷⁷. Come ricorda Agostino, <<colui che ti ha fatto senza di te non ti renderà giusto senza di te>>⁷⁸.

Presso gli ebrei l'idea di legge ha grande importanza, essendo al centro della vita religiosa, sociale e politica. La *thorà*, la legge rivelata da Dio a Mosè e compendiata nel Decalogo, si articolerà poi in innumerevoli regole di condotta. La morale assume allora i caratteri di un vero e proprio legalismo, fino ad identificarsi con l'osservanza letterale ed intransigente dei precetti della legge. Questa stessa legge, scrive Agostino, deve servire come da pedagogo alla grazia: <<*tamquam paedagogus perducit ad gratiam*>>⁷⁹. Attraverso Cristo, la legge di Mosè diventa grazia e verità⁸⁰, e le opere ad essa conformi discendono non dalla legge ma dalla grazia dello Spirito Santo.

Essendo stata data da Dio, la *thorà* è buona e santa, come lo è la legge naturale impressa nel cuore umano, anche essa data da Dio ad ogni uomo all'atto della creazione. La legge mosaica, eccetto i precetti cerimoniali e giudiziari, si identifica nella legge naturale non scritta. Ma può sorgere un dubbio: se i precetti del Decalogo appartengono alla legge naturale, non è superfluo che Dio li ordinasse anche in una legge positiva per mezzo di Mosè? Agostino risponde in modo geniale: <<Fu scritto nelle tavole quello che gli uomini non leggevano più nei loro cuori; non che non ce lo avessero scritto, ma non lo volevano leggere. Il Decalogo fu posto davanti ai loro occhi perché fossero costretti a vederlo nella coscienza>>⁸¹. La legge incisa nella pietra è dovuta alla durezza di cuore degli Ebrei, ed è

⁷⁶ *Ib.*, XXXI, 54.

⁷⁷ *Ib.*, XXXIV, 60.

⁷⁸ *Sermones*, 169, 3.

⁷⁹ *De continentia*, III, 7.

⁸⁰ *Contra Faustum*, XIX, 7: <<*Ipsa est enim Lex, quae per Moysen data, gratia et veritas per Jesum Christum facta est* (Gv 1, 17)>>.

⁸¹ *Enarratio in Psalmos*, LVII, 1.

morte per chi non la adempie, ma non per chi l'adempie nella carità⁸². La legge scritta, dice Agostino, <<data est ut inveniret se homo>>⁸³, perché l'uomo ritrovasse se stesso. Perciò il Decalogo vale per tutti, ed ancora oggi vale anche per i cristiani, eccetto l'osservanza del sabato, anche se essi vivono sotto la grazia⁸⁴.

La legge mosaica è solo l'ombra dei beni futuri e non può mai, con i suoi sacrifici rituali, rendere perfetti coloro che li praticano. Occorre distinguere in essa ciò che deve sparire e ciò che deve restare. Cristo elimina i sacrifici inefficaci e stabilisce il suo, sacrificio unico, capace di santificare tutti i cristiani (Eb 1, 5; 6, 20). Gli interpreti autorizzati avevano costruito attorno alla Legge una quantità di precetti e divieti, tale da renderne impossibile l'osservanza. Gesù mette in risalto ciò che è essenziale nella condotta dell'uomo, amare Dio e il prossimo, e in ciò pone il fondamento della legge: <<su questi due comandamenti poggiano tutta la Legge e i Profeti>> (Mt 22, 40). E con mirabile sintesi, San Paolo aggiunge: <<L'amore è il compimento della Legge>> (Rom 13, 10).

La giurisprudenza degli scribi e dei farisei doveva essere rettificata, cosa che avviene nel Discorso della montagna (Mt 5). Prima c'erano la Legge e i Profeti, ora c'è la Legge nuova che, senza nulla togliere a quella di Mosè, va alla radice dell'agire umano rivolgendosi al cuore dell'uomo, fino a provocare la sua libertà. La Buona Novella non è un codice di interdizioni, ma un richiamo alla coscienza che va oltre le idee correnti e l'ordinarietà. Cristo, <<il *Maestro* che Platone desiderava venisse sopra la terra per svelare agli uomini le cose più necessarie>>⁸⁵, va incontro agli uomini, solleva ogni velo e, fattosi interprete autentico di se stesso, li aiuta a scoprire il significato delle sue stesse parole. I suoi contemporanei erano testimoni, noi possiamo essere interpreti, autori di una esegesi che non finisce mai.

Per la rivelazione fatta a Mosè, gli Ebrei avevano capito il rapporto tra uomo e Dio, ma non quello tra uomo e uomo. Conoscevano l'immensa

⁸² Cfr. *De diversis quaestionibus*, I, I, 17: <<Ad Judaeos enim data est lex ministratio mortis, ad quos et in lapide scripta est ad eorum duritiam figurandam; non ad eos qui legem per charitatem implent (...). Eadem quippe lex quae per Moysen data est, ut formidaretur, gratia et veritas per Jesum Christum facta est, ut impleretur (...). Lex enim tantummodo lecta et non intellecta vel non impleta, utique occidit: tunc enim appellatur *littera*>>.

⁸³ *Sermones*, CLVI, II, 2.

⁸⁴ Cfr. *De spiritu et littera*, XIV, 23: <<In illis igitur decem praeceptis excepta sabbati observatione, dicatur mihi quid non sit observandum a christiano (...). Quid horum quisquam dixerit christianum non debere servare?>>.

⁸⁵ A. ROSMINI, *Introduzione alla filosofia*, Città Nuova, Roma 1979, p. 159.

distanza tra l'uomo e Dio, ma non il modo per superarla. Non basta essere figli di Abramo per entrare nel regno dei cieli, ma bisogna prima morire e rinascere in acqua e spirito in una vita nuova, vissuta come dono. La salvezza non viene dalla discendenza, ma dalla grazia donata. Cristo rimprovera a Nicodemo di ignorare l'operazione interna di Dio che fa nascere l'uomo nuovo (Gv 3, 5-8). Solo redento dal peccato e dalla colpa l'uomo può aprirsi al dono della vita nuova, ma non ne ha il potere, anche se dottore della legge. Anche quando coopera all'azione giustificante di Dio, il suo assenso non deriva dalle forze proprie ma è effetto della grazia. La trasformazione è dovuta all'iniziativa di Dio, e solo chi si apre al dono dello Spirito ed accetta di essere rigenerato e trasformato in figlio di Dio può credere alla vita nuova che Gesù rivela. Dio rinnova il cuore dell'uomo non con i riti, ma con la forza creatrice dello Spirito che conferisce la giustizia di Dio. La vita è lotta, ricerca inquieta, ma per la grazia che comunica la vita nuova che nasce dallo Spirito, avviene che <<dum autem nos convertimus, id est mutatione veteris vitae resculpimus spiritum nostrum>>⁸⁶.

Lo Spirito abilita e chiama a compiere le opere buone, e <<tutti quelli che si lasciano guidare dalla spirito sono figli di Dio>> (Rm 8, 14). Essi sono morti al peccato e risorti in Cristo, uomo nuovo per eccellenza.

Dice Gesù ai farisei, fermi alla lettera e scandalizzati perché sedeva a mensa con i pubblicani o non osservava la legge del sabato: <<Andate a imparare cosa significa *misericordia io voglio e non sacrificio*>> (Mt 9, 13). Spingendo all'estremo l'osservanza del riposo del sabato, il legalismo ne aveva fatto una schiavitù. Gesù mette i farisei di fronte alla loro cecità ricordando che <<il sabato è stato fatto per l'uomo e non l'uomo per il sabato>> (Mc 3, 27). Toccando il lebbroso, egli infrange la legge, ma poi l'adempie dicendogli: <<va', presentati al sacerdote ed offri per la tua purificazione quello che Mosè ha ordinato>> (Mc 1, 41). L'annuncio cristiano non è un freddo e rigido attaccamento a norme e cavilli, ma vita vissuta nella verità e nella carità. Scribi, Farisei e Dottori della Legge, chiusi nelle loro certezze, non capivano la condotta di Gesù, che a loro parere infrangeva la legge alla quale erano saldamente attaccati. Essi erravano nel separare la legge dal comandamento dell'amore, non capivano che ciò che salva è l'amore di Dio e non i sacrifici conformi alla legge. Di fronte ai problemi interpretativi e alla difficoltà di conciliare

⁸⁶ *Enarratio in Psalmos*, V, 1, 5.

regole impersonali con situazioni concrete, Gesù non si perde nelle sottigliezze e afferma che solo l'amore dà significato e consistenza a tutta la Legge. Come poi dirà Giovanni, se <<amiamo non a parole, ma a fatti e in verità, da questo conosceremo che siamo dalla Verità e rassicureremo le nostre coscienze>> (1Gv 3, 18-20).

Ai Giudei che scrutano le Scritture e ripongono in Mosè ogni speranza, Gesù dice: <<Se credeste a Mosè, credereste anche a me, perché di me egli ha scritto. Ma se non credete ai suoi scritti, come potete credere alle mie parole?>> (Gv 5, 46-47). Cristo non abroga la Legge, ma la porta a compimento e la supera come via alla salvezza: ciò che giustifica è la volontà di Dio accettata come norma dell'agire umano. Con grande efficacia Agostino spiega la differenza che passa tra la legge delle opere e quella della fede: <<Ciò che la legge delle opere comanda minacciando, la legge della fede impetra credendo (...). Per la legge delle opere Dio dice: "fa quel che comando"; per la legge della fede noi diciamo a Dio: "dammi quel che comandi">>⁸⁷.

Anche se la legge della fede è stata rivelata nel Nuovo Testamento, essa era già, seppure velata, nel Vecchio⁸⁸. Poiché la legge di Dio è l'amore, la religiosità non vale niente senza l'amore. La legge di Mosè si deve intendere in senso spirituale, e osservare la Legge è fare la volontà di Dio. Ma la legge delle opere, la legge esteriore scritta nelle tavole, non è inutile: essa, ricorda Agostino, <<è stata data perché si cercasse la grazia e la grazia è stata data perché si compisse la legge>>⁸⁹. La carità può legittimare l'infrazione di determinati precetti, ma non l'atteggiamento di chi, sotto il pretesto di maggiore libertà nell'esercizio della carità, vorrebbe disfarsi di ogni legge. L'amore non è autentico se non è ordinato secondo Dio e se non mette Dio e la sua volontà al di sopra di tutto.

Il Dottore della Grazia ripone ogni speranza nella misericordia di Dio: <<Tutiores igitur vivimus si totum Deo damus>>⁹⁰. La distribuzione della grazia è qualcosa di misterioso, libera iniziativa di Dio che richiede la libera risposta dell'uomo. Dio rispetta la libertà dell'uomo, lo lascia libero

⁸⁷ *De spiritu et littera*, XIII, 22: <<Quod operum lex minando imperat, hoc fidei lex credendo impetrat (...). Ac per hoc lege operum dicit Deus: "Fac quod iubeo", lege fidei dicitur Deo: "Da quod iubet">>.

⁸⁸ *Ib.*, XI, 18.

⁸⁹ *Ib.*, XIX, 34.

⁹⁰ *De dono perseverantiae*, VI, 12.

di credere o non credere, permette che possa rifiutare la fede. Dio però <<*non deserit si non deseratur*>>⁹¹, e la sua giustizia non può mai condannare un innocente. Agostino sa che in Dio, come non c'è impossibilità, così non c'è iniquità. La predestinazione è una conseguenza della prescienza divina, la quale non obbliga l'uomo a fare una scelta piuttosto che un'altra. Chi liberamente sposa la causa di Dio, guadagna la felicità eterna, e chi liberamente sposa la causa di satana, si perde: <<Nel genere umano ebbero origine, non secondo l'evidenza ma secondo la prescienza di Dio, due società a guisa di due città. Da Adamo infatti dovevano avere origine gli uomini futuri, alcuni da unirsi, per occulto ma giusto giudizio di Dio, agli angeli cattivi nel castigo, altri da unirsi a quelli buoni nel premio. Ma poiché fu scritto: *Tutte le vie del Signore sono misericordia e verità* (Sal 25, 10), non può essere ingiusta la sua grazia, né crudele la sua giustizia>>⁹².

⁹¹ *De natura et gratia*, 26, 29.

⁹² *De civitate Dei*, XII, 27.