



## Desiderio e ricordo. L'«esposizione sul salmo 37» di Agostino

di Cristina Simonelli

La riflessione sul tempo che Agostino presenta nell'XI libro delle *Confessioni* segna una tappa importante nello sviluppo del pensiero occidentale, come mostra la storia della sua ricezione anche nella filosofia del XX secolo<sup>1</sup>. Inevitabilmente leggiamo questi testi anche attraverso le interpretazioni che hanno avuto e li interroghiamo a partire dalla nostra sensibilità e dalle nostre domande: pur con questa consapevolezza, possiamo provare a inserire questi passaggi in una cornice più ampia. Tale cornice è rappresentata dal loro contesto immediato e più in generale dall'impostazione che struttura le *Confessioni* attorno ai temi di fondo del pensiero di Agostino, costanti pur nel variare dei generi letterari e delle problematiche in cui si inseriscono.

Questo sfondo comune può essere mostrato attraverso il confronto con un testo proveniente dalla predicazione, più breve e, almeno in parte, molto noto: il sermone sul salmo 37<sup>2</sup>, la cui parte centrale è proposta alla meditazione nell'Ufficio delle letture, secondo il rito romano, venerdì della terza settimana d'Avvento.

<sup>1</sup> Cfr. *Esistenza e libertà. Agostino nella filosofia del Novecento*, 1, a cura di L. Alici - R. Piccolomini - A. Pieretti, Roma 2000; è il primo volume di una serie di quattro, tutti dedicati alla ricezione del pensiero di Agostino.

<sup>2</sup> S. AGOSTINO, *Esposizioni sui salmi*, introduzione, traduzione, note di A. Corticelli - R. Muti - Benedettine di S. Maria di Rosano, Nuova Biblioteca Agostiniana 25, Roma 1968, 842-881.

## 1. Un'omelia: l'enarratio sul salmo 37

La raccolta di spiegazioni sui salmi di Agostino riunisce materiale di provenienza diversa: in buona parte sono sermoni predicati in circostanze diverse, riuniti poi non secondo l'epoca in cui sono stati realizzati, ma secondo l'ordine numerico dei salmi a cui si riferiscono. Alcuni testi, invece, sono semplicemente appunti, forse redatti come base per una omelia o un commentario, altri sono commenti dettati o scritti per completare la "serie", come quelli che presentano il salmo 118<sup>3</sup>.

L'introduzione all'*esposizione* sul salmo 37 mostra il carattere liturgico di questo testo. Ci fa, infatti, sapere che il commento predicato (*dum consideramus et pertractamus psalmum totum*) è inserito in una celebrazione in cui è stata letta una pericope evangelica<sup>4</sup> (Mt 15,21-28) ed è stato cantato il salmo, probabilmente in forma responsoriale:

«In modo opportuno la donna di cui abbiamo letto nel Vangelo risponde alle parole che abbiamo cantato: "Confesso la mia iniquità, m'angustio per il mio peccato"» (*en. Ps 37,1*).

Per fare un esempio di cosa si intende per "ricordo", Agostino parla di «Cartagine, dove sei stato una volta»: la celebrazione non si svolge dunque nel capoluogo e probabilmente la "civitas" a cui si riferisce è Ippona, sede episcopale di Agostino. Non ci sono invece indicazioni cronologiche e i temi trattati non presentano elementi particolarmente stringenti per attribuire il sermone ad un periodo piuttosto che ad un altro.

La spiegazione inizia collegando il versetto cantato con il Vangelo che è stato proclamato, si ferma sul "titolo" che, ripreso più volte nel corpo del sermone e utilizzato per la sua conclusione, costituisce la cornice e in parte la trama della spiegazione; interpreta poi le parole di soffe-

<sup>3</sup> Cfr. *en. Ps 118,1*; POSSIDIO, *Indiculus* 10,4 (Miscellanea Agostiniana II, 181); *ep 169* a Evodio. Il titolo *enarrationes* non è stato dato da Agostino, lo conosciamo per la prima volta da una collezione fatta da Erasmo, che tuttavia vi si riferisce come ad un titolo noto. Cfr. M. FIEDROWICZ, *Psalmus vox Totius Christi. Studien zu Augustins Enarrationes in Psalmos*, Freiburg 1997, in particolare pp. 19-46.

<sup>4</sup> In 37,8 si fa anche riferimento alla lettura di un passo del Siracide: «Avete udito quando è stato letto il passo dell'Ecclesiastico: "Il principio della superbia dell'uomo è apostatare dal Signore"» (Sir 10,14).

renza e di supplica in senso cristologico, attribuendole a Cristo nella Passione. Poiché interessa qui soprattutto la connessione fra desiderio e ricordo, sviluppata a partire dal titolo e fondata sui vv. 9-10, è utile presentare brevemente i contenuti nel loro insieme prima di soffermarsi in particolare su questa sezione.

La pericope evangelica riguarda la donna cananea che supplica Gesù per la guarigione della figlia: il suo chiedere pietà e accettare la dura risposta di Gesù insistendo nella richiesta spinge Agostino ad attribuirle le parole penitenziali del salmo. In questo modo, utilizzando un binomio che gli è abituale, afferma che la donna confessa la sua *miseria* perché è stata raggiunta dalla *misericordia*, a cui si rivolge<sup>5</sup>.

Il "titolo" della versione di cui dispone Agostino, recita, come nella traduzione della LXX: «Salmo di David per la memoria del Sabato»<sup>6</sup>. Perso il riferimento all'uso liturgico giudaico a cui rimanda la titolazione, l'espressione viene considerata nel suo tenore letterale: la difficoltà e la contraddittorietà che proviene dalla connessione di "ricordo", che dovrebbe rimandare a qualcosa di passato, e "sabato", che dovrebbe richiedere osservanza e non "memoria", viene interpretata come spia di un significato più profondo<sup>7</sup>.

Le molte espressioni di sofferenza presenti nel salmo ricevono due interpretazioni che non si escludono bensì rivelano la ricchezza del testo. La prima, più evidente, è riferita alle sofferenze, alla mortalità, al peccato di ogni uomo «in Adamo»: questa sofferenza ha diverse modalità e diversa valenza, in quanto può riferirsi anche al desiderio del Regno. Tuttavia la somiglianza di alcuni versetti con le parole del salmo 21 induce Agostino a ritenere che il salmo «si riferisca

<sup>5</sup> «Miseriam confessa, misericordiam potius impetravit» (Confessata la sua miseria, molto di più implorò la misericordia: *en. Ps 37,1*). Cfr. il più noto commento al brano dell'adultera: «relictus sunt duo: misera et misericordia» (*Io. eu. tr 33,708*).

<sup>6</sup> «Psalmus David in recordationem Sabbati». Il testo masoretico, in cui il salmo ha il numero 38 (Cfr. Bibbia di Gerusalemme), ha soltanto *lebazkîr*, che rimanda all'utilizzo liturgico per l'*azkarâb*, l'offerta memoriale di fior di farina ricordata in Lev 2. Anche l'annotazione *tôî sabbatôî* della LXX è attribuibile all'uso liturgico: cfr. G. RAVASI, *Il libro dei Salmi. Commento e attualizzazione*, I, Bologna 1988, 693.

<sup>7</sup> Cfr. L'idea del "defectus litterae" come punto di partenza dell'interpretazione "spirituale": M. SIMONETTI, *Lettera e/o allegoria*, Roma 1985.

alla passione di Cristo». Anche le parole vi devono essere riferite, quelle che parlano di sofferenza per la sua vera sofferenza e morte, quelle che parlano di peccato in quanto espressione della comunione di Cristo con la sua chiesa, a nome della quale le pronuncia: «Noi non possiamo intendere queste parole, se non riconoscendo che si tratta del Cristo pieno e totale (totus), cioè Capo e Corpo» (37,6). L'immagine capo-corpo viene interpretata come comunione attraverso la categoria sponsale di Ef 5,21-33 (vox una, quia caro una) o attraverso quella più ampia della presenza di Cristo nei piccoli, desunta da Mt 25,31-46.

*Se desideri ti ricordi  
della pace*

I capitoli 13-14, al centro dell'omelia, riprendono il tema enunciato dal titolo, tema che tesse la composizione e la colloca in un orizzonte temporale: coinvolto nella vicenda storica attraversata dall'evento di Gesù Cristo ogni fedele ha la chiave per interpretare l'inquietudine che sente dentro di sé, inquietudine che lo spinge verso il futuro e nello stesso tempo lo rivela abitato dal ricordo. I versetti che permettono questo passaggio sono i 9-10: «ruggivo per il gemito del mio cuore - davanti a te è ogni mio desiderio», collegati al ricordo del sabato:

«Piangiamo dunque e gemiamo nella confessione, riconosciamo dove siamo, ricordiamoci del sabato e pazientemente aspettiamo ciò che egli ci ha promesso, egli che ha dato in se stesso a noi l'esempio della pazienza: "sono debole e umiliato oltremodo" (12). "Ruggivo per il gemito del mio cuore". Il servo di Dio ruggisce nel ricordarsi del sabato, ove è il Regno di Dio che né la carne né il sangue possiederanno: "ruggivo dice per il gemito del mio cuore" (13). E chi capiva perché ruggiva? Aggiunge: "dinanzi a te sta ogni mio desiderio". Non dinanzi agli uomini, che non possono vedere il cuore, ma dinanzi a te sta ogni mio desiderio. Sia dinanzi a lui il tuo desiderio; ed il Padre, che vede nel segreto, lo esaudirà. Il tuo desiderio è la tua preghiera, se è continuo il tuo desiderio, continua è la tua preghiera... C'è una preghiera interiore che non conosce interruzione, ed è il desiderio. Qualunque cosa tu faccia, se desideri quel sabato, non smettere mai di pregare. Se non vuoi smettere di pregare, non smettere mai di desiderare. Il tuo desiderio continuo, sarà la tua continua voce. Tacerai se smetterai di amare... il gelo della carità è il silenzio del cuore, l'ardore della carità è il grido del cuore. Se sempre permane la carità, tu sempre gridi; se sempre gridi sempre desideri, se desideri ti ricordi della pace. Guarda bene davanti a chi è il grido del tuo cuore» (14).

L'insieme del testo è dominato dalla categoria di desiderio, slancio in avanti che ha un luogo, il "cuore", e una meta, il "sabato". Il *cuore* indica l'interiorità dell'uomo nel suo orientamento, nelle sue scelte di fondo<sup>8</sup>: questa categoria è presente in tutti gli scritti di Agostino, apre le Confessioni<sup>9</sup> e decide, esprimendosi come *amor*, la concreta posizione nella storia delle due Città<sup>10</sup>. Il *sabato* trova anche all'interno dell'esposizione stessa una molteplicità di spiegazioni: è *requies* (pace, riposo)<sup>11</sup>, risurrezione<sup>12</sup>, Regno di Dio<sup>13</sup>. Più in profondità tutte queste dimensioni sono condizioni per un incontro, fortemente presente anche se sempre alluso, forse per preservarne l'imprevedibile enormità: «il Padre tuo che vede nel segreto» (37,14), «davanti a Chi è il grido del tuo cuore» (37,14).

Il desiderio è dunque proteso in avanti, verso il futuro, ma si rivela provocato e abitato dalla memoria: l'espressione ambigua del «ricordo del sabato» si presta anch'essa a più spiegazioni. Ad un primo livello può significare che nell'interiorità diventano presenti ed eloquenti le parole della Scrittura, le parole quindi del salmo e più ampiamente tutte quelle che narrano il venirci incontro di Dio nel Figlio: nel capitolo 5 queste parole sono paragonate alle frecce che, secondo il Cantico, colpiscono il cuore della sposa e lo aprono al desiderio bruciante. Più profondamente il «ricordo» custodisce una presenza che lo attraversa, «davanti a Te»: relazione non oggettivabile, comunemente indicata come «memoria Dei»<sup>14</sup>, inseparabile dal le-

<sup>8</sup> V. GROSSI, *Il "cor" nella spiritualità di Sant'Agostino*, in J. BERNARD, *L'antropologia dei maestri spirituali*, Cinisello Balsamo 1991, 125-144.

<sup>9</sup> «Inquietum cor nostrum donec requiescat in Te» (*conf* 1,1,1).

<sup>10</sup> «Fecerunt itaque civitates duas amores duo, terrenam scilicet amor sui usque ad contemptum Dei, caelestem vero amor Dei usque ad contemptum sui» (*civ* 14,28).

<sup>11</sup> «Sabbatum requies est» (37,2); «si desideras requiem recordaris» (37,14).

<sup>12</sup> «In requie aeterna, ubi corruptibile hoc iduet incorruptionem et mortale hoc induet immortalitatem (1 Cor 15,53)» (37,5).

<sup>13</sup> «Servus dei ex recordatione sabbati rugit, ubi est regnum dei» (37,13).

<sup>14</sup> L'espressione come tale è la sintesi di diverse locuzioni agostiniane: cfr. G. MADEC, *Pour et contre la "memoria Dei"*, in «Revue des Études Augustiniennes» 11 (1965) 89-92.

game del Corpo col Capo, cioè inseparabile dalla vicenda umana di Gesù Cristo che culmina nella Pasqua e unisce a lui i credenti. Anche nel contesto immediato le parole del salmo «debole e umiliato» (Sal 37,9) evocano tutta questa vicenda, sullo sfondo di Fil 2,6-11 (*humiliavit se ipsum v. 8*), testo così abitualmente utilizzato con questa funzione da essere immediatamente richiamato anche da un semplice accenno<sup>15</sup>.

Questo “luogo” dilatato ed abitato ha una voce che è gemito e grido (*gemitus, vox, clamor, rugitus*). Come si è già visto nella presentazione generale dal salmo, questo è lo spazio della concreta possibilità dell’orientamento, è sofferenza, è inquietudine che può diventare sia dispersione e disperazione sia slancio e speranza: «il ricordo del sabato è speranza» (37,9). La speranza<sup>16</sup> vive della realtà verso cui tende perché partecipa di essa e ne è abitata, come la memoria, ma non annulla la fatica dei giorni e dei luoghi, lo spazio della tensione e dell’inquietudine.

Il successo del desiderio è la sua apertura al calore della carità, il suo fallimento è la sua chiusura, silenzio di gelo. Anche se questa omelia non vi fa esplicito riferimento, non è difficile riconoscere nelle espressioni “*gemitus*” e “*flagrantia caritatis*” il rimando all’azione dello Spirito, spesso presentata nei medesimi termini. In molti testi, infatti, il gemito è riferito, con Rom 8,26, allo Spirito che intercede con «gemiti inenarrabili», ancora più spesso è attribuito all’azione dello Spirito il dono dell’amore diffuso nei cuori e, in modo ancora più vicino al nostro testo, l’ardore della carità contrapposto al suo gelo<sup>17</sup>.

<sup>15</sup> A. VERWILGHEN, *Christologie et spiritualité selon saint Augustin. L’hymne aux Philippiens*, Paris 1985.

<sup>16</sup> Caratteristica è la tensione dialettica «in spe/in re», declinata sia al livello personale del singolo credente, che al livello comunitario dell’esito della storia: L. ALICI, *Interiorità e speranza*, in *Interiorità e intenzionalità nel “De civitate dei” di Sant’Agostino*, Roma 1991, 55-73; B. STUDER, *Speranza e intenzionalità*, in *Ripensare Agostino: interiorità e intenzionalità*, Roma 1993, 71-86.

<sup>17</sup> Alcuni passaggi dai *tractatus* su Giovanni possono esemplificare ambedue le tematiche: «Il nostro amore vicendevolesse gema verso Dio: è questo il gemito della colomba se la colomba geme per amore ascoltate ciò che dice l’Apostolo e non vi meravigliate, se lo Spirito Santo si è voluto manifestare sotto forma di colomba: “Poiché non sappiamo cosa chiedere nella pre-

Questa azione dello Spirito non espropria in nulla la tensione umana, che si esprime nel gemito e nel suo orientamento nel susseguirsi feriale dei giorni. Un altro tema si innesta, infatti, nella trama delineata: è il dibattito sulla possibilità di realizzare una preghiera continua, secondo il dettato di 1Ts 5,17, dibattito particolarmente vivo negli ambienti monastici. Prendendo le distanze da soluzioni che prevedevano una forma riservata, da specialisti della preghiera<sup>18</sup>, Agostino indica una modalità che ogni cristiano può realizzare, lasciandosi abitare in pienezza da quella memoria che si esprime come desiderio e amore.

## 2. Le Confessioni

Nelle *Confessioni*, con un linguaggio sorprendentemente simile a quello della predicazione, l'inquietudine del cuore che si protende verso il «sabato senza vespero» racchiude il percorso autobiografico:

«L'uomo particella della tua creazione vuol cantare le tue lodi. Tu lo sproni affinché gusti la gioia del lodarti, perché ci hai creati per Te e il nostro cuore non ha pace (in-quietum) finché non riposi (re-qui-scat) in Te» (*conf* 1,1,1).

«O Signore Dio Tu che ci hai dato tutto, dà a noi la pace, la pace del riposo, la pace del sabato, la pace che non ha sera troveremo il nostro riposo in Te nel sabato della Vita eterna» (*conf* 13,35,50-36,51).

ghiera, né come bisogna chiederlo, lo stesso Spirito intercede per noi con gemiti inesprimibili” è in noi che geme perché ci fa gemere: è così che ci fa sentire pellegrini quaggiù e ci insegna a sospirare verso la patria e questo desiderio ci fa gemere» (*Io. eu. tr.* 6, 1.2). E ancora: «Perché la carità che doveva essere riversata nei loro cuori mediante il dono dello Spirito santo e infiammati da quel fuoco divino, non si sarebbe raffreddata in loro la carità dell'annuncio» (*Io. eu. tr.* 94,2).

<sup>18</sup> Si può ricordare a questo proposito la lettura agostiniana di 1Tm 2, 1-2, in cui le diverse espressioni utilizzate per la preghiera vengono interpretate alla luce della celebrazione eucaristica di tutta la chiesa, e non come diversi “gradi” di perfezione nella preghiera monastica, come facevano alcuni: *ep.* 149, 2,12-17. Cfr. V. GROSSI, *L'analisi agostiniana di 1Tm 2,1-9 (ep.149,2,12-17)*, in *Oratio. Das Gebet in patristischer und reformatorischer Sicht*, Göttingen 1999, 73-86.

Questo si realizza in una *confessio*, che è prima di tutto confessione di lode, annuncio della misericordia e, in seguito a questo, confessione della miseria<sup>19</sup>. In questa cornice si collocano anche i libri X e XI con le loro riflessioni sulla memoria e sul tempo: qualunque sia, infatti, la “struttura” che si vuol riconoscere nelle Confessioni<sup>20</sup>, non si può negare la stretta connessione fra questi due libri<sup>21</sup>.

Il tenore dello scritto permette al suo autore di dilatare lo spazio dell'*in-quietum* nella sua ambivalenza, come dramma e come possibilità, come gemito che è sia sofferenza sia desiderio, pur mantenendo la prospettiva di fondo che fa sì che un'autobiografia sia “confessio”<sup>22</sup> e una vicenda personale sia parte della Storia della Salvezza<sup>23</sup>. Il passaggio che conclude il libro X indica, attraverso una serie di rimandi neotestamentari abitualmente citati da Agostino, che questa concreta possibilità risiede nel Mediatore, l'uomo Cristo Gesù (1Tm 2,5), servo fino alla morte di croce (Fil 2,6-8), Figlio che il Padre non ha ri-

<sup>19</sup> «Ecco Tu sei il medico, io sono il malato, tu sei il misericordioso, io il misero (misericors es, miser sum)» (*conf* 10,28,39); cfr *conf* 10,3; 11,1,1, ecc.

<sup>20</sup> Agostino stesso fornisce alcune indicazioni; nelle *Retractationes* afferma: «Dal primo libro al decimo esse parlano di me, negli altri tre delle Sacre Scritture» (*retr.* 2,6,1). Nel libro decimo delle *Confessioni* tuttavia afferma che fino a quel punto ha parlato di sé «quale è stato», adesso si accinge a parlare di sé «quale attualmente è».

<sup>21</sup> «Le *Confessioni* di Agostino rappresentano, nella storia del pensiero, cristiano e non cristiano, il primato dell'antropologia nel senso che l'uomo è il filtro di ogni altro discorso. [...] In tale ottica l'Ipponate scrisse il libro decimo delle *Confessioni* sulla memoria e il libro undicesimo sulla concezione del tempo, due libri che vanno considerati l'uno di seguito all'altro. L'uomo infatti, simile a Dio, si estende nel passato, nel presente e nel futuro non secondo il ritmo di un tempo astronomico, segnato dalle ore in archi di spazio, ma secondo la natura della memoria. Il tempo perciò è, nella visione agostiniana, la “distentio animae” come memoria e non come un succedersi esterno a lui» (V. GROSSI, *Ancora sull'unità delle Confessioni. Indicazioni dalla domanda antropologica?*, in *Signum Pietatis*, Würzburg 1989, 101).

<sup>22</sup> Cfr. L.F. PIZZOLATO, *Le Confessioni di Agostino. Da biografia a confessio*, Milano 1968.

<sup>23</sup> Cfr. K. GROTZ, *Die Einheit der Confessiones. Warum bringt Augustinus in den letzten Büchern seiner Confessiones eine Auslegung der Genesis?*, Tübingen 1970 (datt).



sparmiato (Rm 8,32-34), risorto che siede alla sua destra e intercede per noi (*conf* 10,43,69).

Agostino può così sviluppare il tema che lo affascina, indagare cioè il “cuore” umano, che è profondità abissale e mai del tutto oggettivabile<sup>24</sup>: «affacciato sull’orlo dell’abisso, Agostino non era uomo da rassegnarsi facilmente a distogliere lo sguardo da esso»<sup>25</sup>. È sua convinzione che la trama di vicende e relazioni che si realizzano nel tempo, facciano sì che l’esperienza di sé (cfr. *trin* 15,12,21: *scientia qua nos vivere scimus*) possa esser compresa come dissipazione nella frammentarietà (in tempora dissilui: *conf* 11,29,39) ma anche come possibilità di comprensione del tempo e degli eventi (in te anime meus, tempora metior: *conf* 11,27,36) e di slancio in avanti. In tale orizzonte perciò il tema del tempo come *distentio animi* (*conf* 11,26,33) contiene questa doppia possibilità e si può affiancare al tema della aversio-conversio<sup>26</sup>: passaggio dall’esteriorità all’interiorità, dalla dissipazione alla relazione, dalla frammentarietà alla comunione<sup>27</sup>.

Come accade in molte pagine agostiniane queste tematiche sono sviluppate con un linguaggio che utilizza espressioni bibliche, utilizzate come “sintesi delle Scritture”, e tematiche filosofiche prevalentemente neoplatoniche. Perciò questo movimento di abbandono della dispersione per concentrarsi nell’Uno ha indubbie relazioni con le riflessioni plotiniane, ma permette anche di dar espressione significativa, in quell’orizzonte di pensiero, allo schema descritto da Fil 3,13:

«Ecco al mia vita è dissipazione (distentio) e la tua mano mi ha raccolto nel mio Signore, il Figlio dell’uomo, mediatore fra Te, Uno (unum) e noi i molti (multos), mediatore dei molti attraverso molte vie, affinché per lui mi stringa a Colui che in Lui mi ha stretto a sé e, liberato dai giorni vecchi, mi raccolga nella sequela dell’Unico, dimentico del passato, non più rivolto alle cose che si succedono e passano, ma proteso verso ciò che mi sta davanti, non

<sup>24</sup> *Conf* 10,2,2; 10,5.

<sup>25</sup> R.A. MARKUS, *Interiorità e orizzonte dei segni*, in *Ripensare Agostino: interiorità e intenzionalità*, (SEA 41), Roma 1993, 14.

<sup>26</sup> M-A. VANNIER, “Creatio”, “conversio”, “formatio”, *chez S. Augustin*, Fribourg 1997<sup>2</sup>, 138-142.

<sup>27</sup> Cfr. L. ALICI, *L’altro nell’Io*, Roma 1999, 73-81.

in dissipazione, ma in tensione dello spirito (non distentus, sed extentus)» (*conf* 11,29,39).

Sempre in questa sintesi di linguaggi, l'*Unum* riferito al Figlio può avere valenza di Unigenito, il Figlio amato (*conf* 10,43,69), mentre altre volte viene declinato come comunione trinitaria attraverso la citazione di Gv 17,20-22, come in *trin* 4,7,11-8,12. Proprio nello scritto sulla Trinità questo modo di procedere è, infatti, apertamente utilizzato nella riflessione sul rapporto fra tempo e eternità, introdotta da una citazione del *Timeo*<sup>28</sup>. L'espressione platonica indica la preminenza della verità sulla fede, analoga all'incommensurabile preminenza di ciò che è eterno rispetto a ciò che ha inizio ed è quindi legato all'imperfezione del divenire temporale. Questa incommensurabilità viene mantenuta, ma poiché è interpretata in chiave storico-salvifica, il suo significato viene stravolto<sup>29</sup>: la verità è, con linguaggio giovanneo, il Cristo e la fruizione dell'eternità è vita eterna, conoscenza del Padre e del Figlio (Gv 17,3, in *trin* 4,18,24). In questa prospettiva il divenire e la mortalità, che appartengono al versante del tempo e sono oggetto della fede che si accorda alle narrazioni storiche<sup>30</sup>, vengono a coincidere anche con la vicenda storica del Cristo, dalla nascita fino alla morte e alla resurrezione. Il versante della temporalità cambia perciò valenza, per quanto riguarda la dignità della fede non più atteggiamento da superficiali creduloni<sup>31</sup> e anche per quanto riguarda la dignità dello sguardo che scruta i tempi e gli spazi umani. La *storia* si apre quindi alla *pax* (*trin* 4,10,13) passando attraverso la resurrezione, in cui il fardello storico è presente come glo-

<sup>28</sup> «Quantum ad id quod ortum est aeternitas valet, tantum ad fidem veritas»: PLATONE, *Timeo* 29c, dalla versione di Cicerone, *Timaeus* 3,8 (AGOSTINO, *trin* 4,18,24). Cfr. R.J. TESKE, *The Link between Faith and Time in St. Augustine*, in *Augustine. Presbyter factus sum*, New York 1993, 195-206; Id., *Vocans temporales, faciens aeternos*, in «Traditio» 41 (1985), 29-47.

<sup>29</sup> J. RIST, *Agostino. Il battesimo del pensiero antico*, Milano 1997, in particolare pp. 18-20.

<sup>30</sup> B. STUDER, *History and Faith in Augustinès De Trinitate*, in «Augustinian Studies» 28 (1997/1) 7-50.

<sup>31</sup> In *Rep* 509d - 511e. 534a fede è sinonimo di *doxa*, l'opinione, contrapposta all'*epistêmê*, la conoscenza certa.

rificato e la pluralità si apre alla comunione nel «fuoco della carità» (*igne caritatis conflata: trin 4,9,12*).

### 3. Conclusione

Il confronto fra gli scritti di Agostino potrebbe evidentemente proseguire a lungo ed evidenziare altre varianti e sfumature. Le costanti rilevate, tuttavia, possono indicare la cornice di molte espressioni agostiniane che hanno ormai una loro vita autonoma. Possono inoltre indicare anche alcune ragioni del fascino che continuano ad esercitare in contesti e mentalità distanti dal linguaggio platonizzante in cui sono espresse: la centralità in questo schema della vicenda di Cristo, infatti, non annulla bensì permette la dilatazione e la valorizzazione piena dello spazio umano. Forse non sempre i linguaggi sono perfettamente armonizzati, tuttavia l'ardente desiderio della *pace* non contraddice l'esercizio di una paziente introspezione, né lo slancio in avanti impedisce l'ascolto della propria inquietudine.

In quest'orizzonte il rigore della ricerca si accompagna ad una non celata passione: se, come si legge nel *De Trinitate*, una parola vera è solo una «notitia amata» (*trin 9,10,15*), l'analisi dell'*inquietum cor* ne ha tutte le caratteristiche. Forse per questo chi legge si sente rappresentato nella dissipazione negli eventi (*conf 11,29,39*) e nel rammarico del «tardi ti ho amato» (*conf 10,27,38*), così come sente rivolto a sé l'invito: «guarda bene davanti a chi è il grido del tuo cuore» (*en.Ps. 37,14*). E lo slancio diventa insieme consapevolezza della distanza e rendimento di grazie per la corsa: «come quella donna curva incontrò il Signore ed egli la risanò, chi è curvo ascolti: in alto il cuore» (*en.Ps 37,10*)<sup>32</sup>.

<sup>32</sup> Cfr. «ut concordēs simus, iungamus invicem corda et cor unum sursum habeamus» (*Io. eu. tr. 77,5*). Negli scritti di Agostino la formula che introduce il rendimento di grazie della preghiera eucaristica è abitualmente al singolare, *sursum cor*: cfr. KLÖCKENER, *Das eucharistische Hochgebet bei Augustinus*, in *Signum Pietatis*, Würzburg 1989, 461-495.