

*“NON IAM IN PATRIA SUMUS,
SED TAMEN IN VIA IAM
COEPIMUS AMBULARE”.*

La vita spirituale come cammino nella pastorale di agostino d'ippona.

Giuseppe Redaelli
Cassago Brianza, 31 agosto 2024

Sommario

1. Introduzione.....	2
2. Cercare la quiete in un mondo inquieto	6
3. Le tappe del viaggio	14
4. Il libro del mondo: amare il Creatore attraverso le creature.....	23
5. Il pellegrinaggio dopo la conversione	30
6. Il pellegrinaggio nel corpo e il corpo nel pellegrinaggio	33
7. Il pellegrinaggio: esperienza di gioia e dolore	36
8. La fede e la speranza lungo il cammino	38
9. La necessità del mettersi in cammino.....	41
10. Conclusione.....	43
Bibliografia	45

1. Introduzione

Il 3 ottobre 1828, Giacomo Leopardi annotava nel suo Zibaldone una notizia in francese tratta dal *Journal des Savants*, in cui si descrivevano le abitudini dei pastori Kirghisi, che “trascorrono la notte seduti su un masso a guardare la luna, e a improvvisare parole assai tristi su delle arie le quali non lo sono di meno”.¹ Com'è ben noto, ispirato da questa lettura, il poeta recanatese compose il suo *Canto notturno di un pastore errante dell'Asia*, la cui seconda strofe è dominata da un'immagine che un altro grande scrittore, Agostino vescovo d'Ippona, avrebbe sentita molto vicina - e insieme infinitamente lontana:

Vecchierel bianco, infermo,
mezzo vestito e scalzo,
con gravissimo fascio in su le spalle,
per montagna e per valle,
per sassi acuti, ed alta rena, e fratte,
al vento, alla tempesta, e quando avvampa
l'ora, e quando poi gela,
corre via, corre, anela,
varca torrenti e stagni,
cade, risorge, e più e più s'affretta,
senza posa o ristoro,
lacerato, sanguinoso; infin ch'arriva
colá dove la via
e dove il tanto affaticar fu vòlto:
abisso orrido, immenso,
ov'ei precipitando, il tutto obblia.
Vergine luna, tale
è la vita mortale.²

Questi versi ci catapultano in un'immagine cruda e potente della condizione umana. Il "vecchierel", fragile e piegato sotto il peso di un "gravissimo fascio" - metafora del fardello dell'esistenza - diventa l'emblema dell'essere umano che attraversa la vita con fatica, affrontando un cammino irto di ostacoli e avversità. Il suo viaggio incessante, attraverso paesaggi aspri e ostili, rappresenta la lotta continua contro il dolore e la sofferenza di cui è intessuta l'esistenza umana, una corsa disperata verso un destino ineluttabile, un "abisso orrido, immenso" che evoca il terrore di chi precipita senza potersi fermare, inghiottito infine dalla morte e dall'oblio.

¹G. Leopardi, *Zibaldone*, p. 2690, 3 ottobre 1828.

² Id., “Canto notturno di un pastore errante dell'Asia”, in *Canti*, Milano: 2006, pp. 369-370.

Il viaggio, tema centrale in questi versi, è scandito da verbi come "corre", "varca", "cade", "risorge", "s'affretta": un movimento incessante e senza meta che sottolinea l'ineluttabilità del destino umano. L'individuo, come il vecchio viandante, è destinato a correre senza sosta verso un abisso in fondo al quale vi è il nulla - il diventar niente, lo sparire per sempre dopo un'esistenza di dolore. Al contempo, l'isotopia della sofferenza emerge da parole come "infermo", "lacerato", "sanguinoso", "affaticar", dipingendo un quadro doloroso dell'esistenza umana.

La metafora della vita come un viaggio faticoso e senza scopo è un cardine della poetica di Leopardi e si riflette nella struttura stessa del canto, che narra il viaggio del vecchio dall'inizio alla fine, quasi a sottolinearne l'ineluttabilità. La "vergine luna", testimone silenziosa e lontana, distaccata, di questa tragedia, incarna la natura indifferente alle sofferenze umane. L'apostrofe alla luna, pur senza risposta, esprime il desiderio di comunicare e il protendersi verso un altro che possa ascoltare. Nell'allegoria leopardiana, la vita mortale, paragonata a un viaggio senza speranza, appare come un'esperienza dolorosa e priva di significato, un correre senza fine, impotente verso il nulla - quasi un diventare nulla.

In questa immagine leopardiana vive un'eco del pensiero agostiniano sulla condizione umana. Il vecchierello, malato e scalzo, incarna la fragilità del corpo umano di fronte all'inesorabile scorrere del tempo e all'ombra della morte. Come nel pensiero del vescovo d'Ippona, la vecchiaia simboleggia il declino fisico e la consapevolezza del proprio limite, un costante *memento mori*.

Il viaggio del *vecchierel* attraverso montagne, valli e tempeste rappresenta metaforicamente il faticoso cammino della vita umana, costellato di ostacoli e difficoltà. Questa immagine richiama l'idea agostiniana dell'esistenza come una continua lotta interiore e una ricerca di senso in un mondo imperfetto, dove la felicità sembra sempre sfuggire. Il "fascio" che il *vecchierel* porta sulle spalle può dunque simboleggiare il peso dell'esistenza, le preoccupazioni e le responsabilità che gravano sull'individuo durante la sua vita. Nella riflessione agostiniana, il peccato originale e le sue conseguenze rendono l'esistenza umana un'esperienza gravosa e dolorosa, lontana dalla vera pace e dalla felicità; e la conseguenza del peccato fa sì che l'esistenza dell'individuo sia un progressivo annichilirsi, diventare nulla - dove non intervenga la grazia divina.

Il viaggio senza meta del *vecchierel*, che "corre via, corre, anela" senza trovare pace, riflette l'inquietudine esistenziale dell'uomo, la sua perenne ricerca di un senso e di una felicità che sembrano sempre sfuggirgli. L'essere umano si rivela in questa immagine come un essere inquieto, incapace di trovare una qualche pace - pace che, scriverà Agostino, può essere rinvenuta solo in Dio. Il vegliardo di cui scrive Leopardi, tuttavia, non conosce questa pace: la conclusione del viaggio del *vecchierel*, che precipita in un "abisso orrido, immenso" dove "oblia" tutto, rappresenta la morte come destino comune a tutti gli uomini. Dopo una vita di sofferenza e malattia e limite e dolore, l'individuo trova una fine che gli consente una ben misera consolazione: dimenticare tutto ciò che ha vissuto, tutto ciò per cui ha lottato. Il vescovo d'Ippona avrebbe avuto da ridire a questo proposito... ma non si sarebbe sentito

affatto lontano dall'immagine dell'esistenza umana espressa con tanta forza nella poesia leopardiana. E questo, non solo per riflessione, ma anche per esperienza personale.

Durante i suoi anni da vescovo di Ippona, Sant'Agostino non godette sempre di una salute florida. Afflitto da vari disturbi, la sua condizione fisica fu spesso cagionevole, influenzando in parte il suo stile di vita e il suo ministero episcopale. Problemi respiratori cronici, probabilmente asma o una forma di bronchite, lo tormentavano soprattutto durante i cambi di stagione, limitando le sue attività e costringendolo a periodi di riposo forzato. A questi si aggiungevano una debolezza generale e una mancanza di energia, che lo rendevano incline alla stanchezza e ostacolavano il suo intenso impegno pastorale. Inoltre, soffriva di disturbi digestivi, come dolori addominali e difficoltà di digestione, che influivano negativamente sul suo benessere complessivo. Negli ultimi anni della sua vita, l'avanzare dell'età aggravò ulteriormente la sua salute, rendendo ancora più evidenti le fragilità del suo corpo.

Nonostante queste sfide, Agostino dimostrò una straordinaria resilienza e una forza di volontà incrollabile. La sua fede profonda e la sua dedizione alla Chiesa gli permisero di superare le difficoltà fisiche e di continuare a servire la sua comunità con passione e impegno. La sua salute cagionevole, tuttavia, ebbe delle inevitabili conseguenze. Con l'avanzare dell'età, Agostino dovette limitare i suoi viaggi, delegare alcune responsabilità ad altri membri del clero e adottare uno stile di vita misurato, con un'attenzione particolare all'alimentazione e al riposo.³ La sua esperienza di fragilità fisica divenne anche fonte di riflessione teologica, approfondendo la sua comprensione della condizione umana e del rapporto tra corpo e anima.

È difficile affermare con certezza se Agostino "amasse" viaggiare nel senso moderno del termine. I suoi scritti non esprimono un particolare entusiasmo per l'atto stesso del viaggio, né descrivono con trasporto le bellezze dei luoghi visitati.⁴ Al contempo, Agostino riconosceva l'importanza dei viaggi per il suo ministero episcopale e per il bene della Chiesa. Nonostante i disagi fisici dovuti alla salute cagionevole e le responsabilità che lo trattenevano a Ippona, egli intraprendeva regolarmente viaggi, dimostrando una dedizione e un impegno che vanno oltre il semplice compimento di un dovere.

Sebbene Agostino non fosse un "amante dei viaggi" nel senso romantico del termine, egli apprezzava il valore dei suoi spostamenti e li considerava uno strumento essenziale per il raggiungimento dei suoi obiettivi pastorali e spirituali. I suoi viaggi erano un'espressione concreta del suo amore per la Chiesa e del suo desiderio di servire Dio e il prossimo. Al di là di questa dimensione pragmatica, però, e forse proprio in relazione all'antitesi tra l'esperienza faticosa dovuta alla salute cagionevole, e la necessità di spostarsi per il dovere del compito

³ Cfr. *Sermo* 81, 8.

⁴ Cfr. per esempio *Enarr. in Ps.* 137, 12, dove il viaggio è visto come un peso e una sofferenza, da cui il cristiano deve sforzarsi di trarre un qualche insegnamento positivo, che gli permetta di crescere in vista della meta ultima della pace di Dio.

pastorale, il tema del viaggio assume un significato profondo nell'opera del vescovo d'Ippona, estendendo la metafora spesso presente nel testo biblico in una potente allegoria dell'esistenza umana. L'inquietudine e la ricerca che caratterizzano il pellegrinaggio terreno dell'uomo verso Dio trovano eco nei percorsi fisici e spirituali di Agostino, trasformando ogni spostamento in una tappa di un viaggio interiore ben più vasto.

2. Cercare la quiete in un mondo inquieto

Nel ripercorrere la propria esperienza di vita nelle *Confessioni*, Agostino riconosce nell'anima umana un pellegrino inquieto, in perenne ricerca di una felicità che sembra sfuggirle. Nel primo paragrafo dell'opera, rivolgendosi a Dio, il vescovo d'Ippona scrive le sue parole più famose: "Il nostro cuore è inquieto, finché non trovi quiete in te".⁵ Fin da subito, Agostino riconosce in Dio l'unica vera quiete possibile all'anima umana; mentre al di fuori di Dio, tutto è caos, disordine e turbamento:

L'animo dell'uomo si volge or qua or là, ma dovunque fuori di te è affisso al dolore, anche se si affissa sulle bellezze esterne a te e a sé. Eppure non esisterebbero cose belle, se non derivassero da te. Nascono e svaniscono: nascendo cominciano, per così dire, a esistere, crescono per maturare, e appena maturate invecchiano fino a morire. Non tutte invecchiano, ma tutte muoiono. Nel nascere, dunque, e nel tendere all'esistenza, quanto più rapida è la loro crescita verso l'essere, tanto più frettolosa la loro corsa verso il non essere. Questa è la loro limitazione, non più di questo hai concesso loro, perché sono parte di altre entità che non esistono tutte simultaneamente, ma tutte formano con la loro scomparsa e comparsa l'universo, di cui sono parti.⁶

Non è possibile trovare pace in un mondo in continuo divenire, fatto di un perenne manifestarsi, nascere, trasformarsi e morire di forme. In queste forme è possibile riconoscere una qualche bellezza, che, seducendo lo sguardo prima e poi l'anima, offra un momento di quiete nella contemplazione e una distrazione dal continuo divenire. Tale bellezza si trova però in realtà "nell'intelletto umano, nella memoria, nella sensibilità",⁷ che trattengono l'immagine della forma nel suo divenire, rendendola disponibile per la contemplazione; la forma, tuttavia, non si arresta: diviene, e presto sparisce, non offrendo, nel suo continuo mutare, alcuna quiete duratura.

Anche i prodotti del pensiero umano - letteratura, filosofia - sono soggetti a un simile divenire, per il quale i discorsi "si sviluppano fino alla loro conclusione attraverso una successione di suoni, e non si avrebbe un discorso completo, se ogni parola non sparisse per lasciare il posto a un'altra dopo aver espresso la sua parte di suono".⁸ Il divenire è insito nel senso stesso del pensiero umano: l'unico modo in cui il discorso umano può acquisire un senso - una direzione,

⁵ *Conf.* 1, 1, 1.

⁶ *Ivi*, 4, 10, 15.

⁷ *Ivi*, 2, 6, 12.

⁸ *Ivi*, 4, 10, 15.

un significato - è in questo suo continuo, inarrestabile fluire da una voce all'altra, da una parola all'altra, da un concetto all'altro.⁹

Alla radice dell'inquietudine provata dall'uomo nell'esistenza terrena, si pone l'evento del peccato originale, così come Agostino lo interpreta. Per il vescovo d'Ippona, il peccato originale non è semplicemente una trasgressione iniziale, legata a un momento storico individuale, ma una ferita profonda che ha contaminato la natura umana. Prima del peccato, l'uomo godeva di una relazione armoniosa con Dio; con la caduta, questa relazione è stata spezzata, e l'uomo è diventato soggetto alla morte, alla sofferenza e al dominio del peccato. Prima della caduta, Adamo ed Eva godevano di una felicità pura, nella loro unione con la fonte di ogni felicità:

[...] era impossibile che i primi uomini temessero o fossero tristi nella sovrabbondanza di beni così grandi. Non si temeva la morte né la cattiva salute del corpo, non v'era qualcosa che la volontà buona non potesse raggiungere né nulla che potesse affliggere l'essere fisico o spirituale dell'uomo perché viveva nella felicità. Era senza inquietudine l'amore verso Dio e quello reciproco della coppia che viveva in un rapporto fedele e sincero e da questo amore derivava una grande gioia perché non veniva a mancare ciò che si amava come valore di cui godere. L'indipendenza dal peccato era serena perché con essa nessun male poteva assolutamente irrompere da qualche parte ad affliggerli.¹⁰

Nel paradiso terrestre, Adamo sarebbe stato un contadino, avrebbe tratto gioia dal coltivare la terra e dal farla crescere:

Ricorda anche in quali condizioni Dio vi pose l'uomo fatto da lui. Vediamo dunque che cosa voglia dire la frase "per coltivarlo e custodirlo". Che cosa doveva coltivare e che cosa doveva custodire? Volle forse il Signore che il primo uomo lavorasse coltivando la terra? [...] L'agricoltura infatti non sarebbe stata un lavoro gravoso, ma un esercizio gioioso della volontà, poiché tutti i prodotti della creazione di Dio, grazie alla collaborazione del lavoro dell'uomo, sarebbero nati più abbondanti e rigogliosi; in tal modo al Creatore sarebbe stata resa una lode maggiore per aver dato all'anima posta in un corpo vivente il metodo razionale e la capacità di lavorare nella misura di quanto desiderava di fare liberamente o nella misura richiesta dai bisogni del corpo che potesse costringere uno a lavorare contro la sua volontà.¹¹

Attraverso l'agricoltura, i progenitori facevano crescere il mondo naturale, secondo le potenzialità che Dio vi aveva seminato.¹² In quest'opera, gli esseri umani avrebbero

⁹ *Conf. 4, 10, 15.*

¹⁰ *De civ. Dei, 14, 10.*

¹¹ *De Gen ad litteram, 8, 8, 15.*

¹² *Ivi, 8, 8, 16.*

manifestato e portato a fruizione il loro essere stati creati a immagine e somiglianza di un dio creatore e ordinatore.¹³ Proprio questo agire in armonia con l'essere divino che trova in sé dona all'individuo prima della caduta la felicità e la pace: una quiete operosa e un'opera quieta in cui si dispiega la ragione proporzionata (*ratio*) in cui si trova l'immagine di Dio nell'uomo: "[...] è nell'anima umana, razionale ed intelligente, che bisogna trovare l'immagine del Creatore, immortalmene incisa nella sua immortalità".¹⁴ Agire secondo questa natura, nell'intima unione tra la razionalità dell'agire e la Ragione che è Dio, reca all'individuo pace e felicità: "L'uomo inoltre vive felice e tranquillo quando tutti i suoi sentimenti vanno d'accordo con la ragione e con la verità".¹⁵

Adamo ed Eva erano stati creati dal nulla, cosa che garantiva loro l'individualità e l'alterità da Dio; fatti di essere e nulla, *erano* in quanto dall'essere, ed erano *mortali*, in quanto dal nulla. Essi non erano però *morituri*: se non avessero peccato, i loro corpi corruttibili si sarebbero trasformati in corpi incorruttibili, e i progenitori avrebbero goduto della felicità eterna.¹⁶ Il loro amore, fissandosi al Dio che li aveva creati, li avvicinava all'essere. Nel peccato, tuttavia, lo stesso amore, legandosi al loro non-essere, al loro nulla, li allontana da Dio. Quell'unità armoniosa dei sensi, delle facoltà dell'anima e dell'azione di cui avevano goduto nell'unione con Dio, viene infranta dal peccato; e dove prima c'erano ordine e armonia, ora vi è disordine - e insieme l'oscura memoria dell'armonia e della quiete perdute.

Questa condizione di peccato, ereditata da Adamo ed Eva, si trasmette a tutti gli esseri umani, rendendoli inclini al male: poiché tutti gli esseri umani sono uno con Adamo, tutti ereditano da Adamo le conseguenze del peccato.¹⁷ La concupiscenza sregolata, intesa come inclinazione al peccato, diventa così una caratteristica intrinseca della natura umana dopo la caduta, trascinando lo spirito in un abisso ancora più profondo di infelicità e miseria.¹⁸

Il peccato originale ha profonde conseguenze sulla condizione umana. Esso rende l'uomo schiavo del disordine della concupiscenza, incapace di raggiungere la vera felicità e la vera pace con le proprie forze. La morte, la sofferenza e il male sono il frutto del peccato originale, che ha corrotto il mondo e l'uomo stesso. L'inclinazione al peccato rende difficile per l'uomo seguire la via della virtù e amare Dio sopra ogni cosa. Tuttavia, il vescovo Agostino non abbandona i suoi fedeli allo scoraggiamento. Al contrario, li invita a confidare nella grazia divina, che rende il cristiano capace di credere e di operare il bene, offrendogli così la possibilità della salvezza. Se infatti l'individuo, che è polvere, non può nulla senza l'aiuto

¹³ Cfr. *Sermones* 14, 2.

¹⁴ *De Trinitate* 14, 4, 6.

¹⁵ *De Gen adv. Man.* 1, 20, 31.

¹⁶ *De civ. Dei* 13, 23.

¹⁷ *C. Iul. op. imp.* 2, 177.

¹⁸ *Conf.* 13, 7, 8.

divino, la grazia di Dio interviene come una potenza dolce che guarisce l'essere umano dalla sua condizione d'infermità¹⁹ e gli permette di vincere la concupiscenza.²⁰

L'uomo, prigioniero del peccato originale, è come un marinaio in balia di una tempesta, alla disperata ricerca di un porto sicuro. In questa condizione di smarrimento, l'individuo è portato a cercare la felicità nelle cose create, nei piaceri mondani, nelle relazioni umane e nei successi terreni. Tuttavia, queste apparenti soddisfazioni si rivelano presto illusorie, lasciando un vuoto incolmabile nel cuore dell'uomo.

L'allegoria della ricerca della felicità come viaggio attraverso un mare colmo di pericoli è sviluppata da Agostino in modo particolare a introduzione del dialogo *Sulla felicità*:

O coltissimo ed egregio Teodoro, se il tragitto indicato dalla ragione e la sola scelta conducessero al porto della filosofia, dal quale si può sbarcare nella regione e terraferma della felicità, non saprei se può offendere l'affermazione che in molto minor numero sarebbero gli uomini che lo raggiungono [...] Ritengo quindi di poter classificare gli individui che la filosofia può accogliere, in tre categorie di naviganti.²¹

Il mare, massa sempre in movimento, imprevedibile e umorale, priva di punti di riferimento al suo interno, diventa qui immagine dell'esistenza caotica in cui l'individuo si trova gettato. Chi voglia trovare la felicità e la quiete in questa vita è dunque paragonato a un navigante, che vada per mare alla ricerca della terraferma e di un porto sicuro in cui stabilirsi. Ognuno dei tre naviganti rappresenta una diversa concezione della vita e un diverso modo di cercare la felicità. Il primo genere di naviganti, attratto dai piaceri materiali e dai beni terreni, cerca la sua soddisfazione nelle risposte offerte dal sentire comune. Si tratta di un navigatore pavido, che non si allontana di molto dal porto di origine, e cerca poi di attrarre gli altri naviganti a sé mettendo in mostra i frutti delle proprie azioni: "La prima è di coloro che, raggiunto l'uso della ragione, senza sforzo, con qualche leggero colpo di remi, salpano senza tentare il largo e si rifugiano nella tranquillità. Di là erigono per quanti è possibile, affinché si sforzino di raggiungerli, il faro splendente di qualche loro opera".²²

Questo genere di naviganti sceglie una via facile: hanno *raggiunto l'uso della ragione*, sono arrivati all'età matura, ma non la coltivano, preferendo una ricerca intellettuale non faticosa:

¹⁹ Cfr. *Conf.* 10, 3, 4: "Verum tamen tu, medice meus intime, quo fructu ista faciam, eliqua mihi. . Nam confessiones praeteritorum malorum meorum, quae remisisti et textisti, ut beares me in te, mutans animam meam fide et sacramento tuo, cum leguntur et audiuntur, excitant cor, ne dormiat in desperatione et dicat: 'Non possum', sed evigilet in amore misericordiae tuae et dulcedine gratiae tuae, qua potens est omnis infirmus, qui sibi per ipsam fit conscius infirmitatis suae".

²⁰ *Ivi* 10, 30, 42.

²¹ *De beata vita* 1, 1-2, *passim*.

²² *Ivi* 1, 2.

con pochi sforzi superficiali restano vicini al luogo da cui sono partiti, fermandosi al primo risultato della loro ricerca.

La seconda categoria di naviganti è composta da coloro che si lasciano ingannare dalle apparenze del mondo e inseguono piaceri effimeri, allontanandosi sempre più dalla “patria”, che per Agostino è metafora della verità e della stabilità. Questi individui credono di essere spinti da venti favorevoli, ma in realtà si dirigono verso l’infelicità. Agostino auspica per loro una tempesta, non come punizione, ma come mezzo per risvegliarli dalla loro illusione e riportarli a una comprensione più profonda e duratura della felicità. La tempesta è quindi un elemento cruciale che, pur sembrando avverso, serve a ricondurre gli smarriti alla retta via: “ad essi non si deve augurare altro che una sfavorevole e, se è poco, una veramente crudele tempesta, proprio in quelle soddisfazioni da cui sono trattenuti nel piacere ed inoltre il vento contrario che li conduca, magari piangenti e gementi, a godimenti sicuri e stabili”.²³

La terza categoria, infine, è quella dei naviganti “vaganti”, che, pur avendo una meta chiara, incontrano difficoltà lungo il percorso e rischiano di naufragare. Questo genere di naviganti include coloro che, nonostante le difficoltà e le distrazioni, mantengono lo sguardo fisso sui fari della verità e si sforzano di ritornare alla “patria”. Questi individui possono deviare dal percorso a causa di confusioni e false credenze, ma alla fine, anche attraverso le avversità, sono spesso ricondotti a una vita serena e significativa. Il ritorno alla patria è un ritorno all’ordine razionale del mondo, alla pace interiore e alla comprensione profonda dell’esistenza, rappresentando la realizzazione della *vita beata*.

A questo punto, Agostino introduce un nuovo elemento nella sua allegoria: l’alto monte, che rappresenta un ostacolo sulla via della felicità e simboleggia l’orgoglio e la ricerca della gloria caduca, che possono far deviare i filosofi dalla loro ricerca della verità:

Tutti coloro che in una maniera o nell'altra sono condotti alla regione della felicità devono temere fortemente ed evitare con ogni cura un alto monte che si erge proprio davanti al porto e lascia un adito assai stretto a coloro che vi entrano. Esso è tanto splendido ed è fasciato da luce così ingannevole che invita a soffermarvisi coloro che arrivano e non sono ancora entrati e lusinga di soddisfare, sostituendosi alla regione della felicità, la loro aspirazione. E spesso adesca anche gli uomini giunti al porto e li fa tornare indietro allettandoli con la propria altezza, da cui è gradevole disprezzare gli altri. Essi tuttavia ammoniscono i frequenti viaggiatori di non finire sugli scogli sommersi nelle acque e di non credere che sia facile salire fino a loro e con molta umanità indicano la via da seguire senza pericolo a causa della vicinanza della regione felice. E poiché non vogliono averli soci di una futile gloria, mostrano il luogo della sicurezza. Infatti non altro la ragione vuol fare intendere per alto monte, temibile a coloro i quali si avvicinano o sono già entrati nella filosofia, che l'orgogliosa aspirazione è gloria caduca e vuota. Esso infatti nell'interno è cavo e privo di compattezza sicché,

²³ *Ibidem*.

squarciandosi il fragile suolo, può trascinare nella rovina e inghiottire i tronfi individui che vi camminano sopra e sottrarre ad essi, piombati nelle tenebre, la splendida patria che avevano intravisto.²⁴

L'alto monte che si erge davanti al porto rappresenta l'orgoglio e l'autocompiacimento di chi pensa di aver raggiunto, con le proprie sole forze, una felicità stabile e duratura. Con la sua luce ingannevole, questo monte attira coloro che sono sulla via della felicità, promettendo una gloria che sembra equivalere alla vera beatitudine. Tuttavia, Agostino avverte che il monte costituisce un'illusione pericolosa, che può facilmente trarre in inganno e allontanare dal raggiungimento della vera felicità. Il monte è infatti descritto come splendente e avvolto da una luce seducente, capace di attirare a sé coloro che si avvicinano al porto. La sua bellezza evoca la vanità, l'orgoglio e la ricerca della gloria mondana, che spesso si celano dietro una sapienza all'apparenza profonda ed eloquente. Qui Agostino sembra quasi riflettere sull'inganno in cui, giovane, era caduto dando ascolto alle "favole prolisse dei Manichei":²⁵ fantasmi senza sostanza, dal nome altisonante ma incapaci di offrire vero nutrimento. Come i discorsi fioriti e preziosi di quella sapienza, l'interno del monte è però vuoto e fragile, pronto a crollare sotto il peso di coloro che vi si affidano.

Nell'allegoria agostiniana, il monte distoglie l'attenzione dal vero obiettivo del viaggio, ovvero raggiungere il porto della felicità. Non solo rappresenta una tentazione che può far deviare il navigante dalla sua rotta e farlo naufragare, ma che può anche sedurre coloro che hanno già raggiunto il porto, facendoli tornare indietro. La tentazione di "disprezzare gli altri" dalla sua cima è un richiamo all'orgoglio umano, che può portare a una caduta rovinosa. Di contro, Agostino sottolinea che la vera saggezza sta nell'umiltà, unica virtù che permette davvero di possedere un Dio che si è incarnato in un piccolo infante.²⁶

Coloro che hanno già raggiunto il porto della felicità, ovvero i saggi, avvertono i nuovi arrivati del pericolo rappresentato dall'alto monte. Essi indicano la via sicura per raggiungere la felicità, invitando a evitare l'orgoglio e la vanagloria. Questo gesto sottolinea l'importanza della guida e del consiglio dei maestri nel percorso filosofico. In questi personaggi, Agostino offre una guida per evitare il pericolo e la distrazione rappresentati dall'alto monte.

Con l'allegoria dell'alto monte, Agostino invita dunque il suo lettore a essere umile e consapevole dei propri limiti; lo invita a ricercare la verità per se stessa, senza affidarsi a risposte appariscenti, ma vuote di sostanza e nutrimento. Allo stesso tempo, la ricerca della verità, della felicità e della pace non può avvenire in solitudine: la figura dei saggi che avvertono i nuovi naviganti dei pericoli e dei tranelli lungo il percorso indica l'importanza del

²⁴ *Ivi* 1, 3.

²⁵ *Conf.* 5, 3, 3.

²⁶ *Ivi*, 7, 18. 24.

dialogo con la comunità dei fedeli, e dunque il carattere fondamentale dell'apertura al confronto con l'altro.

La metafora della navigazione, dunque, assume un significato profondo nell'indicare un senso e una direzione all'esistenza umana. Il mare rappresenta la complessità del mondo, le sue infinite possibilità e le sue insidie. Navigare significa, dunque, impegnarsi in una continua ricerca della verità, una ricerca che richiede coraggio, perseveranza e la capacità di affrontare le proprie paure e le proprie debolezze. Le tempeste e le false luci che i naviganti incontrano simboleggiano le tentazioni e le distrazioni che possono allontanare l'uomo dalla sua vera natura e dal suo scopo ultimo.

Il porto sicuro, verso cui tutti i naviganti tendono, rappresenta la saggezza, la felicità e la realizzazione personale. Raggiungerlo significa trovare la pace interiore e la conoscenza di Dio, che per Sant'Agostino è la fonte di ogni verità e di ogni bene. Il percorso verso il porto non è tuttavia mai facile e lineare: esso è segnato da continue prove e difficoltà.

La metafora della navigazione in Sant'Agostino invita il lettore a riflettere sulla propria condizione umana e sul proprio cammino verso la conoscenza. Tale metafora rappresenta l'esistenza umana come un viaggio, un percorso di crescita e di maturazione, nel quale l'individuo si trova ad affrontare le proprie paure e incertezze. Se queste potrebbero rendere appetibile affidarsi a risposte semplici e preconfezionate, Agostino invita invece il lettore a non accontentarsi di una conoscenza superficiale, ma a cercare sempre di approfondire la propria comprensione di se stesso e di Dio, in un atteggiamento continuo di ricerca di ciò che già si conosce:

Chi mi farà riposare in te, chi ti farà venire nel mio cuore a inebriarlo? Allora dimenticherei i miei mali, e il mio unico bene abbraccerei: te. Cosa sei per me? Abbi misericordia, affinché io parli. E cosa sono io stesso per te, perché tu mi comandi di amarti e ti adiri verso di me e minacci, se non ubbidisco, gravi sventure, quasi fosse una sventura lieve l'assenza stessa di amore per te? Oh, dimmi, per la tua misericordia, Signore Dio mio, cosa sei per me. Di' all'anima mia: la salvezza tua io sono. Dillo, che io l'oda. Ecco, le orecchie del mio cuore stanno davanti alla tua bocca, Signore. Aprile e di' all'anima mia: la salvezza tua io sono. Rincorrendo questa voce io ti raggiungerò, e tu non celarmi il tuo volto. Che io muoia per non morire, per vederlo.²⁷

La ricerca della felicità, per Agostino, è dunque un viaggio interiore che conduce l'uomo a confrontarsi con le profondità del proprio essere. L'anima umana, infatti, è assetata di infinito, di un bene che possa colmare completamente il suo desiderio. Tuttavia, l'uomo, a causa della sua finitezza e della sua inclinazione al peccato, è incapace di trovare questa pienezza nelle creature. Ogni piacere terreno, per quanto intenso possa sembrare, si rivela alla fine effimero

²⁷ *Ivi* 1, 5, 5.

e insoddisfacente. L'uomo, insomma, è come un mendicante che chiede l'elemosina a un altro mendicante, nella vana speranza di trovare ciò di cui ha bisogno.

Solo volgendo lo sguardo verso Dio, l'uomo può trovare la vera felicità. Dio, infatti, è la fonte di ogni bene, il termine ultimo di ogni desiderio. La conversione, per Agostino, è un ritorno alle origini, un riconoscimento della propria dipendenza da Dio e un abbandono fiducioso nelle sue mani. Il pellegrinaggio cristiano è dunque un cammino di purificazione e di illuminazione, che conduce l'uomo a scoprire la propria vera identità e a realizzare la sua vocazione alla beatitudine eterna.

3. Le tappe del viaggio

I cristiani, infatti, non si differenziano dagli altri uomini né per territorio, né per lingua o abiti. Essi non abitano città proprie, né parlano un linguaggio inusitato; la vita che conducono non ha nulla di strano. La loro dottrina non è frutto di considerazioni ed elucubrazioni di persone curiose, né si fanno promotori, come alcuni, di una qualche teoria umana. Abitando nelle città greche e barbare, come a ciascuno è toccato, uniformandosi alle usanze locali, per quanto concerne l'abbigliamento, il vitto e il resto della vita quotidiana, mostrano un carattere mirabile e straordinario, a detta di tutti, del loro sistema di vita. Abitano nella propria patria, ma come stranieri, partecipano a tutto come cittadini, e tutto sopportano come forestieri, ogni terra straniera è la loro patria, e ogni patria è terra straniera.²⁸

Come l'anonimo autore della lettera a Diogneto, molti cristiani dell'epoca di Agostino provavano un senso di profonda estraneità nei confronti del mondo pagano che li circondava, un senso di non appartenenza alla vecchia cultura pagana, cui alcuni guardavano con nostalgia. Commentando per i fedeli della sua chiesa il Salmo 136, Agostino ricorda loro: "non siete infatti di quaggiù, siete di un'altra patria".²⁹

Questo senso di estraneità al mondo pagano per Agostino non è però solo dovuto al particolare stile di vita dei cristiani. Esso ha radici più profonde, che il vescovo d'Ippona fa risalire all'origine stessa dell'umanità:

Dall'inizio del genere umano fino alla fine del mondo si trovano ad esistere due città, una di ingiusti, l'altra di santi; presentemente sono mescolate quanto ai corpi, ma sono distinte quanto alle volontà di coloro che vi fanno parte; nel giorno del giudizio invece dovranno essere separate anche materialmente. Infatti tutti gli uomini, tutti gli spiriti che con vano orgoglio e con ostentata arroganza amano la grandezza e il dominio di questo mondo e cercano la propria gloria nell'assoggettare gli altri, appartengono alla cerchia di una medesima società. Anche se spesso costoro lottano l'un contro l'altro per il raggiungimento di queste cose, tuttavia sono trascinati giù nel medesimo abisso dal peso di un'uguale cupidigia, accomunati dalla somiglianza della loro condotta di vita e delle loro colpe. Al contrario, tutti gli uomini e tutti gli spiriti che con umiltà cercano la gloria di Dio, non la propria, e che lo seguono con devozione, fanno parte di una stessa società. E nondimeno Dio molto misericordioso è paziente con gli uomini empì ed offre loro l'opportunità di pentirsi e di correggersi.³⁰

²⁸ Anonimo, "A Diogneto", 5, 1-5, tr. it. di S. Zincone, cit. in M. Simonetti (cur.), *La sapienza degli antichi padri*, Casale Monferrato: 1996, pp. 25-26.

²⁹ *En. in Ps. 136, 12.* Cfr. P. Brown, *Agostino d'Ippona*, Torino: 1970, p. 317.

³⁰ *De cat. rudibus* 19, 31.

Nel trattato sulla *Prima catechesi cristiana*,³¹ Agostino presenta una visione dicotomica della storia umana, incentrata sulla contrapposizione tra due città: la città degli ingiusti e la città dei santi. Questa dicotomia, presente dall'inizio alla fine dei tempi,³² rappresenta una costante nella condizione umana. Sebbene attualmente mescolate fisicamente, queste due città sono nettamente separate dalle volontà e dagli intenti dei loro abitanti, prefigurando una separazione definitiva nel giorno del giudizio.

La città degli ingiusti, secondo Agostino, è popolata da coloro che sono guidati dall'orgoglio, dall'arroganza e dalla brama di potere terreno. Questi individui, sebbene spesso in conflitto tra loro per il raggiungimento dei loro obiettivi mondani, sono accomunati da una cupidigia insaziabile e da una condotta di vita peccaminosa. La loro ricerca della gloria personale e del dominio sugli altri li allontana irrimediabilmente da Dio e li conduce verso un destino di dannazione.

In contrapposizione alla città degli ingiusti, Agostino descrive la città dei santi come composta da coloro che cercano umilmente la gloria di Dio e lo seguono con devozione. Questi individui, uniti dalla loro fede e dal loro amore per Dio, si distinguono per la loro umiltà e il loro desiderio di servire il prossimo. La loro ricerca della volontà divina li conduce verso una vita di grazia e verso la promessa della salvezza eterna.

All'origine delle due città Agostino vede la contrapposizione tra due amori, tesi l'uno a Dio, l'altro alle cose materiali:

Due amori dunque diedero origine a due città, alla terrena l'amor di sé fino all'indifferenza per Iddio, alla celeste l'amore a Dio fino all'indifferenza per sé. Inoltre quella si gloria in sé, questa nel Signore. Quella infatti esige la gloria dagli uomini, per

³¹ *De Cat. rud.* 19, 31.

³² Cfr. *De civ. Dei* 15, 1, 2: "Natus est igitur Cain ex illis duobus generis humani parentibus, pertinens ad hominum civitatem, posterior Abel, ad civitatem Dei. Sicut enim in uno homine, quod dixit Apostolus, experimur, quia non primum quod spiritale est, sed quod animale, postea spiritale: unde unusquisque, quoniam ex damnata propagine exoritur, primo sit necesse est ex Adam malus atque carnalis; quod si in Christum renascendo profecerit, post erit bonus et spiritalis: sic in universo genere humano, cum primum duae istae coeperunt nascendo atque moriendo procurere civitates, prior est natus civis huius saeculi, posterius autem isto peregrinus in saeculo et pertinens ad civitatem Dei, gratia praedestinitus, gratia electus, gratia peregrinus deorsum, gratia civis sursum. Nam quantum ad ipsum attinet, ex eadem massa oritur, quae originaliter est tota damnata; sed tamquam figulus Deus (hanc enim similitudinem non impudenter, sed prudenter introducit Apostolus) ex eadem massa fecit aliud vas in honorem, aliud in contumeliam. Prius autem factum est vas in contumeliam, post vero alterum in honorem, quia et in ipso uno, sicut iam dixi, homine prius est reprobum, unde necesse est incipiamus et ubi non est necesse ut remaneamus, posterius vero probum, quo proficientes veniamus et quo pervenientes maneamus. Proinde non quidem omnis homo malus erit bonus, nemo tamen erit bonus qui non erat malus; sed quanto quisque citius mutatur in melius, hoc in se facit nominari, quod apprehendit celerius et posteriore cooperit vocabulum prius. Scriptum est itaque de Cain, quod condiderit civitatem 5; Abel autem tamquam peregrinus non condidit. Superna est enim sanctorum civitas, quamvis hic pariat cives, in quibus peregrinatur, donec regni eius tempus adveniat, cum congregatura est omnes in suis corporibus resurgentes, quando eis promissum dabitur regnum, ubi cum suo principe rege saeculorum sine ullo temporis fine regnabunt".

questa la più grande gloria è Dio testimone della coscienza. Quella leva in alto la testa nella sua gloria, questa dice a Dio: “Tu sei la mia gloria anche perché levi in alto la mia testa”. In quella domina la passione del dominio nei suoi capi e nei popoli che assoggetta, in questa si scambiano servizi nella carità i capi col deliberare e i sudditi con l'obbedire.³³

In questo passo, le due città sono definite in base all'amore che le fonda: l'amor di sé fino all'indifferenza verso Dio per la città terrena, e l'amore a Dio fino all'indifferenza verso sé per la città celeste. Questa distinzione evidenzia la radice morale e spirituale che separa le due città, mostrando come l'amore, diretto verso sé stessi o verso Dio, determini la direzione e il destino dell'individuo.

La città terrena, animata dall'amor di sé, cerca la gloria e il riconoscimento dagli uomini, mentre la città celeste trova la sua gloria in Dio e nella testimonianza della propria coscienza. Questa differenza sottolinea l'opposta direzione dell'amore: verso l'esteriorità e l'approvazione mondana o verso l'interiorità e l'approvazione divina.

Allo stesso modo, nella città terrena, il potere è esercitato con dominio e sottomissione, riflettendo l'egoismo e la brama di controllo che la caratterizzano. Nella città celeste, invece, il potere si trasforma in servizio e carità, espressione dell'amore reciproco e del desiderio di servire Dio e il prossimo.

Il senso di estraneità e di alienazione provato dai cristiani nei confronti della società pagana, e dagli scrittori pagani a contatto con i cristiani, è legato all'apparente somiglianza e insieme radicale alterità dei valori su cui si fondano le due città. L'onestà, l'abnegazione e il sacrificio di sé per un bene più grande, l'umiltà sono valori fondanti tanto per i pagani, quanto per i cristiani. Nell'antica Roma, tuttavia, tali virtù erano legate all'amore di sé, al desiderio di dominio su altri popoli e all'ottenimento di una gloria umana.³⁴ Per il cristiano, invece, l'amore di Dio si riflette nell'amore per sé e per le cose del mondo, amate in quanto creature e immagini di Dio, figura della sua potenza creatrice.

Nonostante la netta distinzione tra le due città, Agostino sottolinea come queste siano profondamente intrecciate nell'esistenza presente. Benché la città celeste appartenga propriamente alla pace di Dio, in questa esistenza si trova “esule fra gli infedeli”:³⁵ per il cristiano, questa vita è un pellegrinaggio verso la patria celeste.³⁶

Peregrinare, essere pellegrini, è però essere in esilio, trovarsi in terra straniera. Da un certo punto di vista, l'esistenza di ogni essere umano è cammino, è esilio. Ogni essere umano,

³³ *Ivi* 14, 28.

³⁴ *De civ. Dei* 5, 12, 1-2.

³⁵ *Ivi* 1, premessa.

³⁶ *Conf.* 11, 2, 3.

creato da Dio a sua immagine e somiglianza, porta in sé un desiderio innato di felicità e di unità con il suo Creatore. Tuttavia, come si è visto, il peccato originale ha introdotto nella storia umana la separazione da Dio e la corruzione della natura umana. La vita terrena, segnata dalla sofferenza, dalla morte e dalla caducità, diventa così un esilio doloroso lontano dal Creatore, un pellegrinaggio verso una patria in cui si trova la felicità assoluta, Dio, che l'individuo brama; una patria celeste, da cui l'individuo si sente lontano e a cui aspira tornare. Il semplice desiderio umano di felicità porta a intraprendere un qualsiasi cammino, nell'incapacità di restare fermi in un'esistenza soffocante, priva di luce e felicità. Il solo atto di muoversi, tuttavia si rivela insufficiente a raggiungere la meta; e chi non ha abbracciato la fede cristiana si muove in modo disordinato, senza aver chiara la meta cui pur brama rivolgersi:

L'uomo che ancora non crede nel Cristo, non è neppure in cammino: va errando e anche se egli pure cerca la patria, non sa per quale via e dove cercarla. Dico che cerca la patria perché ognuno cerca la quiete, cerca la beatitudine. Chiunque, interrogato se desidera essere felice, risponde senza esitazione di desiderarlo perché questa è l'aspirazione propria dell'uomo; ma gli uomini ignorano per quale via raggiungerla o dove si trovi, e perciò vanno errando.³⁷

Agostino paragona l'uomo che non crede in Cristo a un viaggiatore che, pur cercando la patria (metafora della felicità), non conosce la strada giusta e per questo si perde. Questa immagine sottolinea l'importanza della fede come bussola per la vita. Senza di essa, l'uomo vaga senza una direzione precisa, incapace di trovare la vera felicità. Tutti gli uomini, credenti o non credenti, aspirano alla felicità, secondo una tendenza innata dell'essere umano, un desiderio profondo che lo spinge a cercare la pienezza della vita. Tuttavia, senza la fede, questa ricerca rischia di essere vana e frustrante, perché l'uomo non sa dove cercare la vera beatitudine. In questo senso, *errare* indica tanto un aggirarsi disordinato e privo di meta, quanto il compiere degli errori e perdersi a causa della natura disordinata del proprio cammino: "Se non si sa dove andare, scrive Agostino, è facile deviare".³⁸

Il cristiano, invece, nell'abbracciare il messaggio di Cristo, ha ricevuto un senso, insieme direzione e un significato, sulla base del quale orientare in piena consapevolezza il proprio cammino. Dio riconduce il cristiano sulla via verso la felicità, la pace e la pienezza della vita eterna. Perché questo avvenga, tuttavia, si richiede l'adesione volontaria dell'individuo all'azione di Dio e del suo Spirito, che opera nelle profondità del cuore e delle vicende dell'esistenza:

Quando diventiamo fedeli aderendo con la fede al Cristo, già cominciamo a camminare sulla via, anche se ancora non siamo in patria. E se siamo ben consapevoli di essere cristiani esortiamo tutti quelli che ci sono più cari, che ancora errano tra le

³⁷ *Sermones* 346/B, 2.

³⁸ *Ibidem*.

vane credenze e le eresie, a porsi sulla via e a camminare. Ma dobbiamo anche esortarci a vicenda noi che già siamo in cammino, perché, se è vero che arrivano in patria solo quelli che sono sulla via, però non tutti quelli che sono in cammino giungono alla mèta.³⁹

L'acquistare fede, il diventare fedele richiede l'adesione dell'individuo, un processo attivo tramite il quale si accetta e si abbraccia il messaggio cristiano. Agostino afferma che la fede in Cristo segna l'inizio del cammino verso la patria celeste, la vera felicità. Tuttavia, questo è solo l'inizio, non la meta finale. Se la fede è il primo passo, è poi necessario proseguire il cammino con impegno e costanza. Chi ha abbracciato la fede è chiamato a condividere questa esperienza con gli altri, invitandoli a intraprendere lo stesso cammino. Questo sottolinea l'importanza della testimonianza e dell'evangelizzazione, come espressione concreta dell'amore verso il prossimo. Anche chi ha intrapreso la via giusta può perdersi se non persevera, se non mantiene viva la fede e non si impegna costantemente nella ricerca di Dio.

La fede in Cristo è la bussola che indica la direzione, ma è necessario camminare con costanza e determinazione per raggiungere la meta finale. La vita cristiana diventa allora un cammino continuo di crescita e di conversione, un pellegrinaggio verso la patria celeste che richiede impegno e perseveranza. Il momento della prima conversione rappresenta il punto di svolta in questo percorso esistenziale. L'incontro con Cristo, scrive Agostino, illumina le tenebre dell'anima e rivela all'uomo la verità sulla sua condizione.⁴⁰ Attraverso il sacramento del battesimo, l'uomo rinasce a nuova vita e si inserisce nel popolo di Dio, iniziando un cammino di santificazione che lo condurrà alla beatitudine eterna.⁴¹

In questo senso, il cristiano inizia a percepire la propria alterità, la propria diversità interiore rispetto al mondo che lo circonda, con quei suoi valori così simili e insieme profondamente diversi, solo una volta che sia avvenuto il processo di conversione. Quando il cristiano comincia a progredire, allora avverte con dolore e con un senso di soffocamento la propria estraneità: "nessuno, prima che sia diventato personalmente buono, è in grado di scorgere i cattivi", scrive Agostino.⁴² Per descrivere questo senso di soffocamento del cristiano, il vescovo d'Ippona usa l'immagine del grano, che ancora non sia stato separato dalle erbacce e dagli altri semi: se la conversione equivale a divenire grano, all'inizio del cammino "l'aia non è stata ancora nettata". Il cristiano "si sentirà compresso necessariamente dalla molta paglia che l'attornia; e quanto più progredirà tanto maggiore sarà l'acume con cui vedrà gli scandali che avvengono, e gravi, nel popolo [di Dio]. Uno che non progredisce non avverte alcun disordine; un Cristiano che non sia vero Cristiano non si accorge dei falsi Cristiani".⁴³ In questo

³⁹ *Ibidem.*

⁴⁰ *Conf.* 7, 10, 16.

⁴¹ *Ivi* 13, 21, 29.

⁴² *Enarr. in Ps.* 119, 6.

⁴³ *Ibidem.*

modo, nel progresso del cristiano lungo il pellegrinaggio verso la patria celeste si rivelano la lunghezza del cammino e la distanza dalla meta.

Esule in questa vita, il pellegrino è un residente temporaneo, che deve accettare di dipendere dal mondo materiale e umano in cui si trova inserito, quasi gettato: "peregrinare equivale a essere in esilio, e pellegrino è colui che abita in terra straniera, non nel suo paese".⁴⁴ Nell'esilio il cristiano si muove tra i malvagi: solo nel ritorno dall'esilio, nella patria celeste, sarà tra i buoni. Nel frattempo, invece, è necessaria la convivenza pacifica:

La famiglia di persone, che non vivono di fede, persegue la pace terrena dagli utili e interessi di questa vita che scorre nel tempo. Invece la famiglia delle persone che vivono di fede attende quei beni che sono stati promessi come eterni nell'aldilà e usa i beni terreni posti nel tempo come un esule in cammino. Non usa cioè di quelli da cui sia attratta e stornata dalla via con cui tende a Dio, ma di quelli con cui sia sorretta a sostenere più agevolmente e non accrescere affatto i fardelli del corpo corruttibile che appesantisce l'anima. Perciò l'uso dei beni necessari a questa vita, posta nel divenire, è comune alle une e alle altre persone, all'una e all'altra famiglia, ma l'intento dell'uso è esclusivamente personale ad ognuno e assai diverso. Così anche la città terrena, che non vive di fede, desidera la pace terrena e stabilisce la concordia del comandare e obbedire dei cittadini, affinché vi sia un certo consenso degli interessi nei confronti dei beni pertinenti alla vita soggetta al divenire. Invece la città celeste o piuttosto quella parte di essa, che è esule in cammino nel divenire e vive di fede, necessariamente deve trarre profitto anche da questa pace fino a che cessi la soggezione al divenire, alla quale è indispensabile una tale pace. Perciò, mentre nella città terrena essa conduce una vita prigioniera del suo cammino in esilio, ricevuta ormai la promessa del riscatto e il dono della grazia spirituale come caparra, non dubita di sottomettersi alle leggi della città terrena, con le quali sono amministrati i beni messi a disposizione della vita che è nel divenire. Così, essendo comune l'essere nel divenire, nei beni che lo riguardano è mantenuta la concordia fra le due città.⁴⁵

Questo passo della *Città di Dio*, costruito sull'opposizione binaria tra città terrena e città celeste, offre una visione più ampia del cammino cristiano, inserendolo nel contesto della convivenza tra le due realtà diverse, appunto la terrena e la celeste. Come altrove in Agostino, tale dualismo rappresenta il rapporto, percepito dal vescovo di Ippona come oppositivo, tra la vita mondana, basata sulla ricerca dei beni materiali e del potere, e la vita spirituale, orientata verso Dio e i beni eterni. Questa prima opposizione si intreccia con altre opposizioni binarie, a formare una trama solo apparentemente semplice: da un lato, l'opposizione fede-non fede, che distingue coloro che credono in Dio e vivono secondo i suoi precetti da coloro che non credono e perseguono solo i beni terreni; dall'altro la contrapposizione tra temporale

⁴⁴ *Ibidem*.

⁴⁵ *De civ. Dei* 19, 17.

ed eterno, tra una dimensione terrena, caratterizzata dal divenire e dalla caducità, e una dimensione celeste, eterna e immutabile; e, infine, la contrapposizione tra l'uso e l'abuso dei beni terreni, che mette in evidenza la differenza tra un uso moderato e necessario dei beni terreni, finalizzato al sostentamento e al cammino spirituale, e un uso smodato e peccaminoso, che allontana da Dio.

Una prima lettura può vedere in questo passo una rappresentazione simbolica della condizione umana e del conflitto tra il bene e il male, tra la dimensione terrena e quella spirituale. Agostino invita il lettore a scegliere la città celeste, a vivere secondo la fede e a utilizzare i beni terreni con moderazione, in vista della meta finale, la patria celeste. Allo stesso tempo, si avverte chiaramente in questo passo la complessità della condizione cristiana, condizione di per sé ambigua, inserita nella tensione tra una totale alterità rispetto al mondo, e l'inclinazione, avvertita dall'individuo convertito al cristianesimo, a vivere nel mondo e del mondo.

Come si era già visto a proposito della *Lettera a Diogneto*, infatti, il cristiano è chiamato a vivere nel mondo, ma senza appartenervi completamente, mantenendo lo sguardo fisso alla meta finale, la patria celeste. Entrambe le città utilizzano i beni terreni, ma con intenti diversi: mentre la città terrena li considera fini a se stessi, fonte di piacere e potere, la città celeste li usa con moderazione, solo per il sostentamento e per non essere ostacolata nel suo cammino verso Dio. Nonostante le differenze, le due città coesistono e condividono l'interesse per la pace terrena, necessaria per entrambe, anche se per motivi diversi. La città terrena, infatti, la desidera per godere indisturbata dei beni terreni. La città celeste la apprezza perché le permette di vivere il suo pellegrinaggio terreno in tranquillità, in attesa della patria celeste.

In questa coesistenza, il pellegrino mantiene la propria identità non col distacco, ma con il conservare una prospettiva ferma ed equilibrata sulle passioni umane e sugli oggetti che lo circondano in quel mondo in cui si trova gettato. Le cose di questo mondo e le relazioni che è possibile intessere in questa vita, scrive infatti Agostino, sono doni buoni, elargiti da Dio a tutti gli uomini:

Dio dunque, Creatore infinitamente sapiente e Ordinatore infinitamente giusto di tutti gli esseri che ha costituito l'umano genere posto nel divenire come il più grande dei valori terreni, ha concesso agli uomini alcuni beni convenienti a questa vita, cioè la pace nel tempo in conformità con la vita posta nel divenire mediante la salute, la sopravvivenza e la solidarietà della propria specie e tutti i mezzi che sono indispensabili a difendere e riacquistare questa pace. Ad esempio, sono quegli oggetti che adeguatamente e convenientemente sono a disposizione dei sensi: la luce, il suono, l'aria da respirare, l'acqua da bere e ogni cosa che è adatta a nutrire, coprire, curare e abbellire il corpo. E questo nell'intesa molto ragionevole che chi abbia usato rettamente di questi beni nel divenire, proporzionati alla pace di esseri posti nel divenire, ne ottenga altri notevolmente più importanti, cioè la pace fuori del divenire e la gloria e l'onore ad essa corrispondenti nella vita eterna per essere felici di Dio e

del prossimo in Dio; chi invece ne avrà usato male non consegua quei beni e perda questi.⁴⁶

La riflessione di Agostino ci porta oltre un mondo semplicisticamente duale. Dio vi appare infatti come creatore e ordinatore, la cui attività è guidata da una sapienza e una giustizia infinite. I beni terreni, concessi da Dio per il sostentamento e il benessere dell'uomo, assumono un valore ambivalente: da un lato, essi possono essere strumenti di pace e di elevazione spirituale, se usati con moderazione e rettitudine, oppure divenire fonte di distrazione e peccato, se abusati per soddisfare desideri egoistici. La pace terrena, pur essendo un bene desiderabile, è solo un riflesso imperfetto della vera pace, quella eterna, raggiungibile solo attraverso una vita virtuosa e orientata verso Dio.

Ritornano qui le opposizioni binarie che strutturano il pensiero di Agostino: creatore e creatura, beni terreni e beni eterni, uso retto e abuso, pace terrena e pace eterna. Queste opposizioni creano un sistema di significati complesso e articolato, in cui la riflessione supera la mera contrapposizione: i beni terreni e la pace terrena, infatti, permettono di raggiungere il bene eterno e la pace eterna, di cui sono prefigurazione. L'essere umano è posto nel divenire, ovvero immerso nel tempo e nella caducità. Questa finitezza esistenziale si riflette nei beni terreni, che sono "convenienti a questa vita", ma non riescono a soddisfare l'anelito dell'uomo all'infinito e all'eterno.

Allo stesso tempo, Dio concede all'uomo la libertà di scegliere come usare i beni terreni. Questa libertà implica una grande responsabilità, poiché l'uso corretto o l'abuso dei beni ha conseguenze non solo per la vita terrena, ma anche per la vita eterna. L'uomo è dunque chiamato a fare scelte consapevoli, orientate verso il bene e la felicità autentica.

L'uomo agostiniano è un essere in cammino, alla ricerca di un senso che vada oltre la finitezza dell'esistenza terrena. La pace e i beni terreni possono offrire un conforto temporaneo, ma la vera felicità risiede nella "pace fuori del divenire", nella comunione con Dio. Questa ricerca di senso è un tratto fondamentale dell'esistenza umana, che spinge l'uomo a superare i limiti della propria condizione e ad aspirare a qualcosa di più grande.

La consapevolezza della propria finitezza e della responsabilità delle proprie scelte può generare angoscia nell'uomo. Tuttavia, Agostino offre anche una prospettiva di speranza: l'uso retto dei beni terreni, guidato dalla fede e dall'amore per Dio, può condurre alla felicità eterna. Questa speranza è un elemento fondamentale per affrontare l'angoscia esistenziale e dare un senso alla propria vita.

La possibilità di un uso retto dei beni terreni si fonda su un concetto cardine della riflessione e della predicazione dell'Agostino maturo: quello secondo cui il creato, in quanto opera di un Creatore giusto e sapiente, è nella sua essenza buono. Nell'ultimo libro della *Città di Dio*, Agostino canta con trasporto le lodi del creato e dell'attività creatrice di Dio, che tutto pone

⁴⁶ *De civ. Dei* 19, 13, 2.

in essere e conserva. Questa attività è descritta tramite la metafora di un fiume impetuoso, a esprimerne la forza inarrestabile, il dinamismo e la vitalità, e a sottolineare come l'energia creatrice di Dio continui a operare anche in un mondo segnato dal peccato, offrendo speranza e possibilità di redenzione:

Ed ora si deve esaminare di quali e quanti beni la bontà di colui, che governa tutte le cose che ha creato, ha colmato l'infelicità del genere umano, nella quale ha lode la giustizia di lui che punisce. [...] Neanche la disobbedienza del peccato, con la quale ci è piombata addosso la fatale legge del morire, è riuscita ad eliminare la meravigliosa energia dei semi, anzi quella più meravigliosa, con cui essi si producono, inserita e in un certo senso intessuta nel corpo umano. Ma in questo quasi fiume impetuoso corrono insieme l'uno e l'altro: il male che è derivato dal progenitore, il bene che è concesso dal Creatore.⁴⁷

Nonostante il peccato e la sofferenza che ne derivano, la bontà e la potenza creatrice di Dio rimangono evidenti nella natura umana e nel mondo. Agostino sottolinea che, anche nella condizione di "infelicità" causata dal peccato originale, l'uomo conserva in sé la "meravigliosa energia" impressa da Dio nella creazione. Questa energia si manifesta nella capacità di generare vita e nella bellezza del mondo naturale.

In altre parole, anche se l'umanità è segnata dal male e dalla morte, il bene divino continua a operare e a manifestarsi. Questa coesistenza di bene e male è ciò che Agostino definisce "quasi fiume impetuoso", dove il "male che è derivato dal progenitore" scorre insieme al "bene che è concesso dal Creatore". L'aggettivo "impetuoso" evoca il senso di una forza inarrestabile, di uno scorrere incessante nonostante gli ostacoli che possano sbarrare il passo alla corrente. In questo senso, l'energia creatrice di Dio continua a fluire e manifestarsi nel mondo, nonostante il peccato e il male che ne è conseguito. Allo stesso tempo, il fiume è simbolo di vita, di movimento, di trasformazione. Così come il fiume porta con sé nutrimento e vita, l'energia creatrice di Dio è sempre attiva, generando e sostenendo la vita, anche in un mondo segnato dal peccato.

Nel passo agostiniano, il fiume porta con sé sia il bene che il male, entrambi presenti e mescolati nel flusso della vita. Questa immagine riflette la complessità della condizione umana, in cui il bene e il male coesistono, ma sottolinea anche la presenza costante del bene divino, persino in mezzo al male. Pur portando con sé il male, però, il fiume non si ferma, ma continua a scorrere verso il mare, simbolo di pienezza e di riconciliazione. Allo stesso modo, l'energia creatrice di Dio, pur dovendo confrontarsi con il peccato, non si arresta, ma continua a operare per la redenzione dell'uomo e del mondo.

⁴⁷ *De civ. Dei* 22, 24, 1.

4. Il libro del mondo: amare il Creatore attraverso le creature

A chi sa ascoltare, le realtà naturali mostrano la loro dipendenza dal Creatore come segni visibili di realtà invisibili.⁴⁸ Se interpretati allegoricamente, i fenomeni della natura insegnano verità nascoste, rivelando l'ordine e la giustizia con cui opera il Creatore.⁴⁹ A chi li studi con attenta considerazione, gli avvenimenti della storia umana rivelano l'operare incessante della provvidenza divina nell'esistenza degli individui e dei popoli.⁵⁰ Così, l'esistenza e il mondo in cui l'individuo si trova gettato sono paragonabili alla pagina della Sacra Scrittura, per chi non sa leggere:

State attenti e osservate la verità. Tutte queste cose, quando erano dette, erano oscure, perché non erano ancora accadute; ma ora che sono accadute, chi non le comprende? Sia libro per te la pagina divina affinché tu ascolti queste cose; e sia libro per te il mondo intero, affinché tutte queste cose tu veda. In questi codici leggono tali cose solo coloro che conoscono le lettere; in tutto il mondo legge anche lo stolto.⁵¹

La fede e l'azione di Dio, tuttavia, sono le uniche a poter offrire la chiave unica per intendere il segno celato nel mondo e nelle Scritture: "Da parte sua, la misericordia di Dio ci assisterà, in modo che tutti abbiano a sufficienza e ciascuno riceva secondo la propria capacità; poiché anche chi parla dice quel che può".⁵² La fede guida la comprensione del testo sacro e del mondo, e delle verità in essi contenute: la ricerca di Dio, infatti, è possibile solo a chi già lo conosce.⁵³

L'osservazione delle cose del mondo mentre ci si tiene stretti a Cristo⁵⁴ permette di conoscere e amare Dio Creatore attraverso le creature; e offre quindi nutrimento a quell'amore di Dio tanto essenziale per procedere lungo il cammino. L'anima muove nel pellegrinaggio per mezzo degli affetti, con gli affetti e a causa degli affetti.⁵⁵ Come l'amore ha giocato un ruolo essenziale nella fondazione delle due città, così è ciò che permette il movimento dell'anima lungo il pellegrinaggio interiore. L'amore è infatti la forza che fa muovere l'anima:

⁴⁸ Mt Fumagalli Beonio Brocchieri, M. Parodi, *Storia della filosofia medievale*, Roma-Bari: 1989, p. 40.

⁴⁹ *Conf.* 7, 13, 19.

⁵⁰ Cfr. *Sermones* 64, 1ss.

⁵¹ *Enarr. in Ps.* 45, 7.

⁵² *In Io. Ev.* 1, 1.

⁵³ *Conf.* 1, 1, 1.

⁵⁴ *In Io ep.* 2, 10.

⁵⁵ *Enarr. in Ps.* 119, 8: "anima peregrinatur affectibus".

Il nostro riposo è il nostro luogo. Là ci solleva l'amore, e il tuo spirito buono eleva la nostra bassezza, strappandola alle porte della morte. Nella buona volontà è la nostra pace. Ogni corpo a motivo del suo peso tende al luogo che gli è proprio. Un peso non trascina soltanto al basso, ma al luogo che gli è proprio. Il fuoco tende verso l'alto, la pietra verso il basso, spinti entrambi dal loro peso a cercare il loro luogo. L'olio versato dentro l'acqua s'innalza sopra l'acqua, l'acqua versata sopra l'olio s'immerge sotto l'olio, spinti entrambi dal loro peso a cercare il loro luogo. Fuori dell'ordine regna l'inquietudine, nell'ordine la quiete. Il mio peso è il mio amore; esso mi porta dovunque mi porto. Il tuo Dono ci accende e ci porta verso l'alto. Noi ardiamo e ci muoviamo. Saliamo la salita del cuore cantando il cantico dei gradini. Del tuo fuoco, del tuo buon fuoco ardiamo e ci muoviamo, salendo verso la pace di Gerusalemme. Quale gioia per me udire queste parole: "Andremo alla casa del Signore"! Là collocati dalla buona volontà, nulla desidereremo, se non di rimanervi in eterno.⁵⁶

L'essere umano è descritto come un essere "in cammino", spinto dal suo "peso", cioè dal suo amore, verso una meta che lo trascende. Come nella fisica aristotelica lo spazio è il luogo del corpo, e per l'ordine che regna nel cosmo ogni ente muove per natura verso il luogo che gli è proprio; così la quiete di Dio, che è Dio, è il luogo proprio del cristiano, ed è quindi ciò verso cui il movimento naturale dell'anima del cristiano tende. La forza che mette in atto tale movimento è l'amore. L'amore, inteso come forza vitale e spirituale, è il "peso" che spinge l'individuo verso l'alto, verso Dio. Come il fuoco tende naturalmente verso l'alto, così l'amore, dono divino, eleva l'essere umano e lo avvicina alla sua vera patria, la "pace di Gerusalemme". Questa ascesa non è priva di sforzo, è un "salire la salita del cuore", ma è accompagnata dalla gioia e dalla speranza di raggiungere la meta.

Questa meta, la "pace di Gerusalemme", rappresenta la felicità autentica, la realizzazione del proprio essere. Tuttavia, il cammino verso questa meta non è facile: è una "salita del cuore", un percorso faticoso che richiede impegno e volontà. L'essere umano è chiamato a superare la propria "bassezza", la propria tendenza a rimanere ancorato alle cose terrene, per elevarsi verso l'alto, verso Dio.

Il passo agostiniano vive della tensione tra l'alto e il basso: il fuoco sale verso l'alto, la pietra scende verso il basso, a simboleggiare la tensione tra la natura terrena dell'uomo e la sua aspirazione alla trascendenza. D'altro canto, il fuoco può essere visto anche come simbolo dell'amore divino, che accende e purifica l'uomo, privandolo della pesantezza della materia, del mondo, e spingendolo verso l'alto. Questa ascesa, a sua volta, può essere vista come metafora del cammino spirituale, dell'ascesa verso Dio, che richiede lo sforzo e l'impegno di lasciarsi purificare, di farsi infiammare dall'amore divino per giungere, nella leggerezza dello spirito, alla "casa del Signore", vale a dire il luogo di pace e felicità in cui l'essere umano trova il proprio vero riposo.

⁵⁶ Conf. 13, 9, 10.

L'amore, dono divino, è la forza che permette questa ascesa. È il "fuoco" che accende il cuore e lo spinge a muoversi, a superare gli ostacoli, a perseverare nel cammino. L'amore è ciò che dà senso, vale a dire significato e direzione all'esistenza umana, ciò che la rende veramente viva e autentica.

La pace, la vera quiete, si trova solo nell'ordine, cioè nella conformità alla volontà di Dio. Fuori da questo ordine regna l'inquietudine, l'insoddisfazione, l'angoscia esistenziale. L'uomo, lasciato a se stesso, è condannato a vagare senza meta, a cercare invano la felicità nelle cose terrene.

L'ordine e la quiete, a loro volta, sono possibili solo quando ogni cosa trova il suo giusto posto, quando l'uomo si abbandona all'amore divino e si lascia guidare da esso. Al contrario, fuori dall'ordine regnano l'inquietudine, l'insoddisfazione, la mancanza di pace. L'ordine, il cui principio razionale è Dio, è dunque associato alla quiete e alla pace che sono patria naturale dell'essere umano e meta del suo peregrinare; l'inquietudine, invece, regnando fuori dall'ordine, significa la condizione dell'uomo lontano da Dio.

Il desiderio di raggiungere la "casa del Signore" è il desiderio profondo di ogni cuore umano, la nostalgia di un luogo dove poter finalmente riposare e trovare una felicità perfetta, compiuta e senza fine. Questa meta non è un luogo fisico, ma uno stato dell'anima, una condizione di pienezza e di comunione con Dio. È un desiderio che può essere soddisfatto solo attraverso l'amore, che spinge l'individuo a superare i propri limiti e ad aprirsi alla trascendenza.

A seguito del peccato originale, tuttavia, l'essere umano prende ad amare le creature in se stesse, nel loro essere un nulla in corsa verso il nulla, invece che nel loro essere, nel loro venire da Dio:

Vi sono infatti cose che si amano male nel mondo e rendono immondo chi le ama. L'amore illecito è un grande inquinamento dell'anima e un peso che opprime chi desidera volare. Infatti, quanto l'animo è rapito verso l'alto da un amore giusto e santo, altrettanto è sprofondato negli abissi da un amore ingiusto e immondo. Accade a ciascuno di essere portato là dove ha da portarlo il proprio peso, cioè il proprio amore. Poiché non è portato dove non dev'essere portato, ma dove deve. Chi poi ama il bene sarà trasportato verso ciò che ama, e dove sarà se non dov'è il bene ch'egli ama? Con la prospettiva di quale premio Cristo Signore ci esorta ad amarlo, se non quello che si compia quanto chiede al Padre: "Voglio che anche questi siano con me dove sono io"? Desideri essere dov'è il Cristo? Ama Cristo e da questo peso verrai trasportato dove si trova il Cristo. Ciò che ti trascina e ti rapisce verso l'alto non ti permette di cadere in basso. Non cercare nessun altro mezzo per salire in alto: amando fai leva, amando sei trasportato in alto, amando ci arrivi. Ti sforzi infatti quando lotti con l'amore immondo, vieni trascinato quando vinci, ci arrivi quando vieni coronato. Chi mi darà ali - dice un amante - come quelle d'una colomba, e volerò e mi

riposerò? Cercava ancora le ali, ancora non le aveva e per questo gemeva; ancora non godeva, ancora lottava, ancora non veniva trasportato.⁵⁷

Agostino distingue tra un “amore illecito” e un “amore giusto e santo”, sottolineando la libertà di ogni essere umano di scegliere l'oggetto del proprio amore. Questa scelta ha conseguenze decisive per la sua vita e per il suo destino eterno. L'amore non è solo un sentimento, ma una decisione, un atto di volontà che orienta l'intera esistenza.

Se l'amore è descritto come un “peso” che porta l'uomo verso la sua meta, quest'ultima può essere il bene o il male, a seconda dell'oggetto dell'amore. L'amore illecito, rivolto alle cose terrene e caduche prese in se stesse – vale a dire nel loro non-essere – trascina l'anima verso il basso, mentre l'amore giusto e santo, rivolto a Dio e al prossimo, la eleva verso l'alto. Se infatti le cose del mondo sono in quanto create da Dio, sono create dal nulla; e il nulla, dunque, è ciò che queste cose sono lontano dall'opera creatrice di Dio. Amare le cose in se stesse significa allora ignorare il loro essere dipendenti dall'essere di Dio, la loro provenienza dall'energia creatrice di Dio, per guardare ad esse in ciò che è altro da tale energia creatrice - il nulla da cui provengono e che, senza l'azione di Dio, esse sarebbero ancora.

Se, però, l'amore è potenza trasformatrice - se l'amore trasforma in ciò che si ama, amare le cose nel loro nulla significa essere ineluttabilmente trasformati nel nulla che le cose sono, lontano da Dio. Ecco allora che l'amore per le cose terrene è caduta e comporta il decadimento, il disfarsi spirituale, morale e fisico dell'individuo: “Se cadiamo in terra, imputridiamo e marciamo”.⁵⁸

La putredine e la marcescenza, simbolo di morte e disfacimento, sono la conseguenza ultima dell'amore illecito, dell'amore rivolto al nulla delle cose piuttosto che all'essere che Dio dona e che Dio è. L'immagine evoca l'orrore profondo di chi, rivolgendosi al non essere, perde il proprio essere. Nel *cadere in terra* si ha l'allontanamento da Dio, il movimento nel senso opposto all'ascesa, ma anche la scelta di rivolgere il proprio amore verso le cose terrene e caduche, anziché verso l'Essere e quindi il Vero e il Bene *par excellence*. I verbi “imputridire e marcire” (*marcescimus et putrescimus*) costituiscono un'endiadi cruda e realistica, che descrive la conseguenza della caduta, la corruzione dell'anima che si allontana da Dio. L'essere umano, privato della grazia divina, si degrada, perde la sua dignità e la sua bellezza originaria. L'immagine dell'imputridimento sottolinea la gravità del peccato e la sua capacità di distruggere l'uomo dall'interno.

Una volta caduti, è impossibile rialzarsi da soli: “Quanto all'uomo del nostro salmo, è vero che era caduto, ma ci fu chi si abbassò fino a lui per farlo risalire”.⁵⁹ Soccorso dall'opera redentrice di Cristo, il cristiano inizia la propria ascesa. Fino a quando vive nel mondo, avvinto dalle

⁵⁷ *Sermones* 65/A, 1.

⁵⁸ *Enarr. in Ps.* 119, 8.

⁵⁹ *Ibidem*.

passioni e dagli affetti del mondo in cui si trova gettato, l'individuo vede solo nel mondo la propria patria, la propria casa. L'individuo, infatti, vive da esule e da pellegrino sulla terra a causa dell'ira di Dio. Agostino sostiene infatti che le difficoltà incontrate dagli esseri umani nella loro vita terrena - intese come fatiche, dolori, tribolazioni - sono una conseguenza diretta dell'ira di Dio, a sua volta derivata dal peccato originale. Quest'ira divina, che a livello denotativo dipinge Dio come un giudice umano in preda all'ira, a livello connotativo simboleggia la giustizia di Dio, la legge che presiede all'ordine razionale del cosmo. Non importa quale sia il cammino di ciascun individuo nella vita, tutti gli esseri umani sono destinati a incontrare spine e tribolazioni. Tuttavia, Dio non resterà adirato per sempre. Queste sofferenze temporanee sono parte del viaggio dell'individuo verso la redenzione, ma rappresentano anche un'opportunità di crescita e di purificazione.

La condizione umana è intrinsecamente legata alla sofferenza e alla fatica, in un'esistenza che, all'individuo privo di fede e travagliato dal dolore, appare finita, angosciante, assurda. L'individuo, pellegrino sulla terra, avverte la transitorietà della propria condizione e ha la possibilità di ricercarne un significato più profondo. La sofferenza, infatti, pur essendo dolorosa, offre anche un'opportunità di crescita e di ricerca di significato. Agostino invita allora il cristiano a non soccombere alla disperazione, ma a cercare un senso più profondo nella propria sofferenza attraverso la fede e la speranza nella redenzione. In questo senso, il pensiero agostiniano suggerisce l'accettazione della sofferenza come parte inevitabile dell'esistenza umana. Questa accettazione non è tuttavia passiva, ma si accompagna alla speranza nella redenzione e nella felicità eterna, secondo una prospettiva di trascendenza che dona una direzione e uno scopo all'esistenza, anche di fronte alle difficoltà. Dio, infatti, consola i cristiani con la promessa di un futuro di pace e felicità eterna.⁶⁰

Perché ritrovi un senso nella propria esistenza, l'individuo deve essere in grado di conoscere il significato della propria sofferenza e l'origine della sua condizione di esule; e insieme deve essere reso in grado di cercare nella quotidianità del peregrinare l'azione profonda dello spirito di Dio nella sua quotidianità. Questo è reso possibile dalla conversione: come si converte, l'individuo rivolge tutto se stesso verso Dio, e così facendo, nel ritrovato amore per il Creatore, inizia a risalire con il cuore. Commentando il Salmo 59, Agostino individua alcuni momenti cruciali nel processo di conversione:

Hai scosso la terra e l'hai turbata. In qual modo è stata turbata la terra? Dalla coscienza dei peccati. "Dove andremo? Dove fuggiremo, se quella spada è ormai vibrata?". Fate penitenza! Si è avvicinato, infatti, il Regno dei Cieli. Hai scosso la terra e l'hai turbata. Risana le sue fratture perché è sconvolta. Se non si muove, non è degna di essere risanata. Ecco tu parli, predichi, minacci da parte di Dio, non taci sul giudizio imminente, insegna il precetto di Dio, non hai tregua nel dire tutte queste cose. Se colui che ascolta non teme né si muove d'un passo, non è degno d'essere guarito. Ecco,

⁶⁰ Cfr. *Enarr. in Ps.* 102, 17.

invece, un altro che ascolta, si muove, è svegliato, si batte il petto, versa lacrime. Allora, Signore, risana le sue fratture, perché è sconvolta.⁶¹

Il primo momento consiste nel riconoscimento, da parte dell'individuo, della propria condizione di peccato e della conseguente necessità di Dio. Il vescovo d'Ippona introduce la metafora della terra scossa per rappresentare il risveglio della coscienza umana dal torpore del peccato. Lo sconvolgersi della terra è immagine potente, carica di significati simbolici, ed evoca un cambiamento improvviso e drammatico. La terra, tradizionalmente associata alla stabilità e alla solidità, viene qui scossa dalle fondamenta, suggerendo una profonda destabilizzazione dell'individuo di fronte alla presa di coscienza del proprio peccato. L'azione divina, paragonata a un terremoto, provoca un profondo turbamento interiore, una crisi esistenziale che costringe l'individuo a confrontarsi con la propria condizione peccaminosa. L'angoscia e lo smarrimento espressi nelle domande retoriche "Dove andremo? Dove fuggiremo?" evidenziano la presa di coscienza dell'imminenza del giudizio divino e la conseguente necessità di un cambiamento radicale. La spada vibrata, immagine minacciosa e incombente, rafforza il senso di urgenza e la necessità di una risposta immediata.

Nel secondo momento della conversione, la predicazione della Parola di Dio e l'annuncio del Regno dei Cieli, interpretati come un invito alla penitenza ("Fate penitenza! Si è avvicinato, infatti, il Regno dei Cieli"), fungono da catalizzatori per il risveglio della coscienza e l'inizio del cammino di conversione. L'individuo, scosso dalla predicazione, riconosce il proprio bisogno di redenzione e si apre all'azione divina. Questa risposta si manifesta attraverso il pentimento, simboleggiato dal battersi il petto e dal versare lacrime, segni di un sincero dolore per il peccato e di una disponibilità alla trasformazione.

La conversione, tuttavia, non è un atto puramente umano, un semplice esercizio di volontà. È l'incontro con l'Altro, con Dio, che guarisce le "fratture" dell'anima causate dal peccato. Ed è Dio stesso che, attraverso la sua grazia, risana queste "fratture". Tale guarigione, tuttavia, non è automatica: richiede la libera risposta dell'individuo, che deve aprirsi all'azione divina e collaborare attivamente al proprio cambiamento. Agostino sottolinea che solo chi si pente e si muove verso Dio può essere guarito. La sequenza dei momenti che portano alla rinascita lo rivela chiaramente: prima, infatti, si pone la reazione umana al richiamo di Dio, seguita all'ascolto, e a cui segue la contrizione del cuore (*Audit alius; movetur, stimulatur, pectus tundit, lacrymas fundit*); a questo segue l'azione di Dio, che risponde al *motum* dell'anima umana.⁶²

La guarigione rappresenta quindi un momento cruciale dell'esperienza esistenziale del credente: l'individuo, riconoscendo la propria finitezza e il proprio bisogno di redenzione, si apre all'azione trasformante della grazia divina. La conversione, pertanto, non è solo un

⁶¹ *Enarr. in Ps. 59, 4.*

⁶² *Ibidem.*

cambiamento morale, ma un vero e proprio rinnovamento ontologico, un passaggio dall'essere inautentico, dominato dal peccato, all'essere autentico, orientato verso Dio.

La conversione autentica porta a una profonda trasformazione interiore, simboleggiata dall'immagine dell'uomo terrestre che viene "sgominato" e "bruciato", lasciando spazio a una nuova creatura illuminata dalla luce divina:

Dopo tutte queste cose, dopo che è stato sgominato l'uomo terrestre, bruciata la vetustà, quando l'uomo è ormai trasformato in meglio e la luce è giunta, a rischiarare coloro che erano tenebre, allora segue ciò che altrove sta scritto: O figlio, accostandoti al servizio di Dio, sta' fermo nella giustizia e nel timore, e prepara la tua anima alla tentazione. Il primo compito che ti attende è dispiacere a te stesso, debellare il peccato, e trasformarti in meglio. Il secondo è sopportare le tribolazioni e le tentazioni di questo mondo provocate dall'avvenuto cambiamento della tua vita, ed in mezzo ad esse perseverare sino alla fine. Parlando di queste cose e alludendo apertamente ad esse, il salmista soggiunge: Hai mostrato al tuo popolo delle dure realtà. Le hai mostrate al tuo popolo, divenuto ormai tuo tributario per la vittoria di David. Hai mostrato al tuo popolo delle dure realtà. Quando? Nelle persecuzioni che ha sopportato la Chiesa di Cristo, quando veniva versato tanto sangue dei martiri. Hai mostrato al tuo popolo delle dure realtà; ci hai abbeverato con un vino eccitante. Che significa: eccitante? Che non mirava alla rovina, ma voleva essere solo una medicina che guarisce bruciando. Ci hai abbeverato con un vino eccitante.⁶³

La metamorfosi vissuta dal convertito rappresenta il passaggio dalle tenebre del peccato alla luce della grazia, un cambiamento radicale che coinvolge l'intera persona e comporta la nascita dell'uomo nuovo, liberato dal peso del passato e capace di vivere una vita nuova in Cristo. L'immagine del fuoco, simbolo di purificazione, evoca il processo di trasformazione esistenziale che avviene nella conversione: l'uomo vecchio, legato alle cose terrene, viene consumato, mentre l'uomo nuovo, rigenerato dallo Spirito Santo, emerge dalle ceneri.

⁶³ *Enarr. in Ps. 59, 5.*

5. Il pellegrinaggio dopo la conversione

La conversione non segna però la fine del cammino spirituale, ma l'inizio di una nuova fase caratterizzata da prove e tentazioni. Agostino invita i credenti a "preparare la loro anima alla tentazione", sottolineando l'importanza della perseveranza nella fede nonostante le difficoltà. Tale perseveranza è la prova dell'autenticità della conversione: l'individuo, messo alla prova dalle tribolazioni della vita, dimostra la solidità della sua fede e la sua fedeltà a Dio. Le "dure realtà" e il "vino eccitante" rappresentano le tribolazioni che i cristiani devono affrontare, esperienze che, sebbene dolorose, hanno un effetto purificatore e rafforzano la fede. La conversione, pertanto, non è un evento isolato, ma un processo continuo di crescita e maturazione nella fede, che richiede costante vigilanza e impegno.⁶⁴

Dopo la conversione, ancora immerso nella vita terrena, dominata dalle incertezze e dall'incapacità di conoscere davvero l'altro, il cristiano affronta l'esperienza di una solitudine radicale. Commentando il Salmo 72, Agostino esamina questo tema attraverso un parallelismo tra il racconto biblico dei quarant'anni trascorsi dal popolo di Israele nel deserto e l'esistenza del cristiano battezzato. Qui, l'immagine del deserto, luogo arido e inospitale, caratterizzato da scarsità di risorse e difficoltà di sopravvivenza, diventa simbolo di un periodo di isolamento, sia nella vita degli israeliti che in quella dei cristiani.⁶⁵ Per gli Israeliti, il deserto rappresenta un periodo di vagabondaggio e incertezza dopo la liberazione dall'Egitto. Nonostante siano stati liberati dalla schiavitù, non raggiungono immediatamente la Terra Promessa. Devono affrontare difficoltà, tentazioni e attacchi nemici, sperimentando una forma di solitudine collettiva mentre si muovono all'interno di un ambiente ostile. Per i cristiani, d'altro canto, il deserto simboleggia la vita terrena dopo il battesimo. Sebbene i peccati passati siano stati lavati via, le tentazioni persistono. Questa lotta costante contro il peccato può creare un senso di solitudine interiore, poiché il cristiano si sforza di rimanere fedele in un mondo pieno di distrazioni e seduzioni.⁶⁶

Sia per gli israeliti, come per i cristiani, il deserto è però anche un luogo di desiderio e nostalgia. Gli Israeliti sospirano per la Terra Promessa, un luogo di pace e abbondanza. Allo stesso modo, i cristiani anelano alla patria celeste, dove regneranno con Cristo. Questa aspirazione crea un senso di solitudine esistenziale, poiché i credenti si sentono separati dalla loro vera casa e dalla piena comunione con Dio. La solitudine, tanto esteriore quanto, e soprattutto, interiore, è una parte inevitabile del cammino spirituale. È un tempo di prova, in cui la fede viene messa alla prova e la perseveranza è essenziale. Tuttavia, è anche un tempo di crescita e purificazione, in cui il credente impara a fare affidamento su Dio e a desiderare ardentemente la sua presenza. La solitudine, in questo senso, non è vista come una

⁶⁴ *Ibidem.*

⁶⁵ *Enarr. in Ps. 72, 5.*

⁶⁶ *Ibidem.*

condizione negativa, ma piuttosto come un'opportunità per approfondire la propria relazione con Dio e prepararsi alla vita eterna.

Lo Spirito di Dio agisce nel cuore dell'individuo per indirizzarlo verso una possibile redenzione, verso l'accettazione del messaggio di salvezza; e insieme si fa guida nel pellegrinaggio della vita. In questo modo, l'azione dello Spirito di Dio spinge l'individuo ad amare - ricordando però che lo stesso amare è già camminare. Così, nel suo commento al Salmo 147, Agostino sottolinea come lo Spirito Santo non si limiti a rivelare la bellezza della Gerusalemme celeste, ma operi attivamente nel cuore del credente, "infondendo l'amore" per questa patria eterna. Questo amore, lungi dall'essere un mero sentimento, si configura come il motore stesso del pellegrinaggio terreno, alimentando il desiderio e l'anelito verso la pienezza della vita in Dio. L'amore per la Gerusalemme celeste, dunque, non è statico, ma dinamico, spingendo il credente a un costante "procedere verso di lei".⁶⁷

Mentre il credente si trova ancora in cammino sulla terra, lo Spirito Santo gli concede di contemplare, attraverso gli occhi della fede, la gloria della Gerusalemme celeste. Questa visione anticipata, che mostra la gioia e la beatitudine dei suoi abitanti, funge da potente fonte di consolazione e speranza per il pellegrino. Le tribolazioni e le sofferenze del presente vengono così relativizzate alla luce della promessa futura, permettendo al credente di "anticipare il gaudio nella speranza".⁶⁸

Agostino presenta qui un'opposizione semantica tra la condizione dei pellegrini sulla terra e la gioia della moltitudine nella Gerusalemme celeste. I primi sono descritti come "soggiornanti in questo mondo" e "viventi sotto il peso della tribolazione", mentre i secondi sono "introdotti nel granaio", dove "non temono più alcun male né soffrono più alcuno stento o molestia". Questa contrapposizione sottolinea la natura transitoria e imperfetta della vita terrena, contrapposta alla pienezza e alla felicità della vita eterna.

D'altro canto, anche la moltitudine dei beati ha subito una trasformazione nel dolore e nella sofferenza:

[...] quella moltitudine: dopo essere stata stritolata, vagliata, ormai è introdotta nel granaio, né teme più alcun male né soffre più alcuno stento o molestia. Soggiornando in questo mondo e vivendo sotto il peso della tribolazione, ne anticipano il gaudio nella speranza e anelano verso di lei, congiungendo in certo qual modo il loro cuore con gli angeli di Dio e con quel popolo dell'avvenire col quale condividerà il godimento eterno.⁶⁹

⁶⁷ *Enarr. in Ps. 147, 6.*

⁶⁸ *Ibidem.*

⁶⁹ *Ibidem.*

L'immagine della moltitudine "stritolata, vagliata" e poi "introdotta nel granaio" è metafora del processo di purificazione e trasformazione che il credente attraversa nel suo cammino verso Dio. Il grano, per diventare farina e poi pane, deve essere prima separato dalla pula e macinato. Allo stesso modo, il credente deve affrontare prove e tribolazioni per essere purificato dal peccato e preparato alla vita eterna.

Nonostante le difficoltà del presente, i pellegrini sulla terra possono "anticipare il gaudio nella speranza". Questa speranza non è un mero ottimismo, ma una virtù teologale infusa dallo Spirito Santo, che permette di intravedere la realtà futura e di orientarsi verso di essa. La speranza, in questo senso, diventa una forza vitale che sostiene il credente nel suo cammino, dandogli la forza di perseverare nonostante le avversità.

L'anelito verso la Gerusalemme celeste non è un'esperienza solitaria. L'azione dello Spirito Santo, infatti, non si limita a infondere l'amore per la Gerusalemme celeste e a permetterne la contemplazione, ma crea anche un legame profondo tra il credente e la comunità dei santi che già abitano la patria eterna. Agostino parla di una congiunzione del cuore "con gli angeli di dio e con il popolo dell'avvenire", evidenziando come lo Spirito Santo crei una comunione spirituale che trascende il tempo e lo spazio. Questa unione con la Chiesa trionfante sostiene il credente nel suo cammino, ricordandogli che non è solo nel suo pellegrinaggio.

Nella Gerusalemme celeste, la lode a Dio sarà l'attività principale e perenne. Agostino sottolinea come, una volta raggiunta la patria eterna, cesseranno le fatiche, i dolori e le preoccupazioni terrene, lasciando spazio alla contemplazione e alla lode incessante di Dio. Questa visione escatologica ha importanti implicazioni per la vita presente: anche sulla terra, la lode deve essere al centro dell'esistenza del credente, anche in mezzo alle tribolazioni.⁷⁰

L'azione dello Spirito Santo non si limita a orientare il credente verso la Gerusalemme celeste, ma opera una profonda trasformazione interiore. L'amore infuso, la speranza alimentata, l'unione con la comunità celeste e l'orientamento verso la lode concorrono a plasmare il cuore del pellegrino, rendendolo sempre più conforme all'immagine di Cristo. Questo processo di trasformazione interiore permette al pellegrino di vivere il suo cammino terreno con gioia e fiducia, sostenuto dalla speranza della vita eterna e dalla certezza di non essere solo nel suo viaggio. Il pellegrinaggio terreno, dunque, non è solo un percorso geografico, ma soprattutto un cammino esistenziale verso la pienezza dell'essere, verso la realizzazione della propria vera natura in Dio.

⁷⁰ Cfr. *Enarr. in Ps.* 148, 4-5.

6. Il pellegrinaggio nel corpo e il corpo nel pellegrinaggio

Il corpo mortale è un elemento intrinseco all'esperienza del pellegrinaggio terreno e alla tensione verso la felicità piena nella Gerusalemme celeste. Tale tensione è presente già nella geografia entro cui questo corpo si muove. I commenti ai Salmi di Agostino, infatti, offrono una netta opposizione semantica tra la terra e il cielo. La terra è il luogo del "pellegrinaggio", della "tribolazione" e del "fardello gravoso del corpo mortale", mentre il cielo è la "patria", la "Gerusalemme celeste" dove regnano la gioia e la pienezza della vita.⁷¹ Il cielo è anche descritto come luogo di "tranquillità", "pace" e "gioia continua", mentre la terra è caratterizzata dalla "mutabilità", dalla "fragilità" e dalla lotta contro le tentazioni.⁷² Questa contrapposizione riflette il dualismo esistenziale dell'essere umano, diviso tra la sua natura terrena, limitata e imperfetta, e la sua aspirazione alla trascendenza, alla pienezza dell'essere in Dio.

In questo spazio insieme fisico e spirituale, Agostino descrive il corpo mortale come un "fardello gravoso", una prigione che ci tiene lontani dalla patria celeste e ci impedisce di godere appieno della presenza di Dio. Il corpo è soggetto a fragilità, malattie, tentazioni e alla morte stessa, generando sofferenza e ostacolando il cammino spirituale dell'individuo. Questa visione del corpo riflette l'influenza della filosofia platonica e neoplatonica, che considerava il corpo come una realtà inferiore e limitante rispetto all'anima.⁷³

La descrizione del corpo mortale come "fardello gravoso" e "prigione" rivela la sua natura ambivalente: da un lato, è il veicolo dell'anima nel mondo, dall'altro, rappresenta un limite alla sua piena realizzazione. Questa ambivalenza si riflette nel segno del corpo, che diventa significativo non solo della finitezza umana, ma anche della tensione escatologica, dell'anelito verso un compimento che trascende i limiti della realtà terrena. Questa tensione genera nell'uomo un senso di angoscia e di incompletezza, spingendolo alla ricerca di un senso che vada oltre la materialità del corpo.

La visione del corpo come "limite" e "sofferenza" viene completata dalla contemplazione della realtà celeste, dove il corpo sarà trasfigurato e reso partecipe della gloria di Dio.⁷⁴ Il cielo, dunque, rappresenta la pienezza a cui l'uomo aspira, la liberazione dai limiti del corpo e la realizzazione della sua vera natura in Dio. Questa tensione tra il limite del corpo e l'anelito verso la pienezza celeste è il motore del cammino spirituale, spingendo il credente a superare se stesso e a orientarsi verso la trascendenza.

⁷¹ *Enarr. in Ps. 148, 4.*

⁷² *Enarr. in Ps. 148, 5.*

⁷³ *Enarr. in Ps. 148, 4.*

⁷⁴ *Enarr. in Ps. 148, 5.*

La condizione di "prigionia" del corpo mortale nel pellegrinaggio terrestre genera nel credente un senso di insoddisfazione e un desiderio di liberazione che si esprime nel "gemito" del pellegrino verso la città di Gerusalemme, durante il pellegrinaggio.⁷⁵ Il gemito, in questa prospettiva, non è solo un'espressione di dolore, ma anche un segno del desiderio profondo dell'anima di ricongiungersi a Dio. È un linguaggio non verbale che comunica la tensione escatologica del credente, il suo anelito verso la pienezza della vita nella Gerusalemme celeste. Nella pastorale di Agostino, l'anelito verso Dio si manifesta nell'invito a "elevare il cuore" al cielo, a non lasciarlo "imputridire sulla terra". Questa ascesa spirituale è resa possibile dalla grazia divina, che ci permette di superare i limiti della nostra condizione terrena e di partecipare, fin da ora, alla vita celeste attraverso la speranza e la preghiera.⁷⁶

In una visione di tale complessità, Agostino non si limita a descrivere la condizione di sofferenza del corpo mortale, ma offre anche una prospettiva di speranza. Egli ricorda che la morte, "ultimo nemico", sarà sconfitta e che il corpo sarà risuscitato e trasfigurato. La resurrezione del corpo, in questa prospettiva, rappresenta un rovesciamento semantico radicale e un momento cruciale nell'economia della salvezza. Il corpo, da segno di limite e di morte, viene trasfigurato e reso partecipe della gloria di Dio. Questa inversione di valore del corpo ha profonde implicazioni esistenziali: la morte, che rappresenta l'esperienza limite dell'uomo, viene sconfitta, aprendo la possibilità di una vita piena e senza fine. La speranza nella resurrezione, dunque, offre una risposta all'angoscia della morte, permettendo all'uomo di affrontare la propria finitezza con fiducia e serenità.

Nonostante i suoi limiti, il corpo mortale ha un ruolo attivo nel cammino spirituale. Agostino sottolinea che "chi non geme mentre è pellegrino non godrà da cittadino". Il gemito, espressione del desiderio di liberazione, è segno di un cuore che anela a Dio e che si sforza di vivere secondo la sua volontà. Il corpo, dunque, può diventare un "testo sacro", un luogo in cui si iscrive la lotta contro il peccato e la ricerca della santità. Il "gemito" del pellegrino, la sua lotta contro le tentazioni, il suo impegno nel fare il bene sono tutti segni di una fede viva e operante. Il corpo diventa così il luogo dell'incarnazione della fede, il terreno concreto in cui si gioca la battaglia tra il bene e il male. Questa visione del corpo come strumento di santificazione supera la dicotomia platonica tra anima e corpo, riconoscendo la dignità e il valore della corporeità nell'esperienza religiosa.

La fragilità del corpo mortale lo rende vulnerabile alle tentazioni e ai piaceri, che Agostino descrive come nemici che ci "combattono" ogni giorno. Il corpo diventa così un campo di battaglia in cui si scontrano le forze del bene e del male, la grazia divina e la concupiscenza. Questa lotta interiore, anche quando vittoriosa, lascia comunque un senso di "fastidio", a testimonianza della continua tensione tra la carne e lo spirito. La lotta stessa non è, tuttavia, solo fonte di sofferenza, ma anche di libertà. La capacità di resistere alle tentazioni e di

⁷⁵ *Enarr. in Ps.* 148, 4.

⁷⁶ *Enarr. in Ps.* 148, 5.

scegliere il bene testimonia la dignità dell'uomo, creato a immagine e somiglianza di Dio e chiamato a realizzare la propria libertà in Lui.

Il corpo mortale è dunque un segno complesso e polisemico, carico di significati che vanno oltre la sua dimensione fisica. Esso è allo stesso tempo segno di limite e di speranza, di sofferenza e di redenzione, di lotta e di trasfigurazione. Il corpo, nella sua fragilità e nella sua tensione verso la pienezza, diventa un segno escatologico, che ci ricorda la nostra condizione di pellegrini in cammino verso la patria celeste, dove il corpo sarà finalmente liberato da ogni limite e parteciperà alla gloria di Dio.

7. Il pellegrinaggio: esperienza di gioia e dolore

Commentando il Salmo 145, Agostino dipinge un quadro complesso dell'esperienza cristiana, in cui gioia e pianto coesistono nel pellegrinaggio terreno. Il canto divino, espressione della letizia dello spirito, si intreccia con il pianto dell'esilio, generato dalla nostalgia per la patria celeste. Questa compresenza paradossale sottolinea la natura ambivalente dell'esistenza umana, sospesa tra la finitezza del presente e l'infinito del futuro.

La condizione del credente, esule e pellegrino, straniero su questa terra e in cammino verso la Gerusalemme celeste, è segnata dalla speranza del ritorno alla patria, che consola e sostiene anche nei momenti di tristezza. Tuttavia, il ricordo della città lontana genera anche dolore e gemito, evidenziando la distanza che separa l'uomo dalla pienezza dell'essere.

Il pianto e la gioia non sono solo segno di emozioni, ma simboli potenti di una condizione esistenziale. Il pianto rappresenta la consapevolezza della finitezza umana, la nostalgia per un compimento che trascende i limiti terreni. La gioia, invece, simboleggia l'anticipazione della beatitudine eterna, la speranza di una realizzazione definitiva. La città lontana incarna l'anelito dell'uomo verso la trascendenza, mentre i cantici divini rappresentano la possibilità di comunicare con il divino, di esprimere la propria gioia e il proprio dolore.

L'adesione a Dio è presentata come la chiave per trascendere la condizione di esilio, per elevarsi oltre i limiti terreni. L'uomo è invitato a "essere interamente qui per non essere qui", a lasciarsi afferrare dalla Parola divina per partecipare alla vita eterna. L'abbassamento di Dio fino all'uomo, simboleggiato dall'incarnazione, rende possibile questa ascesa, questa comunione tra creatore e creatura.

Come si è già detto, Agostino opera una profonda distinzione tra il mondo materiale, "terra dei morenti",⁷⁷ e la meta spirituale del pellegrinaggio, la Gerusalemme celeste dove respirano la verità e la pace di Dio. In questo mondo, tutti sono pellegrini, tutti lo attraversano (*transimus*).⁷⁸ Non vi è infatti distinzione morale rispetto al peregrinare, in cui si trovano gettati tanto i buoni, quanto i malvagi. Buoni e malvagi sono però "indirizzati da diversi meriti",⁷⁹ diretti verso mete distinte: gli uni verso la Gerusalemme celeste, promessa loro dall'annuncio di Cristo e della Chiesa, gli altri verso il nulla delle cose lontane da Dio, cui il loro amore li assimila.

Quella in cui ora ci troviamo, scrive Agostino, rispetto alla vita dei cieli è morte, perché lontano da Dio: è dunque importante che il viandante che va verso la patria non si innamori dell'albergo. Questo dona un ulteriore significato alla sofferenza provata dal pellegrino sulla via, lontano dalla meta celeste: "gli è insegnato ad amare le cose migliori per mezzo

⁷⁷ *Enarr. in Ps. 145, 7.*

⁷⁸ *Ibidem.*

⁷⁹ *Ibidem.*

dell'amarezza che danno quelle inferiori, affinché il viandante che va verso la patria non preferisca l'albergo alla sua casa".⁸⁰

Nel suo peregrinare, il viandante è sorretto dalla fede e dalla speranza. Il pellegrino, infatti, è persona che ama, che canta d'amore e di desiderio. Il suo è un viaggio verso una meta che si attende, ma che ancora non conosce: in questo mondo, infatti, cammina nella fede, e non nella visione.⁸¹ Se la fede è stata acquisita con la conversione, è la speranza nelle promesse accolte per fede che offre sostentamento e nutre il pellegrino: *spes hic pascit*, scrive Agostino: "nostro cibo è la speranza".⁸²

⁸⁰ *Enarr. in Ps.* 40, 5.

⁸¹ *Enarr. in Ps.* 123, 2.

⁸² *Enarr. in Ps.* 145, 7.

8. La fede e la speranza lungo il cammino

La fede occupa un ruolo centrale nel cammino verso la patria celeste: essa è il mezzo attraverso cui il cuore viene purificato e reso capace di “fruire della visione facciale” di Dio. La fede, quindi, non è solo un assenso intellettuale, ma un’esperienza trasformativa che prepara l’uomo all’incontro definitivo con la Verità. Questa concezione della fede evidenzia il suo ruolo di ponte tra la condizione presente di “pellegrinaggio” e la futura visione beatifica.

Nel suo commento, il vescovo d’Ippona interpreta il canto del Salmo 123 come un’espressione dell’amore e del desiderio che animano le “membra di Cristo”. Questo canto nasce dalla tensione tra la tribolazione del presente e la speranza nel futuro. La speranza, quindi, non è un mero ottimismo, ma un desiderio ardente che si radica nell’amore per Dio e per la patria celeste. Questa tensione tra presente e futuro riflette la condizione esistenziale dell’uomo, sospeso tra la finitezza terrena e l’anelito verso l’infinito. La speranza cristiana, infatti, non è un’illusione, ma una “certezza” fondata sulla promessa divina. Questa certezza, paragonata quasi a un “fatto compiuto”, offre consolazione nelle tribolazioni e permette di affrontare il presente con coraggio. La speranza, quindi, non è solo un’attesa passiva, ma una forza attiva che trasforma l’esistenza, infondendo fiducia e gioia anche nelle difficoltà. Per il cristiano, la speranza è certa perché viene dalla Verità rivelata dalla Parola – da Dio Padre, rivelato dal Figlio-Parola cui il convertito aderisce per fede.⁸³

La figura di Cristo è centrale nel discorso di Agostino sulla speranza. In riferimento a un passo del *Vangelo secondo Giovanni* (14, 6), Cristo è presentato come la “via” che conduce alla “verità”, cioè alla patria celeste e alla visione di Dio. Questa identificazione tra Cristo e la via sottolinea la necessità di aderire a Lui per raggiungere la meta del pellegrinaggio. La fede in Cristo, quindi, non è solo un atto intellettuale, ma un cammino esistenziale che implica la sequela e la conformazione a Lui. Il percorso tracciato dal vescovo d’Ippona muove dall’adesione alla “parola della fede”, trasmessa al cristiano dalla predicazione degli apostoli tramite il verbo umano, alla visione della “Verità” immutabile, cioè il Verbo divino. Questo percorso implica una progressiva purificazione del cuore, resa possibile dalla fede in Cristo. La speranza, quindi, non è un punto di arrivo, ma un cammino dinamico che conduce l’essere umano dalla finitezza dell’esistenza terrena alla pienezza della vita divina.

In una meditazione approfondita sul Salmo 103, Agostino si serve della metafora dell’acqua che scorre per rappresentare la natura effimera della conoscenza e dell’insegnamento terreni. L’acqua, in questa immagine, funge da significante della transitorietà, della continua mutevolezza che caratterizza la realtà terrena. Le dottrine e le informazioni, paragonate all’acqua che fluisce incessantemente, sono anch’esse in perenne movimento, destinate a essere superate. Questa rappresentazione simbolica evidenzia la consapevolezza agostiniana della limitatezza della conoscenza umana, che trova il suo significato ultimo solo nella visione beatifica di Dio. La stessa immagine, inoltre, evoca l’inquietudine esistenziale dell’uomo,

⁸³ *Enarr. in Ps. 123, 2.*

costantemente alla ricerca di un punto fermo in un mondo in continuo mutamento. Le “acque che scorrono” simboleggiano non solo il flusso delle informazioni, ma anche la fugacità del tempo e la precarietà dell’esistenza umana. Questa immagine riflette la consapevolezza agostiniana della finitezza e dell'impermanenza, che spingono l'uomo a cercare un significato stabile e duraturo oltre i limiti del mondo sensibile.⁸⁴

Il dualismo semantico tra conoscenza terrena e contemplazione celeste riflette la tensione esistenziale dell'individuo, sospeso tra la finitezza del mondo sensibile e l’anelito verso l’infinito. La città dalle porte sbarrate, simbolo della beatitudine eterna, rappresenta il desiderio di superare i limiti dell’esistenza terrena e di trovare una pienezza che solo l’incontro con Dio può offrire. Questa tensione verso la trascendenza è una caratteristica fondamentale dell’esperienza umana, che Agostino coglie e interpreta alla luce della fede cristiana.

La speranza nella visione beatifica, oltre ad essere un segno della tensione dell’uomo verso il trascendente, rappresenta anche una risposta all’inquietudine esistenziale. La certezza della promessa divina offre un fondamento solido all’esistenza, permettendo di affrontare le difficoltà del cammino terreno con coraggio e fiducia. La speranza escatologica, quindi, non è solo un’attesa passiva, ma una forza attiva che trasforma il presente, infondendo senso e direzione alla vita dell’uomo.

Secondo il dettato del salmo, nella traduzione latina letta da Agostino, “berranno tutti gli animali della foresta”.⁸⁵ La metafora degli animali che si abbeverano alle acque, simbolo dell’universalità della salvezza, rimanda anche alla condizione di alienazione dell’uomo, rappresentata dalla “foresta”, luogo caotico e labirintico in cui è facile perdersi. L’invito a “bere” simboleggia non solo l’adesione alla fede, ma anche la chiamata a superare l’alienazione e a ritrovare la propria vera identità in Dio. Questa chiamata è rivolta a tutti gli esseri umani, indipendentemente dalla loro condizione di partenza, e offre la possibilità di una nuova nascita e di una vita autentica.

D’altro canto, la concezione della vita cristiana come un pellegrinaggio sottolinea la dimensione dinamica dell'esistenza umana, vista come un cammino verso la realizzazione di sé. Il pellegrino, posto sul cammino con piena consapevolezza della meta, non si accontenta della realtà presente, ma aspira a qualcosa di più grande. La speranza nella visione beatifica alimenta questo desiderio di pienezza e autenticità, spingendo l’uomo a superare i propri limiti e a perseverare nella ricerca della verità. Per dissetare, le acque non devono stagnare - devono scorrere, devono essere vive. Alla fine del pellegrinaggio, il cristiano contemplerà la

⁸⁴ *Enarr. in Ps.* 103, D. 3, 3.

⁸⁵ *Ibidem.*

sorgente di ogni vita, il Verbo di Dio; ora, invece, lungo il cammino, beve alle acque offertegli dalla dottrina degli apostoli per dissetarsi, per non soccombere all'arsura.⁸⁶

⁸⁶ *Enarr. in Ps. 103, D. 3, 2.*

9. La necessità del mettersi in cammino

Nel *Discorso 78*, composto forse durante la quaresima, il vescovo d'Ippona riflette sull'episodio evangelico della trasfigurazione di Cristo. In questo racconto, in cima a un monte, Gesù si rivela a tre discepoli nella sua maestà divina, per poi discorrere con Mosè, per Agostino simbolo della Legge, e con Elia, simbolo dei profeti. Tra i discepoli eletti a testimoni della scena si trova anche Pietro, che esprime il desiderio di fermarsi in quel luogo elevato, di arrestare il continuo girovagare dei compagni di Cristo; e si offre anzi di costruire tre tende, ciascuna per ogni interlocutore. In italiano corrente si dice piantare la tenda per indicare proprio il fermarsi, l'arrestarsi in un luogo. Dopo aver camminato a lungo, si fa tappa, ci si ferma, ci si riposa.

Così, il luogo in cui l'episodio evangelico è ambientato, ricorda Agostino, ha valore simbolico. Il monte è luogo della solitudine, lontano dalle folle chiosose, dal travaglio della vita quotidiana. Pietro, infatti, "era infastidito dalla folla, aveva trovato la solitudine sul monte; lì aveva Cristo come cibo dell'anima. Perché avrebbe dovuto scendere per tornare alle fatiche e ai dolori mentre lassù era pieno di sentimenti di santo amore verso Dio e che gl'ispiravano perciò una santa condotta? Voleva star bene [...]".⁸⁷

Nella sua richiesta, Pietro esprime "sentimenti solo umani":⁸⁸ Agostino riconosce il desiderio della solitudine, del distanziarsi dalle folle, con le loro esigenze, le loro richieste, i loro clamori, le tante, piccole meschinità quotidiane; immerso in questa banalità, l'individuo non trova di che nutrire la propria anima, e, digiuno, si sente quasi morire dalla fame. Sul monte, invece, in quel luogo elevato, lontano dalle folle, basta la presenza di Cristo, "cibo dell'anima". "Lassù", lontano dagli schiamazzi della vita inautentica, ci si può sentire autenticamente cristiani.

Di contro al desiderio così umano di Pietro, Agostino gli ricorda che altro è ciò che è richiesto al cristiano:

Scendi, Pietro; desideravi riposare sul monte: scendi; predica la parola di Dio, insisti in ogni occasione opportuna e importuna, rimprovera, esorta, incoraggia usando tutta la tua pazienza e la tua capacità d'insegnare. Lavora, affaticati molto, accetta anche sofferenze e supplizi affinché, mediante il candore e la bellezza delle buone opere, tu posseda nella carità ciò ch'è simboleggiato nel candore delle vesti del Signore.⁸⁹

Il vescovo d'Ippona ricorda che il cristiano è tenuto non a distanziarsi dal mondo, ma a immergervi. Alla base dell'essere cristiani si riconosce la necessità della fatica e del lavoro quotidiani, che assumono un senso spirituale: nella purezza dell'operare spinto dalla volontà di immergersi nella quotidianità inautentica, infatti, si rivela la virtù della carità; è anzi

⁸⁷ *Sermo 78, 3*

⁸⁸ *Ibidem.*

⁸⁹ *Ivi, 78, 6.*

l'operare attraverso la carità che dona all'esistenza quotidiana, in sé chiacchiera inautentica e rumore fastidioso, un senso – una direzione e un significato. L'azione guidata dalla carità, dall'amore di Dio e del prossimo, dona infatti bellezza e candore all'azione umana.

Il discendere operato dalla carità è profonda imitazione di Cristo: come infatti Cristo è disceso dal cielo, si è incarnato, si è affidato ai suoi persecutori ed è poi morto, fino alla discesa ultima nel sepolcro; così l'immergersi nel mondo per agirvi da cristiano è la più profonda imitazione di Cristo – quell'essere uno con Cristo che presagisce la vita eterna nel Regno di Dio:

È discesa la vita per essere uccisa, è disceso il pane per sentire la fame, è discesa la via, perché sentisse la stanchezza nel cammino, è discesa la sorgente per aver sete, e tu rifiuti di soffrire? Non cercare i tuoi propri interessi. Devi avere la carità, predicare la verità; allora giungerai all'eternità, ove troverai la tranquillità.⁹⁰

Il discendere tra gli uomini, l'agire tra gli altri, il partecipare del loro cammino è dunque esercizio di disciplina spirituale. Nella sua azione nel mondo, guidato dall'amore di Dio, il cristiano partecipa della libera scelta di sacrificio di Cristo. Abbracciando il caotico fluire delle forme del mondo, il caotico domandare ed esigere dell'altro, il cristiano guadagna la pace serena, la quiete dell'eternità.

⁹⁰ *Sermo 78, 6.*

10. Conclusione

Per Agostino, dunque, la vita terrena rappresenta un esilio dalla nostra vera patria, ovvero la Città di Dio. La metafora dell'esilio, inoltre, pervade l'intera opera del vescovo d'Ippona, offrendo una chiave di lettura per comprendere la nostalgia, la sofferenza e la ricerca di senso che caratterizzano l'esistenza umana.

Il peccato originale ha introdotto nella storia umana la sofferenza, la morte e la separazione da Dio. L'uomo, corrotto dal peccato, è incapace di trovare la felicità piena e duratura nella vita terrena. Allo stesso tempo, l'uomo, creato da Dio a sua immagine e somiglianza, porta in sé un desiderio innato di felicità e di unità con il suo Creatore. Per questo motivo, l'esilio terrestre è caratterizzato dalla nostalgia della patria celeste: l'uomo, creato da Dio per la beatitudine eterna, porta in sé un desiderio inestinguibile di tornare alla sua vera casa. La vita terrena, con le sue sofferenze e le sue limitazioni, diventa così una condizione di esilio temporaneo.

La vita cristiana diventa allora un pellegrinaggio verso la patria celeste, un cammino di purificazione e di crescita spirituale. Attraverso la fede e le opere buone, l'uomo può liberarsi dal peccato e avvicinarsi a Dio.

La vita terrena, segnata dalla sofferenza, dalla morte e dalla caducità, diventa così un esilio doloroso, un pellegrinaggio verso la patria celeste. La conversione rappresenta il punto di svolta in questo percorso esistenziale. L'incontro con Cristo illumina le tenebre dell'anima e rivela all'uomo la verità sulla sua condizione. Attraverso il sacramento del Battesimo, l'uomo rinasce a nuova vita e si inserisce nel popolo di Dio, iniziando un cammino di santificazione che lo condurrà alla beatitudine eterna.

La beatitudine, per Agostino, è la meta finale dell'esistenza umana, lo stato di perfetta felicità e di unione con Dio. In quanto tale, è un bene infinito e trascendente, che supera ogni comprensione umana. Per raggiungerla, l'uomo deve percorrere un cammino di purificazione e di crescita spirituale, nutrito dalla fede, dalla speranza e dalla carità. La fede in Cristo è il fondamento della vita cristiana, mentre la speranza è la forza che sostiene l'uomo nel pellegrinaggio terreno. La carità, infine, è l'amore che ci unisce a Dio e ai nostri fratelli, e che ci rende partecipi della vita trinitaria.

La visione agostiniana dell'esilio e della conversione ha avuto un'influenza profonda sulla cultura occidentale, ispirando numerosi artisti e pensatori. La Divina Commedia di Dante Alighieri, ad esempio, rappresenta una delle più celebri rielaborazioni del tema dell'esilio e del cammino verso Dio. Anche la letteratura mistica e devozionale medievale ha attinto profondamente alle riflessioni di Sant'Agostino, proponendo una visione della vita come un continuo dialogo tra l'anima e Dio.

La concezione agostiniana dell'esilio invita a riflettere sulla condizione umana e sulla ricerca di senso che impegna ciascun individuo. La vita terrena, pur essendo segnata dalla sofferenza e dalla caducità, è il percorso che il cristiano non solo si trova a compiere, ma che

ha il dovere compiere per crescere spiritualmente e per avvicinarsi a Dio. La conversione rappresenta il punto di svolta che permette di intraprendere questo cammino, mentre la beatitudine è la meta finale verso cui l'individuo tende con tutto il suo essere.

Bibliografia

Fonti primarie

Tutti i passi di Agostino d'Ipbona citati in questo lavoro, sia in latino che in traduzione italiana, sono tratti da:

Agostino, *Tutte le opere*, Ed. Città Nuova, disponibile online su www.augustinus.it. Ultimo accesso 31/08/2024.

La citazione leopardiana in introduzione è tratta da:

G. Leopardi, *Canti*, Milano: 2006.

Fonti secondarie

P. Brown, *Agostino d'Ipbona*, Torino: 1971.

CLAUSSEN, M. A. "'PEREGRINATIO' AND 'PEREGRINI' IN AUGUSTINE'S 'CITY OF GOD.'" *Traditio*, vol. 46, 1991, pp. 33–75.

J. O'Donnell, *Augustine: A New Biography*, Haper-Collins eBooks: 2009.

A. D. Fitzgerald (cur.), *Augustine through the ages. An Encyclopedia*, Cambridge: 1999.

Mt. Fumagalli Beonio Brocchieri, M. Parodi, *Storia della filosofia medievale*, Roma-Bari: 1989.

Harmon, Thomas P. "Augustine on Pilgrimage for the Whole Man." *Gregorianum*, vol. 95, no. 1, 2014, pp. 95–104.