

LE CONFESIONI COME RINGRAZIAMENTO

ANTONIO PIERETTI

Può sembrare semplicemente occasionale che Agostino interrompa il *De doctrina christiana* per dedicarsi alla composizione delle *Confessioni*, ma non è affatto così. Con questo mutamento di interesse infatti si ripromette di mostrare, mediante la propria esperienza personale, quanto propone nell'opera incompiuta in merito all'essenza della formazione cristiana.

Non è da escludere che sulla scelta abbia influito qualche motivo esterno, come la richiesta di Alipio di poter disporre di una breve storia degli inizi del monachesimo africano o l'esigenza di mostrare l'infondatezza dell'accusa donatista di essere rimasto un cripto-manicheo. Questa ipotesi, però, è smentita dal *Retractationes*, dove Agostino afferma che i tredici libri di cui si compone l'opera «lodano Dio giusto e buono per le azioni buone e cattive che ho compiute, e volgono a Dio la mente e il cuore dell'uomo»¹. Per una conferma in tal senso significativa è la testimonianza di Possidio, secondo la quale il santo avrebbe scritto le *Confessioni* innanzitutto per compiere un atto di umiltà, cioè per non attribuire a se stesso il merito del proprio cammino

¹ Cfr. AGOSTINO 1994, *Retr.*, II, 6, 1,159.

spirituale, poi per celebrare la grazia di Dio e, infine, per invitare i confratelli a pregare per il suo perfezionamento².

Come è noto, le *Confessioni* sono il racconto del passaggio dal peccato alla grazia, dalla schiavitù delle passioni alla completa liberazione³. In quanto tali, perciò esse sono incentrate sulla conversione, perché questa consiste nel rientrare in se stessi, nell'immergersi nel proprio intimo, e con la virtù e la temperanza, superare il disordine e il vizio⁴.

La conversione di Agostino non è l'effetto di un impulso momentaneo o di un'improvvisa folgorazione, ma di una decisione a lungo coltivata in un rapporto di reciproca implicazione tra esperienza e riflessione, che l'ha resa emblematica dell'uomo alla ricerca di Dio. Pertanto, l'adesione incondizionata a Cristo, con cui si conclude, investe ogni aspetto della sua vita, da quello morale a quello intellettuale, perché gli impone di far tacere l'orgoglio della ragione e di cercare la propria realizzazione nella conquista della sapienza.

In quanto racconto dell'ascesa dell'anima a Dio, le *Confessioni* sono prima di tutto una confessione. La conversione, del resto, è l'inizio di una nuova

² Cfr. POSSIDIO, *Vita*, Pref., 6.

³ Sul significato delle *Confessioni* si vedano COURCELLE 1963; PIZZOLATO 1968; O'CONNELL 1969; PELLEGRINO 1972; NEUSCH 1986; STARNES 1990; O'CONNELL 1995; FISCHER-MAYER 1998; LYOTARD 1998; AA.VV. 2003.

⁴ Nel *De vera religione* Agostino, dopo aver descritto in che cosa consista tutto ciò che si chiama male, cioè il peccato e la pena, afferma: «se invece l'anima, finché è nello stadio della vita umana, riesce a vincere quei desideri che ha alimentato a suo danno godendo delle cose mortali e, per vincerli, confida nell'aiuto della grazia di Dio, che serve con la mente e la buona volontà, senza dubbio sarà rigenerata e dalla molteplicità delle cose mutevoli sarà riportata all'Uno Immutabile e, rinnovata dalla Sapienza non creata ma che crea tutte le cose, godrà di Dio per virtù dello Spirito Santo, che è suo dono. Così si forma l'uomo spirituale che tutto giudica senza essere giudicato da nessuno, che ama il Signore Dio suo con tutto il cuore, con tutta l'anima e con tutta la mente, e il suo prossimo non secondo la carne ma come se stesso» (AGOSTINO 1995, *De vera rel.*, 12, 24, 49).

vita vissuta all'insegna della riconoscenza nei confronti della misericordia divina. Perciò, è la condizione che rende possibile la confessione, mentre la confessione è la condizione che rende intelligibile la conversione. È per questo che la conversione trova espressione nella *confessio*, ossia, come scrive Agostino, in «quel *primo pensiero*» che «condanna la vita precedente», prova dispiacere per ciò che era prima e cerca di essere «ciò che non era»⁵. Come tale, essa «ci unisce a Cristo», poiché è strettamente legata all'abbandono della vita passata, alla rinuncia dell'«uomo vecchio» per l'«uomo nuovo», senza però che questo comporti l'oblio del cammino percorso e, quindi, gli errori di cui ci si è liberati. Infatti, raccomanda Agostino, «non deve mai svanire dalla nostra mente il ricordo di ciò che ci è stato donato»⁶.

Non sempre, quando nelle Sacre Scritture compare la parola “confessione” dobbiamo intenderla in riferimento ai peccati, quasi che questa sia l'unica accezione in cui venga usata. In esse si parla di confessione in due sensi: l'uno in relazione ai peccati, l'altro a proposito della lode tributata a Dio. Per rendersene conto, basta ricordare che Gesù “confessava a Dio signore del cielo e della terra”: «Non aveva nulla di cui pentirsi, lui che non aveva commesso colpa alcuna. Se confessava qualcosa era quindi nel senso che rendeva lode al Padre»⁷, perché aveva nascosto le bellezze del creato ai ricchi e ai potenti, cioè ai superbi e agli arroganti, mentre le aveva rivelate ai piccoli, ossia ai deboli e agli umili.

⁵ Cfr. AGOSTINO 1970, *Enarr. in Ps.*, 75, 14, 955.

⁶ *Ibid.*, 75, 15, 957.

⁷ *Ibid.*, 94, 4, 311.

La confessione dei peccati è un atto di pentimento che l'uomo compie per le proprie malefatte; la confessione di lode è un atto di onore che egli tributa al Creatore di ogni bene. «Noi “confessiamo”», scrive dunque Agostino, «sia quando lodiamo Dio, sia quando accusiamo noi stessi. L'una e l'altra “confessione” è santa, sia quando ti accusi tu che non sei senza peccato, sia quando lodi colui che non può aver peccato»⁸. Esse sono segnate rispettivamente dal pianto e dalla gioia, perché la prima «mostra la piaga al medico», la seconda «ringrazia per la salute riacquistata»⁹.

Se riflettiamo bene, tuttavia, vediamo che non si tratta di due gesti alternativi, ma che l'uno implica l'altro. «Quando uno si accusa dei peccati», rileva infatti Agostino, «dà gloria a Colui che lo ha creato senza peccato, poiché se lo avesse creato con il peccato, non si accuserebbe di peccare, ma accuserebbe il Creatore. Nel dare dunque gloria a Dio v'è la lode, e l'accusarsi è anche lode che si dà a Dio: ambedue le azioni fanno parte della “confessione”»¹⁰. D'altro canto, ci pentiamo delle nostre colpe nella speranza di ottenere la misericordia di Dio e lodiamo la sua misericordia nel ricordo delle nostre colpe. Perciò, «non si ha nessuna pia e salutare confessione dei peccati, se non si rende lode a Dio o con il cuore o anche con la bocca e la parola»¹¹.

⁸ Cfr. AGOSTINO 1982, *Serm.*, 67, 1, 349.

⁹ Cfr. AGOSTINO 1976 (2), *Enarr. in Ps.*, 110, 2, 997.

¹⁰ Cfr. AGOSTINO 1982, *Serm.*, 68, 3, 363.

¹¹ Cfr. AGOSTINO 1976 (2), *Enarr. in Ps.*, 105, 2, 829. «In effetti, Dio, di cui non si può affermare nulla che gli si adatti, ha permesso che la voce umana lo elogiasse e ha voluto farci godere della sua lode espressa dalle nostre voci. Non che lo si conosca nella sua realtà, quando risuonano queste due sillabe, ma, per quanti conoscono il latino, quando il suono di queste sillabe giunge al loro orecchio li spinge a pensare alla natura di un essere supremo e immortale» (AGOSTINO 1992, *De doct. christ.*, I, 6, 6, 19).

La scelta che ciascun uomo è tenuto a compiere, perciò, è quella di confessare i propri peccati, perché, se si accusa, potrà contare sull'aiuto della verità che è in lui, poiché «la verità è luce»¹². A questo atto di umiltà, però, egli deve far seguire un cambiamento effettivo di vita, poiché soltanto la carità elimina tutte le colpe. «Dopo che uno si è pentito e ha iniziato la vita buona», sostiene Agostino, «ha da pensare a non attribuire a se stesso il bene che compie, ma deve ringraziare colui che gli ha dato la grazia di vivere bene. Poiché è stato il Signore che lo ha chiamato e illuminato»¹³. L'uomo è tenuto a confessare i propri peccati per tutta la durata della sua vita, perché avrà sempre colpe da confessare: è difficile che si trasformi così radicalmente da non compiere più nulla di riprovevole. Occorre inoltre che egli sia severo nei confronti di se stesso, se non vuole che lo sia con lui colui che lo dovrebbe condannare¹⁴.

La confessione dei peccati terminerà nella pace di Dio, quando gli uomini saranno uguali agli angeli. Ciò però non significa che lassù non ci sarà più alcuna sorta di confessione, ma che ci sarà quella di lode, perché, scrive Agostino, «per sempre dovrai confessare che lui è tuo Dio e tu sua creatura; che lui è tuo protettore e tu suo protetto. In lui tu sarai, per così dire, nasco-

¹² Cfr. AGOSTINO 1968, *In Io. Ev. tr.*, 1, 6, 9.

¹³ Cfr. AGOSTINO 1976 (1), *Enarr. in Ps.*, 93, 15, 271. E ancora: «Non attribuito a sé il merito, renderà grazie a colui che gliene ha dato la capacità. Inoltre chi opera il bene non deve essere irriguardoso con chi non lo compie né inorgogliarsi credendosi superiore a lui. Infatti, la grazia di Dio non si è esaurita con lui, sì che non possa raggiungere anche gli altri» (*Ibid.*, 273).

¹⁴ Per non provare rimorso, raccomanda Agostino, «si faccia in modo che tutti i peccati si rivelino nella confessione» (Cfr. AGOSTINO 1983, *Serm.*, 113/B, 3, 455).

sto»¹⁵. Infatti, anche quando avremo raggiunto la nostra meta, dovremo continuare a tributare a Dio la lode, perché l'amore con cui dovremo amarlo deve essere senza fine ed esprimergli la nostra gratitudine. Solo a questa condizione, peraltro, gli mostreremo la nostra gratitudine per la misericordia che ha usato nei nostri riguardi, liberandoci dal peccato e rendendoci degni di meritare la salvezza eterna.

In un contesto di fede, dunque, bisogna riconoscersi peccatori per ottenere la misericordia di Dio e denunciare la propria debolezza per celebrare la sua grandezza¹⁶. Agostino domanda all'uomo: «E non sarà questo tuo confessare i peccati, un gesto che torna a lode di Dio?»¹⁷. Dal momento che la stessa confessione dei peccati ha in Dio il suo vero movente, le *Confessioni* si aprono con la lode al Signore e proseguono con l'accusa dei peccati. Così il ringraziamento rivolto a Dio diventa il gesto con cui l'autobiografia si trasforma in una testimonianza del suo amore nei confronti dell'uomo¹⁸.

¹⁵ Cfr. AGOSTINO 1976 (1), *Enarr. in Ps.*, 99, 16, 475.

¹⁶ «Nella confessione l'uomo esprime la sua umiltà, nella misericordia Dio manifesta la propria grandezza» (AGOSTINO 1968, *In Io. Ev. tr.*, 14, 5, 331).

¹⁷ Cfr. AGOSTINO 1976 (1), *Enarr. in Ps.*, 94, 4, 311.

¹⁸ In una lettera a Dario, alto magistrato della corte di Ravenna che era stato inviato in Africa come agente imperiale a negoziare con il generale ribelle Bonifacio, Agostino, oltre ad annunciargli che gli ha inviato la copia delle *Confessioni* che gli aveva richiesto, lo ammonisce sul comportamento che deve tenere nei loro confronti, dicendogli: «Se vi troverai qualcosa che ti piacerà di me, lodane con me non me stesso, ma Colui che ho voluto venga lodato nei miei riguardi. *Poiché è stato lui a farci e non già da noi stessi*. Noi infatti eravamo periti, ma è stato lui a rifarci, lui che ci aveva fatti» (AGOSTINO 1974, *Ep.*, 231, 6, 729). Questo significa che le *Confessioni* rispondono allo scopo di eccitare, non solo in Agostino ma in chiunque le leggerà, un sentimento di riconoscenza verso Dio: «Tutti dovremo dire: *“È grande il Signore e ben degno di lode”*. Già lo dissi e lo dirò di nuovo: per amore del tuo amore m'induco a tanto». Del resto, nel confessare a Dio le nostre miserie, noi manifestiamo i nostri sentimenti verso di Lui, affinché possa completare la nostra

La necessità di esprimere a Dio un sentimento di riconoscenza però non viene dall'uomo, perché egli in sé non è che «una particella del tuo creato, che si porta attorno il suo destino mortale, che si porta attorno la prova del suo peccato»¹⁹, ma viene da Dio stesso, in quanto immensa è la sua virtù e incalcolabile la sua misericordia²⁰. Dato inoltre che la grandezza di Dio è illimitata, all'uomo segnato dalla finitudine e dalla miseria è preclusa la possibilità di riuscire a rendergli grazie adeguatamente; per questo la sua lode non avrà termine neppure alla fine dei giorni, ma continuerà in eterno.

A causa della differenza abissale che li separa, lodare Dio per l'uomo significa parlare a Dio e non già parlare di Dio. Egli, d'altra parte, data la sua condizione di essere finito e immerso nel tempo, non potrebbe dir nulla sul suo conto. Ma la parola che l'uomo rivolge a Dio presuppone che quanto da essa proferito sia già presso di Lui, cioè che in qualche modo Dio la conosca già. Nel rivolgergli la lode, perciò, l'iniziativa non è dell'uomo, ma di Dio stesso; scrive infatti Agostino: «Il primo a volere che mi confessassi a te, *Signore Dio mio, poiché sei buono, poiché la tua misericordia è eterna, fosti tu*»²¹. L'uomo, peraltro, non potrebbe rispondere alla parola di Dio se non fosse Dio a prendere l'iniziativa e a interpellarlo, prima ancora che egli parli. La lode

liberazione cui Egli ha già dato inizio con l'incarnazione di Cristo. Cfr. AGOSTINO 1965, *Conf.*, XI, 1, 1, 367).

¹⁹ Cfr. AGOSTINO 1965, *Conf.*, I, 1, 1, 5.

²⁰ Per Agostino l'invocazione a Dio è l'atto con cui l'uomo riconosce che ciò che egli è deriva dalla sua misericordia. Rileva infatti: «Ma io ti ho forse meritato invocandoti? Quasi che io abbia potuto fare qualcosa per esistere ed essere in grado di invocarti! Se avessi fatto qualcosa per esistere, sarei stato prima di esistere. Mentre, se assolutamente non ero niente prima di esistere, non ho meritato niente presso di te per poter esistere. Tu mi hai fatto esistere [...]. Tu mi hai fatto essere» (AGOSTINO 1970, *Enarr. in Ps.*, 58, 2, 11, 295-297).

²¹ Cfr. AGOSTINO 1965, *Conf.*, XI, 1, 1, 367.

che gli indirizza, pertanto, non è altro che la risposta alla sua chiamata originaria²².

Le parole che l'uomo usa per glorificare Dio sono parole sue, cioè che rispecchiano la sua capacità espressiva; tuttavia, esse non provengono da lui²³, perché hanno un significato che va al di là dei suoi limiti. Nel rendere lode a Dio, cioè, egli non gli dice niente di nuovo e di diverso rispetto a ciò che Dio stesso ha detto di sé a lui, attraverso il linguaggio silenzioso della Sacra Scrittura²⁴. E poiché il dire di Dio è anteriore al dire dell'uomo, questi, nel lodarlo, non fa che ripetere, a titolo di risposta, l'appello stesso che Dio gli ha già rivolto. Per questo Agostino scrive: «Tu mi hai prevenuto prima che t'invocassi, insistendo con appelli crescenti e multiformi affinché ti ascoltassi da lontano e mi volgessi indietro chiamando te che mi reclamavi»²⁵. Dio lo ha fatto per mezzo dello Spirito Santo, che infonde nell'intimo dell'anima l'amore verso di Lui²⁶.

²² Questo vale per tutta la Scrittura; secondo Marrou, «che taccia o che dica la prima parola risponde sempre alla parola, silenziosa o scritta, di Dio» (MARROU 1987, 45).

²³ Ciò appare manifesto nel *Salmo 55*, in cui si dice *in Dio loderò le mie parole*; infatti, osserva Agostino, «se *in Dio*, perché *mie*? Eppure, e *in Dio e mie*. *In Dio*, perché derivano da Lui; *mie*, perché le ho ricevute. Egli stesso che me le ha date ha voluto che fossero mie, perché io ami colui dal quale esse sono; e, se da lui sono giunte a me, sono divenute mie» (AGOSTINO 1970, *Enarr. in Ps.*, 55, 7, 137).

²⁴ «Tu da me non odi nulla se prima non l'hai detto tu stesso» (AGOSTINO 1965, *Conf.*, X, 2, 2, 299). Al riguardo, si veda PIERETTI 2003.

²⁵ Cfr. AGOSTINO 1965, *Conf.*, XIII, 1, 1, 451. L'uomo, peraltro, può cercare e scoprire Dio nel tempo solo in quanto è Dio che, per primo, dall'eternità ha scoperto e cercato l'uomo e continua a farlo tuttora attraverso i segni di se stesso che ha riposto nel suo intimo: «Tu ci hai fatto per te, e il nostro cuore non ha posa finché non riposa in te» (AGOSTINO 1965, *Conf.*, I, 1, 1, 5). L'anima è la via che conduce a Dio perché Dio è la vita stessa dell'anima: «Ti cercherò perché l'anima mia viva» (AGOSTINO 1965, *Conf.*, X, 20, 29, 325).

²⁶ Secondo Agostino, è Paolo stesso a confermarlo perché, «dopo aver detto: *L'amore di Dio è stato riversato nei nostri cuori*, a evitare che ognuno ritenesse di avere da sé il mezzo per il

Quanto detto rende intelligibile anche la conversione. Rivolto all'uomo, Agostino chiede: «Ma tu di quali risorse disponevi per convertirti, se non fossi stato chiamato? Non è stato forse colui che ti ha chiamato, quando gli eri nemico, a concederti la grazia del ravvedimento?». Alla luce di ciò, lo ammonisce a non ascrivere a se stesso il merito della sua conversione perché, «se non fosse intervenuto Iddio a chiamarti quando fuggivi da lui, tu non avresti potuto volgerti indietro»²⁷.

Inoltre, poiché nel rispondere all'appello di Dio l'uomo si rimette alla verità, in questa esperienza egli vive la libertà che è caratteristica della sua condizione di creatura. In questo, scrive infatti Agostino, «è il nostro riscatto: essere soggetti alla verità»²⁸. Non è perciò una mera casualità che le *Confessioni* siano permeate del suo struggente rammarico di essere giunto tardi ad abbracciare Colui che è l'origine della vita e dell'armonia che presiede all'universo: «Tardi ti amai, bellezza così antica e così nuova, tardi ti amai!»²⁹.

La lode a Dio, dunque, risuona come una parola di ringraziamento, un gesto di riconoscenza mediante il quale l'uomo ripete, sotto forma di accettazione, l'invito ad amarlo che Egli gli ha rivolto gratuitamente attraverso le Sacre Scritture³⁰. Con la conversione, peraltro, la passione per la verità si

quale ama Dio, ha subito aggiunto: *per mezzo dello Spirito Santo che ci è stato dato*» (AGOSTINO 1990, *Serm.*, 128, 2, 4, 155).

²⁷ «Non che noi, da noi stessi, di nostra iniziativa, senza l'intervento della tua misericordia, ci convertiamo a te e poi vieni tu a darci la vita, ma sei tu che volgendoti a noi ci dai la vita. Per cui non solo il nostro passare da morte a vita proviene da te, ma anche la nostra conversione ad essere vivificati» (AGOSTINO 1970, *Enarr. in Ps.*, 84, 8, 1221).

²⁸ Cfr. AGOSTINO 1976, *De lib. arb.*, II, 13, 37, 259.

²⁹ Cfr. AGOSTINO 1965, *Conf.*, X, 27, 38, 333.

³⁰ La lode così non è che un modo di mettersi a disposizione di Dio, come si evince dai *Soliloquia*, dove Agostino implora: «Comanda ed ordina ciò che vuoi, ti prego, ma guarisci

trasforma in un atto di fiducia nei suoi confronti e in un'adesione incondizionata a Colui che ne è l'origine. Questo significa che la sua ricerca, se da un lato guida e sostiene l'uomo lungo il cammino che è chiamato a compiere, da un altro lo pone dinanzi al compito di rivelare la fonte da cui essa proviene, di dare voce a ciò che è ineffabile, di confessare l'inaudito. Ebbene, la forma più appropriata con cui la verità si rivela è quella che lascia parlare il testo sacro, cioè è la citazione³¹. Di qui, appunto, l'attenzione crescente con cui Agostino, dopo la conversione, guarda alla Sacra Scrittura; di qui anche l'importanza primaria che egli, dopo l'ordinazione sacerdotale, attribuisce all'attività esegetica.

Ma l'inno di lode e di ringraziamento a Dio non consiste solo nel ripetere, nel dire di nuovo la parola divina, ma anche nel darne testimonianza. Così, nella confessione la risposta all'appello lanciato da Dio, la disponibilità a seguirlo diventa per l'uomo la via d'accesso a se stesso³². Della propria esistenza egli non ha motivo di dubitare, perché se ne avvede non appena vi riflette sopra³³, mentre non sa chi egli sia, cioè non conosce la propria identità.

ed apri le mie orecchie affinché possa udire la tua voce. Guarisci e apri i miei occhi, affinché possa vedere i tuoi cenni» (AGOSTINO 1970, *Sol.*, I, 1, 5, 389).

³¹ Secondo Marion, il testo delle *Confessioni* «non dice soltanto che ogni parola che si può dire a Dio viene dalla parola originaria detta da Dio, ma lo dice citando questa stessa parola, che dice che ogni mia parola (invocare, credere) è una citazione (di colui che dice prima), di modo che ciò che è detto coincide assolutamente con il mezzo con cui si dice» (MARION 2008, 44, n. 1).

³² Del resto, esiste uno stretto rapporto tra la conoscenza di Dio e la conoscenza dell'anima (cfr. AGOSTINO 1970, *Sol.*, I, 2, 7, 393).

³³ La coscienza del proprio esistere è innegabile, anche se il dato di coscienza fosse soltanto illusorio (cfr. AGOSTINO 1970, *Sol.*, II, 1, 1, pp. 431-433; AGOSTINO 1976, *De lib. arb.*, II, 3, 7, 215-217). E ancora: «Di vivere [...], di ricordare, di comprendere, di volere, di pensare, di

Gli sfugge, inoltre, la ragione del proprio essere al mondo, perché ignora da dove sia venuto in questa vita mortale e chi ve lo abbia posto. «Nessuno fra gli uomini conosce le cose dell'uomo se non lo spirito dell'uomo che è in lui. Vi è tuttavia nell'uomo qualcosa che neppure lo spirito stesso dell'uomo che è in lui conosce»³⁴. L'uomo, dunque, è per sé un mistero insondabile, un enigma impenetrabile; la sua natura è nota soltanto a Dio, perché lo ha creato dal nulla: «Quale abisso, esclama appunto Agostino, è l'uomo medesimo di cui tu, Signore, conosci persino il numero dei capelli, senza che nessuno manchi al tuo conto!»³⁵.

E che tale sia la condizione in cui egli si dibatte si arguisce anche dalla facoltà della memoria. Enorme è il suo potere: consente all'uomo di conoscere il mondo e di chiamare con un nome ciascuna delle realtà che lo costituiscono; gli permette inoltre di avere «una vita varia, multiforme, di un'immensità poderosa»³⁶. Ma, per quanto sia «una facoltà del mio spirito connessa alla mia natura», tuttavia essa non mi consente di «comprendere tutto ciò che sono»³⁷. Con la memoria cioè l'uomo scopre la grandezza del proprio spirito, ma nello stesso tempo sperimenta che si tratta di una grandezza che oltrepassa i suoi stessi limiti. In qualche modo essa gli rivela che in lui è all'opera una presen-

sapere e giudicare chi potrebbe dubitare? Poiché anche se dubita, vive» (AGOSTINO 1973, *De Trin.*, X, 10, 14, 415).

³⁴ Cfr. AGOSTINO 1965, *Conf.*, X, 5, 7, 305.

³⁵ *Ibid.*, IV, 14, 22, p. 103. Su questo aspetto dell'antropologia agostiniana si veda CAPÁNA-GA 1975.

³⁶ *Ibid.*, X, 17, 26, 323.

³⁷ *Ibid.*, X, 8, 15, 311. La "memoria sui" è la facoltà che permette allo spirito di essere presente a sé al punto di poter comprendersi con il suo pensiero e unire con l'amore (AGOSTINO 1973, *De Trin.*, XIV, 11, 14, 455-457). Sulla natura della "memoria sui" in Agostino si veda CILLERUELO 1954; ALICI 1976; MOURANT 1980; O'DALY 1988, 165-188.

za inquietante, sconvolgente, di cui non è in grado di spiegare la provenienza, di chiarire la natura. «Che devo fare, dunque, o tu, vera vita mia, Dio mio?», si domanda sgomento Agostino e risponde: «Supererò anche questa mia facoltà, cui si dà il nome di memoria, nell'anelito di coglierti da dove si può coglierti, e di aderire a te da dove si può aderire a te»³⁸.

Non è tuttavia con il pensiero che si può realizzare questo superamento, in quanto il pensiero opera nell'ambito del finito, bensì mediante il desiderio. Quest'ultimo, infatti, mira alla felicità della vita³⁹, ossia alla meta ambita da tutti gli uomini⁴⁰, la quale consiste «nel godimento di Dio che è verità»⁴¹. La felicità della vita si trova nella memoria, perché possiamo aspirare a possederla solo in quanto ne abbiamo notizia, seppure in modo vago ed incerto. Vi è presente però alla maniera di un'assenza, cioè come annunciata, promessa; per questo è oggetto di desiderio e funge da stimolo perché l'uomo superi la memoria stessa.

³⁸ *Ibid.*, X, 17, 26, p. 323. Quanto detto è ribadito anche altrove: «Se l'anima non si protende al di sopra di se stessa, non potrà pervenire alla visione di Dio e alla conoscenza della sua sostanza immutabile» (AGOSTINO 1977, *Enarr. in Ps.*, 130, 12, 261).

³⁹ Cfr. AGOSTINO 1973, *De Trin.*, XIII, 20, 25, 555.

⁴⁰ Infatti si domanda Agostino: «La felicità della vita non è proprio ciò che tutti vogliono e nessuno senza eccezione non vuole?» (AGOSTINO 1965, *Conf.*, X, 20, 29, 325). E, ancora: tutti vogliono essere felici, «sia che vivano male, sia che vivano bene» (AGOSTINO 1967, *Enarr. in Ps.*, 32, II, d. 2, 15, 597).

⁴¹ Cfr. AGOSTINO 1965, *Conf.*, X, 23, 33, 329. Osserva al riguardo la Arendt: «Che l'uomo nel suo desiderare dipenda, attraverso il *beatum esse velle*, da una *beata vita*, che non ha mai esperito nell'ambito della sua vita terrena e che tale *beata vita* a sua volta sia l'unico elemento che determina il suo essere terreno, prova che nel suo essere egli dipende da qualcosa fuori di lui; e poiché la *beata vita* viene rammemorata, sebbene non a partire dal contesto di esperienza intramondana, il "fuori di lui" è identico a un "prima di lui". Il "fuori" e il "prima di lui", ciò che era prima di lui, è il *Creator*, che è in lui (*in me*) solo in quanto si manifesta nella memoria come tendere verso la vita beata» (ARENDR 1992, 64-65).

Ma, se la felicità della vita altro non è che possedere qualcosa di eterno conoscendolo⁴², senza amore è impossibile raggiungerla. Questo è un movimento che agisce all'interno dell'anima spingendola a unirsi alla cosa conosciuta⁴³. Di conseguenza, solo in quanto è sollecitato dall'amore, l'uomo può aspirare a conquistare la beatitudine. A tal fine egli non può limitarsi a desiderarla o a cercare di conoscerla: gli è impedito di riuscire a goderne se non aderisce con l'amore e se non persevera con l'amore nella conoscenza di ciò che ama⁴⁴.

La beatitudine ha il suo fondamento in Dio; per fruirne, pertanto, l'uomo deve farsi prossimo a Lui con l'amore. Riferito a Dio, l'amore non consiste in una semplice emozione, in una mera affezione, ma in un'esperienza più profonda che coinvolge l'intera condizione esistenziale e che si dispiega come l'unione a qualche cosa che amiamo per se stessa⁴⁵. Si manifesta, cioè, nella sua forma più alta, per cui corrisponde alla carità, la

⁴² Cfr. AGOSTINO 1995, *De div. quaest.* 83, 35, 2, 69.

⁴³ «Chi ama», scrive Agostino, «vuol divenire una cosa sola con l'oggetto amato e, se gli è dato, con esso unificarsi» (AGOSTINO 1970, *De ord.*, II, 18, 48, 353). Nel *De Trinitate* la prospettiva si allarga per cui l'amore è equiparato a «una vita che unisce, o che tende a che si uniscano due esseri, cioè colui che ama e ciò che è amato» (AGOSTINO 1973, *De Trin.*, VIII, 10, 14, 359).

⁴⁴ Cfr. AGOSTINO 1970, *De fide et symb.*, 9, 19, 283. L'amore è anche la condizione indispensabile per conoscere Dio. Scrive infatti Agostino: «Che cos'è conoscere Dio se non vederlo, attingendo fermamente con lo spirito? [...] Ma prima di esser capaci di vedere e di attingere Dio come egli può essere visto e attinto dai puri di cuore [...], occorre amarlo per fede, altrimenti il cuore non potrà purificarsi per diventare capace e degno di vederlo» (AGOSTINO 1973, *De Trin.*, VIII, 4, 6, 337). Per Agostino, scrive Bodei, l'amore è «corrente ascensionale [...] ordine aperto a quell'Altro da noi che è in noi e della cui natura partecipiamo» (BODEI 1991, 92). Sulla dottrina agostiniana dell'amore si vedano DI GIOVANNI 1964, 59-76; NYGREN 1971, 453-454; CAPÁNAGA 1973; BOCHET 1982, 118-142; ARENDT 1992; CANNING 1987; BABCOCK 2000; FORTIN 2000; PAGLIACCI 2003, 101-156.

⁴⁵ Cfr. AGOSTINO 1992, *De doct. christ.*, I, 4, 4, 15-17.

quale coincide con l'atto spirituale volto al godimento di Dio in se stesso, «e di sé e del prossimo per amore di Dio»⁴⁶. Ma se vivere beatamente equivale a conoscere e amare «con vivo sentimento religioso da cui l'uomo è indirizzato alla verità, da quale verità è beatificato e mediante quale principio si ricongiunge alla misura ideale»⁴⁷, allora bisogna concludere che la felicità risiede nell'«aderire alla verità *per vivere nella giustizia*»⁴⁸ e che questo stato si ottiene soltanto godendo di colui nel quale verità, carità ed eternità coincidono, cioè di Dio⁴⁹.

La felicità della vita dunque consiste nell'avere Dio⁵⁰, nel partecipare della sua essenza⁵¹, nel godere in vista di lui, per lui e a causa di lui⁵². Essa perciò non proviene dall'uomo, ma da Dio: l'uomo semplicemente la riceve nella parte più nobile dello spirito, che non è riconducibile a dimensioni spazio-temporali, ma che le trascende perché equivale alla parte dove abitano la verità e la carità. Non è quindi un luogo identificabile, ma tale che solo le parole di ringraziamento riescono a evocare; scrive infatti Agostino: «Dio

⁴⁶ Cfr. AGOSTINO 1992, *De doct. christ.*, III, 10, 16, 155.

⁴⁷ Cfr. AGOSTINO 1970, *De b. vita*, 4, 35, 225.

⁴⁸ Cfr. AGOSTINO 1973, *De Trin.*, VIII, 7, 10, 351.

⁴⁹ Sull'intera tematica si vedano HOLTE 1962, 195-261; BECKER 1967, 150-187; MANDOUZE 1968, 272-276; LEJARD 1975; BOCHET 1982, 109-110; BODEI 1991, 91-131; VANNIER 1992, 45-58.

⁵⁰ Cfr. AGOSTINO 1970, *De b. vita*, 2, 11, 197.

⁵¹ Cfr. AGOSTINO 2004, *Contra Faust.*, 20, 5, 401. In questo modo di concepire la verità si può cogliere un'eco del *Teeteto* platonico, dove si afferma che essere felici equivale a diventare simili a Dio (*Teeteto*, 176B). Ma il Dio cui Agostino fa riferimento è quello della tradizione cristiana il quale, come è noto, pur presentando affinità con il Dio platonico in quanto è identificato con il Bene supremo, tuttavia se ne differenzia profondamente per l'identità di persona che lo contraddistingue. Per la differenza tra la concezione agostiniana della beatitudine e quella platonica e neoplatonica si vedano HOLTE 1962, 227; O'CONNELL 1963; BEIERWALTES 1995.

⁵² Cfr. AGOSTINO 1965, *Conf.*, X, 22, 32, 329.

mio, lo riconosco davanti a te, che avesti misericordia di me quando ancora non ti conoscevo, mentre cercavo te non già con la facoltà conoscitiva della mente, per la quale volesti distinguermi dalle belve, ma con il senso della carne. E tu eri più dentro in me della mia parte più interna e più alto della mia parte più alta»⁵³.

Così, mediante il superamento di se stesso, l'uomo si scopre come il depositario non solo della presenza di sé a se stesso, ma anche della presenza di Dio in lui. E che queste due presenze siano in lui strettamente congiunte Agostino lo evidenzia con le parole vibranti della *confessio peccati*: «Tu eri davanti a me, ma io mi ero allontanato da me e non mi ritrovavo. Tanto meno ritrovavo te»⁵⁴. Sotto questo profilo, la conversione risuona come la più alta attestazione della presenza di Dio nell'uomo; Agostino ne dà esplicita conferma: «E ti sei degnato di abitare nella mia memoria dal giorno in cui ti conobbi! Perché cercare in quale luogo vi abiti? come se colà vi fossero luoghi. Vi abiti certamente, poiché io ti ricordo dal giorno in cui ti conobbi, e ti trovo nella memoria ogni volta che mi ricordo di te»⁵⁵. Ma, al tempo stesso, la conversione costituisce l'inequivocabile prova della disponibilità dell'uomo a mettersi in ascolto di questa presenza e a instaurare con essa un dialogo.

Più che una ascesa a Dio, dunque, la conversione è per Agostino una sorta di ripiegamento nella parte più intima di se stesso per attingere, attraverso l'amore, quel luogo privilegiato dove la ricerca cambia di segno, trasformandosi nell'apertura, nella disposizione a lasciarsi attrarre da ciò che

⁵³ *Ibid.*, III, 6, 10, 67.

⁵⁴ *Ibid.*, V, 2, 2, p. 117. Sul legame che unisce le due conoscenze si vedano VERBEKE 1954; BLANCHARD 1962; KÖRNER 1965.

⁵⁵ *Ibid.*, X, 25, 36, 333.

viene cercato, in modo da consentirgli di manifestarsi in tutta la sua pienezza. Equivale, cioè, a introdurre un mutamento radicale nell'esistenza di colui che vi è coinvolto e a riprodurla «in tutt'altra misura, in una forma di più intensa e di più alta realtà»⁵⁶, rimettendosi interamente a Dio, perché nella persona di Cristo eserciti la sua misericordia nei riguardi dell'uomo. La conversione avviene quando la ricerca della verità intercetta la promessa salvifica, avvalorata dall'opera redentrice di Cristo, dall'autorità della Scrittura e della Chiesa, che ne è memoria attiva nello svolgimento dei tempi.

Tuttavia, l'incontro con la verità documentato dalle *Confessioni*, se da un lato conclude e conferisce un senso al cammino che Agostino ha dovuto compiere, da un altro lo pone dinanzi al compito di rivelare ciò che gli si è offerto, di dar voce a ciò che gli si è presentato, di manifestare l'inaudito. Per questo, dopo la conversione, egli resta ancora in atteggiamento di ricerca: vuole comprendere i contenuti dottrinali di ciò che ha ricevuto, aspira a rintracciarne le radici. Ormai però il suo ritorno alla verità non si inquadra più nell'orizzonte della scienza che si occupa delle cose temporali e mutevoli necessarie per svolgere le attività di questa vita»⁵⁷, ma in quello della sapienza che si identifica con la totale consacrazione a Dio. Del resto, ammette Agostino, «quanto più conosci Dio e quanto più lo accogli in te, tanto più apparirà che Dio cresce in te [...]. È la luce stessa di Dio che cresce in te, così che in qualche modo Dio cresce in te, lui che rimane sempre perfetto»⁵⁸.

⁵⁶ Cfr. GUARDINI 1957, 160.

⁵⁷ Cfr. AGOSTINO 1973, *De Trin.*, XII, 12, 17, 487.

⁵⁸ Cfr. AGOSTINO 1968, *In Io. Ev. tr.*, 14, 5, 331.

Non c'è dunque da meravigliarsi se, in concomitanza con il *De cathizandis rudibus* e con le *Confessioni*, ovvero intorno al 399, Agostino abbia messo mano al *De Trinitate*⁵⁹. In quest'opera, infatti, si ripromette di soddisfare l'esigenza espressa nelle *Confessioni*: «Ma la Trinità onnipotente, chi la comprenderà? Eppure chi non parla di lei, se alcuno parla di lei? Raramente l'anima che parla di lei sa di cosa parla. Si discute, ci si batte, ma nessuno, se non ha pace, vede questa visione»⁶⁰. Nell'uomo, invero, si trovano tracce della Trinità, ma, anche nel caso che egli abbia scoperto qualcosa sul suo conto, non si illuda di averne compreso il mistero, perché l'essenza divina non è attingibile dalla sua mente⁶¹. Ad Agostino, che non intende derogare a questo principio, perciò, non resta altra via da percorrere che quella di accogliere con umiltà, come si conviene alla nuova disposizione d'animo che ha assunto in seguito alla conversione, l'intima natura di Dio uno e trino. Non gli sfugge peraltro che, sul piano dei principi, «è retta solo la tensione che

⁵⁹ Impiegò molti anni a scrivere i libri che compongono quest'opera; in una lettera ad Aurelio confessa con una certa amarezza: «Li ho cominciati che ero giovane e li ho pubblicati che son vecchio» (AGOSTINO 1974, *Ep.*, 174, 839). In realtà, accenna per la prima volta alla necessità di far luce sul mistero trinitario nell'ultimo libro delle *Confessioni*; quindi, in una lettera rivolta a Marcellino e scritta intorno al 412, dichiara di voler trattenere presso di sé i libri che compongono il *De Trinitate* «più a lungo di quanto voi desiderate e tollerate, affinché se è inevitabile che essi contengano dei concetti meritevoli di riprovazione, siano se non altro meno di quanti potrebbero essere qualora venissero pubblicati in fretta e furia, senza rifletterci sopra» (AGOSTINO 1974, *Ep.*, 143, 4, 335). Per quanto riguarda la redazione finale dell'opera, molti studiosi la fanno risalire al 420-21, altri ancora la spostano a una data successiva. Non va dimenticato poi che gli amici gli trafugarono i primi dodici libri e li diffusero: il fatto suscitò una tale indignazione in Agostino da indurlo a rinunciare all'opera. Invece, la riprese in mano su sollecitazione dell'amico Valerio e la portò a termine, forse, tra il 420 e il 421 o intorno al 426, allegando al testo una sua lettera come prologo perché fosse noto a tutti quanto era accaduto.

⁶⁰ Cfr. AGOSTINO 1965, *Conf.*, XIII, 11, 12, 461.

⁶¹ Secondo Agostino, «la certezza della conoscenza non sarà compiuta che dopo questa vita quando vedremo *faccia a faccia*» (AGOSTINO 1973, *De Trin.*, IX, 1, 1, 363).

procede dalla fede» e che è «la certezza della fede che, in qualche maniera, è inizio della conoscenza»⁶².

⁶² E poiché «è più sicuro il sentimento che ci spinge a cercare la verità di quello che ci fa presumere di conoscere ciò che non conosciamo», Agostino formula il principio cui intende attenersi in questo impegnativo sforzo: cercare «con l'animo di chi sta per trovare» e trovare «con l'animo di chi sta per cercare» (AGOSTINO 1973, *De Trin.*, IX, 1, 1, 365).

BIBLIOGRAFIA

AA.VV. 2003 = AA. VV., *Le "Confessioni" di Agostino (402-2002): bilancio e prospettive*, Institutum Patristicum Augustinianum, Roma 2003.

AGOSTINO 1965, *Conf.* = AGOSTINO, *Opere di Sant'Agostino*, vol. I (*Le Confessioni*), introduzione generale di AGOSTINO TRAPÈ; traduzione e note di CARLO CARENA; indici di FRANCO MONTEVERDE, Roma, Città Nuova.

AGOSTINO 1967, *Enarr. in Ps.* = AGOSTINO, *Opere di Sant'Agostino*, vol. XXV (*Esposizione sui Salmi [1-50]*), introduzione di ANGELO CORTICELLI, traduzione di RICCARDO MINUTI, Roma, Città Nuova.

AGOSTINO 1968, *In Io. Ev. tr.* = AGOSTINO, *Opere di Sant'Agostino*, vol. XXIV/1 (*Commento al Vangelo di S. Giovanni [1-50]*), introduzione di AGOSTINO VITA; traduzione e note di EMILIO GANDOLFO; revisione di VINCENZO TARULLI, Roma, Città Nuova.

AGOSTINO 1970, *De b. vita* = AGOSTINO, *Opere di Sant'Agostino*, vol. III/1 (*Dialoghi I: Controversia accademica, Felicità, Ordine, Soliloqui, Immortalità dell'anima*), introduzione traduzione, note e indici di DOMENICO GENTILI, Roma, Città Nuova.

AGOSTINO 1970, *De ord.* = AGOSTINO, *Opere di Sant'Agostino*, vol. III/1 (*Dialoghi I: Controversia accademica, Felicità, Ordine, Soliloqui, Immortalità dell'anima*), introduzione traduzione, note e indici di DOMENICO GENTILI, Roma, Città Nuova.

AGOSTINO 1970, *Sol.* = AGOSTINO, *Opere di Sant'Agostino*, vol. III/1 (*Dialoghi I: Controversia accademica, Felicità, Ordine, Soliloqui, Immortalità dell'anima*), introduzione traduzione, note e indici di DOMENICO GENTILI, Roma, Città Nuova.

AGOSTINO 1970, *Enarr. in Ps.* = AGOSTINO, *Opere di Sant'Agostino*, vol. XXVI (*Esposizione sui Salmi [51-85]*), traduzione, revisione e note di VINCENZO TARULLI, Roma, Città Nuova.

AGOSTINO 1973, *De Trin.* = AGOSTINO, *Opere di Sant'Agostino*, vol. IV (*La Trinità*), introduzione di AGOSTINO TRAPÈ e MICHELE F. SCIACCA; traduzione, note e indici di GIUSEPPE BESCHIN, Roma, Città Nuova.

AGOSTINO 1974, *Ep.* = Agostino, *Opere di Sant'Agostino*, vol. XXIII (*Lettere [185-270]*), traduzione, note e indici di LUIGI CARROZZI, Roma, Città Nuova.

AGOSTINO 1976, *De lib. arb.* = AGOSTINO, *Opere di Sant'Agostino*, vol. III/2 (*Dialoghi II: Grandezza dell'anima, Libero arbitrio, Musica, Maestro*), introduzione generale di AGOSTINO TRAPÈ; introduzione traduzione e note di DOMENICO GENTILI, Roma, Città Nuova.

AGOSTINO 1976 (1), *Enarr. in Ps.* = AGOSTINO, *Opere di Sant'Agostino*, vol. XXVII/1 (*Esposizione sui Salmi [86-104]*), traduzione, revisione e note di TOMMASO MARIUCCI e VINCENZO TARULLI, Roma, Città Nuova.

AGOSTINO 1976 (2), *Enarr. in Ps.* = AGOSTINO, *Opere di Sant'Agostino*, vol. XXVII/2 (*Esposizione sui Salmi [105-120]*), traduzione, revisione e note di TOMMASO MARIUCCI e VINCENZO TARULLI, Roma, Città Nuova.

AGOSTINO 1977, *Enarr. in Ps.* = AGOSTINO, *Opere di Sant'Agostino*, vol. XXVIII (*Esposizione sui Salmi [121-139]*), traduzione, revisione e note di VINCENZO TARULLI, Roma, Città Nuova.

AGOSTINO 1982, *Serm.* = AGOSTINO, *Opere di Sant'Agostino*, vol. XXX/1 (*Discorsi [51-85] sul Nuovo Testamento*), traduzione e note di LUIGI CARROZZI, Roma, Città Nuova.

AGOSTINO 1983, *Serm.* = AGOSTINO, *Opere di Sant'Agostino*, vol. XXX/2 (*Discorsi [86-116] sul Nuovo Testamento*), traduzione e note di LUIGI CARROZZI; indici di FRANCO MONTEVERDE, Roma, Città Nuova.

AGOSTINO 1990, *Serm.* = AGOSTINO, *Opere di Sant'Agostino*, vol. XXXI/1 (*Discorsi [117-150] sul Nuovo Testamento*), traduzione di MARCELLA RECCHIA, Roma, Città Nuova.

AGOSTINO 1992, *De doct. christ.* = AGOSTINO, *Opere di Sant'Agostino*, vol. VIII (*La dottrina cristiana*), introduzione generale di MARIO NALDINI, LUIGI ALICI, ANTONIO QUACQUARELLI, PROSPERO GRECH; traduzione di Vincenzo Tarulli; indici di Franco Monteverde.

AGOSTINO 1994, *Retr.* = AGOSTINO, *Opere di Sant'Agostino*, vol. II (*Le Ritrattazioni*), introduzione generale di GOULVEN MADEC; traduzione, note e indici di UBALDO PIZZANI, Roma, Città Nuova.

AGOSTINO 1970, *De fide et symb.* = AGOSTINO, *Opere di Sant'Agostino*, vol. VI/1 (*La vera religione: La vera religione, Utilità del credere, La fede e il simbolo, La fede nelle cose che non si vedono*), introduzione generale e particolari, traduzioni, note e indici di ANTONIO PIERETTI, Roma, Città Nuova.

AGOSTINO 1995, *De vera rel.* = AGOSTINO, *Opere di Sant'Agostino*, vol. VI/1 (*La vera religione: La vera religione, Utilità del credere, La fede e il simbolo, La fede nelle cose che non si vedono*), introduzione generale e particolari, traduzioni, note e indici di ANTONIO PIERETTI, Roma, Città Nuova.

AGOSTINO 1995, *De div. quaest. 83* = AGOSTINO, *Opere di Sant'Agostino*, vol. VI/2 (*La vera religione: Ottantatre questioni diverse, Le diverse questioni a Simpliciano, Le otto questioni di Dulcizio, Manuale sulla fede, speranza e carità, Il potere divinatorio dei demoni, La fede e le opere*), introduzioni particolari, traduzioni e note di GIANCARLO CERIOTTI, LUIGI ALICI, ANTONIO PIERETTI; indici di LUIGI ALICI, FRANCO MONTEVERDE, Roma, Città Nuova.

AGOSTINO 2004, *Contra Faust.* = AGOSTINO, *Opere di Sant'Agostino*, vol. XIV/2 (*Contro i Manichei III: Contro Fausto manicheo*), introduzione generale e note di LUIGI ALICI; traduzione di UBALDO PIZZANI, LUIGI ALICI, ALESSANDRA DI PILLA; indici di FRANCO MONTEVERDE, Roma, Città Nuova.

ALICI 1976 = LUIGI ALICI, *Il linguaggio come segno e come testimonianza. Una rilettura di Agostino*, Roma, Studium.

ARENDT 1992 = HANNAH ARENDT, *Il concetto d'amore in Agostino: saggio di interpretazione filosofica*, tr. it. di LAURA BOELLA, Milano, SE

(ed. or. *Der Liebesbegriff bei Augustin: versuch einer philosophischen Interpretation*, Berlin, Springer, 1929).

BABCOCK 2000 = WILLIAM S. BABCOCK, "Cupiditas" e "caritas". *Il primo Agostino su amore e realizzazione*, in RICHARD J. NEUHAUS (a cura di), *Agostino oggi*, tr. it. di PATRIZIO ALBORGHETTI, Milano, Jaca Book, 1-32 (ed. or. «Cupiditas and Caritas. The Early Augustine on Love and Fulfillment», in RICHARD J. NEUHAUS [ed.], *Augustine Today*, Eerdmans, Grand Rapids [Michigan], 1-34).

BECKER 1967 = AIMÉ BECKER, *De l'instinct de bonheur à l'extase de la béatitude. Théologie et pédagogie du bonheur dans la prédication de saint Augustin*, Paris, Lethielleux.

BEIERWALTES 1995 = WERNER BEIERWALTES, «Regio Beatitudinis. Il concetto agostiniano di felicità», in BEIERWALTES WERNER, *Agostino e il neoplatonismo cristiano*, tr. it. di GIUSEPPE GIRGENTI E ALESSANDRO TROTTA, Milano, Vita e Pensiero, 47-90 (ed. or. *Regio Beatitudinis. Zu Augustins Begriff des glücklichen Lebens*, Heidelberg, Winter 1981).

BLANCHARD 1962 = PIERRE BLANCHARD, «Connaissance religieuse et connaissance mystique chez saint Augustin dans les Confessions: Veritas-caritas-aeternitas», *Recherches Augustiniennes* 2 (1962), 311-330.

BOCHET 1982 = ISABELLE BOCHET, *Saint Augustin et le désir de Dieu*, Paris, Études Augustiniennes.

BODEI 1991 = REMO BODEI, "*Ordo amoris*". *Conflitti terreni e felicità celeste*, Bologna, Il Mulino.

CANNING 1987 = RAYMOND CANNING, «The Unity of Love for God and Neighbour in St. Augustine», *Augustiniana* 37 (1987), 38-121.

CAPÁNAGA 1973 = VICTORINO CAPÁNAGA, «Interpretación agustiniana de l'amor», *Augustinus* 18 (1973), 213-278.

CAPÁNAGA 1975 = VICTORINO CAPÁNAGA, «El hombre-abismo según san Agustín», *Augustinus* 20 (1975), 225-252.

CILLERUELO 1954 = LOPE CILLERUELO, «La memoria sui», *Giornale di Metafisica* 9 (1954), 478-492.

COURCELLE 1963 = PIERRE COURCELLE, *Les Confessions de saint Augustin dans la tradition littéraire. Antécédents et postérité*, Paris, Études Augustiniennes.

DI GIOVANNI 1964 = ALBERTO DI GIOVANNI, *L'inquietudine dell'anima. La dottrina dell'amore nelle Confessioni di Sant'Agostino*, Roma, Abete.

FISCHER-MAYER 1998 = NORBERT FISCHER, CORNELIUS MAYER (hrsg.), *Die Confessiones des Augustinus von Hyppo. Einführung und Interpretation zu den Dreizehn Büchern*, Freiburg i. B., Herder.

FORTIN 2000 = ERNEST L.FORTIN, *Agostino e l'ermeneutica dell'amore: alcune considerazioni preliminari*, in in NEUHAUS RICHARD J. (a cura di), *Agostino oggi*, tr. it. di PATRIZIO ALBORGHETTI, Milano, Jaca Book, 33-54 (ed. or. « Augustine and the Hermeneutics of Love», in NEUHAUS RICHARD J. [ed.], *Augustine Today*, Eerdmans, Grand Rapids [Michigan], 35-59).

GUARDINI 1957 = ROMANO GUARDINI, *La conversione di Sant'Agostino*, Brescia, Morcelliana.

HOLTE 1962 = RAGNAR HOLTE, *Béatitude et sagesse. Saint Augustin et le problème de la fin de l'homme dans la philosophie ancienne*, Paris, Études Augustiniennes.

KÖRNER 1965 = FRANZ KÖRNER, «*Deus in homine videt. Das Subjekt des menschlichen Erkennens nach der Lehre Augustins*», *Philosophisches Jahrbuch der Görresgesellschaft* 64 (1965), 166-217.

LEJARD 1975 = FRANÇOISE LEJARD, «El tema de la felicidad en los Diálogos de san Agustín», *Augustinus* 20 (1975), 29-82.

LYOTARD 1998 = JEAN-FRANÇOIS LYOTARD, *La confession d'Augustine*, Paris, Galilée.

MANDOUZE 1968 = ANDRÉ MANDOUZE, *Saint Augustin. L'aventure de la raison et de la grâce*, Paris, Études Augustiniennes.

MARION 2008 = JEAN-LUC MARION, *Au lieu de soi. L'approche de saint Augustin*, Paris, PUF.

MARROU 1987 = HENRI-IRÉNÉE MARROU, *Sant'Agostino e la fine della cultura antica*, trad. it. di MIMMI CASSOLA Milano, Jaca Book (ed. or. *Saint Augustin et la fin de la culture antique*, Paris, de Boccard 1949).

MOURANT 1980 = JOHN A. MOURANT, *Saint Augustine on Memory*, Villanova (PA), Villanova University Press.

NEUSCH 1986 = MARCEL NEUSCH, *Augustin. Un chemin de conversion. Une introduction aux Confessions*, Paris, de Brouver.

NYGREN 1971 = ANDERS NYGREN, *Eros e agape. La nozione cristiana dell'amore e le sue trasformazioni*, tr. it. di NELLA GAY, Bologna, Il Mulino (ed. or. *Den kristna kärlekstanken genom tiderna: Eros och Agape*, Stockholm, Svenska Kyrkans Diakonistyrelsens Bokforlag, 1930).

O'CONNELL 1963 = ROBERT J. O'CONNELL, «The Enneads and St. Augustine's Image of Happiness», *Vigiliae Christianae* 17 (1963), 128-164.

O'CONNELL 1969 = ROBERT J. O'CONNELL, *St. Augustine's Confessions. The Odyssey of Soul*, Cambridge (Mass.), Belknap Press.

O'CONNELL 1995 = ROBERT J. O'CONNELL, *Images and Conversion in St. Augustine's Confessions*, New York, Fordham University Press.

O'DALY 1988 = GERARD O'DALY, *La filosofia della mente in Agostino*, tr. it. di MARIA GRAZIA MARA, Palermo, Augustinus (ed. or. *Augustine's Philosophy of Mind*, Berkeley, Los Angeles, University of California Press, 1987).

PAGLIACCI 2003 = DONATELLA PAGLIACCI, *Volere e amore. Agostino e la conversione del desiderio*, Roma, Città Nuova.

PELLEGRINO 1972 = MICHELE PELLEGRINO, *Le "Confessioni" di Sant'Agostino*, Roma, Studium.

PIERETTI 2003 = ANTONIO PIERETTI, *Il problema del linguaggio nelle Confessioni*, in AA.VV. 2003, 347-358.

PIZZOLATO 1968 = LUIGI FRANCO PIZZOLATO, *Le "confessioni" di Sant'Agostino. Da biografia a "confessio"*, Milano, Vita e Pensiero.

STARNES 1990 = COLIN STARNES, *Augustine's Conversion. A Guide to the Argument of the "Confessions 1-9"*, Waterloo, W. Laurier University Press.

VANNIER 1992 = MARIE-ANNE VANNIER, «Du bonheur à la béatitude d'après s. Augustin et s. Thomas», *La vie spirituelle* 147 (1992), 45-58.

VERBEKE 1954 = GERARD VERBEKE, «Connaissance de soi et connaissance de Dieu chez saint Augustin», *Augustiniana* 4 (1954), 495-515.