

Aristide Fumagalli

VOCE DI DIO NELL'INTIMO DELL'UOMO

La coscienza morale secondo S. Agostino

SOMMARIO: I. L'AMBIVALENZA DELL'AGOSTINISMO ETICO – II. UN'ESPERIENZA PARADIGMATICA – III. DA FUORI A DENTRO: L'INTERIORITÀ DELLA COSCIENZA – IV. DA DENTRO A SOPRA: LA RELIGIOSITÀ DELLA COSCIENZA – V. LA CONCEZIONE TEOCENTRICA DELLA COSCIENZA: 1. *L'accentuazione teologica*; 2. *L'immagine della Trinità*; 3. *La coscienza come vox Dei*; – VI. LA DIMENSIONE ANTROPOLOGICO-MORALE DELLA COSCIENZA: 1. *La funzione normativa*; 2. *La funzione giudicante*; 3. *L'accento comunque teologico*; – VII. OSSERVAZIONI FINALI

Benché nel periodo patristico, come del resto in precedenza, non si trovi un trattato sistematico sulla coscienza, le centinaia di ricorrenze dei termini *syneidesis* e *conscientia* nelle opere dei padri greci e latini attestano l'attenzione anche di quest'epoca a un tema di grande rilievo nella storia precedente e, soprattutto, seguente del pensiero occidentale¹.

Rispetto alle accezioni profane del termine, per le quali coscienza può significare: conoscenza, interiorità, intenzionalità, percezione di valori, nella letteratura patristica spicca la concezione religiosa della coscienza, ereditata dagli scritti neotestamentari e, specialmente, dalle lettere di Paolo: «Inconfondibile è la particolarità del Nuovo testamento e dei Padri della Chiesa: il concetto [di coscienza] è religioso, legato a Dio»².

Il carattere religioso della coscienza trova riscontro, in modo particolare, nei commenti esegetici specialmente delle lettere di Paolo, di cui

¹ L'assenza di studi sistematici della coscienza nel periodo patristico induce talune voci, pur importanti, di enciclopedia, a tralasciare la considerazione dei Padri della Chiesa: vedi, per esempio, la voce «Gewissen», in *Theologische Realenzyklopädie*, Walter de Gruyter, Berlin - New York 1984, vol. XIII, *Gesellschaft/Gesellschaft und Christentum VI - Gottesbeweise*, 192-241.

² J. STELZENBERGER, *Syneidesis, conscientia, Gewissen. Studie zum Bedeutungswandel eines moraltheologischen Begriffes* (= Abhandlungen zur Moraltheologie V), Ferdinand Schöningh, Paderborn 1963, 66.

i maggiori autori sono Origene, Basilio, Girolamo e Agostino. Sono essi a determinare in modo decisivo il significato dei concetti di *syneidesis* e *conscientia*: Agostino, prefigurando accenti tipicamente moderni, più degli altri sviluppa una teoria della coscienza che avrà decisivo influsso sulla successiva tradizione occidentale³.

I. L'AMBIVALENZA DELL'AGOSTINISMO ETICO

Sebbene le oltre 900 ricorrenze del termine nelle opere di Agostino attestino l'indubitabile sua attenzione nei confronti della *conscientia*⁴, lo studio della concezione agostiniana della coscienza è tutt'altro che semplice, sia per motivi pratici che teorici⁵.

Sotto il profilo pratico, la ricorrenza del termine e della riflessione a riguardo risulta, infatti, disseminata lungo la sterminata produzione letteraria dell'Ipponate, che pur affrontando svariate problematiche morali relative agli stati di vita⁶, alle virtù e ai vizi⁷, alla vita cristiana più in generale⁸ non annovera un trattato sistematico sull'etica e tantomeno uno studio specifico sulla coscienza.

La difficoltà dovuta alla dispersione tematica è ulteriormente incrementata, sotto il profilo teorico, per via, se non del dualismo, certo della dualità che caratterizza l'agostinismo etico⁹, teso tra la contemplazione

³ M.T. CLARK, «Augustine on Conscience», in *Studia Patristica*, Peeters, Leuven 1995, vol. XXXIII, 63-67:64.

⁴ La recensione del tema può avvalersi della voce: «Coscienza», in *Indice Analitico Generale (C-F)* (= Opere di Sant'Agostino - Parte V: Sussidi: Indice analitico generale - Vol. XLIV/2), Città Nuova, Roma 2008, 289-293.

⁵ *L'opera omnia* di Agostino, nell'originale latino e nella versione italiana, è pubblicata per i tipi della casa editrice Città Nuova - Roma, nella collana «Nuova Biblioteca Agostiniana - Opere di Sant'Agostino»; essa è pure accessibile sul sito: <http://www.augustinus.it>.

⁶ *De bono coniugali; De bono viduitatis; De sancta virginitate; De coniugiis adulterinis; De opere monachorum.*

⁷ *De mendacio; Contra mendacium; De patientia; De continentia.*

⁸ *Enchiridion; De agone cristiano; De moribus ecclesiae catholicae et de moribus Manichaeorum.*

⁹ I. SCIUTO, «Agostino e la via dell'interiorità», in ID., *L'etica nel Medioevo. Protagonisti e percorsi (V-XIV secolo)* (= Piccola Biblioteca Einaudi - Filosofia), Einaudi, Torino 2007, 7-23:11-13.

del bene oggettivo e la ricerca soggettiva del bene. I due poli della tensione sono alimentati, il primo, dall'influsso del platonismo con la sua concezione ontologica del sommo bene, il secondo, dalla venatura di stoicismo, per il quale il bene consiste nell'acquisizione morale della virtù. Del platonismo Agostino si serve per accreditare Dio come l'unico bene, al di fuori del quale nulla trova consistenza ontologica e dal quale ogni altro bene dipende e va riferito. Dallo stoicismo Agostino trae l'elemento volontario e libero di adesione al Bene divino, che però, a differenza che nella visione stoica, viene integrato nella realtà della grazia divina, senza la quale la libertà umana non solo non può praticare il bene ma resta preda del male.

La dualità dell'agostinismo etico, oltre che indotto dai due filoni filosofici del platonismo e dello stoicismo, risente dell'eco delle concezioni etiche dei padri d'Oriente, più accentuata in senso teologico-spirituale, e dei padri d'Occidente, in cui l'accento è, invece, antropologico-morale¹⁰.

La dispersione tematica e la tensione teorica caratteristiche dell'etica agostiniana assegnano anche al tema della coscienza un carattere se non di ambiguità, quanto meno di ambivalenza¹¹. Come insuperabilmente testimonia il libro delle *Confessioni*, la coscienza appare, da un lato, totalmente sottomessa alla grazia divina e, dall'altro, notevolmente dipendente dalla libertà umana.

L'ambivalenza che caratterizza l'agostinismo etico è per certi versi irrinunciabile: il cristianesimo entro il quale Agostino indaga il tema della coscienza si caratterizza, infatti, per la compresenza della dimensione teologica e antropologica. Nessun'altra religione, più del cristianesimo, si azzarda a credere l'unità inconfusa e la distinzione inseparabile del divino

¹⁰ J. STELZENBERGER, «Conscientia in der ost-westlichen Spannung der patristischen Theologie», *Theologische Quartalschrift* 141/2 (1961) 174-205: 182. Entrambe le tradizioni che Agostino, in quanto platonico e occidentale, riassume (cf. E. OSBORN, «Etica», in INSTITUTUM PATRISTICUM AUGUSTINIANUM, *Nuovo Dizionario Patristico e di Antichità Cristiane*, Marietti 1820, Genova - Milano 2006², vol. A-E, coll. 1782-1793: 1782.1791), veicolano peraltro l'ampio spettro semantico dei termini *syneidesis* e *conscientia* della precedente cultura profana e cristiana: cf. A. MOLINARO - A. VALSECCHI, *La coscienza*, EDB, Bologna 1971, 29-30.

¹¹ G.W. SCHLABACH - N. CIPRIANI, «Etica», in A. FITZGERALD - L. ALICI - A. PIETRETTI (edd.), *Agostino Dizionario Enciclopedico*, Città Nuova, Roma 2007, 674-675.

e dell'umano, massimamente in Cristo, e in coloro che entrano in comunione con Lui, i non a caso chiamati: cristiani¹².

A meno di non sconfinare in una delle varie forme di eresia che contravvengono al dogma di Calcedonia, ogni interpretazione cristiana della coscienza si caratterizzerà per la compresenza della dimensioni teologica e antropologica, il cui intreccio, stabilito dall'apostolo Paolo, costituisce l'oggetto consegnato all'indagine della tradizione a lui successiva¹³. Senza dunque differenziarsi a riguardo degli elementi in gioco, le pur diverse teologie della coscienza che sono state elaborate nel corso dei secoli hanno diversamente combinato gli elementi, e in base alla diversa accentuazione dell'uno o dell'altro si distinguono nel variegato panorama dell'interpretazione della coscienza morale.

II. UN'ESPERIENZA PARADIGMATICA

Anche Agostino non sfugge alla fatica di articolare l'elemento divino e umano della coscienza. L'interpretazione agostiniana della coscienza si distingue però per l'accentuazione della dimensione teologica, entro la quale, anche il tema dell'interiorità della coscienza, pure evidente nel pensiero di Agostino, trova collocazione.

Il percorso riflessivo che conduce Agostino ad approdare al segreto della coscienza prevede tre stadi. Il primo stadio vede l'uomo rivolto alle cose esterne, il secondo alle cose interiori, il terzo alle cose superiori. Il percorso di Agostino comporta così il duplice passaggio dalla conoscenza sensibile alla conoscenza spirituale, e da questa alla contemplazione divina. Un'esperienza paradigmatica del duplice passaggio «da fuori a dentro, e da dentro a sopra»¹⁴ è compiuta da Agostino in tandem con la madre nell'estasi presso Ostia Tiberina. Riandando al discorso che essi,

¹² La definizione del Concilio di Calcedonia (451), secondo la quale «l'uno e medesimo Cristo» è «vero Dio e vero uomo», «da riconoscersi in due nature, senza confusione, immutabili, indivise, inseparabili» (*DH* 301-302) fissa il criterio essenziale di autenticità della fede cristiana.

¹³ A tal riguardo, mi permetto di rimandare a un mio precedente studio: «La concezione biblica della coscienza morale. L'originalità di S. Paolo», *Rassegna di Teologia* 50/2 (2009) 195-216.

¹⁴ G. GIRGENTI, «Struttura dell'anima secondo Agostino e presupposti neoplatonici», in L. GABBI - V.U. PETRUJO (edd.), *Coscienza. Storia e percorsi di un concetto* (= Saggi. Scienza e filosofia), Donzelli, Roma 2000, 17-28:23.

appoggiati a una finestra prospiciente il giardino della casa che li ospitava, lontani dai rumori della folla e intenti a ristorarsi dalla fatica di un lungo viaggio, andavano facendo, Agostino così ne evoca il momento saliente:

«Percorremmo su tutte le cose corporee e il cielo medesimo, onde il sole e la luna e le stelle brillano sulla terra. E ancora ascendendo in noi stessi con la considerazione, l'esaltazione, l'ammirazione delle tue opere, giungemmo alle nostre anime e anch'esse superammo per attingere la plaga dell'abbondanza inesauribile, ove *pasci Israele* in eterno col pascolo della verità, ove la vita è la Sapienza. [...] E mentre ne parlavamo e anelavamo verso di lei, la cogliemmo un poco con lo slancio totale della mente, e sospirando vi lasciammo avvinte *le primizie dello spirito*, per ridiscendere al suono vuoto delle nostre bocche, ove la parola ha principio e fine»¹⁵.

Per poter accedere al mistero della coscienza Agostino s'addentra, anzitutto, dall'esteriorità delle realtà mondane all'interiorità umana ove, poi, scopre la superna presenza divina. Prestiamo distinta attenzione alla duplice transizione con particolare riferimento alla coscienza.

III. DA FUORI A DENTRO: L'INTERIORITÀ DELLA COSCIENZA

L'attenzione di Agostino all'interiorità della coscienza trova immediato riscontro nelle ricorrenti definizioni della coscienza stessa come l'«uomo interiore di ciascuno»¹⁶, il suo «seno»¹⁷ o «scrigno interiore»¹⁸ rispetto al quale nemmeno l'abisso del mare è «più profondo»¹⁹. Così pure, l'enfasi sull'interiorità della coscienza appare dall'uso di nomi sinonimi o in collegamento quali: *cor, medulla, interiora, pectus, anima (animus), mens...*²⁰

Ma l'importanza di Agostino rispetto al tema dell'interiorità della coscienza va ben al di là dei riscontri lessicali e semantici. Nessuno più di lui, e comunque certamente lui per primo nel pensiero occidentale, ne

¹⁵ *Confessionum*, IX, 10, 24.

¹⁶ *Enarrationes in Psalmos*, 127,8.

¹⁷ *In Evangelium Ioannis tractatus*, 32,4.

¹⁸ *Sermo* 177,4.

¹⁹ *Enarrationes in Psalmos*, 76,18.

²⁰ L'analisi di questi termini e più ampiamente del lessico della coscienza come interiorità è condotta da: J. STELZENBERGER, *Conscientia bei Augustinus. Studie zur Geschichte der Moraltheologie*, Ferdinand Schöningh, Paderborn 1959, 47-86.

ha operato un'indagine così ricca e approfondita sotto il profilo non solo ontologico, ma anche psicologico, anticipando l'interesse e tracciando i sentieri ripresi solo più tardi dalla filosofia moderna del *cogito* e dalla contemporanea psicologia del profondo.

La pratica personale dell'introspezione immortalata nelle *Confessioni*, metodo che in seguito diverrà noto come «esame di coscienza»²¹, nonché il grado di elaborazione teorica dell'atteggiamento di «auto-auscultazione interiore»²² meritano ad Agostino i titoli di «maestro di psicologia»²³, «padre dell'introversione»²⁴, «metafisico dell'interiorità»²⁵.

Agostino mutua il principio di interiorità dalla lettura dei filosofi neoplatonici, specialmente dalle opere del filosofo greco Porfirio, allievo di Plotino, tradotte in latino dal retore Mario Vittorino, convertitosi anch'egli, prima di Agostino, al cristianesimo²⁶. L'enunciazione più concisa e penetrante del principio di interiorità, scritta da Agostino nel *De vera religione*, così ammonisce: «*Noli foras ire, in teipsum redi; in interiore homine habitat veritas*»²⁷.

²¹ La coscienza come introspezione (esame di coscienza) è una delle accezioni agostiniane messe in luce da: J. STELZENBERGER, *Conscientia bei Augustinus*, 162-172, specialmente 168-172.

²² P. SINISCALCO, «Coscienza (libertà di)», in INSTITUTUM PATRISTICUM AUGUSTINIANUM, *Nuovo Dizionario Patristico e di Antichità Cristiane*, Marietti 1820, Genova - Milano 2006², A-E, coll. 1203-1205:1204.

²³ J. STELZENBERGER, «Conscientia in der ost-westlichen Spannung der patristischen Theologie», 186.

²⁴ *Dictionnaire de Spiritualité, ascétique et mystique, doctrine et histoire*, Beauchesne, Paris, vol. I, 434, citato in: J. OROZ RETA, «Dall'interiorità dell'anima alla contemplazione di Dio nel "De Trinitate" di Sant'Agostino», in L. ALICI (ed.), *Interiorità e intenzionalità in S. Agostino. Atti del I° e II° Seminario Internazionale del Centro di Studi Agostiniani di Perugia* (= Studia Ephemeridis Augustinianum 32), Institutum Patristicum Augustinianum, Roma 1990, 85-106: 90.

²⁵ J. OROZ RETA, «Dall'interiorità dell'anima alla contemplazione di Dio nel "De Trinitate" di Sant'Agostino», 85-106.

²⁶ La concezione neoplatonica nei testi di Porfirio, come pure la sua recezione cristiana nei testi di Mario Vittorino è presentata in: G. GIRGENTI, «Struttura dell'anima secondo Agostino e presupposti neoplatonici», 17-28. Sul neoplatonismo di Agostino informa sinteticamente: A. TRAPÈ, «Introduzione», in SANT'AGOSTINO, *Le Confessioni* (= Nuova Biblioteca Agostiniana - Opere di Sant'Agostino - Parte I: Libri - Opere autobiografiche), Città Nuova, Roma 2000⁷, vol. I, IX-CXXI:LXV-LXVII.

²⁷ *De vera religione*, 39,72.

Sebbene Agostino impari dal neoplatonismo il legame dell'anima con Dio, ne percorre il collegamento in senso inverso, non cioè, partendo dalla metafisica dell'Essere divino per chiarire la natura ontologica dell'anima, ma partendo dall'analisi psicologica dell'anima per ascendere alla conoscenza di Dio²⁸.

Affinché l'uomo possa addentrarsi in se stesso deve anzitutto prendere congedo dalle distrazioni dell'esterno. La via dell'interiorità comincia con il ritirarsi dell'uomo nell'eremo del proprio intimo alla volta del rinvenimento della presenza di Dio nei recessi della memoria. Proprio la metafora dell'*eremus*, il deserto, e della solitudine è assunta da Agostino in un *Discorso* che potrebbe essere indicato come un «*tractatus de conscientia*»²⁹:

«Che significa: *Nel deserto?* Nella solitudine. E “nella solitudine” che significa? Al di dentro, nella coscienza. Grande solitudine, dove non solo non passa alcun uomo ma neanche la raggiunge con lo sguardo. Là abitiamo pieni di speranza, poiché non ancora nel possesso reale. In effetti, quel che di noi sta al di fuori è tutto sconvolto dalle tempeste e dalle tentazioni mondane. Esiste però un deserto interiore. [...] Dentro, in quel deserto, ci sono dei ruscelli di memoria che contengono acque divine...»³⁰.

La metafora del deserto in cui scorrono i ruscelli delle acque divine trova sviluppo concettuale nelle *Confessioni*, laddove Agostino traccia la via dell'interiorità, avanzando passo passo nei recessi della memoria.

«Ma dove dimori nella mia memoria, Signore, dove vi dimori? Quale stanza ti sei fabbricato, quale santuario ti sei edificato? Hai concesso alla mia memoria l'onore di dimorarvi, ma in quale parte vi dimori? A ciò sto pensando. Cercandoti col ricordo, ho superato le zone della mia memoria che possiedono anche le bestie, poiché non ti trovo là, fra immagini di cose corporee. Passai alle zone ove ho depositato i sentimenti del mio spirito, ma neppure lì ti trovai. Entrai nella sede che il mio spirito stesso possiede nella mia memoria, perché lo spirito ricorda anche se medesimo, ma neppure là tu non eri, poiché, come non sei immagine corporea né sentimento di spirito vivo, quale gioia, tristezza, desiderio, timore, ricordo, oblio e ogni altro, così non sei neppure lo spirito stesso, essendo il Signore e Dio dello spirito, e mutandosi tutte queste cose, mentre tu rimani immutabile al di sopra di tutte le cose. E

²⁸ G. GIRGENTI, «Struttura dell'anima secondo Agostino e presupposti neoplatonici», 17-28.

²⁹ J. STELZENBERGER, *Conscientia bei Augustinus*, 22.

³⁰ *Sermo* 47,23.

ti sei degnato di abitare nella mia memoria dal giorno in cui ti conobbi! Perché cercare in quale luogo vi abitati? Come se colà vi fossero luoghi. Vi abitati certamente, poiché io ti ricordo dal giorno in cui ti conobbi, e ti trovo nella memoria ogni volta che mi ricordo di te»³¹.

Benché la presenza di Dio nel segreto della coscienza venga riconosciuta da Agostino solo dopo che egli abbia percorso tutti i successivi gradi della via dell'interiorità, essa già agisce anche quando l'uomo non la riconosca come tale. Con struggente incisività Agostino ha fissato questa esperienza in uno dei passaggi più celebri delle *Confessioni*:

«Tardi ti amai, bellezza così antica e così nuova, tardi ti amai. Sì, perché tu eri dentro di me e io fuori. Lì ti cercavo. Deforme, mi gettavo sulle belle forme delle tue creature. Eri con me, e non ero con te. Mi tenevano lontano da te le tue creature, inesistenti se non esistessero in te. Mi chiamasti, e il tuo grido sfondò la mia sordità; balenasti, e il tuo splendore dissipò la mia cecità; diffondesti la tua fragranza, e respirai e anelo verso di te, gustai e ho fame e sete; mi toccasti, e arsi di desiderio della tua pace»³².

IV. DA DENTRO A SOPRA: LA RELIGIOSITÀ DELLA COSCIENZA

La via dell'interiorità, già tutta percorsa sotto la guida divina ancora sconosciuta, a fronte del suo approdo nel riconoscimento della presenza di Dio manifesta la sua ulteriore configurazione di via ascendente. I passi con cui l'uomo rientra in se stesso corrispondono ad altrettanti gradi dell'ascesa alla visione di Dio. L'esito di questo simultaneo ingresso in se stessi e ascesa alla visione di Dio è pure testimoniato da Agostino, in questo caso con il ricorso alla metafora della luce.

«Ammonito da quegli scritti a tornare in me stesso, entrai nell'intimo del mio cuore sotto la tua guida; e lo potei, perché divenisti il *mio soccorritore*. Vi entrai e scorsi con l'occhio della mia anima, per quanto torbido fosse, sopra l'occhio medesimo della mia anima, sopra la mia intelligenza, una luce immutabile. Non questa luce comune, visibile a ogni carne, né della stessa specie ma di potenza superiore, quale sarebbe la luce comune se splendesse molto, molto più splendida e penetrasse con la sua grandezza l'universo. Non così era quella, ma cosa diversa, molto diversa da tutte le luci di questa terra.

³¹ *Confessionum*, 10,25,36; cf anche 7,17,23.

³² *Confessionum*, 10,27,38.

Neppure sovrastava la mia intelligenza al modo che l'olio sovrasta l'acqua, e il cielo la terra, bensì era più in alto di me, poiché fu lei a crearmi, e io più in basso, poiché fui da lei creato. Chi conosce la verità, la conosce, e chi la conosce, conosce l'eternità. La carità la conosce. O eterna verità e vera carità e cara eternità, *tu sei il mio Dio, a te sospiro giorno e notte*³³.

Benché appaia nella più profonda intimità dell'uomo, la presenza divina non coincide con la profondità umana, ma trascende quest'ultima, la sovrasta. La presenza divina nell'uomo è simultaneamente intima e trascendente. La celebre formula di Agostino, troppo spesso ridotta alla prima parte, definisce Dio, simultaneamente, «*intimior intimo meo et superior summo meo*»³⁴. La trascendenza di Dio rispetto alla coscienza umana verrà confermata anche quando Agostino tratterà dell'anima come immagine della Trinità. Ma ciò che nel trattato *De Trinitate* verrà esposto nel modo più profondo e completo³⁵, specialmente nei libri IX e X, già si annuncia nel testo della *Confessionum*.

«Vorrei invitare gli uomini a riflettere su tre cose presenti in se stessi, ben diverse dalla Trinità, ma che indico loro come esercizio, come prova e constatazione che possono fare, di quanto ne siano lontani. Alludo all'esistenza, alla conoscenza e alla volontà umana. Io esisto, so e voglio; esisto sapendo e volendo, so di esistere e volere, voglio esistere e sapere. Come sia inscindibile la vita in queste tre facoltà e siano un'unica vita, un'unica intelligenza e un'unica essenza, come infine non si possa stabilire questa distinzione, che pure esiste, lo veda chi può. Ciascuno è davanti a se stesso; guardi in se stesso, veda e mi risponda. Ma quand'anche avrà scoperto su ciò qualcosa e saprà esprimerlo, non s'illuda di aver scoperto finalmente l'Essere che sovrasta immutabile il mondo, immutabilmente esiste, immutabilmente sa e immutabilmente vuole»³⁶.

³³ *Confessionum*, 7,10,16.

³⁴ *Confessionum*, 3,6.

³⁵ Per l'approfondimento vedi: S. BIOLO, *La coscienza nel "De Trinitate" di S. Agostino* (= Analecta Gregoriana 172), Pontificia Università Gregoriana, Roma 1969; più brevemente: G. LETTIERI, «La dialettica della coscienza nel "De Trinitate"», in L. ALICI (ed.), *Interiorità e intenzionalità in S. Agostino. Atti del I° e II° Seminario Internazionale del Centro di Studi Agostiniani di Perugia* (= Studia Ephemeridis Augustinianum 32), Institutum Patristicum Augustinianum, Roma 1990, 145-176.

³⁶ *Confessionum*, 13,11,12.

V. LA CONCEZIONE TEOCENTRICA DELLA COSCIENZA

Se la via dell'interiorità mirava al segreto della coscienza, e se nell'intimo segreto della coscienza si annuncia la trascendente presenza divina, allora il baricentro della concezione agostiniana della coscienza risiede in Dio. Pur senza negare uno sviluppo antropologico all'interpretazione del fenomeno della coscienza morale, Agostino lo accentua in senso teologico.

1. *L'accentuazione teologica*

La visione teocentrica della coscienza trova riscontro, del resto, in un paio di indici formali riscontrabili nelle opere di Agostino.

Un primo riscontro è dato dalle fonti a cui egli preferibilmente si rivolge³⁷. Il principale arsenale da cui Agostino trae la sua potenza investigativa è senz'altro la Bibbia, le cui citazioni dall'Antico e dal Nuovo testamento trapuntano intere pagine dei suoi scritti. Subito dopo la Bibbia occorre sicuramente citare Origene, sia a livello di metodo che di contenuti: a livello di metodo, per la sua esegesi allegorica, alla quale Agostino, forse tramite Ambrogio, ispira le sue spiegazioni dei testi della Scrittura; a livello di merito, per il notevole influsso sull'occidentale Agostino della visione spiccatamente teologica della coscienza dell'alessandrino Origene³⁸. In quest'ultimo, la coscienza è riferita solo a contenuti religiosi e alla relazione con Dio. Nella sua visione antropologica tripartita, infatti, in cui l'anima (*psyché*) dell'uomo si lega allo spirito (*pneuma*) o alla carne (*sárx*), la coscienza viene identificata con lo Spirito divino che, rispetto all'anima, svolge la funzione di «pedagogo» e di «rettore».

Un altro indice formale che comprova l'accentuazione teologica dell'interpretazione agostiniana della coscienza deriva dall'analisi di ricorrenza del termine nella cronologia delle opere³⁹. Pressoché assente nei primi scritti filosofici, *conscientia* compare invece spesso nelle successive opere teologiche. La maggior frequenza è constatabile proprio in quei libri scritti contro i donatisti, in cui il termine assume un'accezione dogmatico-ec-

³⁷ J. STELZENBERGER, *Conscientia bei Augustinus*, 173-174.

³⁸ J. STELZENBERGER, *Syneidesis bei Origenes* (= Abhandlungen zur Moralthologie IV), Ferdinand Schöningh, Paderborn 1963.

³⁹ J. STELZENBERGER, *Conscientia bei Augustinus*, 14-25.

clesiologica⁴⁰. La *conscientia* è detta, per esempio, *maculosa* o *polluta*, non in base ai vizi morali del soggetto, ma alla sua appartenenza alla parte scismatica che macchia di tradimento l'unità di fede della Chiesa.

Le fonti bibliche e l'influsso origeniano, come pure la ricorrenza negli scritti teologici sono indici ancora formali del modo con cui Agostino riflette sul tema della coscienza. Entrando nel merito dei suoi scritti si trova tuttavia conferma della natura spiccatamente teologica della coscienza⁴¹. Già la semplice analisi del termine mostrerebbe che è sempre usato in accezione teologica e mai in senso puramente profano: «*conscientia* è riservato alla relazione con Dio»⁴².

La visione teocentrica trova poi soprattutto espressione nella frequente ricorrenza della formula «*coram Deo*» o «*in conspectu Dei*» in riferimento alla coscienza, ed, emblematicamente, nella frase: «*conscientia tua coram Deo*»⁴³. L'essenziale relazione a Dio della coscienza, essendo pensata da Agostino in chiave cristiana, non esclude ma anzi esige la fede personale nella Trinità. Ciò distingue e distanzia la posizione agostiniana da altre concezioni filosofiche in cui l'anima giunge alla conoscenza di Dio mediante la reminescenza, come nel platonismo; oppure si identifica con la divinità, come nel panteismo; o ancora, già conosce Dio anteriormente ad ogni esercizio della libertà, come nell'innatismo⁴⁴.

Ma la testimonianza più eloquente della concezione teologica della coscienza, Agostino la offre quando, «dal fondo dell'anima appassionatamente studiata, porta a tutti gli uomini il messaggio più consolante colto all'origine del nostro spirito: la vivente indelebile immagine della SS. Trinità nella coscienza umana»⁴⁵.

⁴⁰ *Contra litteras Petilianis; Contra Cresconium*. L'impiego dogmatico del termine *conscientia* negli scritti antidonatisti è studiato da: J. STELZENBERGER, *Conscientia bei Augustinus*, 87-108.

⁴¹ J. STELZENBERGER, *Conscientia bei Augustinus*, 26-46.

⁴² J. STELZENBERGER, *Conscientia bei Augustinus*, 26-46:27.

⁴³ *Sermo* 47,11. Altre ricorrenze in: *Sermo* 149,14,15; 343,5; *Contra Cresconium* 3,80,92; *En. Ps.* 5,11; 7,4; 7,9; 18,15.

⁴⁴ Agostino critica queste diverse concezioni nei suoi scritti. Circa la critica al panteismo, si veda: *De Trinitate* 4,2,4; 12,8,14; circa la reminescenza platonica: *De Trinitate*, 12,15,24; *Retractationes*, 1,1,4.8,2; circa la critica all'innatismo: *De Genesi ad litteram*, 4,32,49.

⁴⁵ S. BIOLO, *La coscienza nel "De Trinitate" di S. Agostino*, 219.

2. L'immagine della Trinità

La struttura trinitaria della coscienza umana viene anzitutto individuata da Agostino in riferimento all'amore. Se è vero, infatti, che il Dio trinitario è carità (cf 1Gv 4,8), laddove si vive la carità, anche la Trinità vi si riflette: «Ebbene, sì, tu vedi la Trinità, se vedi la carità»⁴⁶.

L'esperienza dell'amore comporta tre elementi: «Colui che ama, ciò che è amato, e l'amore stesso (*amans, et quod amatur, et amor*)»⁴⁷. Ora, poiché colui che ama non può amare ciò che ama se anche non lo conosce, si può dedurre che quando l'uomo ama, sperimenta tre cose: il proprio spirito amante, la conoscenza del proprio spirito che ama, l'amore con cui ama, cui Agostino assegna il nome, rispettivamente, di *mens, notitia* e *amor*.

A questa triade di elementi, costituenti il primo modello psicologico della Trinità, Agostino preferisce in corso d'opera un secondo modello corrispondente alla triade *memoria, intelligentia* e *voluntas*, meglio in grado di indicare l'aspetto dinamico di ciascuna delle dimensioni dell'io: l'essere, il conoscere e l'agire. In particolare, la memoria si identifica con il sé della persona umana. Quest'ultima, infatti, è un essere diacronico, costituito di passato, presente e futuro. Indagando gli oscuri recessi della memoria, Agostino coglie in essa la presenza di sé a se stessi, l'autocoscienza, in cui, al presente, convergono il ricordo del passato e l'anticipazione del futuro.

Pur dichiarando ripetutamente che «si deve evitare di compararla alla Trinità come se le fosse del tutto simile, ma si deve vedere anche una grande dissomiglianza in questa tenue somiglianza»⁴⁸, Agostino, constatando l'unità di memoria, intelligenza e volontà che «non sono tre sostanze, ma una sostanza sola»⁴⁹, coglie nella struttura ternaria della *coscienza che intende e ama* l'immagine della Trinità divina:

«Ecco dunque che lo spirito si ricorda di sé, si comprende, si ama: se contempliamo ciò, vediamo una trinità, che non è certo ancora Dio, ma già è immagine di Dio»⁵⁰.

⁴⁶ *De Trinitate*, 8,8,12.

⁴⁷ *De Trinitate*, 8,10,14.

⁴⁸ *De Trinitate*, 15,20,39. Vedi anche 15,14,24.

⁴⁹ *De Trinitate*, 10,11,18.

⁵⁰ *De Trinitate*, 14,8,11.

L'immagine della Trinità divina nella coscienza umana sempre in essa sussiste, sebbene possa risultare gravemente deformata per via del peccato dell'uomo: l'uomo, infatti, è stato creato a «immagine e somiglianza» di Dio (cf Gn 1,26-27). Tuttavia, la connaturalità dell'immagine di Dio nell'uomo non è indeformabile, ma più o meno conforme alla Trinità divina. La qualità dell'immagine nella coscienza umana dipende dal grado di partecipazione alla Trinità divina, il che avviene anzitutto quando lo spirito non riflette su se stesso, ricercandovi un'immagine di Dio, ma quando contempla la Trinità divina, riflettendo Dio in relazione a Dio.

«Questa trinità dello spirito non è immagine di Dio, perché lo spirito ricorda se stesso, si comprende e si ama, ma perché può anche ricordare, comprendere ed amare Colui dal quale è stato creato. Quando fa questo diviene sapiente. [...] E non per la sua luce, ma per la partecipazione a quella luce suprema sarà sempre sapiente»⁵¹.

La contemplazione della Trinità divina non è asettica speculazione razionale ma amorosa adesione esistenziale all'Amore divino. Da ciò deriva che la qualità dell'immagine di Dio nella coscienza umana è strettamente connessa al grado di conversione e santificazione conseguito dall'uomo, certo non senza l'imprescindibile aiuto di Dio.

«Coloro che, invitati a ricordarsene, si convertono al Signore, sono da lui riformati da quella difformità per cui le passioni mondane li conformavano a questo mondo [...], cosicché quella immagine incomincia ad essere riformata da Colui che l'ha formata. [...] Peccando [l'uomo] ha perso la vera giustizia e santità; perciò questa immagine è divenuta deforme e sbiadita; la recupera (nella sua integrità) quando è rinnovato e riformato»⁵².

L'immagine trinitaria che Agostino scorge nella coscienza comprova la sua visione accentuatamente teologica. Il credito di tale visione trinitaria deriva tra l'altro dalla sintonia con l'intera sua teoria etica che, sviluppata gradualmente in tre stadi, come si può indurre da una recensione dei suoi

⁵¹ *De Trinitate*, 14,12,15.

⁵² *De Trinitate*, 14,16,22.

scritti etici in: iniziali⁵³, transazionali⁵⁴ e pienamente sviluppati⁵⁵, può essere definita un'«etica trinitaria»⁵⁶.

3. *La coscienza come vox Dei*

Osando un maggior sbilanciamento rispetto ad altri interpreti che, riconoscendo l'ampia oscillazione tra una concezione antropologica della coscienza, improntata alla tradizione filosofica del «Conosci te stesso» e, invece, una concezione teologica, derivante dalla tradizione biblica dell'«Ascolta Israele», identificano nella «polarità» tra questi due elementi⁵⁷ o nel loro essere «straordinariamente equilibrati»⁵⁸ il tratto caratteristico del concetto agostiniano di coscienza, riteniamo che esso piuttosto consista nell'identificazione della coscienza con la voce di Dio.

La coincidenza della voce della coscienza con la voce di Dio trova il miglior riscontro nella già citata celebre espressione di Agostino che, rivolgendosi direttamente a Dio, confessa: «*Tu autem eras interior intimo meo et superior summo meo*»⁵⁹. Nell'intimità umana più profonda si annuncia l'alterità trascendente di Dio, il quale, infatti, abita «nell'intimo segreto della coscienza»⁶⁰.

Quale riscontro di questa concezione della coscienza come *vox Dei* citemmo, tra i possibili, i seguenti due passi:

«Nessuno può conoscere ciò che Dio vuole, se interiormente non risuona un certo tacito grido della verità. Dio parla inoltre nella coscienza dei buoni e

⁵³ *De moribus Ecclesiae catholicae, De libero arbitrio, De natura boni.*

⁵⁴ *De vera religione, De mendacio.*

⁵⁵ *Enchiridion ad Laurentium, Contra mendacium, De civitate Dei, De Trinitate.*

⁵⁶ F.S. CARNEY, «The Structure of Augustine's Ethic», in W.S. BABCOCK (ed.), *The Ethics of St. Augustine* (= Journal of Religious Ethics 3), Scholar Press, Atlanta 1991, 11-37:11.33.

⁵⁷ Come nota: E. SCHOCKENHOFF, *Wie gewiss ist das Gewissen? Eine ethische Orientierung*, Herder, Freiburg - Basel - Wien 2003, 99, osservando che «il concetto *conscientia* presso Agostino può molto oscillare tra il suo significato filosofico e il suo contenuto teologico».

⁵⁸ J. RÖMELT, *La coscienza. Un conflitto delle interpretazioni* (= Quaestiones Morales 13), Editiones Academiae Alphonsianae, Roma 2001, 56.

⁵⁹ *Confessionum*, 3,6,11.

⁶⁰ *Quaestiorum Evangeliorum* 2,33,2.

dei cattivi. Infatti nessuno può rettamente approvare quanto fa di bene e disapprovare quanto fa di male se non per quella voce della verità che loda o disapprova queste cose nel silenzio del cuore. Ma la verità è Dio»⁶¹.

«Il Signore non si fa sentire alle orecchie del corpo in maniera più forte che nel segreto del pensiero, dove lui solo ascolta, dove lui solo è udito. Non succede forse che anche gli empi, quando dicono il vero e non si crede loro, giurano dicendo (e lo dicono con perfetta verità): “Mi è testimone Dio”? Dove, per favore, è testimone? Nella lingua o nel cuore? Nel rumore della voce o nel silenzio della coscienza? Perché la maggior parte degli uomini si spazientisce se non gli si crede, mentre sa di aver detto il vero, se non perché non possono aprirci il loro cuore, dove Dio è testimone?»⁶².

Il fatto che per Agostino la coscienza dell'uomo sia «in una misura maggiore che non per altri Padri della Chiesa la “voce di Dio”»⁶³, lo differenzia rispetto a Paolo, che mai parla della coscienza come tale, giungendo al massimo a concepire la coscienza come «luogotenente provvisorio del giudizio di Dio» e «rappresentante di Dio davanti all'uomo»⁶⁴. In Agostino, diversamente da Paolo, la coscienza non è la facoltà attestante la legge morale scritta nei cuori, ma la stessa legge morale: «Il dettame della coscienza è la voce di Dio che proclama la legge»⁶⁵. Il comando della coscienza nei singoli casi è, dunque, più che un imperativo della ragione umana, e si configura piuttosto come istanza della volontà divina.

La concezione della coscienza come voce di Dio risale ben oltre la teologia agostiniana e affonda le sue radici nella cultura classica e soprattutto biblica. L'impronta agostiniana, tuttavia, è tutt'altro che trascurabile, e dovuta specialmente alla sua teoria dell'illuminazione, secondo la quale l'intelletto umano conosce la verità attraverso l'immediato irradiarsi delle idee divine, come pure alla sua dottrina della giustificazione elaborata in polemica con il pelagianesimo, relativa al misterioso effetto della grazia nel cuore dell'uomo. Con il suo marchio tipicamente agostiniano, «l'interpretazione della coscienza come voce di Dio nell'uomo ha così durevol-

⁶¹ *Sermo* 12,4.

⁶² *Sermo* 12,3.

⁶³ A. HERTZ, «Glaube und Gewissen», in: *Handbuch der christlichen Ethik III. Wege ethischer Praxis*, Freiburger 1982, 43-66:54, citato in: J. RÖMELT, *La coscienza*, 55.

⁶⁴ E. SCHOCKENHOFF, *Wie gewiss ist das Gewissen?*, 79-88.

⁶⁵ A. MOLINARO - A. VALSECCHI, *La coscienza*, 35.

mente influito sulla consapevolezza religiosa, che essa vale semplicemente come *la* comprensione teologica della coscienza. [...] Nessun'altra idea ha avuto sull'etica cristiana sino ai nostri giorni un influsso più durevole quanto la rappresentazione di Dio che nella coscienza parla immediatamente all'uomo comunicandogli la sua volontà come una "voce" percepibile da riconoscere»⁶⁶.

VI. LA DIMENSIONE ANTROPOLOGICO-MORALE DELLA COSCIENZA

Il teocentrismo della concezione agostiniana non elimina la dimensione antropologico-morale della coscienza, che seppur in tonalità minore, non manca di spazio nell'opera di Agostino. Per dimensione antropologico-morale intendiamo una duplice funzione della coscienza, normativa e giudicante: in riferimento all'agire morale, la coscienza detta, anzitutto, le regole e ne giudica, quindi, la bontà o malizia.

1. *La funzione normativa*

La funzione più propriamente normativa della coscienza è riscontrabile, per esempio, nel commento di Agostino alla questione degli idolotiti riportata ai cc. 8-10 della prima lettera di Paolo ai Corinzi. A differenza dell'Apostolo, che assume quale criterio dirimente la fede, nel senso per cui il mangiare o meno la carne sacrificata agli idoli dipende dalla forza o dalla debolezza della fede propria e altrui, e dunque da un principio eminentemente teologico, il Dottore prospetta una soluzione che vede la coscienza confrontata con imperativi etici, rientranti più nell'ambito della ragione umana, che non della fede cristiana. Paradigmatico, a tale riguardo, è il caso contemplato da Agostino nella lettera di risposta a Publicola.

«Resta, se non m'inganno, ch'io dica una parola su quel viaggiatore cristiano da te ricordato. S'egli fosse sopraffatto dalla fame e non riuscisse a trovare in nessun luogo cibo se non in un tempio dedicato agl'idoli, dove non ci fosse persona viva, dovrebbe egli morire di fame piuttosto che prendere quel cibo? Nella tua domanda non risulta chiaro se quel cibo sia o no un'offerta fatta agl'idoli. Potrebbe infatti essere stato abbandonato là per dimenticanza o di

⁶⁶ E. SCHOCKENHOFF, *Wie gewiss ist das Gewissen?*, 101.

proposito da gente che passando di lì avesse fatto sosta per rifocillarsi o messo lì per un altro motivo qualsiasi. Orbene, ecco in breve la mia risposta: o è certo che il cibo è stato offerto agl'idoli o è certo che non lo è stato, oppure non si sa. Se dunque è certo, che è stato offerto agl'idoli, è meglio respingerlo con cristiana fermezza; se invece non lo è o non si sa, in caso di necessità si può prendere per le proprie esigenze senza alcuno scrupolo»⁶⁷.

Nella soluzione dettata da Agostino, il criterio dirimente non è la fede in Cristo, che soppianta ogni credenza negli idoli, ma il precetto morale di non avere contatti con l'idolatria.

La voce di Dio risonante nell'intimo dell'uomo lo illumina circa i principi pratici del suo agire morale. Questo rapporto consequenziale vale anzitutto per quel «*breve praeceptum*» che, sebbene sia stato espresso una sola volta in un'immensa mole di scritti, è stato assunto come cifra sintetica della morale agostiniana: «*Dilige, et quod vis fac*». Lungi dall'essere un invito al soggettivismo arbitrario, come non di rado s'intende, il principio richiama la condizione essenziale dell'agire moralmente buono, quella di procedere dalla carità divina.

«Considerate bene quanto qui insegniamo, che cioè i fatti degli uomini non si differenziano se non partendo dalla radice della carità. Molte cose infatti possono avvenire che hanno una apparenza buona ma non procedono dalla radice della carità: anche le spine hanno i fiori; alcune cose sembrano aspre e dure; ma si fanno, per instaurare una disciplina, sotto il comando della carità. Una volta per tutte dunque ti viene imposto un breve precetto: ama e fa' ciò che vuoi; sia che tu taccia, taci per amore; sia che tu parli, parla per amore; sia che tu corregga, correggi per amore; sia che perdoni, perdona per amore; sia in te la radice dell'amore, poiché da questa radice non può procedere se non il bene»⁶⁸.

La voce divina della coscienza illumina l'uomo, oltre che a riguardo dell'essenziale legame con la carità di Dio, anche circa altri principi prati-

⁶⁷ *Epistola* 47,6

⁶⁸ *In Epistolam Ioannis*, 7,8. Val la pena di far notare che l'usuale traduzione italiana: «Ama e fa' ciò che vuoi» non presenta i termini nella stessa sequenza dell'originale latino, che postone il fare al volere. Ciò favorisce l'equivoco sull'interpretazione della sentenza di Agostino, il quale si preoccupa dell'innesto della volontà dell'uomo nell'amore di Dio, sapendo che questa è la condizione essenziale di ogni successiva azione morale.

ci, come quelli delle virtù teologali di fede e speranza⁶⁹ e di ogni altra virtù mediante la quale l'uomo cammina sulla via della felicità⁷⁰.

Ogni virtù, del resto, non è che una forma dell'amore di Dio, senza il quale l'uomo non può essere virtuoso:

«Come si può essere veramente in pace se non con chi sinceramente si ama? Chi può essere longanime, rimanendo perseverante nel bene, se non chi ama fervidamente? Come può dirsi benigno uno che non ama colui che soccorre? Chi è buono se non chi lo diventa amando? Chi può essere credente in modo salutare, se non per quella fede che opera mediante la carità? Che utilità essere mansueto, se la mansuetudine non è ispirata dall'amore? E come potrà uno essere continente in ciò che lo contamina, se non ama ciò che lo nobilita? Con ragione, dunque, il Maestro buono insiste tanto sull'amore ritenendo sufficiente questo solo precetto. Senza l'amore tutto il resto non serve a niente, mentre l'amore non è concepibile senza le altre buone qualità grazie alle quali l'uomo diventa buono»⁷¹.

La pluralità delle virtù come forme dell'unico amore divino appare esplicita nell'interpretazione agostiniana della quattro virtù cardinali, per la quale:

«La temperanza è l'amore per Dio che si conserva integro ed incorruttibile; la forza è l'amore per Dio che tollera tutto con facilità; la giustizia è l'amore che serve soltanto a Dio e, a causa di ciò, a buon diritto comanda ogni altra cosa che è soggetta all'uomo; la prudenza è l'amore che discerne con chiarezza ciò che aiuta ad andare a Dio da ciò che lo impedisce»⁷².

Infondendosi nella coscienza, l'amore di Dio fruttifica nelle virtù, cosicché la «definizione breve e vera della virtù è l'ordine dell'amore». Tale *ordo amoris* funge da criterio di discernimento morale, poiché «si può amare bene e male, cioè bene nel rispetto dell'ordine, male nella violazione dell'ordine»⁷³. L'una o l'altra eventualità sono valutate da Agostino mediante il ricorso a due categorie cardine del suo pensiero: i verbi *uti* e *frui*⁷⁴. Usare è «riferire ciò che si usa al conseguimento di ciò che si ama,

⁶⁹ *De Genesi ad litteram*, XII, 31,59.

⁷⁰ *De libero arbitrio*, II,19,52.

⁷¹ *In Evangelium Ioannis*, 87,1.

⁷² *De moribus Ecclesiae*, 1,15,25.

⁷³ *De civitate Dei*, 15,22.

⁷⁴ *De Doctrina Christiana*, I, 3-5. Va segnalato che, talvolta, Agostino utilizza il ter-

supposto che lo si debba amare», mentre invece «godere è aderire mediante l'amore ad una cosa per se stessa»⁷⁵. Essendo Dio l'unico soggetto adeguato, poiché, come dice la celeberrima frase di Agostino in apertura alle Confessioni: «Ci hai fatti per te, e il nostro cuore non ha posa finché non riposa in te»⁷⁶, ordinato è l'amore dell'uomo che gode solo di Dio e a Dio riferisce ogni altro amore.

Entro questo ordine, particolare rilievo ha l'amore del prossimo, che pure sollecita la coscienza dell'uomo presentandosi come «legge naturale»⁷⁷. Il precetto fondamentale della legge naturale, infatti, trova espressione – secondo Agostino – nella cosiddetta regola aurea, almeno nella sua versione negativa: «Ciò che non vuoi sia fatto a te, non farlo ad altri»⁷⁸.

2. La funzione giudicante

Oltre che una funzione normativa, Agostino riconosce alla coscienza la funzione di giudice. Tale funzione assume toni diversi prima e dopo il compiersi di un'azione.

Anticipatamente all'azione, la coscienza avverte del valore della legge e ammonisce a riguardo dell'eventuale trasgressione. Il giudizio di chi nega che Agostino abbia mai trattato di questa figura di coscienza⁷⁹, sembra eccessivo. Non sembra, infatti, possibile riferire alla sola coscienza conseguente passi come quelli che ora riportiamo:

«Non disprezzano la propria coscienza tutti quelli che operano il male? Chiunque riconosce dignità alla propria coscienza, mette un freno alla propria ingiustizia»⁸⁰.

mine *uso* nel senso della fruizione: *De Civitate Dei*, XI, 25.

⁷⁵ *De Doctrina Christiana*, I, 4.

⁷⁶ *Confessionum*, I,1,1.

⁷⁷ Agostino usa l'espressione *lex naturalis* in: *Contra Faustum*, XV,7; *In Evangelium Ioannes*, 49,12; *Epistula* 157.

⁷⁸ Cfr. *De libero arbitrio*, I,3,6; *De doctrina christiana*, III,14,22; *Contra Faustum Manicheum*, XV,7; *Enarrationes in Psalmos*, 35,1; 51,10; 57,1-2; *In Evangelium Ioannis*, 49,12; *Sermo* 9,14-16; 260; *Sermo Dolbeau* 19,7; *Contra duas epistulas Pelagianorum*, III,4,13.

⁷⁹ E. HIRSCH, *Lutherstudien*, Gütersloh 1954, 57, contestato, peraltro, da: J. STELZENBERGER, *Conscientia bei Augustinus*, 127.

⁸⁰ *Sermo* 330,3.

«V'è anima, quantunque perversa, che comunque in qualche modo può ragionare, nella cui coscienza Dio non parli? Chi se non Dio ha scritto nel cuore degli uomini la legge naturale? [...] Quindi ogni anima ragionevole, sia pure accecata dalla passione, tuttavia pensa e ragiona e tutto ciò che mediante il suo ragionamento è vero non si deve attribuire a lei, ma alla luce stessa della verità, dalla quale sia pure scarsamente nei limiti della sua capacità è illuminata, affinché nel pensare percepisca come vero qualche cosa»⁸¹.

Per quanto già in atto prima di un'azione, la funzione giudicante della coscienza manifesta tutta la sua forza dopo il suo compimento, quando assume i tratti della coscienza cattiva o buona.

2.1 La coscienza cattiva

L'analisi agostiniana della coscienza conseguente, di ampiezza e profondità difficilmente superabili, eccelle in modo speciale a riguardo della coscienza cattiva⁸². Già solo il testo delle *Confessioni*, con le sue memorabili pagine sul senso di colpa – si pensi, emblematicamente, alla descrizione del furto di pere compiuto da ragazzo⁸³ – è sufficiente per decretare Agostino come l'«autore classico» sull'argomento⁸⁴.

Le centinaia di riferimenti alla coscienza cattiva prodotte da Agostino sono ascrivibili a quattro gruppi. Un primo gruppo è costituito dai sostantivi indicanti la gravità della pena – «peso (*onus*)», «fardello (*sarcina*)» – e la sua dolorosità – ferita, piaga (*vulnus*) –, dovuta al carattere ferino del rimorso di coscienza.

Un secondo gruppo è costituito dagli aggettivi quali «iniqua», «ferita (*saucia*)», «macchiata (*foeda*)», «condannata (*damnata*)», «prigioniera (*captiva*)», «truce (*trux*)», «adultera», «malvagia (*facinorosa*)», «vergognosa (*flagitiosa*)», ecc.

Nel terzo gruppo si possono includere le forme verbali, la cui catalogazione raggiunge la cinquantina di voci. Un accenno particolare merita in questa sede il verbo «arrossire (*erubere*)», non certo esclusivo di Agostino per descrivere la colpa, ma a lui specialmente riferibile per via della sua

⁸¹ *De sermone Domini in monte*, II,9,32

⁸² J. STELZENBERGER, *Conscientia bei Augustinus*, 128-153.

⁸³ *Confessionum*, 2,4,9-2,10,18

⁸⁴ J. STELZENBERGER, *Conscientia bei Augustinus*, 130.

maestria nel cogliere i risvolti psico-fisiologici della coscienza colpevole⁸⁵.

Il quarto gruppo, infine, contempla le descrizioni o rappresentazioni, come quella del tribunale, peraltro già diffusa nell'antichità precedente ad Agostino. A questo riguardo va però notato che, a differenza di autori stoici come Seneca, giudei come Filone d'Alessandria, ma anche cristiani e su di lui particolarmente influenti come Ambrogio di Milano, Agostino, pur contemplando il «giudizio della coscienza» evita sempre di parlare di «tribunale della coscienza» o della «coscienza come giudice». Il motivo di questa scelta appare subito chiaro se solo si rammenta l'accento teologico dell'interpretazione agostiniana della coscienza, che, essendo *vox Dei*, non emette giudizi in proprio, ma è solo latrice del giudizio riservato a Dio.

2.2 La coscienza buona

La notevole analisi di Agostino circa la funzione giudicante della coscienza non è limitata al pur eccellente studio della coscienza cattiva, ma considera anche la figura opposta della coscienza buona. Quest'ultima può essere illustrata procedendo per successivi gradi di definizione.

Un primo grado è dato dall'assenza di rimproveri, che Agostino, per esempio, assume a prova di buona coscienza nel dibattito con il manicheo Secundino: «Pensa di Agostino ciò che vuoi: la sola coscienza non mi accusi agli occhi di Dio»⁸⁶.

Passando dal segnale in negativo a quello in positivo, all'assenza di rimprovero subentra la presenza della pace, tranquilla e riposante. Commentando il comandamento del Decalogo relativo al riposo sabbatico, Agostino osserva che «con questo terzo precetto ci viene inculcato un certo richiamo al riposo, alla quiete del cuore, alla tranquillità della mente, prodotto di una buona coscienza»⁸⁷.

Un grado di ulteriore definizione della buona coscienza è la delizio-

⁸⁵ Il rossore accompagna lo stesso ricordo della colpa, come afferma Agostino stesso, evocando il furto di pere dell'adolescenza: «Quale frutto raccolsi allora, miserabile, da ciò che ora rievoco non senza arrossire, e specialmente da quel furto ove amai solo il furto e null'altro?»: *Confessionum*, 2,8,16.

⁸⁶ *Contra Secundinum manicheum*, 2,1.

⁸⁷ *Sermo* 8,6.

sa gioia che essa permette di sperimentare a chi la possiede: «L'uomo – infatti – trae più genuino e giocondo diletto da una buona coscienza in mezzo alle sofferenze piuttosto che da una coscienza cattiva in mezzo ai piaceri»⁸⁸.

«Che cosa c'è di più dolce, o fratelli, di una buona coscienza? Se essa non è buona ma, essendo cattiva, punge, ogni cosa è amara. Gusta dunque! gusta! e vedrai qual dolce sapore abbia. Essa ti farà assaporare una delizia tale che non potrai smettere [di gustarne] finché non abbia terminato tutto»⁸⁹.

3. *L'accento comunque teologico*

L'illustrazione della funzione normativa e giudicante della coscienza ha attestato l'esistenza, nell'interpretazione di Agostino, di una dimensione antropologico-morale della coscienza stessa. Anche a riguardo di questa dimensione, tuttavia, è possibile verificare l'incidenza della sua impostazione teocentrica. Almeno tre indici permettono di registrarlo.

Il primo indice è la decisiva incidenza della grazia divina nella trasformazione, da cattiva a buona, della coscienza morale. Anche in riferimento alla coscienza, infatti, il *Doctor gratiae* mette a frutto le acquisizioni della polemica antipelagiana, esaltando l'iniziativa gratuita di Dio in contróluce all'incapacità umana di liberarsi dal tormento della colpa.

«Nell'uomo non c'è nulla di più intimo della coscienza. A che dunque gli giova che sia sano ciò che è esterno, mentre è putrefatto l'intimo della coscienza? Penose, veementi ed eccessive sono queste tribolazioni. [...] Tuttavia anche in esse il Signore si è fatto nostro soccorso, rimettendo i peccati. Solo l'indulgenza sana la coscienza degli iniqui. [...] Non ci resta dunque che poter essere sicuri della sua indulgenza; purché, ricevuta l'indulgenza, non ritorniamo di nuovo a contrarre altri debiti»⁹⁰.

Un secondo indice della prospettiva teocentrica con cui Agostino tratta anche la dimensione propriamente antropologico-morale della coscienza è la relatività del giudizio di coscienza rispetto al giudizio di Dio.

«Quantunque una persona dabbene abbia la coscienza pulita, come fa a sapere in qual modo giudicherà Colui che non è ingannato da nessuno? Ha la

⁸⁸ *De catechetizandis rudibus*, 16,25.

⁸⁹ *Sermo* 37,10.

⁹⁰ *Enarrationes in Psalmos*, 45,3.

coscienza serena; non è solleticato da colpe che aveva concepite nel cuore ma, a causa di qualche peccato che si commette ogni giorno della vita umana, sebbene abbia la coscienza tranquilla, tuttavia dice a Dio: *Rimetti a noi i nostri debiti*, perché ha messo in pratica l'affermazione che segue: *Come anche noi li rimettiamo ai nostri debitori*. Ha spezzato di cuore il pane agli affamati, ha vestito di cuore gli ignudi; ha compiuto le opere buone in virtù dell'olio interiore, eppure la stessa buona coscienza è trepidante a causa del giudizio di Dio»⁹¹.

Il terzo e decisivo indice dell'accento teologico rinvenibile anche nella trattazione antropologico-morale è l'esplicita riconduzione della coscienza, sia essa buona o cattiva, alla voce di Dio.

«Dio parla inoltre nella coscienza dei buoni e dei cattivi. Infatti nessuno può rettamente approvare quanto fa di bene e disapprovare quanto fa di male se non per quella voce della verità che loda o disapprova queste cose nel silenzio del cuore. Ma la verità è Dio»⁹².

La presenza di Dio è certo diversa nei due casi: «mentre alle buone coscienze è presente come Padre, alle cattive è presente come giudice»; il giudizio di coscienza, però, sempre, è emesso da Dio: «Sta scritto infatti: *Dio giudica il giusto e l'empio*»⁹³.

VII. OSSERVAZIONI FINALI

Agostino delinea la sua visione della coscienza morale addentrandosi dall'esteriorità dell'agire nell'interiorità dell'uomo, e di qui risalendo sino alla superna presenza di Dio. In tal modo, pur senza negare alla coscienza una consistenza antropologico-morale, il baricentro della concezione è decisamente teologico. L'accentuazione teologica della concezione agostiniana è sinteticamente espressa dalla definizione della coscienza come «voce di Dio nell'intimo dell'uomo».

Questa concezione teocentrica della coscienza risulta senz'altro sintonica con una visione religiosa dell'esistenza qual è quella cristiana, che concepisce l'uomo strutturalmente legato a Dio. Attraverso la coscienza Dio intraprende il dialogo intimo con ogni uomo, abilitandolo a rispon-

⁹¹ *Sermo* 93,9,13.

⁹² *Sermo* 12,4.

⁹³ *Sermo* 12,3.

dere, rendendolo respons-abile, ovvero soggetto morale. Un'interpretazione della coscienza, però, in quanto teoria di un fenomeno esistenziale, ha nella prassi di vita il suo riscontro. Ora, la comune esperienza umana, lungo tutta la storia, evidenzia alcuni fatti che pongono in discussione l'interpretazione della coscienza come voce di Dio.

Il primo dato di fatto è che, pur appellandosi alla propria coscienza, gli uomini, nelle diverse epoche e culture, non si comportano in modo uniforme, e ciò anche a riguardo di azioni moralmente rilevanti. Forse che Dio comandi a capriccio?

Il secondo dato di fatto è che lo stesso uomo sperimenta dubbi e conflitti di coscienza, che gli impediscono di agire con la certezza di chi sa di obbedire sicuramente a Dio. Forse che Dio parli oscuramente o ambigualmente?

Il terzo fatto, ancora sperimentabile da ogni singolo individuo, è l'errore in cui la coscienza può incorrere, magari anche per lungo tempo, per poi magari auspicabilmente giungere a una rettitudine di giudizio che sconfessa ciò di cui si era prima convinti. Forse che Dio cambi parere?

Il semplice accenno a questi dati esperienziali è sufficiente per non accontentarsi di un'interpretazione teocentrica della coscienza quale quella riscontrata in Agostino. Occorre rendere meglio ragione della complessità della coscienza, approfondendo il radicamento antropologico-morale. Una voce, anche divina, infatti, non può tradursi in parola umana senza incarnarsi nella struttura antropologica dei suoi potenziali uditori, e ancor più nel loro agire concreto. Sarà però solo con la Scolastica medievale che l'indagine sulla coscienza morale, in contrappunto con quella di Agostino, accentuerà la dimensione antropologico-morale, elaborando, nell'ambito della ragione pratica, l'articolazione tra *sinderesi* e *conscientia*, la prima intesa come un certo *habitus* naturale dei principi primi dell'agire⁹⁴, e la seconda come l'*actus* di applicazione di tali principi ai casi concreti⁹⁵.

Il teocentrismo di Agostino, oltre che limitarne lo sviluppo della dimensione antropologica e morale della coscienza, influisce sul modo stesso di intenderla.

La dimensione antropologica sembrerebbe di particolar rilievo nella concezione agostiniana della coscienza, data l'enfasi sull'interiorità

⁹⁴ Cf TOMMASO D'AQUINO, *De Veritate*, 16, 1, resp.

⁹⁵ Cf TOMMASO D'AQUINO, *Scriptum super Sententiis*, l. 2, d. 24, q.2, a.4, sol.

dell'uomo quale luogo in cui risuona la voce di Dio. Ma, tra la coscienza in quanto interiorità umana e la coscienza quale voce di Dio si avverte una certa esteriorità. L'uomo non interviene nella costituzione della coscienza, se non come il luogo passivo dove l'attività vocale divina risuona. L'intimo dell'uomo è la cassa di risonanza della voce di Dio, la quale detta le norme e giudica le azioni.

L'esteriorità che già si può notare tra la dimensione teologica e quella antropologica, si accentua se si considera la dimensione propriamente morale della coscienza. La voce di Dio, già trascendente l'intimo dell'uomo, sembra ancor più distante dal suo concreto agire. Non che la coscienza morale, buona o cattiva, sorga indipendente dalle azioni: l'esempio emblematico del travaglio interiore seguito al furto delle pere dell'Agostino giovinetto ha nell'azione compiuta il suo innesco. Ma, appunto, la sottile penetrazione nei meandri dell'intimità umana che seguita poi nell'ascensione sino alla trascendenza divina, allentano il rapporto tra l'azione compiuta e la coscienza acquisita: la coscienza risulta, se non slegata, solo remotamente collegata all'agire concreto. Il riscontro, nell'esempio appena citato, è la grande enfasi sulla colpa soggettiva rispetto alla consistenza oggettiva dell'azione commessa rubando le pere.

Per quanto carente sotto il profilo antropologico-morale, la concezione di Agostino rimane una pietra miliare e un riferimento imprescindibile per la teologia morale della coscienza, come attesta anche la storia recente dell'insegnamento morale della Chiesa che, al concilio Vaticano II, ha voluto sollecitare il rinnovamento della visione della coscienza definendola, con toni chiaramente agostiniani, «il nucleo più segreto e il sacrario dell'uomo, dove egli si trova solo con Dio, la cui voce risuona nell'intimità propria» (GS 16).

ARISTIDE FUMAGALLI

Seminario Arcivescovile di Milano

Via Pio XI, 32

21040 Venegono Inferiore (VA)

3 dicembre 2010

SUMMARY

The first, great theorist of conscience in the history of christian theology, even if dealing with its anthropological-moral dimension, puts the balance

of his interpretation within the theological horizon. In Agostino's thought, "the conscience is the voice of God in the deep of the man".

The paper outlines this conception, following the augustinian research which, from the exteriority of the world, goes into the interiority of the man, and from here uprises to catch the superior presence of God, whose trinitary image reflects into the conscience. Even if echoing in the deep of the an, conscience is better identified with the voice of God.

The theological accent of the augustinian view remains even when he deals with the anthropological-moral dimension of conscience, with its normative and judging function: normative, as it enlightens the man about the practical prionciples of his deeds, especially about charity; judging as, referring to its actions, it becomes a good or a bad conscience.

Agostino's theocentric conception, which needs a development in an anthropological-moral way, remains an unavoidable reference for a theology of moral conscience, confirmed by the teaching of the II Vatican Council, which defined conscience "the most secret and sacred of man, where he is alone with God, whose voice echoes in his intimacy" (GS 16).