



## Il mistero dell'Incarnazione nelle *Enarrationes in Psalmos* di Sant'Agostino

The Mystery of the Incarnation in *Enarrationes in Psalmos*  
by Saint Augustine

Mons. Piotr Turzyński<sup>1</sup>

---

**Abstract:** The article presents the importance of the issue of the Incarnation in the commentary of St. Augustine to the Psalms. According to the Bishop of Hippo, the Mystery of the Incarnation is one of the key moments of salvation history. Augustine, in the writings of ancient philosophers, did not find a way in which man could achieve the divine world he longs for. However, Christianity showed him the path of humility (*via humilitatis*) in the Incarnation. In Christ, God assumes the human condition and, without losing any of his divinity, introduces man to the divine world of eternity. Augustine is convinced that the humility of the Son of God in the mystery of the Incarnation makes God's humility the core of the Christian faith. And the category of humility itself has not only a moral but also a philosophical dimension. By virtue of the Incarnation, Christ becomes a representative of people and a priest who offers himself as an offering to God the Father. And all of His saving work constitutes unity and has its foundation, weight and meaning precisely in the mystery of the Incarnation. Augustine explains the Incarnation in a biblical and figurative way. For him, Christ as God is the Homeland from which man came and to which he is heading, and as a man, he is the Path along which one must follow to reach the goal. Thanks to the Incarnation, human changing time acquires a purposeful character and moves towards its fulfillment in eternity.

**Keywords:** Augustine of Hippo; Incarnation; Christology; Humility

---

Tra la fine del secondo e l'inizio del terzo secolo gli autori cristiani hanno cominciato a fare dei salmi oggetto di un'esegesi sistematica. Con particolare attenzione si occupò dei Salmi Origene, che due volte ha tentato di commentare tutto il salterio. Il suo significato era fondamentale e la sua presenza si avverte a volte come oggetto di polemica dietro tutta la successiva esegesi orientale e occidentale dei Salmi.

Nel IV secolo, il primo commentatore di tutto il Salterio è Eusebio di Cesarea, che fu un grande ammiratore di Origene e, anche se tendeva

---

<sup>1</sup> Mons. Piotr Turzyński, docente incaricato, Dipartimento di Patrologia Greca e Latina, Istituto di Scienze Teologiche, Università Cattolica di Lublino di Giovanni Paolo II, Lublin, Polonia; e-mail: pturz@wp.pl; ORCID: 0000-0002-3493-5184.

a valorizzare di più la dimensione storica dell'Antico Testamento, seguì le sue tracce nell'esegesi allegorica. Occorre citare qui i trattati di Ilario sui salmi ed i frammenti di Didimo il Cieco e di Apollinare forniti dalle catene.

Per quanto riguarda la scuola di Antiochia tra gli autori dei commenti al salterio sono da menzionare Diodoro di Tarso e il suo discepolo Teodoro di Mopsuestia, che sono in opposizione ai criteri dell'esegesi alessandrina di Origene. Ci sono anche giunte varie omelie sui salmi di Basilio, coetaneo di Diodoro e di Giovanni Crisostomo, allievo di Diodoro. Inoltre nell'Occidente abbiamo i testi, che trattano i salmi di Ilario, Ambrogio e di Girolamo, dipendenti strettamente da Origene, anche se i primi due trascuravano l'aspetto filologico tanto importante nell'esegesi del loro modello<sup>2</sup>.

Tra i commenti del tutto particolari sono le *Enarrationes in psalmos* di Agostino d'Ipbona. Per quanto riguarda il tempo della composizione non si può ad esse attribuire una data ben delimitata, perché furono l'opera di quasi tutta la vita di Agostino dopo la sua conversione. Di certo si può dire che le *Enarrationes* sui salmi 1-32, che si presentano piuttosto con il carattere di brevi note esegetiche, sono dell'inizio del 392; tra gli anni 415-416 sono stati dettati i commenti ai salmi 67, 71, 77. Inoltre abbiamo informazioni piuttosto certe sui sermoni riguardanti il salmo 118 che non erano predicati ma soltanto scritti per completare il commento a tutto il salterio, e che sono datate dopo il 415. Per quanto riguarda tutte le altre *Enarrationes* esse sono datate tra il 392 e il 415. La maggioranza di esse erano predicate davanti all'assemblea e hanno carattere di libere improvvisazioni<sup>3</sup>.

Questa opera è densa di spiritualità, ricca di temi e livelli. Il Libro dei Salmi era per Agostino "un prisma che rifrange la luce dell'intera Bibbia"<sup>4</sup>. Il tema principale è cristologia che anticipa Calcedonia, ma

<sup>2</sup> A proposito della storia dei commenti al Salterio vedi: J. Gribomont, *Salmi*, in: *Dizionario Patristico e di Antichità Cristiane*, v. 2, ed. A. Di Berardino, Casale Monferrato 1984, c. 3063; M.J. Rondeau, *Les commentaires patristiques du Psautier*, v. 1-2, Roma 1982-1985; M. Simonetti, *Introduzione*, in: Sant'Agostino, *Commento ai salmi*, Roma 1988, p. I-XL.

<sup>3</sup> A proposito del tempo della composizione è da vedere: A.M. La Bonnardière, *Recherches de chronologie augustinienne*, Paris 1965; H. Rondet, *Essais sur la chronologie des "Enarrationes in psalmos" de saint Augustin (Suite)*, "Bulletin de Littérature Ecclésiastique" 65 (1964) p. 110-136; S. Zarb, *Chronologia Enarrationum S. Augustini in psalmos*, Malta 1948.

<sup>4</sup> M. Cameron, *Enarrationes in Psalmos*, in: *Agostino. Dizionario enciclopedico*, ed. A.D. Fitzgerald, Roma 2007, p. 620.

piuttosto ha carattere pastorale<sup>5</sup>. In questo articolo vediamo come importante per il grande Dottore della Grazia è il mistero dell'Incarnazione. Egli presenta il motivo dell'Incarnazione, l'umiltà di Dio che sia una novità assoluta del cristianesimo, la continuità dell'opera salvifica di Gesù Cristo ed una interessante e figurativa visione di cristologia indicata nei termini via e patria.

## 1. Il motivo dell'Incarnazione

L'azione salvifica di Dio ha il suo centro nell'Incarnazione, poiché in Essa si rende presente nella storia il Cristo e di conseguenza secondo Agostino, la Chiesa, in quanto Suo Corpo. Per lui, l'Incarnazione è il più grande dei misteri<sup>6</sup>, in quanto al Cristo Incarnato e al Suo Corpo, si riferiscono tutti i sacramenti<sup>7</sup> dell'Antico e del Nuovo Testamento e questa è l'unica realtà annunciata da tutta la Scrittura<sup>8</sup>. Nel linguaggio dei salmi Agostino scrive che il Verbo eterno del Padre nella Sua Incarnazione inizia a cantare il Suo cantico di gloria e di amore nel tempo. Il cantico eterno diventa un cantico emerso nel tempo, segnato dal divenire, oppure possiamo dire, come ci suggerisce Marrou, il canto cantato nel tempo cosmico viene eseguito nel tempo storico<sup>9</sup>.

Sant'Agostino sottolinea chiaramente che non esiste altro motivo dell'Incarnazione che quello di salvare i peccatori.

Togli le malattie, toglì le ferite, e non c'è alcun motivo per la medicina. Se un grande medico è venuto dal cielo, è perché un grande malato giace sulla terra. L'amalato è il genere umano. (...) Si era davvero perduto l'intero genere umano; di esso peccò un solo uomo nel quale era il tutto, e il tutto si perdettero. Ma è venuto uno solo senza peccato a salvare dal peccato<sup>10</sup>.

<sup>5</sup> Cfr. Cameron, *Enarrationes in Psalmos*, p. 625.

<sup>6</sup> Cfr. C. Couturier, *Sacramentum et mysterium dans l'oeuvre de saint Augustin*, in: H. Rondet, *Études Augustiniennes*, Paris 1953, p. 161-332. Cfr. Augustinus, *Enarrationes in Psalmos* 77, 2, 13, CC 39, 1067 e 1078; 67, 16, CC 39, 879.

<sup>7</sup> La parola viene intesa nel senso che ha nella dottrina di Agostino significato del segno sacro.

<sup>8</sup> Cfr. Augustinus, *Enarrationes in Psalmos* 77, 2 e 13, CC 39, 1067 e 1078.

<sup>9</sup> Cfr. H.-I. Marrou, *L'ambivalence du temps de l'histoire chez saint Augustin*, Montréal – Paris 1950.

<sup>10</sup> Augustinus, *Sermo* 175, 1, PL 38, 945, tr. M. Recchia, Sant'Agostino, *Discorsi (151-183): sul N. Testamento*, NBA 31/2, Roma 1990, p. 855.

“La malattia”, il peccato non permetteva all’uomo di partecipare alla vita divina alla quale è stato chiamato dalla creazione. A questo punto il Vescovo non dice altro, che quello che aveva detto lo stesso Gesù: “Il Figlio dell’uomo è venuto a cercare e a salvare ciò che era perduto” (Lc 19,10), e dopo di lui s. Paolo, insistendo sulla propria esperienza personale del peccato: “Questa parola è sicura e degna di essere da tutti accolta: Cristo Gesù è venuto nel mondo per salvare i peccatori, e di questi il primo sono io” (1Tm 1,15).

Il male, compiuto dall’uomo, e non creato da Dio, non può esistere nel Verbo, o meglio non può partecipare alla sua esistenza; dunque l’uomo, invecchiato a causa di questo male, non poteva più partecipare alla vita e alla lode che il Verbo di Dio rivolge eternamente al Padre. Era necessaria una “cura”, l’umanità aveva bisogno di un “medico” per rinnovare le sue relazioni con Dio. Scrive Agostino:

Orbene non v’è dubbio che fu per sua colpa, se l’uomo decadde dalla sostanza nella quale era stato fatto: anche se in se stessa l’iniquità non è una sostanza. L’iniquità infatti non è una natura creata da Dio, ma una perversione causata dall’uomo. Per rimediare a questa colpa (il peccato degli uomini) venne il Figlio di Dio nel fango dell’abisso e vi si immerse anche se non fu immerso in una sostanza, perché fu immerso nella malizia degli uomini<sup>11</sup>.

Gesù Cristo viene allora per togliere l’uomo dal „mare”<sup>12</sup> che significa per i Padri della Chiesa il male del mondo e dal „fango” del peccato.

Nel commento al salmo 87, l’Ipponate presenta un’altra immagine. Il coro, che vuole cantare bene, deve armonizzarsi con colui che precede, che intona. Nell’arte della musica c’è l’intonatore e ci sono gli accompagnatori, coloro che seguono, cantando dietro al primo. Molti salmi, secondo Agostino, raccontano la passione del Signore ed esigono la nostra risposta. Cristo canta il cantico della passione e dopo di Lui cantano i martiri. Cristo è Colui che precede e intona. Agostino incoraggia i suoi ascoltatori ad ascoltare la Sua voce, presente nell’interiorità umana

<sup>11</sup> Augustinus, *Enarrationes in Psalmos* 68(1), 5, CC 39, 906, tr. V. Tarulli, Sant’Agostino, *Esposizioni sui Salmi*, NBA 26, Roma 1990, p. 641. Nel testo si può osservare il concetto agostiniano del male. Esso, in quanto non creato dal Verbo, non esiste, quindi, non costituisce alcuna sostanza.

<sup>12</sup> Vedi il significato del mare nel pensiero agostiniano: H. Rondet, *Le symbolisme de la mer chez saint Augustin*, in: *Augustinus Magister, Congrès international Augustinien*, Études Augustiniennes, Paris 1954, p. 691-701.

e nelle profezie, e a risponderGli, imitandoLo o rendendoGli grazie<sup>13</sup>. Soltanto uomo „armonizzati” con Cristo, che precede, può piacere a Dio, che è „grande intenditore della musica”<sup>14</sup>. Come si vede il linguaggio di Agostino nella sua predicazione è molto immaginativo e le spiegazioni sono piuttosto di carattere pastorale.

Étienne Gilson indica che nelle *Confessioni*, Agostino pone prima il problema che egli stesso riconosce paradossale: “Dio ha piantato nel cuore umano il desiderio di lodare il suo Creatore, come se l’uomo potesse degnamente lodare Dio e come se Dio avesse bisogno di tale lode”<sup>15</sup>. La prima forma di questo paradosso è il rapporto tra Dio e l’uomo. Come sia possibile che l’Essere immutabile possa entrare in rapporto con l’uomo, che è emerso nel tempo e nel divenire? Il concetto di ciò che è immutabile gioca un grande ruolo in tutta la dottrina d’Agostino ed è connesso con l’idea dell’eternità. Basti pensare che al problema del tempo, che si contrappone all’*eternitas*, dedica ampio spazio nel libro tredicesimo delle *Confessioni*. Agostino affronta il problema del nesso tra la temporalità e l’eternità allorché vuole spiegare ai suoi fedeli l’esistenza dei due nomi di Dio. Sul monte Horeb, Dio stesso ha rivelato a Mosé il nome della Sua eternità: “Io sono Colui che è” (Es 3,14-15) e il nome della sua misericordia: “Io sono il Dio d’Abramo, il Dio d’Isacco e il Dio di Giacobbe”<sup>16</sup>. Il primo nome rivela dunque Dio, che è inaccessibile all’uomo, Dio in sé, ma il secondo rivela Dio che è in rapporto con l’umanità e con misericordia si rivolge verso di essa<sup>17</sup>. Agostino ci spiega il perché:

Questi affetti della debolezza umana, ugualmente come il corpo debole e anche la morte del corpo umano, Gesù Cristo ha preso non per necessità, ma a causa della misericordia, perché in se stesso volle trasfigurare il proprio corpo che è la Chiesa di cui capo si è degnato di diventare<sup>18</sup>.

<sup>13</sup> Cfr. Augustinus, *Enarrationes in Psalmos* 87, 1, CC 39, 1208.

<sup>14</sup> Cfr. Augustinus, *Enarrationes in Psalmos* 32(2), d. 1, 8, CC 38, 250.

<sup>15</sup> É. Gilson, *Philosophie et Incarnation selon saint Augustin*, Montréal 1947, p. 11.

<sup>16</sup> Cfr. Augustinus, *Sermo* 6, 4-5, CC 50, 65; 7, 7, CC 50, 76; Augustinus, *Enarrationes in Psalmos* 101(2), 10, CC 40, 1445; 121, 5, CC 40, 1806. Quasi l’intero articolo dedica É. Gilson all’analisi di questi due nomi di Dio in Agostino.

<sup>17</sup> Augustinus, *Sermo* 7, 7, CC 50, 77: “Cum ergo sit hoc nomen aeternitatis, plus est quod est dignatus habere nomen misericordiae: «Ego sum Deus Abraham, et Deus Isaac, et Deus Iacob». Illud in se, hoc ad nos”.

<sup>18</sup> Augustinus, *Enarrationes in Psalmos* 87, 3, CC 39, 1209, tr. T. Mariucci – V. Tarulli, Sant’Agostino, *Esposizioni sui Salmi*, NBA 27/1, Roma 1993, p. 29.

In termini tecnici possiamo dire che Agostino ha congiunto l'ontologia con la soteriologia<sup>19</sup> definendo l'incontro di ciò che è eterno e immutabile, con quello che è temporale e appartiene al mondo del divenire: la misericordia. L'Incarnazione del Verbo di Dio è una risposta del Padre al peccato del mondo ed è anche una risposta che supera la nostra logicità e introduce l'essere temporale, cioè l'umanità del Cristo, nel mondo eterno della divinità.

Anche se dalla lettura di alcuni libri platonici<sup>20</sup> Agostino ha accolto la buona teologia platonica e vi ha letto di Dio e del Suo Verbo, ma ciò che non vi ha letto è proprio l'Incarnazione del Verbo, e non ha trovato l'economia della salvezza per mezzo di Cristo<sup>21</sup>. Senz'altro questi libri hanno aiutato il futuro Vescovo d'Ipbona, tuttavia bisogna anche scorgere che lungo la vita egli matura, cambia e finalmente gli schemi teologici fondamentali sono forniti ad Agostino dal Prologo giovanneo, dall'inno dell'Epistola ai Filippesi<sup>22</sup> e dal capitolo 1 dell'Epistola ai Romani<sup>23</sup>. Da una parte, dunque, è vero che i commenti agostiniani concernenti il *nomen substantiae* di Dio restano sotto l'influenza della filosofia greca, ma, dall'altra, come nota W. Beierwaltes, è stato Agostino, con le sue riflessioni sul *nomen misericordiae*, ad inaugurare una "teologia dell'Esodo" e tutto ciò che ha detto di Dio, Essere Assoluto, è anche biblico, cristiano e teologico ed indica Dio Salvatore, il Figlio Incarnato<sup>24</sup>. Dopo

<sup>19</sup> Qui sta anche l'originalità di Agostino in paragone con gli altri padri latini. Cfr. G. Madec, *Saint Augustin et la philosophie. Notes critiques*, Paris 1992, p. 59. Cfr. D. Dubarle, *Essai sur l'ontologie théologique de saint Augustin, Dieu avec l'Être*, Paris 1986.

<sup>20</sup> È ormai generalmente ammesso, che si trattasse delle *Enneadi* di Plotino e dei trattati di Porfirio, che purtroppo ci sono giunti allo stato di frammenti.

<sup>21</sup> Cfr. G. Madec, *La Patrie et la voie. Le Christ dans la vie et la pensée de saint Augustin*, Paris 1989, p. 43-44.

<sup>22</sup> Vedi: A. Verwilghen, *Christologie et spiritualité selon saint Augustin. L'hymne aux Philippiens*, Paris 1985; A. Verwilghen, *Le Christ médiateur selon Ph 2,6-7 dans l'oeuvre de saint Augustin*, in: *Collectanea Augustiniana. Mélanges T. J. Van Bavel*, v. 2, ed. B. Bruning, Leuven 1990, p. 451-468.

<sup>23</sup> Cfr. P. Courcelle, *Recherches sur les Confessions de saint Augustin*, Paris 1968, p. 173.

<sup>24</sup> Cfr. W. Beierwaltes, "Deus est esse – esse est Deus". *Die onto-theologische Grundfrage als aristotelisch-neuplatonische Denkstruktur*, in: *Platonismus und Idealismus*, ed. V. Klostermann, Frankfurt am Main 1972, p. 27. G. Madec è convinto che sia Simpliciano, venerabile sacerdote, consigliere di Sant'Ambrogio, e suo successore alla cattedra vescovile, a indicare ad Agostino la via da seguire. Cfr. Madec, *La Patrie et la voie*, p. 45; Madec, *Saint Augustin et la philosophie. Notes critiques*, p. 59.

la sua scoperta del Verbo Incarnato, che è l'Unico Mediatore, non sorprende dunque che il Vescovo in un sermone di Natale esorti così i suoi ascoltatori:

Cristo, giorno che ha creato ogni giorno, ha santificato per noi questo giorno di Natale. Di Lui il Salmo canta: 'Cantate al Signore un cantico nuovo, canta al Signore, o tutta la terra; cantate al Signore e benedite il Suo nome; benedite il giorno da giorno la Sua salvezza' (Sal 95,1-2). Chi è questo giorno da giorno, se non il Figlio che procede dal Padre, la Luce da Luce? Quel Giorno, dunque, ha generato questo Giorno, che oggi è nato dalla Vergine. Quel giorno non ha inizio, non ha tramonto; quel giorno, cioè Dio Padre. Gesù infatti non sarebbe il giorno, se il Padre non fosse anche Lui giorno (...). Quel giorno dunque, cioè il Verbo di Dio che risplende per gli angeli, il Giorno che risplende nella patria da cui siamo ancora lontani, si è rivestito di carne ed è nato dalla Vergine Maria<sup>25</sup>.

Merita aggiungere che sant'Agostino, come nota Mary Clark, formula spesso la dottrina trinitaria assumendo che la Trinità è una natura divina sussistente in tre Persone, mentre i Padri greci parlano di Dio quale tre Persone, che hanno la stessa natura. Agostino concepisce Dio molto concretamente quale Padre, Figlio e Spirito Santo. Non esiste un altro dio che tre Persone divine e perciò quando Dio agisce, agiscono tre Persone insieme<sup>26</sup>. L'Incarnazione è quindi l'opera dell'amore di tutte le Persone divine. Nelle *Enarrationes in Psalmos* Agostino non fa una spiegazione sofisticata dei concetti teologici perché piuttosto si adatta ai semplici fedeli che hanno bisogno della spiritualità quotidiana. L'aspetto più significativo della sua trattazione dei misteri teologici centrali del cristianesimo è la sua chiara consapevolezza che credere nell'Incarnazione o nella Trinità è un'abilità di vivere santo. Questo è inseparabile dalla verità, che siamo creati all'immagine di Dio e quel fatto ci apre ad apprendere l'amore infinito di Dio mostrato nei misteri ed eventi salvifici<sup>27</sup>. In Agostino l'unità della Trinità viene indicata non soltanto dalla logica e dalla filosofia ma dall'esperienza

---

<sup>25</sup> Augustinus, *Sermo 189 (=Frangipane 4) 1-2*, PL 46, 981, tr. P. Bellini – F. Cruciani – V. Tarulli, Sant'Agostino, *Discorsi (184-229/V): su i Tempi liturgici*, NBA 32/1, Roma 1984, p. 31.

<sup>26</sup> Cfr. M.T. Clark, *Augustine*, London – New York 2000, p. 70.

<sup>27</sup> Cfr. R. Williams, *On Augustine*, London – Oxford – New York – New Delhi – Sydney 2016, p. 139.



umana, dalla Bibbia e dall'amore. Egli per primo ha suggerito la triada: quello, che ama, che viene amato e l'amore stesso ed ha trovato rispecchio della triade nelle relazioni umane<sup>28</sup>.

## 2. L'umiltà – “il principio della glorificazione”<sup>29</sup>

Senza altro dall'Incarnazione del Figlio di Dio viene un insegnamento etico dell'umiltà, ma nelle categorie filosofiche è presente una idea dell'abbassamento che non era pensabile nel mondo della filosofia antica<sup>30</sup>. L'umiltà, nel pensiero agostiniano, è dunque prima di tutto una categoria filosofica<sup>31</sup> nel senso che il desiderio della filosofia antica di arrivare al mondo divino attraverso la purificazione o la memoria, in Agostino, si realizza non grazie allo sforzo umano, ma grazie alla discesa del Verbo di Dio. L'abisso tra l'eternità e il tempo, tra la sublimità di Dio e la miseria dell'uomo, tra l'immutabilità divina e il divenire umano, non poteva essere superato che dallo scendere di Dio, in qualche modo, sino al livello in cui l'uomo si trovava. Difatti, l'umiltà, scelta da Cristo, ha come causa immediata la miseria in cui l'uomo era sprofondata<sup>32</sup>.

Nella sua ricerca della verità, Agostino è giunto al punto di scoprire che proprio “l'elemento discriminante tra platonismo e cristianesimo interviene a proposito dell'abbassamento dell'Intelletto divino, della kenosis del Nous”<sup>33</sup>. Così scrive nel *Contra academicos*: “l'intelletto divino

<sup>28</sup> Cfr. M.T. Clark, *Augustine*, London – New York 2000, p. 71. Cfr. Augustinus, *De Trinitate* 6, 5, 7, CC 50, 210.

<sup>29</sup> Augustinus, *Enarrationes in Psalmos* 109, 11, CC 40, 1611: “Excellentia claritatis huius, principium habet humilitatis”, tr. T. Mariucci, Sant'Agostino, *Esposizioni sui Salmi*, NBA 27/2, Roma 1993, p. 971.

<sup>30</sup> Nella predicazione agostiniana la verità dell'abbassamento della divinità verso l'umanità e il suo scopo vengono presentati con l'aiuto di diverse immagini. Merita una attenzione particolare l'immagine del latte, presente nell'epistolario del Nuovo Testamento (1Cor 3,2; Ebr 5,12; 1Pt 2,2). Cristo, in quanto Verbo fatto carne, è il “latte dei piccoli”, che il cristiano beve per crescere e potersi nutrire del pane degli angeli: lo stesso Cristo in quanto Verbo di Dio. Cfr. Augustinus, *Enarrationes in Psalmos* 33 (1), 6, CC 38, 236; Augustinus, *Confessiones* 7, 18, 24. Vedi: T. Van Bavel, *L'humanité du Christ comme lac parvulorum et comme via dans la spiritualité de saint Augustin*, “Augustiniana” 7 (1957) p. 245-281.

<sup>31</sup> Cfr. P. Adnès, *La doctrine de l'humilité chez saint Augustin*, Toulouse 1953.

<sup>32</sup> Cfr. L. Galati, *Cristo la Via nel pensiero di S. Agostino*, Roma 1957, p. 160.

<sup>33</sup> Madec, *La Patrie et la voie*, p. 55.



si è abbassato, umiliato fino al corpo umano per la clemenza verso il popolo<sup>34</sup>. Per il dio degli antichi non era possibile scendere nel mondo umano senza perdere la propria divinità. Guardando invece la strada dalla direzione opposta, per gli uomini non era possibile salire dal mondo materiale al mondo invisibile degli dei. L'Ipponate è ben consapevole del fatto che i platonici desiderano le cose celesti, il mondo dell'eternità, ma non sapevano come arrivarvi<sup>35</sup>, perché il mistero del Dio fatto uomo era quanto mai "lontano dalla superbia di certi uomini d'ingegno"<sup>36</sup>. Per misericordia, collegata strettamente con l'umiltà, scese Cristo<sup>37</sup> che come umile Servo di Dio si oppone alla superbia degli uomini. Dall'altra parte vale la pena ricordare che l'umiltà, legata strettamente alla verità, non è contraria alla saggezza, annunciata dai maestri antichi. Nel commento al Vangelo di Giovanni Agostino scrive: "La superbia è l'origine di tutti i mali, poiché è la causa di tutti i peccati (...). Cura la superbia, e non ci sarà più la superbia, e non ci sarà più iniquità. Appunto per guarire la causa di tutti i mali, cioè la superbia, il Figlio di Dio è sceso e si è fatto umile"<sup>38</sup>. Egli, sottolinea Agostino, grazie alla sua umiltà, guarisce il male del mondo e diventa il Medico di tutta l'umanità<sup>39</sup>. Nello

<sup>34</sup> Augustinus, *Contra Academicos* 3, 19, 42, CSEL 63, 79: "Nisi summus Deus populari quadam clementia divini intellectus auctoritatem usque ad ipsum corpus humanum declinaret, atque submitteret", tr. D. Gentili, Sant'Agostino, *Dialoghi I*, NBA 3/1, Roma 1982, p. 15.

<sup>35</sup> Cfr. Augustinus, *Sermo* 160, 4, PL 38, 875: "Viderunt quo, nec viderunt quam amaverunt celsitudinis patriam, sed ignoraverunt humilitatis viam"; Augustinus, *De civitate Dei* 10, 29, 1, CC 50/a, 485.

<sup>36</sup> Augustinus, *De Ordine* 2, 5, 16, CSEL 63, 157/158: "Quantum autem illud sit, quod hoc etiam nostri generis corpus tantus propter nos Deus assumere atque agere dignatus est, quanto videtur vilius, tanto est clementia penius et a quadam ingeniosorum superbia longe alteque remotius". Vedi: Madec, *Saint Augustin et la philosophie*, p. 94-98.

<sup>37</sup> Cfr. Augustinus, *Enarrationes in Psalmos* 119, 2, CC 40, 1778.

<sup>38</sup> Augustinus, *In Iohannis evangelium tractatus* 25, 16, CC 36, 256, tr. E. Gandolfo, Sant'Agostino, *Commento al vangelo S. Giovanni*, NBA 24/1, Roma 1985, p. 525.

<sup>39</sup> A proposito della idea Cristo – Medico vedi: G. Daly, *The Earth Our Hospital*, in: *2d Annual Course on Augustinian Spirituality*, ed R. Russel – L. Verheijen – A. Zunkeller, Roma 1976, p. 211-230; R. Arbesmann, *Christ the "Medicus Humilis" in Saint Augustine*, in: *Augustinus Magister, Congrès international Augustinien, Études Augustiniennes*, Paris 1954, p. 623-629; R. Arbesmann, *The concept of Christus Medicus in St. Augustine*, "Traditio" 10 (1954) p. 1-28; M.-F. Berrouard, *Le Christ Médecin*, "Bibliothèque Augustinienne" 71 (1969) p. 854-855.

stesso momento il Verbo Incarnato insegna agli uomini la via dell'umiltà. Nel contesto della controversia pelagiana Agostino fedele al suo pensiero circa l'Incarnazione ripete che prima è sempre la gratia, la bontà e la misericordia di Dio, ed è necessario seguire Cristo che è *maxima Dei gratia*.

Nel commento al salmo 126, per riportare un esempio di superbia, Agostino richiama il dialogo di Gesù con i figli di Zebedeo che volevano essere alla destra e alla sinistra di Cristo nel regno dei cieli. I due apostoli non hanno compreso che soltanto con l'aiuto dell'umiltà si sale al mondo divino. Proprio questa umiltà, nell'intimo del cuore, sulle orme dell'umile Servo di Dio, porta a Dio. "Tu vorresti pretendere una glorificazione prima che finisca la vita presente" dice Agostino. La risurrezione e la glorificazione finale, come in Cristo, così anche nell'uomo, non avvengono prima delle sofferenze e prima dell'umiliazione<sup>40</sup>.

Predicando sul salmo 31, Agostino spiega il significato del diluvio e fa dell'umiltà il nucleo del cristianesimo:

Le molte acque sono le varie dottrine. La dottrina di Dio è una sola: non molte acque, ma una sola acqua sia del sacramento del battesimo, sia della dottrina della salvezza (...). Quest'acqua della confessione dei peccati, quest'acqua dell'umiliazione del cuore, quest'acqua della vita salutare, che si umilia, che non presume niente da sé, che niente attribuisce superbamente alla sua potestà: quest'acqua non si trova in nessun libro degli estranei, non negli Epicurei, non negli Stoici, non nei Manichei, non nei Platonici. Ovunque infatti si trovano ottimi precetti di costume e di disciplina, ma non questa umiltà. È altrove che nasce la via di questa umiltà; essa viene da Cristo: da Lui che essendo sublime, è venuto nell'umiltà. Che cosa altro infatti ha insegnato umiliandosi, fattosi obbediente fino alla morte e alla morte di croce? (...) Che cosa altro ha insegnato, se non questa umiltà? (...) In questa umiltà ci si avvicina a Dio, perché vicino è il Signore a coloro che hanno il cuore contrito<sup>41</sup>.

All'inizio del commento sul Salmo 98, Agostino distingue invece due venute del Figlio di Dio: "una volta Egli venne per stare dinanzi al giudice mentre la seconda volta verrà come il giudice assiso al trono dinanzi al quale si presenterà il genere umano ciascuno con il proprio

<sup>40</sup> Cfr. Augustinus, *Enarrationes in Psalmos* 126, 4-7, CC 40, 1859-1862.

<sup>41</sup> Cfr. Augustinus, *Enarrationes in Psalmos* 31(2), 18, CC 38, 236.

merito". La prima volta è venuto umile, la seconda verrà glorioso<sup>42</sup>. Tutta l'opera del Verbo Incarnato, sottolinea la sua umiltà che non si contrappone, tuttavia, alla sua gloria, ma diventa la causa della sua vittoria sopra il male del mondo. Cristo è stato umiliato e ha umiliato, è stato ferito e così ha ferito il nemico, la superbia del diavolo – chiarisce Agostino<sup>43</sup>.

Nell'umiltà Dio, per dare a noi la possibilità di partecipare la vita eterna della Trinità si adatta allo stato del mondo. Questa umiltà del Figlio di Dio, che lo ha portato fino alla morte sulla croce "sembra essere una vanità a coloro che amano le altezze di questo mondo"<sup>44</sup>. Agostino riprende l'insegnamento paolino e vede l'umiliazione del Verbo di Dio in tutte le sue opere, cominciando dall'Incarnazione fino alla sua morte. Gli Ebrei, come il diavolo, non volevano accettare questa umiliazione; di più, non hanno riconosciuto la sua gloria nell'umiliazione e Lo hanno consegnato a morte. Invece il Verbo eterno di Dio "ha bevuto dalla corrente", che, nell'esegesi allegorica e piuttosto spirituale, di Agostino, significa sperimentare la condizione mortale dell'uomo<sup>45</sup>; era umile, si è abbassato, perciò Dio "Lo ha innalzato e Gli ha dato un nome sopra ogni nome". In questa esegesi del salmo 109, lo schema proviene dall'inno del servo obbediente di s. Paolo (Flp 2,8-11). Esso loda Cristo che non ha approfittato della Sua uguaglianza con Dio, ma ha preso la *forma servi*. A livello letterale l'espressione *forma servi* sottolinea, in Agostino, il carattere specificamente kenotico e viene adoperato là dove si espongono i temi della povertà, umiltà, fragilità ed inferiorità<sup>46</sup>. Tuttavia, l'inno, e la sua esegesi agostiniana, conducono paradossalmente all'affermazione della potenza di Dio. La ricchezza spirituale annunciata in 2Cor 8,9 svela il cuore della rivelazione kenotica: la povertà, l'abbassamento del Figlio *in forma servi*, offre accesso al mistero divino nella misura in cui l'uomo scopre che la debolezza,

<sup>42</sup> Cfr. Augustinus, *Enarrationes in Psalmos* 98, 1, CC 39, 1378: "Qui opportuno tempore venit ad nos, primo humilis, postea venturus excelsus".

<sup>43</sup> Cfr. Augustinus, *Enarrationes in Psalmos* 88(1), 11, CC 39, 1228 tr. V. Tarulli, Sant'Agostino, *Esposizioni sui Salmi*, NBA 27/1, Roma 1993, p. 69.

<sup>44</sup> Augustinus, *Enarrationes in Psalmos* 81, 6, CC 39, 1139, tr. V. Tarulli, Sant'Agostino, *Esposizioni sui Salmi*, NBA 26, Roma 1990, p. 1159.

<sup>45</sup> Cfr. Augustinus, *Enarrationes in Psalmos* 109, 20, CC 40, 1620: "De hoc torrente bibit ille; non est dedignatus bibere de hoc torrente. Bibere enim de hoc torrente, illi erat nasci et mori".

<sup>46</sup> Cfr. A. Verwilghen, *Christologie et spiritualité selon saint Augustin. L'hymne aux Philippiens*, Paris 1985, p. 211-212.

la povertà e la follia della morte del Figlio, manifestano la ricchezza, la forza, la saggezza, l'eternità divina e ovviamente l'immenso amore di Dio<sup>47</sup>. Nella sua interpretazione dell'inno cristologico Agostino ha dimostrato come nella debolezza del Figlio *in forma servi*, che si è umiliato fino alla morte sulla croce, si rivela la sovrabbondanza della potenza di Dio. Il Figlio umiliato è al servizio della gloria del Padre. Nell'atto in cui si "abbassa" e si offre liberamente, Egli afferma la gloria e la potenza di Dio<sup>48</sup>. La bellezza e la gloria di Dio è tale che l'umiliazione della croce non la può degradare<sup>49</sup>. In Agostino, quindi, la *kenosis* è da intendere nel senso che la gloria e la potenza di Dio appaiono anche attraverso il volto del Cristo Umile, Incarnato e Crocifisso, perché l'unico Verbo del Padre non cessa mai di glorificare Dio e di essere glorificato<sup>50</sup>, è sempre unito con nella divinità con Dio Padre e lo Spirito Santo. Egli "mostrava agli occhi umani la propria umanità e conservava Dio nell'intimo: celava la forma di Dio, nella quale è uguale al Padre, e presentava la forma del servo, nella quale è minore al Padre"<sup>51</sup>. Parlando in categorie estetiche, l'eterna bellezza di Dio si fa uomo, entra nell'emarginato ed estraniato mondo del tempo e dello spazio; appare come umiltà, nel nascondimento. L'Ipponate fa uso dei due testi scritturali che sembrano contraddirsi a vicenda, e li interpreta in chiave cristologica: la parola del Salmo che, a suo avviso, saluta Cristo come il più bello dei figli degli uomini (Sal 45,3), e la parola di Isaia che gli nega ogni bellezza ed avvenenza (Is 53,2)<sup>52</sup>. Per Agostino, come nota Hans Urs von Balthasar, "l'Incarnazione non è più soltanto 'latte' invece che cibo solido, l'iniziazione per i 'fanciulli' e 'minorenni', ma, come il vuoto dei tempi gli apparve quale medium della bellezza, ora anche la *kenosis* di Cristo gli appare come rivelazione della bellezza e pienezza di Dio, 'la via

<sup>47</sup> Cfr. Augustinus, *Enarrationes in Psalmos* 40, 1, CC 38, 415. Cfr. Verwilghen, *Christologie et spiritualité selon saint Augustin*, p. 489.

<sup>48</sup> Cfr. Augustinus, *In Iohannis evangelium tractatus* 29, 8, CC 36, 216. Augustinus, *Sermo* 160, 4, PL 38, 875: "Ubi humilitas, ibi maiestas; ubi infirmitas, ibi potestas; ubi mors, ibi vita".

<sup>49</sup> Cfr. Augustinus, *Enarrationes in Psalmos* 44, 3, CC 38, 496.

<sup>50</sup> Cfr. Augustinus, *In Iohannis evangelium tractatus* 104, 3, CC 36, 603: "In forma vero Dei semper fuit, semper erit claritas; immo non fuit quasi iam non sit, nec erit quasi nondum sit, sed sine initio, sine fine semper est claritas".

<sup>51</sup> Augustinus, *Enarrationes in Psalmos* 63, 13, CC 39, 815: "Celans formam dei, in qua aequalis est Patri, et offerens formam servi", tr. V. Tarulli, Sant'Agostino, *Esposizioni sui Salmi*, NBA 26, Roma 1990, p. 437.

<sup>52</sup> Cfr. Augustinus, *In Iohannis epistulam tractatus* 9, 9, CSEL 25, 223.

stessa è bellezza”<sup>53</sup>. È necessario, quindi, amare Cristo ed essere dotati di una vista pura per vedere la sua intima bellezza<sup>54</sup>, poiché per l'estraneo e per il persecutore Egli è così nascosto da apparire deforme<sup>55</sup>. Ma il fatto che Egli abbia nascosto la Sua bellezza è dovuto non solo al Suo intento di farsi in tutto simile a noi, deformi a causa del peccato, bensì anche all'intento di rendere belli i deformi mediante il Suo amore<sup>56</sup>. Il Vescovo d'Ipbona giunge perfino ad affermare che “la bellezza di Cristo è tanto più da amare e da ammirare, quanto meno è una bellezza corporea”<sup>57</sup>. In questa guisa il Suo canto a Dio Padre è, dunque, più da ammirare, quanto più è il canto umile, *in forma servi*. L'antinomia tra bellezza e bruttezza dal punto di vista dell'estetica teologica e della cristologia eppure l'antinomia tra umiltà e glorificazione in sant'Agostino trova la sua armonia nel mistero dell'Incarnazione del Figlio di Dio, che prende su di sé la bruttezza del peccato e comunica agli uomini la bellezza di Dio<sup>58</sup>. Il carattere kenotico dell'Incarnazione viene riconosciuto da tutta la tradizione teologica e costruisce un paradigma cristiano: l'umiltà e l'amore supremo sono vittoriosi e rivelano la gloria<sup>59</sup>.

L'umiltà del Figlio Incarnato ed il suo essere servo, che compie la volontà del Padre, vengono riconosciuti da Dio in modo che diventano la riconferma della compiacenza del Padre. Al Suo cospetto il Verbo di Dio non è mai stato debole.

<sup>53</sup> H. Urs Von Balthasar, *Herrlichkeit. Eine theologische Ästhetik. Zweiter Band. Fächer der Stile*, Einsiedeln 1962, p. 124, tr. M. Fiorillo, H. Urs Von Balthasar, *Stili ecclesiastici. Ireneo, Agostino, Anselmo, Bonaventura. Volume due di Gloria. Una estetica teologica*, Milano 2001, p. 113.

<sup>54</sup> Cfr. Augustinus, *Enarrationes in Psalmos* 127, 8, CC 40, 1872: “Ergo persecuentibus foedus apparuit; et nisi eum foedum putaret, non insiliret, non flagellis cederent, non spinis coronarent, non sputis inhonestarent, sed quia foedus apparebat, fecerunt illi ista; non enim habebant oculos unde Christum pulcher videretur. Iste oculi mundandi sunt, ut possint videre illam lucem; et leviter tamen perstricti splendore, accenduntur amore, ut sanari velint, et fiant illuminati”.

<sup>55</sup> Cfr. Augustinus, *Enarrationes in Psalmos* 43, 16, CC 38, 516; 44, 14, CC 38, 533; 103(1), 5, CC 1478; Augustinus, *Sermo* 138, 6, PL 38, 765.

<sup>56</sup> Cfr. Augustinus, *In Iohannis epistolam tractatus* 10, 13, CC 36, 109: “Qui et foedos dilexit, ut pulchros faceret”.

<sup>57</sup> Augustinus, *De civitate Dei* 17, 16, 1, CC 50/a, 580, tr. D. Gentili, Sant'Agostino, *Città di Dio*, NBA 5/2, Roma 1990, p. 620.

<sup>58</sup> Cfr. P. Turzyński, *Piękno w teologii świętego Augustyna. Próba systematyzacji augustyńskiej estetyki teologicznej*, Radom 2013, p. 347-371.

<sup>59</sup> Cfr. J. Szymik, *Wcielenie kenoza i chwata Boga: Miejsce Theotokos, „Salvatoris Mater”* 6/4 (2004) p. 26.

Ricordiamo che quella divinità – dice Agostino della divinità del Figlio – uguale al Padre, divenne partecipe della nostra condizione mortale non crescendo in sé, ma prendendo del nostro, affinché noi diventassimo partecipi della divinità di lui, non per delle nostre risorse, ma per dono suo<sup>60</sup>.

Lo scopo di questa umiltà dell’Incarnazione è unico: “Cristo è diventato uomo perché noi diventassimo figli di Dio”<sup>61</sup> capaci di vivere eternamente in Dio di amare e lodare la Trinità.

La dottrina agostiniana intorno al tema dell’umiltà, che rivela il mistero dell’Incarnazione tende a coincidere con la sua *kenosis* ed è la condizione che rinuncia allo stato caratteristico di gloria e a ciò che comporta la Sua maestà. Il Figlio di Dio si presenta povero tra i poveri, indigente tra gli indigenti, per riportare la povertà umana al livello divino. G. Madec sostiene che altri temi sono secondari, ma la *Via humilitatis* viene considerata il fondamento della conoscenza di Dio, del Suo Verbo e del pervenire al mondo divino<sup>62</sup>.

### 3. L’Incarnazione e la Passione

In realtà l’Incarnazione fa che l’eternità divina si incontri con la temporalità e quindi il Figlio Incarnato di Dio sopporta tutte le sofferenze dell’umanità, inclusa quella di morire. Cristo, per compiere la sua missione e condurre i credenti alla contemplazione di Dio Padre<sup>63</sup>, affronta la Passione sulla croce. L’Incarnazione è secondo Agostino evidente-

<sup>60</sup> Augustinus, *Enarrationes in Psalmos* 138, 2, CC 40, 1991: “Sed illa divinitas Patri aequalis, facta est particeps nostrae mortalitatis, non de suo, sed de nostro; ut et nos efficeremur particeps divinitatis eius, non de nostro, sed de ipsius”, tr. V. Tarulli, Sant’Agostino, *Esposizioni sui Salmi*, NBA 28/1, Roma 1993, p. 461.

<sup>61</sup> Augustinus, *Enarrationes in Psalmos* 70(2), 10, CC 39, 968: “Factus ille quod tu filius hominis, ut nos filios Dei faceret”, tr. V. Tarulli, Sant’Agostino, *Esposizioni sui Salmi*, NBA 26, Roma 1990, p. 781; Augustinus, *Enarrationes in Psalmos* 52, 6, CC 39, 642: “Filius enim Dei particeps mortalitatis effectus est, ut mortalis homo fiat particeps divinitatis”. Cfr. Augustinus, *De Trinitate* 4, 2, 4, CC 50, 42.

<sup>62</sup> Cfr. Madec, *La patrie et la voie*, p. 47-48. L’autore discute con le tesi di O. Du Roy. Vedi: O. Du Roy, *L’intelligence de la foi en la Trinité selon saint Augustin. Genèse de sa théologie trinitaire jusqu’en 391*, Paris 1966.

<sup>63</sup> Cfr. Augustinus, *De Trinitate* 1, 8, 17, CC 50, 50: “Haec enim nobis contemplatio promittitur actionum omnium finis atque aeterna perfectio gaudiorum. (...) De hac contemplatione intellego dictum: «Cum tradiderit regnum Deo et Patri», id est, cum

mente un concetto centrale del mistero salvifico di Cristo<sup>64</sup>. Però porre in Agostino la domanda, che cosa sia più importante nella sua soteriologia: l'Incarnazione o la Resurrezione, è un falso problema<sup>65</sup>. È vero, che da una parte, parlando del Natale, la sua attenzione va immediatamente alla Passione e alla Resurrezione, ma, dall'altra, nelle feste di Pasqua, il fenomeno inverso è semplicemente imposto dalla lettura liturgica. Come prima lettura della Veglia pasquale si leggeva l'inizio della Genesi, mentre alla messa del mattino il Prologo del Vangelo di Giovanni e l'inizio degli Atti degli Apostoli<sup>66</sup>. In modo particolare il Prologo e la festa stessa, come la festa di passaggio con la sua prassi liturgica, hanno avuto un influsso decisivo nel considerare la Pasqua come la festa delle nascite: del Mondo, del Verbo e della Chiesa<sup>67</sup>. La predicazione agostiniana presenta dunque l'unità del processo storico-salvifico operato da Dio. Nella redenzione tutte le azioni del Verbo di Dio sono complementari, e non si può separare una dall'altra, perché tutte sono fatte al fine di glorificare il Padre e di guidare l'umanità alla partecipazione nella vita divina quindi nella realizzazione del primo progetto di Dio.

Ci sono due concetti che completano la visione dell'mistero dell'Incarnazione in Sant'Agostino e uniscono tutti i momenti della storia della salvezza: "assumptio hominis" e "verissimum sacrificium".

Dopo la sua caduta l'uomo, secondo Agostino, prigioniero dei demoni e del tempo, non era capace di svolgere il culto che raggiunse l'eternità. In questa situazione, per la misericordia di Dio, appare il Cristo Mediatore ed Egli non solo svolge il culto in nome di tutta l'umanità, ma in sé costituisce la via per riportare l'umanità nella vita intima della Trinità. Agostino considera sulla questione circa l'unione di Cristo con il genere umano. La risposta viene data dalla dottrina dell'*assumptio hominis*

---

perdixerit iustos in quibus nunc in fide viventibus regnat «mediator Dei et hominum homo Christus Iesus» ad contemplationem Dei et Patris».

<sup>64</sup> Cfr. B.E. Daley, *Incarnazione*, in: *Agostino. Dizionario enciclopedico*, ed. A.D. Fitzgerald, Roma 2007, p. 827.

<sup>65</sup> Cfr. Madec, *La Patrie et la voie*, p. 132-134. L'autore discute con la tesi espressa da Jossua, il quale nota soltanto che Agostino, predicando nella festa di Natale, sposta la sua attenzione sulla Passione e sulla Resurrezione, dunque Natale sarebbe il mistero di salvezza in quanto nasce Colui che salverà. Vedi: J.-P. Jossua, *Le salut, incarnation ou mystère pascal*, Paris 1968.

<sup>66</sup> Vedi: S. Poque, *L'introduction, les notes et la traduction*, in: Augustin, *Sermons sur la Pâque*, ed. S. Poque, Sch 116, Paris 1966, p. 4-153.

<sup>67</sup> Cfr. A.M. La Bonnardière, *Saint Augustin et la Bible*, Paris 1986, p. 55; S. Poque, *Le langage symbolique dans la prédication d'Augustin d'Hippone*, Paris 1984, p. 264.



che intende Cristo come il secondo Adamo quindi Egli che non sia puramente *individuum*, ma semplicemente uomo. L'Incarnazione di Cristo ha purre nel pensiero agostiniano il significato dell'assunzione dell'intero genere umano nell'umanità del Figlio Incarnato<sup>68</sup>. Per Agostino l'essere umano è sia donna che uomo, il sesso non cambia nulla. Nel suo amore salvifico mostrato nell'Incarnazione il Figlio di Dio si unisce con tutti<sup>69</sup>. È necessario subito notare che questo concetto nella predicazione agostiniana lega anche la cristologia e l'ecclesiologia agostiniana. Cristo, in virtù dell'Incarnazione, si identifica con la Chiesa<sup>70</sup> e le comunica continuamente la Sua gratia e la introduce nelle Sue relazioni con Dio Padre.

La nozione del sacrificio, in Agostino, è legata in buona misura, alla Lettera agli Ebrei<sup>71</sup> e racchiude principalmente l'idea della riconciliazione con Dio e del ritorno a Lui<sup>72</sup>. Il vero sacrificio è, quindi, Gesù Cristo, perché Egli compie tutte le sue opere al fine di collocare l'umanità nella santa società con Dio<sup>73</sup>. Soltanto in Lui si realizza quel ritorno dell'uomo a Dio a cui il sacrificio tende, perché Egli in se stesso ha costituito la più perfetta unione tra Dio e l'uomo<sup>74</sup>. Il Suo sacrificio ha raggiunto Dio, perché pur essendo rappresentante dell'umanità, e sempre Dio uguale al Padre e per la Sua Resurrezione e per l'Ascensione al cielo, ha fatto entrare la Sua umanità immolata nelle relazioni eterne della Trinità.

<sup>68</sup> Cfr. J. Ratzinger, *Volk und Haus Gottes in Augustins Lehre von der Kirche*, München 1954, p. 197-204.

<sup>69</sup> Cfr. S. Jaśkiewicz, *Płeć ludzka w świetle nauki św. Augustyna o tajemnicy wcielenia Syna Bożego*, VV 1 (2022) p. 69-84.

<sup>70</sup> In particolare la presenza continua di Cristo nella Chiesa e la sua identificazione con Essa viene sottolineata con l'aiuto dell'esegesi della frase: "Saulo, Saulo, perché mi perseguiti?" (At 9,4). Cfr. Augustinus, *Enarrationes in Psalmos* 90(2), 5, CC 39, 1270; 88(2), 3, CC 39, 1234; 138, 2, CC 40, 1991; 60, 3, CC 39, 767.

<sup>71</sup> Cfr. Augustinus, *De civitate Dei* 16, 22, CC 48, 532.

<sup>72</sup> Cfr. J. Lécuycer, *Le sacrifice selon saint Augustin*, in: *Augustinus Magister, Congrès international Augustinien*, Paris 1954, p. 906.

<sup>73</sup> Cfr. Augustinus, *De civitate Dei* 10, 6, CC 47, 278: "Proinde verum sacrificium est omne, quo agitur, ut sancta societate inhaereamus Deo, relatum scilicet ad illum finem boni, quo veraciter beati esse possimus".

<sup>74</sup> Cfr. Augustinus, *De Trinitate* 4, 14, 19, CC 50, 186-187: "Ut quoniam quatuor considerantur in omni sacrificio: cui offeratur, a quo offeratur, quid offeratur, pro quibus offeratur, idem ipse unus verusque Mediator, per sacrificium pacis reconcilians nos Deo, unum cum illo maneret cui offerebat, unum in se faceret pro quibus offerebat, unus ipse esset qui offerebat et quod offerebat".

Per Cristo e in Cristo tutta l'umanità redenta realizza il suo ritorno al Padre, perciò l'opera del Verbo Incarnato è il sacrificio vero per eccellenza. Tuttavia, a questo ritorno manca ancora il compimento finale e il Sacerdote intercede per l'umanità presso il Padre, finché tutti saranno condotti alla visione del Padre<sup>75</sup>. Nel concetto della mediatio di Cristo, l'elemento decisivo non sta solo nel fatto che Egli sta di fronte a Dio come offerta sacrificale nel gesto d'adorazione, ma anche si aggiunge il fatto che Egli entra in questa condizione solo perché prende su di sé l'umanità intera per misericordia. Agostino sottolinea che Cristo soffriva per spontanea volontà<sup>76</sup> e si è offerto come l'umile servo di Dio, onde portare l'umanità alle altezze della gloria divina. La croce di Cristo è il sacrificio che piace a Dio e racchiude in sé tutti i sacrifici dell'umanità. Sulla croce e appesa, però, la parte che Cristo ha preso da noi, e con lui è morto l'uomo vecchio. L'Ipponate applica l'espressione *verissimum sacrificium* alla morte del Signore<sup>77</sup>. Il sangue di Cristo grida a Dio Padre, come ha gridato il sangue del giusto Abele (Gen 4,10). Questo sangue viene accolto dalla Chiesa, ed Essa, essendo nel possesso del sacrificio di Cristo, sta nella luce della Sua gloria.

La persona del Salvatore prega per gli uomini come Sacerdote, si offre per loro come vittima, prega nella Chiesa come suo Capo ed è pregata dalla Chiesa come Suo Dio<sup>78</sup>. Come abbiamo notato l'Incarazione in Agostino ha sempre una dimensione ecclesiologica. Cristo, in quanto Dio, riceve il sacrificio e con esso si conferma nella gloria della divinità. Secondo l'esegesi agostiniana è Gesù Cristo, che dice sulla croce durante la Sua passione: "Abbi pietà di me Dio perché in te ha fiducia l'anima mia. Colui che insieme con il Padre ha misericordia di te in te grida: Abbi pietà di me. La voce che viene da lui era la tua voce. Da te l'ha presa, per salvare te"<sup>79</sup>.

<sup>75</sup> Cfr. Augustinus, *De Trinitate* 1, 10, 21, CC 50, 58: "Fideles quippe eius quos redemit sanguine suo dicti sunt regnum eius pro quibus nunc interpellat; tunc autem illic eos sibi faciens inhaerere ubi aequalis est Patris, non iam rogabit Patrem pro eis".

<sup>76</sup> Cfr. Augustinus, *Enarrationes in Psalmos* 86, 1, CC 39, 1158.

<sup>77</sup> Cfr. Augustinus, *De Trinitate* 4, 13, 17, CC 50, 183: "Morte sua quippe uno verissimo sacrificio pro nobis oblatio".

<sup>78</sup> Cfr. Augustinus, *Enarrationes in Psalmos* 85, 1, CC 39, 1176/1177: "Oratur ergo in forma Dei, orant in forma servi: ibi creator, hic creatus, creaturam mutandam non mutatus assumens, et secum nos faciens unum hominem, caput et corpus. Oramus ergo ad illum, in illo, et dicimus cum illo, et dicit nobiscum".

<sup>79</sup> Augustinus, *Enarrationes in Psalmos* 56, 5, CC 39, 698, tr. V. Tarulli, Sant'Agostino, *Esposizioni sui Salmi*, NBA 26, Roma 1990, p. 171.

Dio, aiuta l'uomo<sup>80</sup>, aiuta il Figlio nella Sua natura di servo e nella Sua passione. Il sacrificio di Cristo viene accettato, il Verbo Incarnato viene confermato nella Sua gloria presso il Padre e la glorificazione del Figlio consiste proprio nel fatto che Dio Padre non Lo ha risparmiato, ma lo ha consegnato a morte come il sacrificio di giustificazione<sup>81</sup>.

Molte volte nella sua esegesi dei salmi, Agostino riporta le parole della Sacra Scrittura alla persona di Gesù<sup>82</sup>, più specificamente alla Sua umanità o al Suo stato di Dio-Uomo, che, perseguitato e sofferente, si rivolge al Padre Suo e da Lui cerca aiuto. Un valore particolare ha, per Agostino, il testo del salmo 140,2: "Si leva la mia preghiera come incenso al tuo cospetto; il levarsi delle mie mani sia quale sacrificio vespertino"; spesso lo cita e sempre lo interpreta in senso strettamente cristologico. La "preghiera vespertina" è la passione del Signore, la Sua croce è l'olocausto accettato da Dio Padre<sup>83</sup>. Cristo "ha alzato le Sue mani e ha offerto a Dio se stesso per noi", grazie al Suo sacrificio sono cancellati tutti i nostri peccati<sup>84</sup>.

La Resurrezione e la glorificazione nell'Ascensione al cielo sono il compimento dell'Incarnazione del Verbo e della Sua missione. Questi misteri danno agli uomini la possibilità di comprendere l'amore di Dio, di conoscere la divinità di Gesù, velata sotto la carne umana, nascosta nella "tenda" del corpo<sup>85</sup>, ma, anche e soprattutto, a coloro che sono uniti con Cristo, danno la partecipazione alla vita divina, alle relazioni di amore e di gloria reciproci delle Persone nella Trinità. In questo modo possono altresì riconoscere anche la gloria dalla quale sono decaduti e alla quale sono destinati.

---

<sup>80</sup> Cfr. Augustinus, *Enarrationes in Psalmos* 108, 23, CC 40, 1597: "Pater qui pater adiuvat Filium, in quantum Deus hominem, propter formam servi: cui homini Deus, et cui formae servi etiam Dominus est Pater".

<sup>81</sup> Cfr. Augustinus, *In Iohannis evangelium tractatus* 104, 3, CC 36, 603.

<sup>82</sup> Cfr. M.J. Rondeau, *Les commentaires patristiques du Psautier*, v. 2, Roma 1985, p. 367-369.

<sup>83</sup> Cfr. Augustinus, *Enarrationes in Psalmos* 140, 5, CC 40, 2029: "Illud ergo est sacrificium vespertinum, passio Domini, crux Domini, oblatio victimae salutis, holocaustum acceptum Deo".

<sup>84</sup> Cfr. Augustinus, *Enarrationes in Psalmos* 62, 13, CC 39, 801.

<sup>85</sup> Cfr. Augustinus, *Enarrationes in Psalmos* 63, 16, CC 39, 818.

#### 4. Cristo “la Patria e la Via”

L'Ipponate era ben cosciente che tutto il bene proviene dall'alto e va verso il basso; lo dimostra anche il suo pensiero circa la grazia nella controversia pelagiana. Dall'altra parte la conoscenza della realtà parte dal basso per arrivare all'alto. Sant'Agostino ha trovato questa strada nel pensiero cristologico. Attraverso il Cristo-Uomo, la Via, si va verso il Cristo-Dio, la Patria. Questa è la logica dell'Incarnazione. Il Verbo che, incarnandosi, è diventato tangibile per portare l'umanità alle realtà invisibili. Senza dubbio Agostino, che tanto ama e dipende da san Paolo da lui prende il tema<sup>86</sup>. Per il Vescovo d'Ippona Cristo è la nostra scienza e la nostra sapienza. Agostino volentieri e spesso spiegava i due termini: la scienza, che si riferisce alle cose temporali e la sapienza riguardante le cose eterne. Cristo è la conoscenza delle cose temporali in quanto ne è l'autore e si è incarnato; è però anche la sapienza, in quanto è Dio e ci introduce ai misteri eterni<sup>87</sup>. “Se la differenza tra la sapienza e la scienza risiede nel fatto che l'una riguarda le cose divine e l'altra le cose umane, riconosco l'una e l'altra in Cristo e con me la riconosce ogni fedele”<sup>88</sup>. Si coglie bene qui il collegamento tra l'epistemologia e la soteriologia agostiniana che sono sempre cristocentriche. Dato che “la nostra scienza è Cristo, e anche la nostra sapienza è Cristo (...). Per mezzo di Lui andiamo a Lui, per mezzo della scienza tendiamo alla sapienza; senza tuttavia allontanarci dal solo e medesimo Cristo”<sup>89</sup>.

Ogni esperienza sensibile umana può e deve essere un richiamo, un incitamento a passare dal sensibile all'intelligibile, dal temporale all'eterno, dall'esteriore all'interiore. In questo senso, lo stato del Cristo-uomo non differisce sostanzialmente da quello del conoscere umano. Dio Creatore per amore si è addatato allo stato dell'uomo. L'Incarnazione e l'intera economia della salvezza si adattano, infatti, alla condizione di esteriorità e, in qualche modo, alla condizione di temporalità in cui si trova l'umanità, per condurla allo stato d'interiorità e d'eternità<sup>90</sup>.

<sup>86</sup> Col 2,3.

<sup>87</sup> Cfr. G. Madec, *Christus, scientia et sapientia nostra. Le principe de cohérence de la doctrine augustiniennne*, RechAug 10 (1975) p. 77-85. J.A. Doull, *Qué es la sapientia augustiniana*, “Augustinus” 36 (1991) p. 81-88.

<sup>88</sup> Augustinus, *De Trinitate* 13, 19, 24, CC 50, 415, tr. G. Beschin, Sant'Agostino, *La Trinità*, NBA 4, Roma 2003, p. 553.

<sup>89</sup> Augustinus, *De Trinitate* 13, 19, 24, CC 50, 417, tr. G. Beschin, Sant'Agostino, *La Trinità*, NBA 4, Roma 2003, p. 555.

<sup>90</sup> Cfr. Madec, *La Patrie et la voie*, p. 59-67.

Agostino, che ci offre una teoria cristologica della conoscenza intellettuale in genere, è convinto che non si hanno né verità, né sapienza umane di qualsiasi ordine esse siano, se non per la partecipazione alla Verità, alla Sapienza di Dio, che è Cristo. Agostino scorge che Cristo, la Verità incorruttibile, il Maestro interiore è diventato nell'Incarnazione anche il Maestro esteriore al fine di richiamarci dalle realtà esteriori alle realtà interiori. La via agostiniana porta *per corporalia ad incorporalia*. Quindi Il Figlio di Dio ha preso la forma di servo, si è degnato di mostrarsi umile affinché la Sua sublimità fosse conosciuta dagli uomini<sup>91</sup>. Con l'Incarnazione di questo Maestro interiore, che è diventato il Mediatore, "l'anima trovò umile nell'esteriorità colui che aveva abbandonato insuperbendosi nell'interiorità. Doveva imitare la sua umiltà visibile e tornare all'altezza invisibile"<sup>92</sup>. Leggendo le opere del Vescovo d'Ippona, non è difficile scoprire che la dottrina della mediazione viene designata nell'espressione Cristo-Via, Cristo-Patria. Gesù allora è diventato nostra Via in quanto è nostro rappresentante e nostro Salvatore. L'Ipponate, nella sua predicazione, ama usare l'immagine della via e della patria, riguardanti rispettivamente l'umanità e la divinità di Cristo<sup>93</sup>. Gesù Cristo, in quanto Verbo Incarnato, ha quindi una funzione duplice: della Patria e della Via, da una parte, costituisce il fine della esistenza umana<sup>94</sup> e, d'altra, è anche il mezzo che porta al fine. In tutte e due le funzioni, Cristo è la verità, nello stesso momento, dell'eternità, del tempo e del ponte tra di essi. "Se guardiamo fissi a lui non andremo vagando senza meta, poiché egli è la verità verso la quale ci affrettiamo e la via sulla quale corriamo"<sup>95</sup>. L'Incarnazione è vista da Agostino in senso dinamico come il viaggio del Verbo<sup>96</sup>, viaggio che dovrà

<sup>91</sup> Cfr. Augustinus, *Contra Epistulam Manichaei* 36, CSEL 25/1, 241.

<sup>92</sup> Augustinus, *De libero arbitrio* 3, 10, 30, CC 29, 293, tr. D. Gentili, Sant'Agostino, *Dialoghi II*, NBA 3/2, Roma 1992, p. 493.

<sup>93</sup> Cfr. Augustinus, *Sermo* 91, 7, PL 38, 571; Augustinus, *Sermo* 92, 3, PL 38, 573: "Ipse est patria quo imus, ipse via qua imus. Per ipsum ad ipsum eamus, et non errabimus". Cfr. L. Galati, *Cristo la Via nel pensiero di S. Agostino*, Roma 1956. Lo studio migliore ed il più recente a proposito di questa dottrina del Cristo nostra via e nostra patria è: G. Madec, *La Patrie et la voie. Le Christ dans la vie et la pensée de Saint Augustin*, Paris 1989. L'autore mette in rilievo la presenza di questa dottrina nei diversi periodi della vita di Sant'Agostino.

<sup>94</sup> Cfr. Augustinus, *Enarrationes in Psalmos* 149, 1, CC 40, 2178: "Vita aeterna ipse Christus est".

<sup>95</sup> Augustinus, *Enarrationes in Psalmos* 84, 2, CC 39, 1162, tr. V. Tarulli, Sant'Agostino, *Esposizioni sui Salmi*, NBA 26, Roma 1990, p. 1211.

<sup>96</sup> Cfr. Augustinus, *In Iohannis evangelium tractatus* 15, 16, CC 36, 153.

essere ripercorso dall'umanità in senso inverso per risalire al cielo, in modo che il transito di Cristo, da questo mondo al Padre, sia anche il nostro<sup>97</sup>.

Sia nelle *Enarrationes in psalmos*, sia nei *Sermones*, si incontrano numerosi passi in cui Agostino ripete il concetto di Cristo Via e Patria<sup>98</sup>. Mediante Cristo uomo si tende a Cristo Dio<sup>99</sup>, perché la carne di Cristo è la cavalcatura, il veicolo con cui il Salvatore trasportò il samaritano ferito, che rappresenta l'umanità peccatrice<sup>100</sup>.

Il Verbo eterno del Padre nel mistero dell'Incarnazione scende a causa della Sua misericordia, si incarna, ed entra nella miseria, povertà e temporalità del mondo per ripristinare il rapporto rotto tra gli uomini e Dio. Il mistero della Resurrezione invece costituisce una salita dell'umanità in Cristo a Dio Padre, quindi è un compimento, una azione complementare allo scendere. Difatti l'umanità entra nel divino rapporto di vicendevoles glorificazione, perché Cristo, non cessando mai di essere unito al Padre, la porta al mondo divino. In questo modo il Verbo diventa Mediatore solo in quanto Incarnato, Morto e Risorto nella stessa carne umana. Di conseguenza la Resurrezione e l'Ascensione al cielo, secondo l'insegnamento di Agostino, fanno sì che il tempo, caratteristica dell'essere umano, diventi in qualche modo elevazione della creatura<sup>101</sup>, acquisti un nuovo significato. Il tempo non è più soltanto un processo d'invecchiamento. Inoltre il futuro è ricco di promesse, dopo l'Incarnazione, la Passione, la Morte, la Resurrezione e l'Ascensione al cielo del Verbo di Dio, non è fatalistico. La storia, agli occhi di Agostino, appare come la storia sacra lanciata verso il compimento finale che consiste nell'inesauribile, beato e puro amore di Dio, alimentato dalla mai stanca visione di Lui ed erompente in una infinita, sempre fresca e disinteressata, sua lode<sup>102</sup>. Se la storia, a questo livello,

<sup>97</sup> Cfr. Augustinus, *Enarrationes in Psalmos* 68(1), 2, CC 39, 903.

<sup>98</sup> Cfr. Augustinus, *Sermo* 141, PL 38, 776-777; Augustinus, *In Iohannis evangelium tractatus* 69, 2: CC 36, 902.

<sup>99</sup> Cfr. Augustinus, *Sermo* 261, 7, PL 38, 1206: "Per hominem Christum tendis ad Deum Christum".

<sup>100</sup> Cfr. Augustinus, *Sermo* 264, 5, PL 38, 1217.

<sup>101</sup> Cfr. H.-I. Marrou, *L'ambivalence du temps de l'histoire chez saint Augustin*, Montréal – Paris 1950, p. 41.

<sup>102</sup> Augustinus, *De civitate Dei* 22, 30, 1 e 5, CC 48, 862 e 866: "Quanta erit illa felicitas, ubi nullum erit malum, nullum latebit bonum: vocabitur Dei laudibus qui erit omnia in omnibus. Nam quid aliud agatur, ubi neque ulla desidia cessabitur neque ulla indigentia laborabitur nescio (...). Ipse finis erit desideriorum nostrorum, qui sine fine videbitur, sine fastidio amabitur, sine fatigatione laudabitur. Hoc munus, hic affectus, hic actus profecto eris omnibus, sicut ipsa vita aeterna communis (...). Ibi

acquista un valore positivo, se il tempo diventa uno strumento di progresso, queste sono caratteristiche che non vengono dall'ordine della natura, ma dall'ordine della grazia. Per Agostino il tempo può produrre il bene solo a causa dell'azione divina, della sua economia, perché paradossalmente il tempo, sempre in virtù dell'Incarnazione, della Passione e della Resurrezione del Verbo già partecipa alla vita eterna<sup>103</sup>. L'attesa del compimento della storia e della elevazione totale della creatura è presente in tutte le generazioni<sup>104</sup>. Per coloro che sono passati da questo mondo, la speranza di questo compimento diventa realtà, per gli altri la realtà possibile nella speranza. Nel commento al Salmo 122, dove Agostino chiaramente dice che gli uomini, per salire al mondo divino, devono: "unirsi al suo corpo (di Cristo), affinché si formi un unico Cristo, che scende e che risale. Scende il Capo, risale insieme col Corpo, risale vestito della sua Chiesa, che palesamente si è resa senza macchia e senza ruga"<sup>105</sup>.

\*\*\*

La predicazione agostiniana sui Salmi ha un notevole peso ed è fortemente legata con il suo pensiero teologico. Per Agostino l'Incarnazione è un momento-chiave nell'economia della salvezza di Dio. Nella sua misericordia Dio in Cristo Gesù in qualche senso si abbassa prendendo su di sé la condizione umana. Il motivo è unico, liberare l'uomo dalla schiavitù del male e del peccato e ripristinare il progetto salvifico di Dio, quindi aprire di nuovo la strada verso la felice vita eterna presso Dio.

Nel cristianesimo nel mistero dell'Incarnazione Agostino ha trovato la *via humilitatis* che non ha trovato nella sagesza degli antichi filosofi. Senza dubbio ne fa il nucleo della fede cristiana. L'umiltà è per il nostro

---

vocabimus et videbimus, videbimus et amabimus, amabimus et laudabimus. Ecce quod erit in fine sine fine".

<sup>103</sup> Cfr. Marrou, *L'ambivalence du temps*, p. 71.

<sup>104</sup> Cfr. Augustinus, *Enarrationes in Psalmos* 118(20), 1, CC 40, 1730: "Hoc itaque desiderium de quo nunc agimus, de dilectione cosurgis manifestationis eius; de qua item dicit: 'Cum Christus apparuerit vita vestra, tunc et vos cum illo apparebitis in gloria' (Col 3,4). Prima ergo tempora Ecclesiae ante virginis partum, sanctos habuerunt qui desiderarent incarnationis eius adventum; ista vero tempora ex quo ascendit in caelum, santos habent qui desiderant eius manifestationem ad vivos et mortuos iudicandos".

<sup>105</sup> Augustinus, *Enarrationes in Psalmos* 122, 1, CC 50, 1814: "Uniri corpori ipsius, ut sit unus Christus, qui descendit et ascendit. Descendit Caput, ascendit cum Corpore; vestitus Ecclesiam suam, quam sibi exhibuit sine macula et ruga", tr. V. Tarulli, Sant'Agostino, *Esposizioni sui Salmi*, NBA 28/1, Roma 1993, p. 35.



autore prima di tutto una categoria filosofica, che supera l'abisso tra l'eternità e il tempo, tra la sublimità di Dio e la miseria dell'uomo, tra l'immutabilità divina e il divenire umano. Cristo, il Figlio di Dio *in forma servi* diventa rappresentante di tutti gli uomini, offre a Dio Padre se stesso nel sacrificio e nel Suo stato vero Dio e vero uomo fa entrare l'umanità al mondo divino. L'Ipponate legge l'inno cristologico della lettera ai Filippesi in modo che nel volto del Cristo Umile, Incarnato e Crocifisso appare sempre la potenza di Dio, perché la Sua *kenosis* non cambia alcunché nella Sua unità con Dio Padre. Agostino sottolinea inoltre l'unità dell'azione salvifica di Dio cominciando dall'Incarnazione, attraverso la Passione, la Morte fino alla Resurrezione ed Ascensione in cielo. L'idea agostiniana della mediazione, invece, pone l'accento sui due mondi collegati grazie all'Unico Mediatore. La cristologia viene spiegata da Sant'Agostino nel linguaggio figurativo, chiaro e semplice da comprendere. Cristo in quanto Dio è la nostra Patria alla quale andiamo e Cristo in quanto uomo è la nostra Via per la quale camminiamo. Abbiamo tutto in Christo. La visione agostiniana è cristocentrica. In virtù dell'Incarnazione attraverso la Sua umanità andiamo verso la divinità. Così si realizza in Cristo l'eterno progetto salvifico di Dio. L'ottimismo agostiniano proveniente dal mistero dell'Incarnazione fa che il tempo perde il suo carattere fatalistico, ma spira al suo compimento finale.

Sebbene sia evidente che questo pensiero agostiniano sul mistero dell'Incarnazione non è ordinato in un sistema e indica alcune prospettive meno sviluppate, tuttavia presenta una profonda visuale ontologica e soteriologica. In esso viene espressa in modo del tutto originale la dinamica della salvezza operata da Dio. Nel mistero dell'Incarnazione e in tutta l'opera redentrice di Cristo si realizza la volontà di Dio di associare l'umanità alla Sua vita interiore che consiste nello slancio continuo e disinteressato verso l'Altro e si esprime nell'amore e nella lode perenne.

## Bibliography

### Sources

- Augustinus, *Confessiones*, CSEL 33/1, tr. C. Carena, Sant'Agostino, *Le Confessioni*, Nuova Biblioteca Agostiniana 1, Roma 1991.
- Augustinus, *Contra epistulam Manichaei*, CSEL 25, 191-248, tr. C. Magazzù – A. Cosentino, Sant'Agostino, *Polemica con i manichei II*, Nuova Biblioteca Agostiniana 13/2, Roma 2000, p. 241-378.

- Augustinus, *Contra academicos*, CC 29, 3-61, tr. D. Gentili, Sant'Agostino, *Dialoghi I*, Nuova Biblioteca Agostiniana 3/1, Roma 1982, p. 1-231.
- Augustinus, *De civitate Dei*, CC 47, 1-314(1-10), CC 48, 321-866(11-22), tr. D. Gentili, Sant'Agostino, *Città di Dio I (I-X)*, Nuova Biblioteca Agostiniana 5/1, Roma 1990; Sant'Agostino, *Città di Dio II (XI-XVIII)*, Nuova Biblioteca Agostiniana 5/2, Roma 1988; Sant'Agostino, *Città di Dio III (XIX-XXII)*, Nuova Biblioteca Agostiniana 5/3, Roma 1991.
- Augustinus, *De doctrina christiana*, CC 32, 1-167, tr. V. Tarulli, Sant'Agostino, *Dottrina cristiana*, Nuova Biblioteca Agostiniana 8, Roma 1992.
- Augustinus, *De libero arbitrio*, CC 29, 211-321, tr. D. Gentili, Sant'Agostino, *Dialoghi II*, Nuova Biblioteca Agostiniana 3/2, Roma 1992, p. 350-489.
- Augustinus, *De Ordine*, CSEL 63, 121-185, tr. D. Gentili, Sant'Agostino, *Dialoghi I*, Nuova Biblioteca Agostiniana 3/1, Roma 1982, p. 290-357.
- Augustinus, *De Trinitate*, CC 50, 25-380(1-12), CC 50/A, 381-535(13-15), tr. G. Beschin, Sant'Agostino, *La Trinità*, Nuova Biblioteca Agostiniana 4, Roma 2003.
- Augustinus, *Enarrationes in Psalmos*, CC 38, 1-616(1-50), CC 39, 623-1417(51-100), CC 40, 1425-2196(101-150), tr. R. Minuti (1-50), V. Tarulli (51-85), T. Mariucci – V. Tarulli (86-120), V. Tarulli (121-150), Sant'Agostino, *Esposizioni sui Salmi*, Nuova Biblioteca Agostiniana 25-28, Roma 1993.
- Augustinus, *In Iohannis epistulam tractatus*, CSEL 25, 193-248, tr. G. Madurini – L. Muscolino, Sant'Agostino, *Commento al vangelo di s. Giovanni e alla prima epistola di s. Giovanni*, Nuova Biblioteca Agostiniana 24/2, Roma 1985, p. 1014-2080.
- Augustinus, *In Iohannis evangelium tractatus*, CC 36, 1-688, tr. E. Gandolfo – V. Tarulli, Sant'Agostino, *Commento al vangelo di s. Giovanni*, Nuova Biblioteca Agostiniana 24/1, Roma 1985, Sant'Agostino, *Commento al vangelo di s. Giovanni e alla prima epistola di s. Giovanni*, Nuova Biblioteca Agostiniana 24/2, Roma 1985, p. 1-1013.

Augustinus, *Sermones*, PL 38, 23-1484; PL 39, 1493-1638; PLS 2, tr. P. Bellini – F. Cruciani – V. Tarulli (1-50), L. Carrozzi (51-116), M. Recchia (117-183), P. Bellini – F. Cruciani, V. Tarulli (184-272/B), M. Recchia (273-340/A), V. Paronetto – A.M. Quartiroli (341-400), V. Tarulli (Dolbeau 1-31), Sant'Agostino, *Discorsi (1-50): sul V. Testamento*, Nuova Biblioteca Agostiniana 29, Roma 1979, Sant'Agostino, *Discorsi (51-85): sul N. Testamento*, Nuova Biblioteca Agostiniana 30/1, Roma 1982, Sant'Agostino, *Discorsi (86-116): sul N. Testamento*, Nuova Biblioteca Agostiniana 30/2, Roma 1983, Sant'Agostino, *Discorsi (117-150): sul N. Testamento*, Nuova Biblioteca Agostiniana 31/1, Roma 1990, Sant'Agostino, *Discorsi (151-183): sul N. Testamento*, Nuova Biblioteca Agostiniana 31/2, Roma 1990, Sant'Agostino, *Discorsi (184-229/V): sui Tempi liturgici*, Nuova Biblioteca Agostiniana 32/1, Roma 1984, Sant'Agostino, *Discorsi (230-272/B): sui Tempi liturgici*, Nuova Biblioteca Agostiniana 32/2, Roma 1984, Sant'Agostino, *Discorsi (273-340/A): su Santi*, Nuova Biblioteca Agostiniana 33, Roma 1986, Sant'Agostino, *Discorsi (341-400): su argomenti vari*, Nuova Biblioteca Agostiniana 34, Roma 1989, Sant'Agostino, *Discorsi nuovi (Dolbeau 1-20): su argomenti vari*, Nuova Biblioteca Agostiniana 35/1, Roma 2001, Sant'Agostino, *Discorsi nuovi (Dolbeau 21-31, Étaix 4-5): su argomenti vari*, Nuova Biblioteca Agostiniana 35/2, Roma 2002.

### Studies

- Adnès P., *La doctrine de l'humilité chez saint Augustin*, Toulouse 1953.
- Arbesmann R., *Christ the "Medicus Humilis" in Saint Augustine*, in: *Augustinus Magister, Congrès international Augustinien*, ed. Études Augustiniennes, Paris 1954, p. 623-629.
- Arbesmann R., *The concept of Christus Medicus in St. Augustine*, "Traditio" 10 (1954) p. 1-28.
- Berrouard M.-F., *Le Christ Médecin*, "Bibliothèque Augustinienne" 71 (1969) p. 854-855.
- Beierwaltes W., "Deus est esse – esse est Deus". *Die onto-theologische Grundfrage als aristotelisch-neuplatonische Denkstruktur*, in: *Platonismus und Idealismus*, ed. V. Klostermann, Frankfurt am Main 1972, p. 5-82.
- Cameron M., *Enarrationes in Psalmos*, in: *Agostino. Dizionario enciclopedico*, ed. A.D. Fitzgerald, Roma 2007, p. 619-628.
- Clark M.T., *Augustine*, London – New York 2000.
- Courcelle P., *Recherches sur les Confessions de saint Augustin*, Paris 1968.
- Couturier C., *Sacramentum et mysterium dans l'oeuvre de saint Augustin*, in: H. Rondet, *Études Augustiniennes*, Paris 1953, p. 161-332.
- Daley B.E., *Incarnazione*, in: *Agostino. Dizionario enciclopedico*, ed. A.D. Fitzgerald, Roma 2007, p. 827-829.
- Daly G., *The Earth Our Hospital*, in: *2nd Annual Course on Augustinian Spirituality*, ed. R. Russel – L. Verheijen – A. Zumkeller, Roma 1976, p. 211-230.
- Doull J. A., *Qué es la sapientia augustiniana*, "Augustinus" 36 (1991) p. 81-88.

- Du Roy O., *L'intelligence de la foi en la Trinité selon saint Augustin. Genèse de sa théologie trinitaire jusqu'en 391*, Paris 1966.
- Dubarle D., *Essai sur l'ontologie théologique de saint Augustin, Dieu avec l'Être*, Paris 1986.
- Galati L., *Cristo la Via nel pensiero di S. Agostino*, Roma 1956.
- Gilson É., *Philosophie et Incarnation selon saint Augustin*, Montréal 1947.
- Gribomont J., *Salmi*, in: *Dizionario Patristico e di Antichità Cristiane*, v. 2, ed. A. Di Bernardino, Casale Monferrato 1984, c. 3063-3066.
- Jossua J.-P., *Le salut, incarnation ou mystère pascal*, Paris 1968.
- Jaśkiewicz S., *Płeć ludzka w świetle nauki św. Augustyna o tajemnicy wcielenia Syna Bożego*, "Verbum vitae" 1 (2022) p. 69-84.
- La Bonnardière A.M., *Recherches de chronologie augustiniennne*, Paris 1965.
- La Bonnardière A.M., *Saint Augustin et la Bible*, Paris 1986.
- Lécuyer J., *Le sacrifice selon saint Augustin*, in: *Augustinus Magister, Congrès international Augustinien*, Études Augustiniennes, Paris 1954, p. 905-914.
- Madec G., *Christus, scientia et sapientia nostra. Le principe de cohérence de la doctrine augustiniennne*, "Recherches Augustiniennes" 10 (1975) p. 77-85.
- Madec G., *La Patrie et la voie. Le Christ dans la vie et la pensée de saint Augustin*, Paris 1989.
- Madec G., *Saint Augustin et la philosophie. Notes critiques*, Paris 1992.
- Marrou H.-I., *L'ambivalence du temps de l'histoire chez saint Augustin*, Montréal – Paris 1950.
- Poque S., *L'introduction, les notes et la traduction*, in: *Augustin, Sermons sur la Pâque*, ed. S. Poque, SCh 116, Paris 1966, p. 4-153.
- Poque S., *Le langage symbolique dans la prédication d'Augustin d'Hippone*, Paris 1984.
- Ratzinger J., *Volk und Haus Gottes in Augustins Lehre von der Kirche*, München 1954.
- Rondeau M.J., *Les commentaires patristiques du Psautier*, v. 1-2, Roma 1982-1985.
- Rondet H., *Essais sur la chronologie des "Enarrationes in psalmos" de saint Augustin (Suite)*, "Bulletin de Littérature Ecclésiastique" 65 (1964) p. 110-136.
- Rondet H., *Le symbolisme de la mer chez saint Augustin*, in: *Augustinus Magister, Congrès international Augustinien*, Études augustiniennes, Paris 1954, p. 691-701.
- Simonetti M., *Introduzione*, in: *Sant'Agostino, Commento ai salmi*, Roma 1988, p. I- XL.
- Szymik J., *Wcielenie kenozą i chwałą Boga: Miejsce Theotokos, "Salvatoris Mater"* 6/4 (2004) p. 22-31.
- Turzyński P., *Piękno w teologii świętego Augustyna. Próba systematyzacji augustyńskiej estetyki teologicznej*, Radom 2013.
- Urs Von Balthasar H., *Herrlichkeit. Eine theologische Ästhetik. Zweiter Band. Fächer der Stile*, Einsiedeln 1962.
- Williams R., *On Augustine*, London – Oxford – New York – New Delhi – Sydney 2016.
- Van Bavel T., *L'humanité du Christ comme lac parvulorum et comme via dans la spiritualité de saint Augustin*, "Augustiniana" 7 (1957) p. 245-281.

---

Verwilghen A., *Christologie et spiritualité selon saint Augustin. L'hymne aux Philippiens*, Paris 1985.

Verwilghen A., *Le Christ médiateur selon Ph 2,6-7 dans l'oeuvre de saint Augustin*, in: *Collectanea Augustiniana. Mélanges T. J. Van Bavel*, v. 2, ed. B. Bruning, Leuven 1990, p. 451-468.

Zarb S., *Chronologia Enarrationum S. Augustini in psalmos*, Malta 1948.