

Anno
Numero
Mese

2021
2
Luglio

Centro Internazionale Sant'Alberto
CISA



STELLA MARIS

Rivista web annuale di Ricerca



**Giovanni Grosso – Simbolica poetica
carmelitana**

**José Adriano Gomes da Silva – A
conversão do agir humano na perspectiva
cristológica e formativa**

**Deepak Jose – Understanding the
Development of the Theme of Friendship
in Saint Augustine that Culminates in
Christian Fraternal Charity**

**Tran Van Hung – An Exploration of
Elements in Augustine's Spiritual Journey
that Led him to the Point of Conversion**

**Dinh Van Diep – Obscure Faith
According to Saint John of the Cross**

Responsabile

Kuba Walczak O.Carm

Editore

Vagner Sanagiotto O.Carm

Comitato di Redazione

Aureliano Pacciolla O.Carm
Richard Green O.Carm
Deepak Jose O.Carm

Indirizzo

Via Sforza Pallavicini 10, 00193

STELLA MARIS

Rivista web annuale di Ricerca

KUBA WALCZAK O.Carm

Editoriale 4

GIOVANNI GROSSO O.Carm

Simbolica poetica carmelitana 5

JOSÉ ADRIANO GOMES DA SILVA O.Carm

A conversão do agir humano na perspectiva cristológica e formativa 14

DEEPAK JOSE O.Carm

Understanding the Development of the Theme of Friendship in Saint Augustine that Culminates in Christian Fraternal Charity 26

TRAN VAN HUNG O.Carm

An Exploration of Elements in Augustine's Spiritual Journey that Led him to the Point of Conversion 36

DINH VAN DIEP O.Carm

Obscure Faith According to Saint John of the Cross 46

Recensioni 55

Editoriale

di Kuba Walczak

Il mondo ancora sta lottando contro la pandemia del Covid-19, il quale plasma la nostra realtà attuale. È molto probabile che debba passare un po' di tempo affinché gli psicologi e i sociologi siano in grado di valutare quale influsso sulla nostra vita psichica, sulla nostra quotidianità e sui nostri atteggiamenti umani ha il Coronavirus, epidemia che è affrontata in tutto il globo.

C'è un fatto veramente interessante: proprio nel periodo in cui il mondo si sta armando e un paese supera l'altro nell'equipaggiamento e nelle tecnologie militari moderne, come umanità siamo attaccati da un nemico contro il quale tutta questa industria bellica è completamente e totalmente inservibile.

Oltre alla grande discussione sui vaccini e sull'opportunità di farsi vaccinare oppure no, non si ferma la riflessione intellettuale sugli altri aspetti della nostra quotidianità. Nel secondo numero della nostra rivista desideriamo condividere alcune di queste riflessioni.

Vogliamo aprire questo numero con l'articolo di Giovanni Grosso, il Preside del nostro Istituto Carmelitano. Siamo felici e vogliamo ringraziarlo giacché fra molti impegni, tra i quali l'essere Preside del nostro Istituto e docente accademico, ha trovato il tempo per offrirci una riflessione sulla metafora e il simbolismo nella nostra storia e spiritualità carmelitana.

La nostra vita cristiana non può essere staccata dalla quotidianità, la quale contiene anche il discernimento della propria vocazione. Perciò nel secondo articolo il nostro confratello José Adriano Gomes da Silva O.Carm della Provincia brasiliana di Bernambuco condividerà la sua riflessione nel contesto della formazione.

Due dei nostri fratelli del CISA, Deepak Jose dall'India e Tran Van Hung dal Vietnam, studiano all'Università Cattolica di san Tommaso a Roma. Durante l'anno accademico passato, ambedue hanno frequentato il seminario dedicato a sant'Agostino. Per comunicarci qualcosa del loro lavoro derivante dalla partecipazione a questo seminario, Deepak tratterà il tema dell'amicizia e Tran Van Hung l'*itinerarium* spirituale di sant'Agostino.

San Giovanni della Croce appartiene ai classici carmelitani. Tuttavia, rimane un autore esigente per i suoi lettori. Questa volta possiamo leggere qualche spunto riguardo al suo concetto della fede oscura nell'articolo del nostro dottorando in teologia fondamentale all'Università Gregoriana di Roma Dinh Van Diep dal Vietnam.

Terminiamo questo secondo numero della rivista "Stella Maris" con una recensione congiunta del prof. Aureliano Pacciolla e del nostro dottorando in psicologia presso l'Università Salesiana di Roma, Vagner Sanagiotto dal Brasile.



Simbolica poetica carmelitana

di Giovanni Grosso

La nostra è senza dubbio una civiltà dell'immagine; i mezzi di comunicazione contemporanei sfruttano essenzialmente le immagini, al punto che ormai sono sempre più numerose le persone che per leggere utilizzano strumenti digitali. Con essi hanno l'illusione di sfogliare le pagine di un libro coniugata con la praticità di avere un'intera biblioteca a portata di palmo e magari anche un'immagine più chiara del testo, che facilita la lettura. È solo un esempio tra i tanti: basta pensare alle tecniche di disposizione della merce nei supermercati e all'immane pubblicità, che funziona sempre, magari a livello subliminale. Immagini, segni, allegorie, simboli costellano e riempiono la nostra vita anche senza che ce ne rendiamo conto.¹ Le immagini possono essere anche portatrici di significati diversi da ciò che rappresentano oggettivamente: entriamo così nel campo dei simboli.

D'altra parte, è opinione condivisa che l'essere umano è per sua natura *symbolicus*,² cioè utilizza i simboli per esprimere realtà che altrimenti richiederebbero spiegazioni assai più complesse, che talvolta non sono descrivibili se non in termini analogici o allegorici.

La parola "simbolo" deriva dal greco *symbolon*, da *syn-ballein*,³ mettere, gettare insieme, confrontare. In origine il termine indicava un frammento di legno, terracotta o di altro materiale, che serviva da segno di riconoscimento: se i bordi di due frammenti accostati avessero combaciato, i possessori dei due frammenti sarebbero stati assicurati sull'identità e l'affidabilità reciproca. In epoca cristiana il termine passò a definire le formule di fede, attraverso le quali i credenti potevano riconoscersi ortodossi e in comunione.

Il simbolo, inoltre, trova il suo contrario nel diavolo (da *dià-ballein*, dividere): il simbolo unisce, crea consonanza e comunione; il simbolo tiene unita la comunità. Infatti, mostra e rivela qualcosa di invisibile, o di non presente fisicamente, un valore, una realtà nascosta. In tal senso il simbolo è una realtà dinamica e crea un senso di libertà che spinge oltre l'immediato.

L'allegoria (dal greco *allos agorèuo*, parlo in altro modo, parlo di altro), invece, indica una realtà che rinvia ad un'altra, di solito nascosta e di non immediata e facile individuazione.⁴ Si tratta in genere di immagini singole o complesse, pittoriche o poetiche, che rappresentano in maniera figurata una realtà per lo più spirituale o astratta. Pur non essendo precisamente identici, simbolo e allegoria appartengono però al medesimo campo comunicativo e talvolta l'allegoria si serve anche dei simboli per costruire le proprie immagini, tuttavia mentre il simbolo parla da sé, l'allegoria viene elaborata in un discorso

¹ Sul simbolo cf. CHARLES ANDRÉ BERNARD, *Teologia simbolica*, San Paolo, Roma 1981; CHARLES ANDRÉ BERNARD – RÉMI LACK, *Simboli spirituali*, in *Nuovo dizionario di Spiritualità*, a cura di STEFANO DE FIORES e TULLO GOFFI, Ed. Paoline, Roma 1982³, 1462-1479; MIRCEA ELIADE, *Immagini e Simboli*, Jaca Book, Milano 1998; PAUL RICOEUR, *Il simbolo dà a pensare*, Morcelliana, Brescia 2002; Shawn Madigan, *Simbolo*, in *Nuovo Dizionario di Spiritualità*, diretto da MICHAEL DOWNEY, edizione italiana a cura di LUIGI BORRIELLO, LEV, Città del Vaticano 2003, 685-687.

² *Homo Symbolicus. The dawn of language, imagination and spirituality*, CHRISTOPHER S. HENSHILWOOD - FRANCESCO D'ERRICO (eds.), John Benjamins e-Platform, Amsterdam 2011.

³ *Vocabolario Treccani*, sub voce *Simbolo*: treccani.it/vocabolario/simbolo/ (consultato 15 aprile 2020).

⁴ *Vocabolario Treccani*, sub voce *Allegoria*: [treccani.it/vocabolario/allegoria_\(Sinonimi-e-Contrari\)/](http://treccani.it/vocabolario/allegoria_(Sinonimi-e-Contrari)/) (consultato il 15 aprile 2020).



articolato, in ciò è abbastanza simile alla parabola e talvolta i due termini possono indicare la stessa realtà.

Poesia e letteratura, arti visive, ma anche matematica, fisica, chimica, psicologia e mistica, si servono di simboli o analizzano la simbologia; anche la Sacra Scrittura è ricca di immagini simboliche. Alcune categorie di simboli fondamentali sono legate al corpo umano e alla sua collocazione spazio-temporale, ad esempio alla posizione eretta, all'interiorità del corpo, al cammino, ai cicli vitali, eccetera.

La cultura medievale vide una fioritura straordinaria di simboli e allegorie utilizzati nei più diversi e svariati campi della vita sociale, ecclesiale e culturale: dall'araldica alla teologia, dalla poesia alla pittura, dall'abbigliamento alla cucina.

Non è quindi strano che l'ordine del Carmelo, nato sul promontorio che si getta nella baia di Haifa tra la fine del XII e i primi anni del XIII secolo, in piena civiltà feudale, al tempo delle crociate e di importanti mutamenti ecclesiali, abbia creato una propria simbolica e se ne sia servito per esprimere i valori più intimi e propri della propria identità spirituale.⁵

In queste brevi note non avrò la possibilità di trattare l'intera simbologia carmelitana, troppo ampia e complessa per potersi ridurre a poche pagine di esposizione. Prenderò in esame tre immagini simboliche, come assaggio di una ricerca, che può essere indubbiamente sviluppata e arricchita da nuovi studi ed altre considerazioni.⁶ Ci fermeremo dunque sul giardino, la fonte e la grotta; si tratta di tre simboli che, come si vedrà, hanno una forte connotazione "femminile", infatti tutti e tre sono legati profondamente alla terra, alla fecondità, in maniera e misura diverse alla dinamica vitale. Inoltre, le tre immagini si richiamano a vicenda, in quanto ciascuna di esse rinvia alle altre due e ad altri simboli ancora. Questo non deve meravigliare, vista la particolare qualità dei simboli, i quali sono per loro natura polisemici, cioè possono significare più cose contemporaneamente, anche contraddittorie e opposte tra loro. I simboli infatti possono intrecciarsi e richiamarsi tra loro in un rimando caleidoscopico di immagini evocative, in una catena semantica sempre aperta e ricca.

Il giardino

Il nome stesso del monte Carmelo ha nella radice il richiamo al giardino: *karmel* è infatti il frutteto lussureggiante, il giardino coltivato e ordinato perché dia frutti e fiori.⁷ Non è il *gan*⁸ il giardino prevalentemente spontaneo, che la versione dei LXX ha tradotto con il termine greco di origine persiana *paràdeisos*, da cui deriva il nostro termine paradiso.⁹

⁵ Cf. JOACHIM SMET, *The Carmelites: A History of the Brothers of Our Lady of Mount Carmel*, 4 voll. in 5 t., Darien-Ill. 1975-1985; traduzione italiana *I Carmelitani. Storia dell'Ordine Carmelitano*, 4 voll. in 5 t., Edizioni Carmelitane, Roma 1989- (il IV e ultimo volume è in preparazione per la stampa). Sulle origini cf. in particolare, il vol. I: *Dal 1200 ca. fino al Concilio di Trento*, Roma 1989. Si vedano inoltre: JOACHIM SMET, *The Carmelite Rule after 750 Years*, in *Carmelus* 44 (1997), 21-47; CARLO CICCONE, *La Regola del Carmelo: origine, natura, significato*, 2ª edizione rivista e aggiornata, Roma 2018; IDEM, *The History of the Rule*, in *Albert's Way. The First North American Congress on the Carmelite Rule*, MICHAEL MULHALL (ed.), Institutum Carmelitanum – The American Province of the Most Pure Heart of Mary, Rome – Barrington (Ill.) 1989.

⁶ CARLO CICCONE, *Lecture simboliche della Regola del Carmelo*, in *Carmelus* 39 (1992), 22-86; IDEM, *Simboli carmelitani* (Commissione internazionale Carisma e Spiritualità, *Orizzonti – Approccio dinamico al carisma del Carmelo*, n. 16), Roma 2006 (con bibliografia).

⁷ Cf. *Dizionario Enciclopedico della Bibbia*, Centre Informatique et Bible – Abbaye de Marédsous, edizione italiana a cura di ROMANO PENNA, Borla-Città Nuova, Roma 1995 (da ora: *DEB*), 301. Sul tema del giardino si veda anche il recente articolo di JAKUB WALCZAK, *The Metaphor of the Garden in Spiritual Life*, in *The Way*, 59 (2020/1), 32-45.

⁸ Cf. *DEB*, 618-619.

⁹ Cf. *DEB*, 989-991.



Il nome Carmelo si riferisce, in primo luogo, alla realtà geografica,¹⁰ al monte, o meglio al promontorio, che si affaccia sul lato sud del golfo di Haifa, in direzione sudest-nordovest. Il monte fisico si presenta però anche con tutta la sua valenza simbolica di verticalità, di ascensionalità, di movimento verso il cielo, di trascendenza. Inoltre, lo stesso nome evoca la ricchezza naturale del monte, la sua fecondità selvaggia e può significare anche la foresta che lo ricopre. Questa fertilità può anche sottoporsi docilmente alla mano dell'uomo, che può coltivare la terra per farvi nascere e crescere alberi da frutto e fiori d'ogni specie. Dal canto suo, anche l'albero – evocato dall'idea della foresta, come della coltivazione ordinata – è simbolo naturalmente verticale. Tale verticalità rinvia al vertice, ossia ad un punto di arrivo di una o più linee che si incontrano; nel caso di un monte si tratta della vetta, ma anche di una meta, di un punto di arrivo di un cammino fisico o spirituale che sia. In ultima analisi, il vertice, la vetta rinviano a Gesù Cristo «primogenito di tutta la creazione» (Col 1,15b), «l'Alfa e l'Omèga, il Primo e l'Ultimo, il Principio e la Fine» (Ap 22,13; cf. Ap 1,8; 21,6). Il Carmelo, proprio in quanto simbolo di fertilità, diventa ancora simbolo di ricchezza, della vita e del suo ciclo, di varietà e bellezza. Non per nulla per indicare la bellezza della testa dell'amata il *Cantico dei Cantici* si riferisce al monte Carmelo: «Il tuo capo si erge su di te come il Carmelo» (Ct 7,6). Ed è noto come questo versetto abbia sollecitato i carmelitani delle prime generazioni e i loro eredi nella considerazione della bellezza della Madre e Signora del Carmelo, la Vergine Maria.

Il giardino, con i suoi fiori e i suoi frutti, richiama ancora la Sacra Scrittura, che meditata con sapienza e fedeltà¹¹ produce anch'essa frutti buoni e saporosi per il nutrimento dei frati, come di ogni cristiano. E nella Scrittura l'immagine del giardino torna di frequente, sin dalle primissime pagine della Genesi, in cui si descrive il giardino (*gan-paràdeisos*) piantato dal Signore in Eden e irrigato dai quattro fiumi.¹²

Il giardino è inoltre simbolo mariano; il riferimento all'*hortus conclusus* del *Cantico dei Cantici* (4,12) rinvia alla verginità feconda di Maria. Il giardino è recintato e “segreto”, cioè nascosto alla vista, privato e non disponibile, se non per coloro che hanno il diritto di entrarvi e possiedono la chiave per accedervi.

Al campo semantico del giardino appartiene un altro simbolo mariano, la “vite mistica”. Maria, infatti, è stata spesso raffigurata nell'iconografia carmelitana al vertice di una vite coltivata dai profeti Elia ed Eliseo, dai cui tralci escono come grappoli i santi e le sante del Carmelo. Maria è anche il fiore più bello del giardino-Carmelo: così la canta l'antico inno, attribuito a san Simone Stock: *Flos Carmeli / vitis florigera / splendor caeli / virgo puerpera / singularis*. In questi versi ritroviamo tutti gli elementi: il fiore, la vite, la bellezza celeste, la verginità feconda. A Maria «è data la gloria del Libano, lo splendore del Carmelo e di Saron» (Is 35,2), quella stessa bellezza e fecondità che erano svanite per il peccato dell'uomo e del popolo di Dio.

Il giardino infatti si oppone anche al deserto, luogo di solitudine e di prova, di morte e aridità, che però può tornare ad essere ricco di vita e di gioia, se capace di accogliere l'acqua dello Spirito. Se il Profeta mette in guardia il popolo: «La terra è in lutto, è piena di squallore, si scolora il Libano e sfiorisce; la pianura di Saron è simile a una steppa, sono brulli i monti di Basan e il Carmelo» (Is 33,9), è pur vero che la conversione del popolo farà

¹⁰ Località geografica e nome generico non vennero sempre distinti dalla *Vulgata* e dalle altre traduzioni latine antiche: si parla del monte in Am 1,2; Na 1,1-4; Is 33,9-10; 35,2; invece il termine *carmelus* è riferito al giardino o alla foresta in Is 10,18; 16,10; 32,15-20; 37,24; Ger 2,7ss; 4,26; Mi 7,14.

¹¹ Cf. *Regola del Carmelo*, 10. Per la *Regola carmelitana* seguo la numerazione concordata dai due Consigli Generali O.Carm. e O.C.D. nel 1999: cf. EDISON R. L. TINAMBUNAN - EMANUELE BOAGA (edd.) con la collaborazione di SALVADOR VILLOTA HERRERO e ANTÓNIO RUIZ MOLINA, *Corpus Constitutionum Ordinis Fratrum Beatissimae Virginis Maria de Monte Carmelo*, vol. I: 1281-1456, 41-49; il testo della *Regola*: 45-48.

¹² Cf. Gen 2,8-10.



sì che la terra riprenderà vita e tornerà a fiorire e a produrre frutti: «Si rallegri il deserto e la terra arida, esulti e fiorisca la steppa. Come fiore di narciso fiorisca; sì, canti con gioia e con giubilo. Le è data la gloria del Libano, lo splendore del Carmelo e di Saron» (Is 35.1-2).

Nella letteratura del Carmelo si ritrova spesso questa immagine del giardino con evidente polisemia, legata alle differenti letture e interpretazioni date dagli autori. Tra gli autori più antichi hanno parlato del giardino John Baconthorpe († 1348 ca.) nella sua *Laus religionis carmelitanae*.¹³ Il teologo e giurista carmelitano inglese così poneva il rapporto tra Maria, il Carmelo-giardino:

[Maria] viene assimilata anche a questo monte [Carmelo] per la dolce fragranza, infatti essa dice: «Ho prodotto un frutto dal dolce odore» (...) essendo lo stesso monte pieno di fiori e di amenità, così anche Maria gli è simile quasi come un nuovo paradiso, priva di spine e di sofferenze, resta bella, suoi sono i fiori e i frutti dell'onore e dell'onestà.¹⁴

Un altro frate, il riformato della Congregazione Mantovana Nicolò Calciuri († 1466), nel capitolo XII del secondo libro della *Vita fratrum* intitolato *Fioretti del Monte Carmelo*, interamente elaborato sulla simbologia del roseto.¹⁵ In seguito, per Teresa di Gesù († 1582) il giardino dell'anima dev'essere curato, coltivato e irrigato dalla preghiera. Per la Santa di Ávila ci sono quattro modi per farlo: attingendo acqua da un pozzo, con una noria e tubi, tirandola con una ruota, prendendola da un fiume o da un ruscello e, infine, con la pioggia donata da Dio.¹⁶ Per san Giovanni della Croce († 1591) il giardino è invece immagine stessa di Dio, a cui siamo chiamati ad unirvi, addirittura fino al matrimonio spirituale.¹⁷ Da parte sua, Maria Maddalena de' Pazzi († 1607) invita a coltivare la Chiesa come un giardino, innaffiandolo con il Sangue di Cristo e la rugiada delle lacrime;¹⁸ per lei il monastero stesso è il giardino di Dio, che lo coltiva come un ortolano.¹⁹ La mistica carmelitana fiorentina riprende ancora il tema del giardino e del giardiniere nel periodo della Probazione:

Mio Dio, ti mostri come ortolano. Non hai mai fatto altro che orti. Ne facesti uno bello e lo sceglie fra i mille e mille che avevi fatto prima, ed è quello di cui il sapiente dice: *hortus conclusus, fons signatus* (Ct 4,12), cioè il piccolo seno di Maria. ... Che altro è l'anima mia se non un orto? Le opere che devo fare io devono essere opere di ortolano, perché se nell'orto della mia anima non zappassi, non seminassi, non mietessi, non battessi, non innaffiassi, non sarchiassi e non piantassi, non farei nulla.²⁰

In genere, l'idea di questi autori è precisamente quella di indicare il processo, il cammino spirituale, la dinamica mistica di chi si rende terra accogliente e disponibile all'azione

¹³ Editto in *Medieval Carmelite Heritage*, ADRIANUS STARING (ed.), Institutum Carmelitanum, Rome 1989, (da ora MCH), 218-253, John Baconthorpe non perde occasione per stabilire il parallelismo tra il Carmelo e Maria.

¹⁴ John Baconthorpe, *Laus religionis Carmelitanae*, Lib. I, c. V, in MCH, 221-222; cf. anche il c. X, dove Maria viene chiamata «hortus conclusus» in MCH, 227.

¹⁵ NICOLA CALCIURI, *Vita fratrum del sancto monte Carmelo*, a cura di GRAZIANO DI SANTA TERESA, in *Ephemerides Carmeliticae* 6 (1955); pubblicato anche in estratto (Roma 1955), Lib. II, c. XII, 429-471.

¹⁶ TERESA DI GESÙ, *Vita*, 11,6-8.12; 14,9 in EADEM, *Opere complete*, a cura di LUIGI BORRIELLO e GIOVANNA DELLA CROCE, traduzione di LETIZIA FALZONE, Paoline, Milano 1998, rispettivamente 156-157; 160; 186. Santa Teresa di Gesù ricorre anche spesso all'immagine di Dio come giardiniere: *Vita*, 17,2; 18,9; 19,3; 21,9.

¹⁷ GIOVANNI DELLA CROCE, *Cantico spirituale*, 22,4-6: in GIOVANNI DELLA CROCE, *Opere Complete*, a cura di LUIGI BORRIELLO e GIOVANNA DELLA CROCE, San Paolo, Cinisello Balsamo 2001, 617-618.

¹⁸ Cf. MARIA MADDALENA DE' PAZZI, *Rinnovamento della Chiesa*, in EADEM, *Cantico per l'amore non amato. I testi in italiano corrente*, trascrizione di ELIA MONARI, Edizioni Feeria – Comunità San Leolino, Panzano in Chianti (FI) 2016, 1217; *Rivelazione e intelligenze*, in *ibidem*, 720-721.

¹⁹ Cf. MARIA MADDALENA DE' PAZZI, *25° Colloquio*, in *Cantico per l'amore non amato*, 285-287.

²⁰ MARIA MADDALENA DE' PAZZI, *La Probazione*, 29 marzo 1592, in *Cantico per l'amore non amato*, 1058.



rigenerante, fecondante e arricchente dello Spirito Santo, il cui simbolo biblico più comune è quello dell'acqua.

La fonte

E proprio l'acqua ci rinvia al secondo simbolo di cui desidero parlarvi stasera: la fonte. Essa è sintesi dei tre ordini cosmici (cielo – terra – inferi), in quanto l'acqua corrente, viva appunto, mette in relazione e in continuità i tre livelli, sgorgando dal profondo sulla superficie terrestre e innalzandosi verso l'alto, spinta da una forza interiore propria. Anche la fonte è un simbolo femminile, perché rinvia al grembo fecondo e generatore di vita.

Al centro del giardino in Eden c'è una fonte, da cui nasce un fiume che poi si suddivide nei quattro fiumi principali (cf. *Gn* 2,6.10-14). In questo caso l'acqua della fonte primordiale indica vita, eternità, sapienza; c'è inoltre un evidente parallelismo tra la fonte i fiumi e i due alberi della vita e della conoscenza del bene e del male di *Gn* 2,9.

L'acqua è elemento essenziale per la vita e l'acqua viva, corrente, è altrettanto importante per la salute. Isacco non deve solo faticare e lottare per riattivare i pozzi scavati dal padre Abramo, che erano stati riempiti di terra dai Filistei, ma anche darsi da fare per cercarne di nuovi (cf. *Gn* 26,15-25). I pozzi riempiti sono fonte di morte e vanno necessariamente riattivati, ma l'acqua viva dei pozzi nuovi è ancora migliore, anche se può essere fonte di conflitti (cf. *Gn* 26,19.22). Talvolta, c'è il rischio di scavare cisterne screpolate che non tengono l'acqua (cf. *Ger* 2,13; 17,13); eppure la potenza del Signore permette al deserto di tornare a fiorire, irrigato da acque abbondanti (cf. *Is* 35,6-7); d'altra parte Dio stesso disseta il suo popolo e dà la vita, come avviene alla roccia di Massa e Meriba (cf. *Es* 17,1-7; *Nm* 20,1-13; *Sal* 42,2-3).

I luoghi in cui scorre acqua viva sono carichi di energia spirituale, vi si può incontrare Dio, come avviene alla donna di Samaria (cf. *Gv* 4,5-15);²¹ si possono ricevere miracoli, come avviene al paralitico della piscina probatica (cf. *Gv* 5,1-9) e si possono contemplare cose meravigliose. La Sacra Scrittura inoltre presenta il segno dell'acqua viva per esprimere il dono della vita divina e lo Spirito Santo stesso, come afferma Gesù: «Se qualcuno ha sete, venga a me, e beva chi crede in me. Come dice la Scrittura: Dal suo grembo sgorgheranno fiumi di acqua viva» (cf. *Gv* 7,37-38). L'acqua dello Spirito alimenta la vita interiore, spirituale della persona umana: il battesimo avviene nell'acqua e dal costato del Crocifisso sgorgano «sangue e acqua» (*Gv* 19,34), simboli dei principali sacramenti della Chiesa²².

L'eremo iniziale dei carmelitani sorse «presso la fonte»,²³ che sappiamo detta di Elia, come erano riferiti al Profeta molti altri luoghi del Carmelo.²⁴ L'antica *laura* bizantina, abbandonata da tempo alla fine del XII secolo, dove i primi eremiti del Carmelo decisero o potettero stabilirsi aveva in quella fonte una risorsa necessaria e insostituibile. Risorsa non solo pratica e materiale, visto che proprio presso di essa fu costruito il primo oratorio, poi ampliato negli anni '60 del XIII secolo e di cui ancor oggi si possono ammirare le rovine. L'acqua scorre attraverso l'abside lungo il lato destro dell'edificio e scende poi verso la fonte inferiore prima di gettarsi nel mare. In questo caso la simbologia coinvolge anche la

²¹ Si vedano le considerazioni di Maria Maddalena de' Pazzi, 27° *Colloquio*, in *Cantico per l'amore non amato*, 303-306.

²² Cf. la rielaborazione di questo testo in MARIA MADDALENA DE' PAZZI, 48° *Colloquio*, in *Cantico per l'amore non amato*, 624-633. La mistica fiorentina però parla di latte e sangue e pone il simbolo già a livello intratrinitario. Il petto della Vergine Maria è la fontana da cui sgorgano latte e sangue: *Quaranta Giorni*, 108.

²³ *Regola del Carmelo*, 1.

²⁴ Cf. ELIAS FRIEDMAN, *The Latin Hermits of Mount Carmel. A Study in Carmelite origins*, Institutum Historicum Teresianum, Roma 1978; trad. italiana di BONIFACIO ROSSI, riveduta e aggiornata dall'autore: *I primi carmelitani del Monte Carmelo*, Ed. OCD, Roma 1987 (oratorio: p. 150-151; fonte superiore e inferiore 35-42).



spazialità e l'architettura: l'acqua sgorga dal "capo" della chiesa, da Cristo²⁵ dunque, irriga il corpo ecclesiale per scorrere, pura e dolce, verso il mare salato dell'umanità peccatrice ma amata e redenta da Dio. Ancora una volta il simbolo si propone come polisemico: richiama Cristo capo, che dona la Vita, cioè lo Spirito, ma rappresenta anche la Chiesa, che si fa veicolo e strumento di salvezza per l'umanità peccatrice, e ancora Maria, che della Chiesa è membro eminente e figura eccellente.²⁶

In diverse immagini e incisioni antiche si può vedere al centro del Carmelo, raffigurato in forma stilizzata ed essenziale, una fontana con tre vasche sovrapposte. Non è soltanto un vezzo iconografico o una licenza pittorica, ma questo genere di fontana allude espressamente alle tre epoche di vita del Carmelo, così come il mito di fondazione elaborato nei primi tempi di vita dell'Ordine aveva interpretato ed espresso la propria convinzione e i propri valori. La fontana con le tre vasche rappresenta in tal caso le tre epoche principali di vita dell'Ordine: quella ebraica, che ha in Elia il padre e l'origine (la fonte, appunto), poi il periodo "greco", che va dal momento in cui i Carmelitani accolgono l'annuncio evangelico e ricevono una regola di vita da Giovanni, il 44° vescovo di Gerusalemme,²⁷ e infine il periodo "latino", che inizia con la concessione della *Formula vitae* da parte del patriarca latino di Gerusalemme, Alberto.

D'altra parte, il simbolo della fontana dalla triplice vasca, evidentemente trinitario, esprime anche la centralità della Trinità nella vita dei Carmelitani.

Queste immagini, con tutte le possibili articolazioni, si ritrovano anche nei testi scritti di diversi ambienti ed epoche. Nella *Laus religionis carmelitanae* di John Baconthorpe, dove l'autore elabora una sorta di *lectio divina* in cui Maria viene assimilata alla fonte.²⁸ Ancora nella cronaca *De adventu Carmelitarum in Anglia* di William of Coventry († 2ª metà del sec. XIV), tutta giocata sul tema della fonte e delle fonti interrate o inquinate dai nemici, tranne quella di Elia sul Carmelo.²⁹ Infine, Nicolò Calciuri parla del «pozzo ricoperto», simbolo del Profeta Elia, da cui il Carmelitano trae sapienza spirituale, dottrina, vita.³⁰

Giovanni della Croce utilizza il simbolo della fonte nel *Canto dell'anima che si rallegra di conoscere Dio per mezzo della fede*, come simbolo della Trinità che si rivela e si lascia conoscere attraverso la fede e i sacramenti,³¹ mentre nel *Cantico spirituale* parla della fonte cristallina, simbolo della fede in Dio, che si riflette e imprime nell'anima le verità rivelate. La fonte e l'acqua sono per il Santo anche simboli della presenza di Dio in noi e nel creato.

²⁵ L'idea di Cristo come fonte si ritrova anche in MARIA MADDALENA DE' PAZZI, *Quaranta Giorni*, in *Cantico per l'amore non amato*, 107-110; *Rivelazione e intelligenze*, in *ibidem*, 720: i rivoli di sangue scaturiscono dalle cinque piaghe di Gesù.

²⁶ In ciò l'immagine della fonte richiama anche la nuvoletta che sale dal mare, contemplata da Elia (cf. 1Re 18,44).

²⁷ PHILIPPUS RIBOT, *Libri decem de institutione et processu ordinis prophetici eliani, Beatissimae Virginis Mariae de Monte Carmelo, et de peculiaribus gestis religiosorum carmelitarum*, in DANIEL A VIRGINE MARIA, *Speculum Carmelitanum, sive historia Eliani Ordinis Fratrum Beatissimae Virginis Mariae de Monte Carmelo*, I. 1, Antverpiae 1680, 1-71; purtroppo non è ancora stata edita l'edizione critica di quest'opera fondamentale curata da Paul Chandler (*The "Institutione primorum monachorum libri decem" of Felipe Ribot*). Esiste ora anche una parziale traduzione italiana curata da Edmondo Coccia: FELIPE RIBOT, *Istituzione e gesta dei primi monaci*, Città del Vaticano 2002.

²⁸ Lib. I, cc. IX-X, in MCH, 226-227.

²⁹ WILLIAM OF COVENTRY, *De adventu Carmelitarum ad Angliam* in MCH, 282-286; traduzione italiana parziale in *Con Maria sulle vie di Dio. Antologia della Marianità Carmelitana*, a cura di EMANUELE BOAGA, Edizioni Carmelitane, Roma 2001, 34-36.

³⁰ NICOLA CALCIURI, *Vita fratrum*, Lib. II, cap. 2, 385-386; si veda ancora il discorso che fra' Zebedeo inizia presso la fonte: Lib. II, c. XII, prologo, 430.

³¹ GIOVANNI DELLA CROCE, Poesia IV: *¡Qué bien sé yo la fuente que mana y corre: aunque es de noche!*, in *Opere complete*, 88-91.



Così canta il Santo: «O fonte cristallina, / se in questi tuoi riflessi inargentati / formassi all'improvviso / quegli occhi tuoi desiderati, / che porto nel mio intimo abbozzati».³²

Teresa di Gesù invece parla della fonte e dell'acqua nel *Castello interiore*, soprattutto per spiegare l'orazione di quiete, quando fa l'esempio delle due fontane con due bacini.³³ A questo proposito la Santa aggiunge:

«Io non trovo nulla di più adatto per spiegare alcune cose dello spirito che l'esempio dell'acqua perché, siccome so poco né l'ingegno m'aiuta, e anche perché amo molto tale elemento, l'ho osservato con maggior attenzione di altre cose. Del resto, in tutto ciò che Dio, tanto grande e sapiente, ha creato, devono esserci molti segreti di cui possiamo giovarci, come avviene per coloro che ne hanno l'intelligenza, anche se io credo che ogni minima cosa creata da Dio, si tratti pur di una piccola formica, nasconda più meraviglie di quante si possa capirne».³⁴

Questo passo è illuminante proprio a proposito del nostro discorso sui simboli. Da ogni realtà creata è possibile trarre ispirazione per un discorso di natura spirituale, individuando significati diversi da quelli mostrati dall'oggetto di osservazione.

Santa Teresa di Gesù, nel *Cammino di perfezione*,³⁵ utilizza il simbolo dell'acqua per parlare del centro e della meta della vita spirituale, come si è già detto parlando del giardino; è in questo contesto che troviamo la famosa espressione teresiana «una grande e muy determinada determinación», dice infatti:

«occorre prendere una risoluzione ferma e decisa di non arrestarsi prima di raggiungere quella fonte, avvenga quel che avvenga, succeda quel che succeda, si fatichi quanto bisogna faticare, mormori chi vuol mormorare; bisogna tendere sempre alla meta, a costo di morire se il cuore non regge agli ostacoli che vi si incontrano».³⁶

Già all'inizio del racconto della *Vita*, la Santa era ricorsa al simbolo dell'acqua per indicare l'impegno di alimentare e curare la vita spirituale di orazione.³⁷

Maria Maddalena de' Pazzi ha numerosi riferimenti al costato di Cristo come fonte di vita della grazia, con una chiara prospettiva sacramentale.³⁸ Per la mistica fiorentina, infatti, Cristo è la pietra dal cui costato sgorgano abbondanti fiumi di grazia; un chiaro riferimento alla roccia di Massa e Meriba e alla lettura tipologico-allegorica fattane da san Paolo nella prima lettera ai Corinzi (1Cor 10,4).

La grotta

Accostiamoci finalmente alla grotta. Anche questo è simbolo femminile, che rinvia con naturalezza al grembo materno; è luogo di nascondimento, di intimità, ma anche della nascita e della rinascita. La grotta e la spelunca indicano anche il dinamismo della discesa e risalita; rimandano al sepolcro vuoto di Cristo, segno eloquente della nostra nuova condizione di salvati.

Nella Scrittura, a proposito di Elia, incontriamo la grotta quando, fuggendo dalle mene della regina Gezabele, egli si spinge fino al Monte Oreb, dove riconoscerà la presenza del Signore (cf. 1Re 19,9.13). Tuttavia, questo passo biblico non ricorre quasi mai nei commenti e nelle riflessioni degli antichi Carmelitani sul profeta Elia, mentre di solito si riferiscono al momento iniziale del racconto biblico sul Profeta, quando il Signore gli comanda di ritirarsi

³² GIOVANNI DELLA CROCE, *Cantico spirituale* A, 11, B, 12: in *Opere complete*, 68-69.

³³ TERESA DI GESÙ, *Castello interiore*, IM, 2,1-3, in *Opere complete*, 863-865; inoltre cf. 4M, 2,2-4, in *Opere complete*, 908-909.

³⁴ TERESA DI GESÙ, *Castello interiore*, 4M, 2,2, in *Opere complete*, 908.

³⁵ TERESA DI GESÙ, *Cammino di perfezione*, (Valladolid) 21,2 / (Escorial) 35,2, in *Opere complete*, 572-573.

³⁶ *Ibidem*, 573.

³⁷ TERESA DI GESÙ, *Libro della vita*, 11,6-8, in *Opere complete*, 156-157.

³⁸ MARIA MADDALENA DE' PAZZI, *Quaranta Giorni*, 111; 124; 234; 13° Colloquio, in *Cantico per l'Amore non amato*, 159-161; 251-252; *Rivelazione e intelligenze*, in *ibidem*, 249.



presso il torrente Cherit, all'inizio dell'imminente periodo di due anni e mezzo di siccità (1Re 17,1-6). D'altra parte, l'iconografia comune, bizantina e occidentale, era abituata a rappresentare Elia nella caverna anche in riferimento a questo momento iniziale della vita del Profeta.

Sul monte Carmelo, non mancano le grotte, naturali o artificiali, diverse delle quali ospitarono in epoche diverse luoghi di culto ed eremi. La più famosa resta la grotta detta di Elia, detta dagli ebrei "Me'arat Eliyahu", dai musulmani "el-Khadr" o [grotta del] "sempre verde" o del vivente, chiamata anche dai Carmelitani la "Scuola dei Profeti".³⁹ Ma anche nell'area dell'antico eremo originale, nel Wadi 'ain es-Siah, ci sono grotte, risalenti già alla laura bizantina. Non è dunque strano trovare riferimenti sparsi alla spelunca o alla grotta negli autori medievali del Carmelo; citiamo a tal proposito soltanto Felip Ribot, che accenna alla grotta come abitazione degli eremiti nella famosa e fondamentale opera *Libri decem de institutione primorum monachorum*.⁴⁰

Tuttavia, è forse più facile incontrare immagini in cui la rappresentazione dei primi eremiti è legata alla presenza di grotte e anfratti naturali: basta pensare alla predella della tavola della Madonna del Carmine di Pietro Lorenzetti a Siena: vi è raffigurato sant'Alberto mentre consegna la Formula di vita agli eremiti; la scena si svolge davanti al monte, sul quale sono sparse diverse grotte in cui stanno frati a pregare e meditare. Al centro della scena riconosciamo la fontana di Elia.

La grotta rimanda a un dinamismo di ingresso e uscita, al passaggio dal buio alla luce. Inoltre, rinvia a diversi elementi propri della Regola carmelitana: la cella.⁴¹ In particolare, la cella può essere considerata come un'evoluzione del simbolo della grotta, anche se, coerentemente con le letture precedenti, i Carmelitani hanno interpretato il termine "cella" come derivato, in un'etimologia per assonanza, da *coelum*: la cella diventa così il luogo dell'intimità con Dio, dell'incontro personale e unico della creatura con il Creatore, che a lei vuole unirsi. La cella diventa il luogo dove ascoltare in silenzio la parola di Dio, meditandola notte e giorno, vegliando in preghiera;⁴² è il campo del combattimento spirituale contro il demonio e le sue tentazioni;⁴³ è il laboratorio per il lavoro individuale fatto in silenzio.⁴⁴ La cella-grotta è il luogo nascosto dove è collocato il talamo nuziale del matrimonio spirituale.⁴⁵

Per Maria Maddalena de' Pazzi la grotta diventa il costato di Cristo, paragonato appunto ad una caverna, dove si viene istruiti e nutriti dal Verbo.⁴⁶ Inoltre, per Maria Maddalena, il costato di Cristo è il cenacolo, costruito in alto, in cui si attende la venuta dello Spirito

³⁹ Cf. ELIAS FRIEDMAN, *I primi carmelitani*, 125-146. Cf. anche NICOLA CALCIURI, *Vita fratrum*, Lib. I, cap. 7; Lib II, cap. 1.

⁴⁰ PHILIPPUS RIBOT, *Libri decem de institutione primorum monachorum*, Lib. III, 1-3.

⁴¹ Cf. JOHN BACONTHORPE, *Laus religionis carmelitanae*, Lib. V, c. 1, in MCH, 245: Baconthorpe cita GUILLAUME DE ST. THIERRY, *Epistula ad fratres de Monte Dei*, 1, c. 4 (PL 184, 314), testo ripreso in seguito anche da JEAN SORETH, *Expositio paraenetica in Regulam Carmelitanam*, XIII. Ora esiste l'edizione critica di questo commento alla Regola: IOANNIS SORETH, *Expositio paraenetica in Regulam Carmelitarum* (CCCM, 259), Brepols Publishers, Turnhout 2016, da cui è stata tratta la traduzione tedesca: JOANNES SORETH, *Expositio paraenetica in Regulam Carmelitarum*. Ein Kommentar zur Karmelregel, trad. e cura di LEO GROOTHUIS, Aschendorff Verlag ("Schriften des Forschungsinstituts der Deutschen Provinz der Karmeliten" 1), Münster 2018, mentre è in preparazione per la stampa la traduzione italiana a cura di Giovanna D'Aniello.

⁴² *Regola del Carmelo*, 10.

⁴³ *Regola del Carmelo*, 18-19, sulla resistenza e la lotta contro la tentazione e l'armatura spirituale.

⁴⁴ *Regola del Carmelo*, 20 sul lavoro; 21 sul silenzio.

⁴⁵ Santa Teresa colloca questo luogo nella settima mansione del castello interiore: TERESA DI GESÙ, *Castello interiore*, 7M, 1,5, in *Opere complete*, 1036.

⁴⁶ MARIA MADDALENA DE' PAZZI, 41° Colloquio, in *Cantico per l'Amore non amato*, 442-444.



Santo, e nel quale si deve restare uniti.⁴⁷ Il parallelismo grotta-cella-costato di Cristo acquista un forte senso evocativo e un indubbio valore spirituale.

Conclusione

Concludiamo con una considerazione d'insieme. I tre simboli – ma potremmo prenderne in considerazione numerosi altri – sono un aiuto a riconoscere il senso profondo del dono di Dio, la sua presenza attiva e misericordiosa nella vita del credente e la chiamata a intraprendere e proseguire il cammino spirituale che conduce alla santità. Nel giardino possiamo trovare la fonte e scendere nella grotta, per risalire, rinnovati, purificati e dissetati alla luce della vita e portare i frutti desiderati e sperati. Dal buio della grotta possiamo muoverci e trovare la fonte a cui dissetarci e purificarci, per poi inoltrarci nel giardino delle delizie, anch'esse nate dall'acqua della fonte. I nessi e le relazioni tra i simboli possono moltiplicarsi quasi all'infinito in un gioco caleidoscopico di rimandi e suggestioni, che coinvolgono simboli sempre nuovi e accrescono il senso di famiglia e di condivisione dei valori, che gli stessi simboli intendono comunicare.

⁴⁷ MARIA MADDALENA DE' PAZZI, *La Probazione*, in *Cantico per l'Amore non amato*, 1125.
Stella Maris



A conversão do agir humano na perspectiva cristológica e formativa

di José Adriano Gomes da Silva

RESUMO

O tema desenvolvido neste artigo, envolve a abordagem da práxis cristã a partir da experiência de fé testemunhada a partir do discernimento vocacional. A relevância desta temática consiste na aproximação do agir humano aos principais aspectos do caminho de seguimento cristão, vivenciados pelas comunidades formativas, e tenta ressaltar as principais características existenciais e morais da fé cristã, norteadas pela perspectiva do caminho, como possibilidade de seguimento e adesão a pessoa e ação de Jesus de Nazaré, em conformidade com a instauração do Reino de Deus. A necessidade dessa análise surge a partir da tomada de consciência da conexão existente entre a experiência da vida batismal, e suas ressonâncias no cotidiano dos sujeitos do processo formativo.

PALAVRAS CHAVES: Discernimento; Reino de Deus; Seguimento; Formação.

ABSTRACT

The theme developed in this article, it is about the approach of Christian praxis from the experience of faith witnessed from vocational discernment. The relevance of this theme is the approximation of the human action to the main aspects of the Christian follow-up path, lived by the formative communities, and tries to emphasize the main existential and moral characteristics of the Christian faith, guided by the perspective of the way, as a possibility of following and adhering to the person and action of Jesus of Nazareth, according with the establishment of the Kingdom of God. The need for this analysis emerges from the awareness of the connection between the experience of baptismal life and it is resonance in the daily life of the subjects of the formative process.

KEY WORDS: Discernment; God's Kingdom; follow up; formation.

Introdução:

Ao nos depararmos com os indicativos teóricos; bíblicos e históricos, acerca da experiência da práxis humana motivada pela irrupção da mensagem cristã, torna-se preciso, compreendermos o modo pelo qual o agir humano pode ser configurado à pessoa de Jesus de Nazaré¹, ou seja: Quais são os critérios que podemos destacar para identificarmos na vida do homem e da mulher que vivenciam a fé cristã, na perspectiva formativa, uma adequada configuração ao seguimento de Jesus a partir da conversão pessoal? Para alcançarmos os objetivos da questão proposta, daremos preferência ao referencial teórico, presente na obra de José Roques Junges, intitulada; “Evento Cristo e Ação Humana” (Temas fundamentais da ética teológica).

É característico do trabalho formativo reconhecermos, que a práxis humana pode ser elaborada não apenas pelos aspectos subjetivos da consciência humana, ou somente pelas interferências institucionais. Mas nos é proporcionada cotidianamente, a partir dos ambientes formativos, a observação da práxis humana de modo dinâmico, devido ao

¹ Cf. CATÃO, 2009, p. 27.



desenvolvimento que esta ação moral possui mediante os apelos e ideais, que participam da formação da personalidade e do agir pessoal. Assim, já podemos confirmar a noção de que, a priori o “ser humano é um ser de práxis.”² A partir disso, queremos adentrar no âmbito transcendental que compõe a experiência da fé na existência humana, e segundo o nosso referencial teórico, existem duas modalidades que norteiam esta dinâmica: a necessidade de abertura para o devir e para a realidade alheia, ou seja, a temporalidade e a alteridade.

Essas estruturas transcendentais encontram-se plenamente realizadas na ação de Jesus de Nazaré; através do anúncio da salvação universal, pautado pelo evento escatológico. Identificamos a compreensão de um devir caracterizado pela transformação da humanidade naquilo que sempre prefigurou a vontade de Deus, ou seja, a dignidade do ser humano e sua realização a partir da instauração do reinado absoluto de Deus. A alteridade testemunhada nas ações e nos ensinamentos de Jesus, garante confiabilidade e autoridade diferenciadas a Jesus, tornando-o o principal motivo para a prática do discipulado, e exímio modelo para a conversão do ser humano³. Queremos destacar ainda, que a práxis de Jesus de Nazaré estava alicerçada no entendimento e acolhida da vontade do Pai, e na sua opção fundamental, que consistia em revelar tal opção a partir das exigências aplicadas à implementação do Reino de Deus. “A vida de Jesus compreende-se a partir da causa que está referida – o Reino –, porque é uma explicitação desse projeto.”⁴ É nesse sentido que queremos associar a práxis cristã, ao modelo de ação realizado na pessoa de Jesus de Nazaré, para entendermos melhor os aspectos que a partir do processo formativo viabilizam a autêntica conversão do ser humano aos ensinamentos de Jesus, e sua inserção no reino de Deus⁵.

O Reino de Deus, como proposta de conversão:

Um aspecto teológico que não pode ser ignorado ao longo desta argumentação, é a própria definição messiânica do evento Cristo, ou seja, é o dado da revelação de Deus através da sua humanização completa na pessoa do Filho; é necessário percebermos à luz da fé, que no verbo encarnado, nós já contemplamos o agir humano como expressão totalizante da vontade do Pai, e na experiência com essa realidade divina, potencializa-se a possibilidade do ser humano concretizar sua conversão a partir do seguimento a Jesus de Nazaré. Já que ele realizou de modo humano, a vontade do Pai, devidamente enraizado na causa do reino de salvação para todos. Gostaríamos de concluir esse pensamento, com uma citação do nosso principal referencial teórico neste artigo, na qual identificamos uma questão anteriormente esboçada na experiência evangélica, na qual é afirmado que Jesus não impõe uma novidade normativa ou legalista, mas inaugura uma concepção relacional que melhor exprime os desígnios de Deus, observemos:

Jesus não veio trazer uma nova moral no sentido de um código de normas. Não anunciou um novo *ethos*, mas algo muito mais significativo: um novo horizonte de alto compreensão do próprio sujeito agente cristão ou, em outras palavras, uma capacitação das potencialidades do próprio agir humano. Trouxe um novo modo de agir, inspirado no próprio agir do Deus do Reino, a ser vivido no seguimento de Cristo e na força do espírito.⁶

Como isso, segundo a citação acima, podemos entender que a práxis de Jesus não se estabelece pelos vieses normativos ou imperativos da legalidade religiosa, mas fundamenta-se na causa do Reino de Deus, que provoca a assimilação de um agir humanizado capaz de

² Cf. JUNGES, José Roque. **Evento Cristo e Ação humana**; Temas fundamentais da ética teológica. São Leopoldo: Unisinos, 2001, p. 91.

³ BOMBONATTO, 2002, p. 287.

⁴ *Idem.* **Evento Cristo e Ação humana**. São Paulo: Unisinos, 2002, p. 91.

⁵ Cf. CATÃO, 2009, p. 24.

⁶ Cf. JUNGES, 2001, p. 92.



corresponder aos anseios de resgate da pessoa humana. Essa atitude significa a iniciativa da ação divina referente à salvação da humanidade, e direciona o processo de conversão, que nesse caso, iremos classificar como a adequação do agir humano próprio do processo formativo à práxis de Jesus. Já estamos convencidos que para se tornar um discípulo autêntico, o ser humano precisa ser introduzido na realidade do Reino de Deus, essa apresentação temática e prática foi realizada por Jesus; é nisso que consistirá o seguimento à sua pessoa, em justamente dar continuidade à implementação pessoal e comunitária do ser humano nesse projeto salvífico. Essa realidade é impossível de ser alcançada sem a iluminação da consciência humana a partir das ações de Jesus⁷.

A seguir iremos propor, fundamentados pelo autor que nos direciona nessa argumentação, dois esquemas teológicos que melhor caracterizam a conversão do ser humano ao Reino de Deus, e posteriormente o capacita para a realização de uma práxis verdadeiramente cristã e síntese autêntica da formação para vida religiosa e ou presbiteral. A primeira categoria é a definição escatológica destinada à assimilação da realidade futura inerente ao reinado de Deus. Dois modelos de interpretação para essa realidade são encontrados no Novo Testamento; o primeiro deles é João Batista, que assume a função de preparar a chegada do messias, mas sua ação não se limita a uma expectativa retórica; ela é caracterizada pelo gesto simbólico do batismo de purificação e expressão do arrependimento pessoal, como atitude que marca o início do processo de conversão.

Porém, sobre o batismo proposto por João Batista, podemos dizer que ele garantia credibilidade ao processo de conversão dos ouvintes da sua pregação, que deveriam assumir o tempo presente como uma oportunidade para se arrependerem e se encontrarem preparados para participarem do Reino de Deus, tornando-se livres da ira e condenação divinas. Na pregação de Jesus, torna-se evidente uma postura contrária ao esquema da pregação, mas não ao conteúdo, de João Batista; a princípio, Jesus não limita a existência do Reino de Deus ao tempo futuro, nem apresenta a via de seguimento com uma dinâmica estritamente penitencial, mas alegava que o amor de Deus quando assumido pela ação humana, consegue testemunhar a existência do Reino de Deus no tempo presente, não fazendo do arrependimento pessoal uma iniciativa humana motivada pela intenção da pessoa escapar da ira divina, mas apresentando a conversão como ato de reciprocidade à experiência misericordiosa de Deus, que amando o ser humano, o introduz na atualidade do Reino de Deus, não pela ameaça da condenação, mas pela ação salvífica do seu projeto redentor⁸.

A expectativa da redenção, no agora histórico fomentam essas distinções acima apresentadas, que nos remetem à constatação da realidade escatológica que concede sentido à conversão do agir humano, ou seja, a expectativa futura da instauração plena do Reino de Deus deve ser autenticada pela reconciliação da condição humana, que acolhendo a libertação divina, responde à proposta de redenção, e estabelece no cotidiano da existência humana, a vivência do reino de Deus. Desta forma, o tempo não é somente uma oportunidade de preparação, mas de acolhida e prática das atitudes humanas que expressem a realização no agora histórico, do projeto de Deus, como nos atesta a principal obra na qual nos fundamentamos:

Agora, entende-se em que sentido o Reino de Deus é uma realidade escatológica. O Reino de Deus é um evento futuro que já está acontecendo e qualificando o presente. Quem acolhe a mensagem do Reino vive a plenitude do futuro no presente da sua vida. O futuro é a manifestação salvífica da bondade de Deus. Assim, o tempo presente não é uma

⁷ Cf. KÜMMEL, 2003, p. 56.

⁸ Cf. JUNGES, 2001, p. 94.



preparação para um evento que ainda vai acontecer, mas é a vivência atual da sua realidade, que só se manifestará em sua plenitude no final dos tempos.⁹

Seguindo a intenção de apresentarmos o esquema do entendimento do reino através das suas modalidades teológicas, trataremos agora da compreensão do Reino de Deus como iniciativa gratuita, que revela a plenitude do amor de Deus pela humanidade. Ao afirmarmos que o reino pertence a Deus e é oferecido como dom ao ser humano, podemos cair no erro de pensar que a constituição e expansão da justiça e salvação universais vindas de Deus, excluem a participação humana, ao que se refere à sua autonomia e liberdade de consciência¹⁰. O agir humano nesse caso, torna-se elemento fundamental para a concretização das promessas messiânicas contidas na instauração do Reino de Deus, mas é necessário que as ações do agir humano correspondam de modo qualitativo à gratuidade e benevolências próprias do amor de Deus, que deseja incluir toda a criação na órbita do seu reinado, não pelo vícios da ira ou condenação, mas a partir da liberdade do ser humano criado à imagem e semelhança de Deus.

O agir humano transformado, passa agora a significar a eficácia do Reino de Deus, pois como sabemos, a experiência do seguimento a Jesus, não pode ser reduzida ao conteúdo teórico que sistematiza a doutrina da fé cristã; mas colocar-se a caminho com Jesus, implica necessariamente a execução objetiva de gestos e atitudes que concretizem na história humana o anúncio da salvação divina. Com isto, percebemos que o mistério da encarnação do Filho, revelado nas ações de Jesus de Nazaré, pode ser considerado o modelo perfeito para entendermos como o agir humano, pode expressar o amor e a misericórdia de Deus, e assim propor um novo sentido para a existência humana, que nesse caso seria a condição filial¹¹.

Podemos assim, a partir dessa concepção destinada à classificação do agir humano perante a revelação salvífica de Deus, definir o modo como o Reino de Deus irrompe na história humana, e como tal inserção pode elencar os principais desafios para o testemunho da práxis cristã. Gostaríamos de integrar a esta argumentação, o critério de atração ou significação que o Reino de Deus pode representar para a existência humana. Nós somos testemunhas de que a opção preferencial do agir de Jesus de Nazaré estava centralizada na realização da vontade do Pai, e na libertação dos desfavorecidos nas diversas situações que negavam a dignidade da vida humana; logo, na práxis libertadora de Jesus podemos identificar que os que ouviam sua mensagem e eram capazes de interiorizá-la, e posteriormente iniciavam um processo gradativo de conversão, demonstravam uma transformação existencial capaz de revelar um ato de adesão, potencializando a realidade da implementação do reino de Deus na história e na existência humana. Assim, corresponder ao projeto de salvação configurado no agir de Jesus, passa a ser o critério essencial para confirmar a presença atuante do Reino de Deus na humanidade.

Acreditamos que este breve comentário, sobre o modo pelo qual o Reino de Deus nos foi apresentado a partir da pessoa, e no agir de Jesus de Nazaré, nos conduz a uma reflexão que impele a busca do entendimento da originalidade dos gestos e atitudes, que os autênticos vocacionados devem manifestar, como constatação da opção fundamental realizada na continuidade do processo de conversão, característico do seguimento a Jesus. Para termos acesso aos movimentos de transformação do agir humano, precisamos antes conhecer a intencionalidade da prática de Jesus, e sermos capazes de distinguir o significado dela ao conceito de práxis, a ela aplicado. A princípio, podemos considerar a práxis como uma

⁹ *Ibidem.*, p. 95.

¹⁰ Cf. CATÃO, 2009, p. 32.

¹¹ RUBIO, Alfonso García. **A Caminho da Maturidade na Experiência de Deus**. São Paulo: Paulinas, 2008. p. 119.



experiência relativa à existência da opção fundamental, referente a uma causa ou missão específicas. A estabilidade da prática no agir pessoal, estabelece uma rede de estruturas valorativas, que de modo convencional consegue permear todas as iniciativas do ser humano, ou seja, a práxis como experiência existencial formula, atualiza e qualifica a prática; vejamos o que Junges nos explica sobre essa conceituação:

Tendo a prática condensada, pode-se descrever sua lógica interna. Não é uma realidade fechada, mas aberta, porque exige ser continuamente reatualizada pela práxis. Para que a prática permaneça viva e atuante, é necessário que sua lógica interna seja reatualizada no presente da história. Com base nesse conceito de prática, pode-se falar de uma prática de Jesus.¹²

Ao pensar a prática de Jesus como um agrupamento de gestos e palavras fundamentados na práxis do seu agir, como nos mostra a citação acima, já podemos evidenciar um critério de definição para o agir dos membros do processo formativo. O processo de conversão iniciado com o encontro pessoal com a pessoa de Jesus, necessariamente deve efetuar a adesão à sua prática, não existindo uma diferença entre a opção pela sua pessoa, e sua missão¹³.

Não iremos abordar os indicativos numéricos referentes às atividades de Jesus, pois ao tomarmos o anúncio do Reino de Deus, como centro de atuação da práxis de Jesus, já podemos elaborar de modo abrangente a noção de serviço aos mais necessitados, seja nos aspectos físicos, materiais ou existenciais, como sendo o esquema integrado pela palavra e os gestos concretos de Jesus. Somente dessa forma, a revelação do Deus que é amor poderia se tornar autêntica na pessoa de Jesus, ele não reduz a si sua opção preferencial, pelo contrário, deixa resplandecer e atuar através da sua práxis, a vontade e preferência do Pai. Dessa forma, podemos perceber que a prática de Jesus está voltada para a transformação das diversas realidades humanas, que contradizem a linguagem do amor e geram situações de exclusão, condenação e morte; por isso, a conversão do coração humano às práticas de Jesus, deve ser testemunhada também pelos sinais de reintegração da dignidade humana, fortemente ameaçada pelo pecado; o seguimento a Jesus, nesse sentido, passa a simbolizar a configuração da condição humana à realidade da encarnação do Filho de Deus, que se fez próximo dos fragilizados, para revelar o seu poder através do amor e serviço a eles destinados¹⁴.

Ainda sobre a temática do processo de conversão inserido na perspectiva do seguimento a Jesus, compete-nos a recordação metodológica, de que é fundamental para os formandos, conseguirem consolidar a compatibilidade requerida pelas exigências dessa adesão; é preciso que o agir e o ser, ou seja, a totalidade existencial da pessoa humana, sejam capazes de revelar de modo integrado a certeza da fé professada e as práticas pessoais. Queremos também afirmar que não é possível colocar-se a caminho com Jesus, sem conhecer o seu programa de ação, mas para tal empreendimento é indispensável a experiência pessoal e a permanência no seguimento, pois somente assim, torna-se real o conhecimento da prática de Jesus, e a elas devem ser direcionadas as motivações para as práticas dos formandos.

A conversão como resultado positivo da resposta generosa da pessoa humana aos apelos do reino de Deus, e do seguimento às práticas de Jesus, não deve ser assimilada em termos de comparações com o esquema normativo dos preceitos meramente morais. Pois nas atitudes e ensinamentos de Jesus, não identificamos uma estrutura legalista como critério de credibilidade moral. Percebemos, sim, uma eficácia em seus discursos capaz de apresentar a

¹² Cf. JUNGES, 2001, p. 108.

¹³ Cf. CATÃO, 2009, p. 27.

¹⁴ RUBIO, 2008, p. 203.



iniciativa salvífica de Deus, como proposta de uma nova existência humana, livre da tutela da lei instrumentalizada e dos esquemas moralistas.

Com isto, podemos entender melhor a consciência de libertação que o anúncio da boa nova de Jesus significa; assim, o agir humano não precisa ser determinado pelas dimensões externas da institucionalização da lei mosaica, ou das normas resultantes das tradições culturais e religiosas do contexto histórico de Jesus. Assim, é essencial para a originalidade do seguimento a Jesus, a atualização dinâmica dos ensinamentos e condutas evangélicas, para que os formandos não se encontrem obscurecidos pelas instabilidades temporais e venham a assumir o risco de relativizarem os critérios fundamentais do evangelho. A dinâmica vocacional, não pode alcançar sua identidade, sem que exista uma determinação do agir humano a partir do confronto com a prática de Jesus; essa realidade só pode ser assumida se for acolhida como decisão radical capaz de redimensionar toda existência da pessoa, que se dispõe a seguir Jesus, assim nos faz entender a seguinte ideia de Junges:

O seguimento é a condição para o discípulo estabelecer a comunhão de vida e de destino com Cristo. Trata-se da decisão fundamental na fé, na esperança e no amor que descortina um quadro teológico de referência existencial para o cristão. Significa enraizar-se no amor incondicional do Pai e viver a liberdade interior e o amor solidário manifestado no agir de Jesus.¹⁵

Através dessa comunhão plena de vida e destino, os formandos se identificam com a missão de Jesus e com as propostas referentes ao reinado absoluto de Deus na história. Para se tornarem configurados a prática de Jesus de Nazaré, seus seguidores devem continuamente resgatar as práticas de Jesus, para que assim a concretização da vontade do Pai se torne visível na temporalidade. A práxis de Jesus de Nazaré, como fonte de transformação da práxis humana nos faz avançar em nossa reflexão fazendo alusão ao arremate conclusivo dessa argumentação destinada à classificação dos principais aspectos, que estruturam os movimentos existenciais, que potencializam a acolhida do Reino de Deus, como fundamento para o arrependimento, a conversão e adesão à práxis de Jesus e ao seu destino. Desde já queremos afirmar que o agir humano característico do processo de conversão, não encontra sua originalidade na própria pessoa que acolhe tal evento, mas sim, na prática de Jesus. Pensando dessa forma nós já excluimos a possibilidade de atribuir aos valores da práxis cristã, elementos e atos morais somente sintetizados pela consciência humana; os juízos humanos não definem a práxis cristã, mas permeados pela conformação com a vontade do Pai, e enraizados na práxis de Jesus, garantem compromisso e discernimento à pessoa humana, qualificados pela adesão à fé e docilidade aos apelos do Espírito do ressuscitado.

Começamos em nossa argumentação, a vislumbrar os efeitos e ações que a dinâmica da graça santificante pode ocasionar àqueles que assumem a via do discipulado; “essa existência nova acontece através da fé, do batismo e do dom do Espírito Santo.”¹⁶ Isso tende a conformar nossa compreensão da comunhão de sentido e vida, necessária para a transformação do agir humano. Segundo Junges, a fé e o batismo são dimensões que atestam a eficácia do seguimento cristão; a fé significa a possibilidade de acolhida da vontade de Deus por parte do ser humano, conduzindo-o à experiência da realidade salvífica contida na instauração do Reino de Deus. O batismo por sua vez, realiza e plenifica essa acolhida, pois insere de modo espiritual e posteriormente existencial, a condição humana, no mistério pascal de Cristo.¹⁷

¹⁵ Cf. JUNGES, 2001, p. 118.

¹⁶ *Ibidem.*, p. 122.

¹⁷ *Idem.*



Se levarmos em consideração que a fé e o batismo, estabelecem a centralidade da nova realidade existencial, nos é possível afirmar que os resultados dessa adesão e do testemunho cristão possuem um espaço prioritário, que nesse caso passa a ser a vivência da fé, de modo comunitário, como nos demonstra Junges, ao afirmar que: “Essa nova existência é eclesial, porque os batizados formam um só corpo (1 Cor 12,13).”¹⁸ Assim, fica confirmada nossa intenção de atribuir a priori, a originalidade da transformação do agir humano devidamente inserido na esfera da conversão, ao direcionamento do Espírito Santo; somente assim, podemos nos colocar no seguimento de Jesus, pois em sua práxis, prevaleceu sempre a indicação e inspiração do Espírito do Pai, tanto na sua existência, como no conteúdo dos seus ensinamentos.

Ao tratarmos da ação do Espírito Santo, devemos situar o espaço e a intencionalidade que na vida do formando, sua manifestação será identificada. Essa preocupação adquire importância fundamental, pois de modo peculiar ela permeia e ilumina o agir humano, mas não pode ser caracterizada pela anulação da liberdade humana; ou como única atividade responsável pela transformação existencial da vida cristã. Como já apontamos nas argumentações anteriores, o critério fundamental para a realização da conversão do agir humano; não é a articulação sistemática da Lei mosaica, nem são os preceitos da tradição moral, seja em seu aspecto cultural ou social; mas é a partir de Jesus e da ação do paráclito, que plenamente é alcançado no discernimento referente à vontade de Deus, e nas aspirações das mediações humanas o autêntico movimento de conversão.

Não é nossa intenção nesse breve estudo e pesquisa, retomarmos os elementos neotestamentários que atestam as modalidades do agir humano, determinado pela efusão do Espírito Santo. Mas não podemos ignorar, que existe uma dimensão espiritual inerente à prática do seguimento a Jesus, que simboliza um contínuo confronto com as fragilidades humanas.

Aqui podemos recordar a argumentação do apóstolo Paulo, que reconhece a existência de uma vida nova a partir do espírito do ressuscitado, mas que ao mesmo tempo reconhece a condição decaída do ser humano, tanto no âmbito histórico como na prática da fé cristã. Porém, esse reconhecimento não significa a anulação da possibilidade da vida cristã, como sinal de liberdade e renovação existenciais, já experimentadas na dimensão histórica da vida cristã. Mas a partir dessa concepção do pensamento paulino, podemos afirmar que a única forma de libertação e renovação na dimensão da fé, propostas ao ser humano, é a vida no Espírito; que nesse caso pressupõe a morte para o pecado, configurando a realidade da fragilidade humana, à redenção apresentada aos cristãos no querigma da paixão, morte e ressurreição de Jesus; vejamos como Junges argumenta de modo articulado essa novidade da vida no Espírito de Jesus:

Renovado pelo espírito, o *noús*, espírito do homem, torna-se capaz de conhecer a Deus e de colocar-se em relação com os valores morais convenientes à vida filial do cristão. À fraqueza da carne (Rm 7, 13-25; 8, 1-13) opõe-se a potência do espírito (Rm 7, 13-25; 8, 1-17; às obras da carne, os frutos do espírito (Gl 5, 16-25). O dom do espírito provoca uma libertação das antigas escravidões – pecado, morte, lei, mundo – e nos torna *espirituais*, conaturais com Deus.¹⁹

Desta forma passamos a compreender que a vida nova em Cristo, significa a configuração da existência dos formandos à pessoa do Filho, em consonância com o seu espírito. Essa novidade é a garantia da autêntica conversão do agir humano, pois é possível identificá-la nas dimensões pessoal e comunitária da vida cristã. É neste momento

¹⁸ *Idem.*

¹⁹ *Ibidem.*, p. 123.



pneumático, que a práxis humana torna-se semelhante às práticas de Jesus, que condensam sua práxis e opção fundamental.

A partir desse esquema de transformação do agir humano, surgem com base no argumento de Junges, a noção e a classificação de duas realidades que revelam a eficácia da ação do espírito do ressuscitado na vida dos formandos. A primeira delas é caracterizada pela vivência da caridade, de modo a confirmar a necessidade do testemunho cristão na fraternidade, cultivada entre os cristãos de todos os tempos e nações. O segundo critério de identificação da manifestação pneumática, é a luz do conhecimento, que ao mesmo tempo estabelece a essência do discernimento pessoal; assim expressa Junges ao afirmar que: “O conhecimento é dom do espírito (1 Co 12, 8; Cl 1, 9-10); produto da caridade (Fl 1,9) e da fé (Fm 6); ponto de chegada da renovação interior (2 Co 4,6; Cl 3, 9-10).”²⁰

Devemos destacar também, que esses resultados qualitativos da ação do espírito de Jesus no ensinamento e na prática dos formandos, se tornam reais somente na concretização dos seus valores na órbita eclesial; seja no tocante à realidade do ensino apostólico, ou na caracterização dos gestos e ações da comunidade dos discípulos e discípulas de Jesus de Nazaré. Com isso, passamos a identificar a objetividade do processo de conversão destinado aos ouvintes da mensagem evangélica, e como esse anúncio está totalmente direcionado para realizar a transformação da vida interior, visando a concretização da salvação na história. Somos convocados também a perceber a potencialidade transformadora que a mensagem cristã pode alcançar, caso ela encontre acolhida na existência humana; essa possibilidade também deve simbolizar a renovação do agir humano a partir da nova consciência moral, assumida na fé e no testemunho dos cristãos.

Com base nessas breves análises, destinadas ao entendimento da dinâmica transformadora, própria do processo de conversão do ser humano à pessoa e mensagem de Jesus. Resta-nos a certeza da força criativa que o Reino de Deus possui, quando é devidamente acolhido e manifestado na história. E passamos a conhecer que esse evento só adquire eficácia e verdade, se estiver enraizado na práxis de Jesus, como paradigma permanente de adesão da consciência humana à vontade do Pai, fundamentada no testemunho e na fidelidade de Jesus à causa do reino de Deus, que se destina à toda humanidade como proposta de redenção.

Ao longo da abordagem desenvolvida neste artigo, que tentou caracterizar os principais fundamentos do processo de conversão a partir da fé e adesão à pessoa e práticas de Jesus de Nazaré; nos foi possível perceber através da análise que Junges faz da referida temática, que a transformação do agir humano, motivada pela experiência cristã, não representa uma situação isolada, tão pouco indiferente à implementação e realização do Reino de Deus na história. É necessário que entendamos a realização da vontade do Pai, na pessoa do Filho, como evento privilegiado no projeto de salvação da humanidade.

Dessa forma, poderemos expressar a partir do discernimento constituído pela renovação da consciência humana; que a realização do bem como atributo moral, deve revelar o agir humano como mediação existencial, para a concretização da vontade de Deus. Temos que compreender que o discernimento que o espírito do ressuscitado proporciona ao agir humano, não significa a escolha entre o bem e o mal, mas implica a existência de uma opção fundamental sempre destinada a revelar objetivamente, o querer de Deus nas palavras e ações dos formandos. Assim, é possível pensarmos na manifestação do Reino de Deus, como evento atuante na história humana, constantemente propondo a revelação e salvação divinas, utilizando-se das mediações humanas, a começar pela consciência e agir humanos. Vejamos como essa argumentação encontra-se estruturada na seguinte afirmação de Junges:

²⁰ *Idem.*



O Reino de Deus, anunciado em palavras e realizado em obras na pessoa de Jesus Cristo, é a expressão máxima da vontade de Deus. Em última análise, a vontade do Pai é que o Reino, realizado na vida e na prática do seu Filho, se faça presente hoje na história humana como um sinal permanente do seu amor aos que jazem nas trevas. Essa presentificação acontece na vida daqueles que se proclamam seguidores do seu Filho.²¹

Portanto, não podemos considerar nenhuma realidade humana como capaz de expressar a concretização da vontade de Deus na história, que não esteja transformada pela prática dos valores difundidos e vivenciados por Jesus. Por isso, que o discernimento referente às opções do agir humano, deve resultar na revelação das ações divinas a partir das mediações humanas como propõe Junges; “No ato concreto de discernimento, existe uma conjugação entre a ação de Deus e a ação do ser humano; por isso, o discernimento é um ato ao mesmo tempo uno e complexo, divino e humano, pessoal e comunitário, histórico e escatológico.”²² Desse modo, torna-se essencial a participação da condição humana, através da práxis cristã, no plano da salvação; essa integração existencial, configura toda a vida cristã à pessoa e missão de Jesus; executando a eficácia da sua práxis, na conversão das ações e gestos humanos.

A concepção da práxis cristã, nos primórdios da Igreja cristã:

Ao concluirmos nossa argumentação sobre a integração da concepção da práxis cristã, nos parâmetros formativos, faz-se mister destacarmos de modo resumido, tal compreensão nos primórdios da Igreja cristã.

Devemos agora, adentrar na observação da moralidade cristã a partir do período antigo da Igreja; iremos delimitar nossa argumentação de forma cronológica, tomando os principais eventos comportamentais e doutrinários do período iniciado no século I até o século III. Mas não é nosso intento, fazer uma descrição incisiva do período histórico da patrística, desejamos tão somente, identificar a configuração da práxis cristã nesse novo momento da vivência da experiência cristã, elencando os novos desafios para a dimensão comportamental dos (as) seguidores (as) de Jesus de Nazaré.

Começaremos pela classificação dos fundamentos teóricos do século primeiro, identificando os ensinamentos mais expoentes; como a dimensão da doutrina dos Padres antigos, revelando a continuidade da pregação apostólica. Esta modalidade caracterizava-se pela especial atenção às práticas mistagógicas, e exortações de finalidades organizacionais, como nos apresenta, a seguinte abordagem de Rincón sobre o contexto em análise:

O discurso ético é elaborado em relação com a *experiência litúrgica*; desse modo, evidencia-se a estreita ligação existente entre o querigma e o mandamento de Deus, entre o acontecimento sacramental de Cristo e a vida cotidiana e concreta do cristão.

Geralmente, trata-se de ensinamentos *ocasionais*, pois são apresentados em homilias, catequeses mistagógicas e, às vezes, em cartas. Assim, não se pode falar de um trabalho sistemático, mas sim de exortações morais práticas.²³

Em relação a esta modalidade de vida cristã, devemos recordar que a fundamentação moral específica desse período está contida nas Sagradas Escrituras, como nos descreve o mesmo autor:

²¹ *Ibidem.*, p. 126.

²² *Ibidem.*, p. 127.

²³ RINCÓN, 1983, p. 59.



Para a descrição dos comportamentos morais, recorre-se aos temas bíblicos e às categorias culturais próprias do judaísmo contemporâneo: o decálogo, as antíteses do Sermão da Montanha, as bem-aventuranças, a nova lei da caridade, sob a formulação do duplo preceito ou da chamada “regra de ouro”.²⁴

Por ser essa, a única fonte detentora de confiabilidade doutrinária, começa a articulação dos pensamentos e discursos existenciais pautados pela radicalidade da fé, fomentando o caráter totalizante do seguimento a Jesus concomitante ao desejo de imitação da sua conduta e práticas. Aqui já podemos identificar o surgimento da noção de uma opção fundamental que envolve a situação pessoal dos membros das comunidades cristãs. O aspecto da renúncia aos costumes pagãos e aos apelos mundanos, passa a caracterizar a transitoriedade do mundo presente em relação à vida cristã.

No segundo século da era cristã, surge a necessidade de confrontar o ensinamento da doutrina cristã, com o ambiente paganizado, este momento nos apresenta a saída da expressão comportamental cristã da estrutura judaica contemporânea, devido ao confronto com um outro esquema moral, estruturado pelas instâncias da moralidade pagã.²⁵ A este modelo, atribuímos o estilo apologético de propagação e defesa da fé cristã, pois os adeptos do caminho iniciado pela pregação apostólica, estavam situados em estruturas políticas e sociais, estabelecidas de modo cultural, pelos ensinamentos da concepção pagã; apenas para exemplificar, observemos o que nos relata Rincón:

Naturalmente, os cristãos continuam vivendo em um mundo pagão, que lhes coloca muitos problemas, eminentemente práticos: a idolatria estatal, o serviço militar no exército pagão, o exercício de determinadas profissões liberais, a moda, os jogos de circo, os espetáculos teatrais, etc.²⁶

É importante sabermos que neste referido momento, começam a se traçar os primeiros documentos morais do cristianismo, que servirão mais tarde para a sistematização dos conteúdos da doutrina cristã aplicados à constituição do magistério e da moral da Igreja de Roma. Dessa forma, nos cabe entender que a práxis dos cristãos do segundo século, estava permeada da compreensão dos princípios dogmáticos que fundamentavam a transformação da conduta pessoal, determinando a distinção entre o agir pagão e o comportamento cristão. É possível então, captarmos a ideia de conversão pessoal e comunitária, implementadas na concepção mais alargada do seguimento cristão. Mediante o confronto com instituições religiosas e políticas, totalmente estranhas à concepção religiosa judaico-cristã, experienciadas pelas comunidades primitivas. Por isto, fica acentuada a radicalidade da opção fundamental na órbita cristã, acentuando-se a disparidade das manifestações culturais. A apologética cristã caracterizada neste período histórico é o resultado do impasse na uniformidade doutrinária, frente ao perigo de relativização dos ensinamentos apostólicos.

Desse processo de consolidação da base sistemática da dimensão dogmática da fé cristã, elabora-se no século III²⁷, os argumentos que delimitavam a reflexão moral cristã, ao passo que era estabelecido até entre os cristãos, por causa da significativa adesão ao cristianismo das origens, a concepção filosófica greco-latina; instituindo assim, a passagem da unicidade

²⁴ *Ibidem.*, p. 60.

²⁵ Sobre essa afirmação, é importante ressaltar que: “Recém saída de um ambiente ‘doméstico’ em que dominava uma literatura repleta de conceitos e idéias familiares, a Igreja se vê agora em uma verdadeira ‘arena pagã’. Deve, por isso mesmo, rearticular seu discurso, afim de torná-lo eficaz nesse novo horizonte cultural. Inclusive porque, não sendo mais uma força anônima na sociedade, o cristianismo, por uma questão de sobrevivência, deve apresentar-se ao diálogo.” Cf. CAVALCANTE, 2007, p. 118.

²⁶ RINCÓN, 1983, p. 60.

²⁷ Cf. CAVALCANTE, 2007, p. 201.



tradicional da mensagem judaico-cristã, para a pluralidade da comunidade cristã da antiguidade. Segundo a interpretação do autor em estudo, esse aspecto transformador, ao nosso entender, pode configurar mais uma reelaboração da práxis cristã; vejamos o que ele nos apresenta:

A reflexão moral já não pode se contentar em procurar descobrir que comportamento evangélico dos cristãos deve ter no exercício de suas profissões e na vida civil. Agora, ela tem que se preocupar sobretudo em encontrar o modo no qual possam se articular as orientações morais cristãs, elaboradas no contexto da experiência litúrgico-sacramental do mistério cristão, com o admirável discurso ético estruturado no seio da filosofia grega.²⁸

Esta realidade acima explicitada, nos mostra uma nova articulação da práxis cristã, dessa vez influenciada pelos primeiros momentos da integração entre a cultura grega e o querigma cristão. A principal instituição, que desenvolveria a aquisição do pensamento grego relacionado à vivência dos artigos da fé cristã, seria a escola de Alexandria; este movimento foi responsável pela estruturação do argumento racional (Logos), como discurso lógico para a comprovação da intervenção da sabedoria divina na história humana. A partir desse movimento filosófico, a revelação divina passa a ser submetida aos critérios metodológicos, para obtenção da verdade referente ao discurso querigmático.

Com isso, podemos concluir que a práxis cristã identificada no século III, já nos possibilita o entendimento da evolução do seu conteúdo e execução. Não queremos afirmar com isso, que a originalidade do seguimento foi desintegrada, mas estamos de acordo que, de fato ela não se estabelece ao longo dos três primeiros séculos da era cristã de modo linear, mantendo a restrição das ideias doutrinárias, ao movimento primitivo da experiência de seguimento dos apóstolos e seguidores (as) de Jesus de Nazaré. É necessário encerramos este esboço histórico, com a certeza de que o século III da era cristã, consistiu para a práxis humana desse mesmo período, um sinônimo de autonomia doutrinária, que permitiu o diálogo entre as várias justificativas metodológicas, que visavam estabelecer um fundamento referencial para a moralidade humana, seja na dimensão transcendental ou antropológica do indivíduo, sem necessariamente descaracterizar o núcleo dos ensinamentos apostólicos.

Considerações finais:

Ao tratarmos da temática destinada à pesquisa, dos principais aspectos constituintes da definição e evolução do conceito de práxis cristã, não fora nossa intenção evidenciar uma vasta área ou modalidades comportamentais, capazes de favorecer o desdobramento da conduta humana, na perspectiva do processo formativo inerente à totalidade dos parâmetros educacionais da formação dos seminaristas e formandos dos institutos de vida consagrada. Mas a tentativa primordial dessa pesquisa, foi a observação dos principais aspectos históricos que favoreceram a expansão da mensagem cristã, e serviram como elo de inculturação da experiência da ética cristã e o evento de implementação da mesma na formação humana e religiosa, na esfera da cultura vocacional, tendo como breve referencial os três primeiros séculos do movimento de consolidação da doutrina e moralidade cristãs. Permitindo-nos a análise da evolução da conduta verdadeiramente cristã, fora dos parâmetros tradicionais da concepção judaico-cristã. Tivemos a oportunidade de esboçar, mesmo que de modo breve, quais são os principais fundamentos afirmados e defendidos pela moral cristã, quando esta, nos três primeiros séculos do cristianismo, se depara com a cultura pagã, repleta de convicções e estruturas transcendentais, diferentes dos ideais cristãos.

²⁸ RINCÓN, 1983, p. 61.



Por fim, coube a essa pesquisa, esboçar os critérios qualitativos do seguimento cristão na dimensão formativa. Esta iniciativa, foi empreendida através da observação das etapas evolutivas da conversão do agir humano, à proposta de adesão e seguimento à pessoa de Jesus de Nazaré, levando em consideração as atividades e expressões comportamentais, que podem revelar a vivência do Reino de Deus, no agora histórico dos processos formativos. Um dos objetivos dessa argumentação teórica, foi apresentar a necessidade de preservação dinâmica dos ensinamentos e gestos de Jesus de Nazaré, no cotidiano das ações dos formandos e demais agentes da formação institucional, como critério essencial à constatação da eficácia da práxis de Jesus; como afirmação da continuidade e concretização dos seus ensinamentos, a partir da existência humana e dos apelos vocacionais.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BOMBONATTO, Vera Ivanise. Seguimento de Jesus: uma abordagem segundo a cristologia de Jon Sobrino. São Paulo: Paulinas, 2002.

CATÃO, Francisco. Espiritualidade Cristã. 1. ed. São Paulo: Paulinas; Valência, ESP: Siquem, 2009. (Coleção livros básicos de Teologia; 14)

CAVALCANTE, Ronaldo. Espiritualidade Cristã na História: das origens até Santo Agostinho. São Paulo: Paulinas, 2007.

JUNGES, José Roque. Evento Cristo e Ação humana; Temas fundamentais da ética teológica. São Leopoldo: Unisinos, 2001.

KÜMMEL, Werner Georg. Síntese Teológica do Novo Testamento de Acordo com as Testemunhas Principais: Jesus, Paulo, João; tradução de Sílvio Sheider e Werner Fuchs. São Paulo: Editora teológica, 2003.

RUBIO, Alfonso García. A Caminho da Maturidade na Experiência de Deus. São Paulo: Paulinas, 2008.

RINCÓN Orduña, R. Práxis Cristã (et al.); Tradução de Álvaro Cunha. São Paulo: Ed. Paulinas, 1983 – Conteúdo: v. 1. Moral fundamental.

TABORDA, Francisco. Nas Fontes da Vida Cristã: uma teologia do batismo-crisma. São Paulo: Edições Loyola, 2001.



Understanding the Development of the Theme of Friendship in Saint Augustine that Culminates in Christian Fraternal Charity

di Deepak Jose

Introduction

The theme of this paper is ‘Understanding the development of the theme of Friendship in Saint Augustine that culminates in Christian fraternal charity’. When we study Augustine, we come to understand that the theme of friendship is being developed out of his own experience of friendship. In what follows, I hope to show that not only was friendship instrumental for Augustine’s own conversion and growth in the spiritual life, but that it is also essential for all Christians to grow in charity, and is therefore a great contribution to Christian spirituality. I will explain in this paper how the friends of Augustine in his adolescence, young adulthood and adulthood influenced him in both good and bad ways, and how the Christian concept of friendship is being developed. It will attempt to answer how our friendship is helpful for us in our Christian living to seek God, to grow in charity and to attain salvation.

1. Adolescence: Self-centred Friendship

The *Confessions* provide little information about Augustine’s relations with childhood friends of Thagaste. It informs us that he loved nothing more than to play with them.¹ He used to steal food and drink from his parents’ cellar to win their companionship² and disobeyed and lied so as to spend more time in their company.³ “Though quarrels frequently interrupted his games, leaving him unhappy and ill at ease, he never desired to play apart from his friends. Their presence absorbed all his interest.”⁴

1.1. Friendship: To Love and to be Loved

Augustine provides us with more details about his adolescent relationships. “And what was it that I delighted in, but to love and be loved?”⁵ are the very words with which he begins the explanation of the friendships formed during these days. He joined freely with his young companions of Madauros and Carthage, mingling with them in the amusements proper to the student life.⁶ What pleased him at this stage of life was to be surrounded by a group of enthusiastic friends at every moment.⁷ “All his actions were dominated by a desire

¹ Cf Augustine, *The Confessions of St. Augustine, Bishop of Hippo*, trans. E. B Pusey (Oak Harbor, WA: Grand Rapids, MI: Christian Classics Ethereal Library, 1999), 1.9.15.

² Cf. Ibid., 1,19,30.

³ Cf. Ibid., 1,16,30.

⁴ Marie Aquinas McNamara, “Friendship in Saint Augustine” (Fribourg, University Press, 1958), 38.

⁵ *Conf* 2,2,2.

⁶ Cf. Ibid., 3,3,6.

⁷ Cf. McNamara, “Friendship in Saint Augustine,” 39.



to be one with them, to gain their admiration and praise while showing them marks of his own affection.”⁸

1.2. The Memory of the Pear-theft

Augustine often disliked his companions' actions but did not have the courage to resist them directly.⁹ This lack of strength is described many times in the *Confessions*, but nowhere in such detail as in the pear-theft:

For had I then loved the pears I stole, and wished to enjoy them, I might have done it alone, had the bare commission of the theft sufficed to attain my pleasure; nor needed I have inflamed the itching of my desires by the excitement of accomplices. But since my pleasure was not in those pears, it was in the offence itself, which the company of fellow-sinners occasioned. What then was this feeling? For of a truth, it was too foul: and woe was me, who had it. But yet what was it? Who can understand his errors? It was the sport, which as it were tickled our hearts, that we beguiled those who little thought what we were doing, and much disliked it.¹⁰

The recollection of this pear-theft led him to cry, “O friendship too unfriendly! Thou incomprehensible inveigler of the soul, thou greediness to do mischief out of mirth and wantonness, thou thirst of others' loss, without lust of my own gain or revenge: but when it is said, “let's go, let's do it,” we are ashamed not to be shameless.”¹¹

1.3. Friendship Led Augustine to the Manicheans and to Seeking Sexual Matters

Years later he confessed that friendship was one of the ties that kept him within the belief of the Manicheans.¹² His desire to keep up with his companions forced him to try to equal their freedom in sexual matters. He had turned naturally to sensual enjoyments specifically from the time of his sixteenth year.¹³

1.4. The Feeling of Emptiness in such Friendship

Augustine began to feel emptiness in the aimless companionship that had been his only pleasure.¹⁴ His search for truth became deeply engrossing.¹⁵ The first sign of Augustine's thirst for something beyond the shallow enjoyment of his early friendships is found in his statement that Cicero's *Hortensius* stirred in him a longing to know about philosophy and about God.¹⁶ In his years of maturity, Augustine concluded that they were not friendships in the true sense.¹⁷ “From that time on his companions were upright, intelligent, and earnest young men whose character reflects Augustine's own, for he was the center of their friendship.”¹⁸ Much of his youth was led independent of God, and it was in a spirit of grave criticism that he reviewed this stage of life once joyful days came, calling them “my past foulness, and the carnal corruptions of my soul.”¹⁹ In fact, we need to conclude that adolescence is when Augustine becomes aware of the emptiness of aimless companionship and it marks the first stage of maturation in his friendships. This period gave him a desire to know more about God.

⁸ Ibid.

⁹ Cf. *Conf* 2,3,7.

¹⁰ Ibid., 2,8,16-2,9,17.

¹¹ Ibid., 2,9,17.

¹² Cf. Ibid., 4,1,1.

¹³ Cf. Ibid., 2,2,4.

¹⁴ Cf. Ibid., 4,1,1.

¹⁵ Cf. Ibid., 3,5,9.

¹⁶ Cf. *Conf* 3,4,7.

¹⁷ Cf. Ibid., 4,4,7.

¹⁸ McNamara, “Friendship in Saint Augustine,” 43.

¹⁹ *Conf* 2,1,1.



2. Young Adulthood: Love is the Basis of Friendship

When Augustine began to teach in Thagaste, he started to develop a certain friendship. He had a friend whom he called very dear to him.²⁰ The friendship was faithful and based on “a similarity of interests and deep, mutual affection.”²¹ In the *Confessions*, he wrote that this friendship was “sweet to me above every sweetness of that my life”²² “He had grown up of a child with me, and we had been both school-fellows and play-fellows. But he was not yet my friend as afterwards, not even then, as true friendship is.”²³ “With me he now erred in mind, nor could my soul be without him.”²⁴

2.1. Searching Together the Truth in Manicheism

The unnamed friend joined the Manichees as a result of Augustine’s aptitude to bring others to his way of thought.²⁵ They shared intimate conversations about Manicheism and their love was strengthened. They searched together for the truth in the doctrine of Mani.²⁶

2.2. Sorrow at the Sudden Death of the Unnamed Intimate Friend

The intimate friend of Augustine died when he was absent,²⁷ causing him great anguish. In his love for his friend, he thought that their souls were one; one soul in two bodies.²⁸ His “utter despondency at the loss of his companion manifests a certain idolatry of friendship.”²⁹ “He was tormented by his death, but it was not a real love in a true friendship. It would have been attachment of a vain tenacity. He did not realize until many years later that the friendship was not true because it was not in God.”³⁰ “Wretched I was; and wretched is every soul bound by the friendship of perishable things; he is torn asunder when he loses them, and then he feels the wretchedness which he had ere yet he lost them. So was it then with me; I wept most bitterly, and I found my repose in bitterness.”³¹ “He remembered the feeling of emptiness and despair he felt when he lost a dear friend in death.”³²

2.3. Manicheism is of No Comfort in this Sorrow

Shortly afterwards, he left his native town to teach in Carthage. “Less often would my eyes seek him where they were not used to seeing him, and from Thagaste I came to Carthage.”³³ He found himself still in utter despair and ignorance and the fables of the Manichees were no comfort to him. They had nothing to teach him about the fact that human souls must be loved in God. He learned this later from Christianity. For the moment Augustine’s whole heart cleaved in searching for a merely mutable good.³⁴

We conclude that through young adulthood, Augustine became convinced that friendship should be rooted in the love of God. “Through reflection on his unnamed friend Augustine was led to consider the truth, the charity of God. By opening his mind and heart

²⁰ Cf. *Ibid.*, 4,4,7.

²¹ McNamara, “Friendship in Saint Augustine,” 43.

²² *Conf* 4,4,7.

²³ *Ibid.*

²⁴ *Ibid.*

²⁵ Cf. *Ibid.*

²⁶ Cf. Eunmee Park, “Looking at the Virtuous Friendship as Charity in St. Augustine” (Romae, Pontifica Universitas Gregoriana, 2000), 28.

²⁷ Cf. *Conf* 4,4,8.

²⁸ Cf. *Ibid.*, 4,6,11.

²⁹ McNamara, “Friendship in Saint Augustine,” 45.

³⁰ Park, “Looking at the Virtuous Friendship as Charity in St. Augustine,” 30.

³¹ *Conf* 4,6,11.

³² Donald X Burt, *Friendship and Society: An Introduction to Augustine’s Practical Philosophy* (Grand Rapids, Mich.: W.B. Eerdmans Pub., 1999), 4,2,57.

³³ *Ibid.*, 4,7,12.

³⁴ Cf. Park, “Looking at the Virtuous Friendship as Charity in St. Augustine,” 31.



he was prepared for those later friendships which would be rooted in Christ.”³⁵ I agree with Park that the friendship with the unnamed friend was a lesson for Augustine to be prepared to have further friendships rooted in the love of God. Augustine says “If souls please thee, be they loved in God: for they too are mutable, but in Him are they firmly stablished; else would they pass, and pass away.”³⁶ The friendship with the unnamed friend can be understood as the second stage of maturation or development of the theme of friendship in Augustine.

3. Adulthood – Friendships Rooted in the Love of God

For Augustine, Nebridius and Alypius were very intimate friends. His friendship with them was rooted in the love of God. Here I will be explaining their friendships and the influence of these friendships in detail.

3.1. Nebridius

As we have seen, Augustine was severely saddened by the demise of his unnamed friend, and had left Thagaste for Carthage. But he could not envisage life without friends. His sadness did not remain long, because his longing for love had not yet ceased, but reached out to other friends.³⁷ Augustine describes Nebridius’s upright character and virtuous friendship in the *Confessions*.³⁸

3.1.1. Longing for Being Together in Community

Augustine missed Nebridius significantly at Cassiciacum after making the decision to convert and to live in the love of God and give up everything which he could have gained by worldly reputation. Nebridius could not join him there, because he had already returned to Carthage. During his stay there, they communicated through letters to share and communicate profoundly to each other the intimacy of friendship.³⁹ “As soon as Augustine returned to Thagaste he wished to be with this friend in the newly founded community.”⁴⁰ However, their longing for living in community never materialised, because Nebridius’s mother would not allow him to leave. So, he chose to remain with his mother at Carthage. Through letters, however, Nebridius showed that he wanted to maintain the same intimate friendship with Augustine.⁴¹

3.1.2. A Friendship Rooted in the Love of God

The friendship of Augustine with Nebridius was confirmed in the love of God. Believing in God, Augustine had the right of friendship to give him frankly, gently but directly, his advice when his friend had doubts about the Catholic religion and clung to former false doctrine.⁴² “Wherefore, my well beloved and most amiable brother, by the friendship which unites us, and by our faith in the divine law itself, I would warn you and..... to break off without delay whatever friendship may have been begun between you and them.”⁴³ “Their intimate communications were only possible through letters and their friendship had good and bad times. Nevertheless, the ideal and actuality of their true friendship did not stop. More and more Augustine penetrated the fact that true friendship must be rooted in love of God.”⁴⁴

³⁵ Ibid.

³⁶ *Conf* 4,12,18.

³⁷ Cf. Ibid., 4,8,13.

³⁸ Cf. Park, “Looking at the Virtuous Friendship as Charity in St. Augustine,” 32.

³⁹ Cf. Ibid., 33.

⁴⁰ Ibid., 34.

⁴¹ Cf. Philip Schaff, *Nicene and Post-Nicene Fathers. Series 1, Volume 1* (Grand Rapids, MI: Christian Ethereal Library, 1886), 524.

⁴² Cf. Park, “Looking at the Virtuous Friendship as Charity in St. Augustine,” 34.

⁴³ Schaff, *Nicene and Post-Nicene Fathers. Series 1, Volume 1*, 530.

⁴⁴ Park, “Looking at the Virtuous Friendship as Charity in St. Augustine,” 36.



3.1.3. The Grief at the Death of Nebridius is Different from that of the Unnamed Friend

The death of Nebridius was the loss of a great friend who was kind, joyful, and remarkably intelligent. Augustine does not give us the information about how he reacted to his friend's death, but the grief at Nebridius's death was certainly different from the death of his unnamed friend. His belief in Christ made it possible to think that his friend found real life in God.⁴⁵ "When we truly love others and are joined to them by affection, they are never far from us in spirit even though they may be physically distant. Even death cannot stand in the way of our "oneness of heart."⁴⁶

3.2. Alypius

Augustine and Alypius got along very well together. In the words of Augustine, Alypius was a man of natural goodness.⁴⁷

3.2.1. A Correction Well Received

During the time when Alypius began to attend the classes of Augustine, he was seized with an intense attraction to the circus. Augustine worried about him that this obsession might destroy Alypius's bright prospects.⁴⁸ While Augustine worried about the conduct of Alypius, he had a chance to direct him against the evils of the circus. Alypius took Augustine's words seriously.⁴⁹ "But he took it wholly to himself, and thought that I said it simply for his sake."⁵⁰ "Although unintentional, this was Augustine's first service of friendship for the one who was soon to become the brother of his heart."⁵¹ Alypius loved Augustine more dearly than before because of this correction. "Rebuke the wise and he will love you for it."⁵² "In true friendship one cannot evade the duty of pointing out another's errors."⁵³

3.2.2. Intimacy of Friendship: Two in Body and One in Mind

It seems like Augustine did not have other friendships while in Rome. "At this time in Rome, Augustine and Alypius were already 'two in body but one in mind' in intimacy and friendship."⁵⁴ "A oneness in heart manifested in some harmony in thinking and a warm caring for the other."⁵⁵ Yet, during these days, they were aware of "a great lack in their lives which they were unable to define."⁵⁶

3.2.3. Friendship Rooted in God through the Conversion Experience

Alypius turned gradually towards the Catholic Church, for he still adhered to the false belief of the Manichees.⁵⁷ When he was convinced that it was a wrong belief, he moved towards the Catholic faith.⁵⁸ The conversion story of the two young men derived from Ponticianus.⁵⁹ "When Augustine reached a state of unmanageable and fervent emotions, Alypius sensed that it was a moment not to intrude on him. He just stayed with him as a part of his friend's own soul."⁶⁰ Alypius remained there silently.⁶¹ "Augustine became calm

⁴⁵ Cf. Ibid.

⁴⁶ Burt, *Friendship and Society*, 4,2,61.

⁴⁷ Cf. Park, "Looking at the Virtuous Friendship as Charity in St. Augustine," 38.

⁴⁸ Ibid., 39.

⁴⁹ Cf. Park, "Looking at the Virtuous Friendship as Charity in St. Augustine," 39.

⁵⁰ *Conf* 6,7,11.

⁵¹ McNamara, "Friendship in Saint Augustine," 54.

⁵² Prov 9:8, *New Jerusalem Bible*. (New York: Doubleday, 1985).

⁵³ Park, "Looking at the Virtuous Friendship as Charity in St. Augustine," 39-40.

⁵⁴ Ibid., 41.

⁵⁵ Ibid.

⁵⁶ McNamara, "Friendship in Saint Augustine," 56.

⁵⁷ Cf. *Conf* 7,19,25.

⁵⁸ Cf. Ibid.

⁵⁹ Cf. Ibid., 8,7,16.

⁶⁰ Park, "Looking at the Virtuous Friendship as Charity in St. Augustine," 45.



and this moved him to make his own decision. Now without hiding what had happened in his heart, he told all to his friend Alypius.”⁶² “And by this admonition was he strengthened; and by a good resolution and purpose, and most corresponding to his character, wherein he did always very far differ from me, for the better, without any turbulent delay he joined me.”⁶³ “Eventually they became Christians. From that moment on, the friendship between the two men was firmly rooted in Christ.”⁶⁴

3.2.4. The Idea of Community Life

For their Baptism preparation, Augustine and Alypius went to a quiet place at Cassiciacum. “Sharing everything during that time, they had an experience of the true sense of community for the first time.”⁶⁵ On Easter Sunday, 387, both of them were baptized by Saint Ambrose, the bishop of Milan. “Soon after baptism, they returned together to Africa to their home town of Thagaste. There they established a lay community that had long been their hope. They were devoted to prayer and study, in common with like-minded friends, for three years in union of fraternal charity.”⁶⁶ “The story of Augustine’s friendships did not end with his conversion, but began all over again and developed in a monastic context.”⁶⁷

3.2.5. True Friendship Depends on God Being the Glue

Alypius devoted his life to the friendship of Augustine in God especially from the time of conversion.⁶⁸ “True friendship depends on God being the glue that binds friends together. We are joined together there because we are all ‘glued’ to God and, through him, ‘glued’ to each other.”⁶⁹ “In *Contra Academicos*, Augustine confirmed that Alypius was his most intimate friend who agreed with him about human life and also about religion itself.”⁷⁰

Augustine wrote about Alypius and Nebridius in the *Confessions*, “and yet these friends I loved for themselves only, and I felt that I was beloved of them again for myself only.”⁷¹ Thus, we need to conclude that Augustine’s adulthood friendships with Nebridius and Alypius marks the third stage of the development of the theme of friendship. He found in them friends in its true sense. Their friendship made significant impact on Augustine towards his conversion and forming the idea of community life.

4. Augustine’s Conception of Christian Friendship

In this chapter, I will develop Augustine’s conception of Christian friendship. In Augustine the term *amicitia* is used to convey several meanings. Most often it indicates the bond which unites two or more persons in mutual sympathy.⁷²

4.1. The Concept of Christian Friendship According to Augustine

Augustine uses Cicero’s famous definition to explain his own ideal.⁷³ “Cicero defines friendship as an accord of wills, tastes, and thought, all of which blend into the harmony of good will and affection.”⁷⁴ “Friendship is born when such a man finds another whose habits and character are similar to his own.”⁷⁵ “After noting that Alypius, agreed with him on

⁶¹ Cf. *Conf* 8,12,28.

⁶² Park, “Looking at the Virtuous Friendship as Charity in St. Augustine,” 46.

⁶³ *Conf* 8,12,30.

⁶⁴ Park, “Looking at the Virtuous Friendship as Charity in St. Augustine,” 46.

⁶⁵ Park, “Looking at the Virtuous Friendship as Charity in St. Augustine,” 47.

⁶⁶ McNamara, “Friendship in Saint Augustine,” 49.

⁶⁷ James McEvoy, “Anima Una et Cor Unum: Friendship and Spiritual Unity in Augustine,” *Recherches de Théologie Ancienne et Médiévale* 53 (1986): 42.

⁶⁸ Cf. Park, “Looking at the Virtuous Friendship as Charity in St. Augustine,” 48.

⁶⁹ Burt, *Friendship and Society*, 4,2,63.

⁷⁰ Park, “Looking at the Virtuous Friendship as Charity in St. Augustine,” 48.

⁷¹ *Conf* 6,16,26.

⁷² John F Monagle, “Friendship in St. Augustine’s Biography,” *Augustinian Studies* 2 (1971): 81.

⁷³ Cf. McNamara, “Friendship in Saint Augustine,” 199.

⁷⁴ Monagle, “Friendship in St. Augustine’s Biography,” 81.

⁷⁵ Ibid.



religion, which is the clearest sign of a true friend, he adds that for friendship has been rightly and with just reverence defined as ‘agreement on things human and divine combined with good will and love.’⁷⁶ Augustine goes beyond Cicero’s definition and “adds a specifically Christian note: this agreement on things human and divine, joined with good will and love, takes place in Christ Jesus our Lord.”⁷⁷ “He adapts Cicero’s words to the double commandment of love. ‘Thou shalt love the Lord thy God with thy whole heart and soul and with thy whole mind’ and thou shalt love thy neighbour as thyself.”⁷⁸ There can be seen agreement on divine things and human things respectively.

4.2. The Characteristics of Christian Friendship According to Augustine

After his conversion Augustine becomes more and more convinced that there can be no true friendship unless it is rooted in the common love of God.⁷⁹ “He loves his friend truly who loves God in him either because God is in him or in order that He may be in him. God is the author and the reference of Christian friendship”⁸⁰ “It is Christ, the Way, the Truth and Life who purifies the whole man and cleanses friendships.”⁸¹ The elevation and transformation of friendship is accomplished by the Holy Spirit and by the reception of God’s grace through Christ Jesus our Lord.⁸² According to Augustine Christian friendships “are joined by the bonds of charity shed in our hearts by the Holy Ghost who is given to us.”⁸³ “If one or both friends turn from God, the bond which united their hearts is broken, for sin, which is the enemy of charity, is also the enemy of friendship; it destroys friendship and makes the heart incapable of it until the bond of unity is restored.”⁸⁴ “Augustine believed that only Christians who lived their faith were capable of perfect friendship.”⁸⁵ Christian friendship finds its perfection in heaven where a selfless love can be found that rejoices in the common joy of all.⁸⁶ The ties of friendship will include the holy angels “towards whose society and assembly we sigh while in this toilsome pilgrimage.”⁸⁷ Friends will enjoy the happiness of eternal life⁸⁸ and peace.⁸⁹

4.3. Obligations of Friendship

According to St. Augustine, there are obligations which a Christian assumes towards his friends. They are mainly three: (1) Love (2) Fraternal correction, and (3) Prayer.⁹⁰

4.3.1. Love

Love is the first obligation of friendship. “The first obligation is the proper order of love for God first and then friends for his sake. Love is the very source of friendship and is inculcated by God in two precepts.”⁹¹

But as this divine master inculcates two precepts- the love of God and the love of our neighbor- and as in these precepts a man finds three things he has to love- God, himself, and his neighbor- and that he who loves God loves himself thereby, it follows that he must

⁷⁶ McNamara, “Friendship in Saint Augustine,” 199–200.

⁷⁷ Ibid., 200.

⁷⁸ Ibid.

⁷⁹ Cf. Monagle, “Friendship in St. Augustine’s Biography,” 85.

⁸⁰ Ibid.

⁸¹ Monagle, “Friendship in St. Augustine’s Biography,” 86.

⁸² Cf. Aurelius Augustinus, *The City of God*, trans. Marcus Dods (New York: Random House, 1950), 13,24.

⁸³ McNamara, “Friendship in Saint Augustine,” 202.

⁸⁴ Ibid., 203.

⁸⁵ Ibid., 212.

⁸⁶ Augustinus, *The City of God*, 15,3.

⁸⁷ Ibid., 11,31.

⁸⁸ Ibid., 6,12.

⁸⁹ Ibid., 19,11.

⁹⁰ Monagle, “Friendship in St. Augustine’s Biography,” 88.

⁹¹ Ibid.



endeavour to get his neighbour to love God, since he is ordered to love his neighbour as himself.⁹²

“The *pondus(weight)* of love must be upwards because we are men created in the image of our creator and are members of a holy fellowship in agreement on things human and divine, combined with good will toward each other. Such a fellowship draws near to God to form one City of God, each pilgrim along the way bearing the other’s burdens in mutual support.”⁹³ “One’s neighbour should be loved neither more nor less than oneself since the salvation of one’s neighbour is equally important.”⁹⁴ “Essentially friendship for Augustine remains altruistic if properly understood.”⁹⁵ When we analyse the friendships of Augustine in his adulthood, we need to understand that his friendships were obviously altruistic.

4.3.2. Fraternal Correction

According to Monagle the most important obligation of a friend is that of fraternal correction and forgiveness.⁹⁶ “One has no right to reproach another if he has a personal grievance against him and delivers his reproach with disdain. Only a friend can know beforehand of another’s willingness to accept correction.”⁹⁷ “Not only do friends have the obligation to correct each other when there is reason, but they must take care that their friends have a true impression of them, recognizing their faults.”⁹⁸

For often we wickedly blind ourselves to the occasions of teaching and admonishing them, sometimes of even reprimanding and chiding them, either because we shrink from the labour or are ashamed to offend them, or because we fear to lose good friendships, lest this should stand in the way of our advancement or injure us in some worldly matter, which either our covetous disposition desires to obtain or our weakness shrinks from losing.⁹⁹

In all these situations friends should obey the precepts “which carefully inculcates mutual forgiveness.”¹⁰⁰ As we analyse the friendship of Augustine, we see that Augustine warned Nebridius as he clung to the false belief of the Manicheans. Augustine corrected Alypius concerning his obsession with circus. Both of them received the corrections in the right sense and in fact, these corrections strengthened their friendship.

4.3.3. Prayer

Prayer is very important factor in friendship “for we cannot of ourselves bring another to God. We ought to ask Him unceasingly to fill our hearts and those of our friends with His love.”¹⁰¹ Prayer brings friends nearer to God who best knows our needs. It is done through worship, “each of us severally and all of us together”¹⁰² through the priest at the altar.¹⁰³ Augustine counted much on the prayer of his friends and he wrote frequently to his friends to ask their intercession for his various needs.¹⁰⁴ “Prayer is more powerful than anything we can say or do, and if we leave all to God in these moments, He, who knows the needs of our friends far better than we, will do what is best for them.”¹⁰⁵

⁹² Augustinus, *The City of God*, 19,14.

⁹³ Monagle, “Friendship in St. Augustine’s Biography,” 88.

⁹⁴ Ibid., 90.

⁹⁵ Ibid.

⁹⁶ Cf. Ibid., 88.

⁹⁷ McNamara, “Friendship in Saint Augustine,” 208-209.

⁹⁸ Ibid., 209.

⁹⁹ Augustinus, *The City of God*, 1,9.

¹⁰⁰ Ibid., 15,6.

¹⁰¹ McNamara, “Friendship in Saint Augustine,” 211.

¹⁰² Augustinus, *The City of God*, 10,3.

¹⁰³ Cf. Ibid.

¹⁰⁴ Cf. McNamara, “Friendship in Saint Augustine,” 211.

¹⁰⁵ Ibid.



In the Gospel of Mark, we read that one of the scribes asked Jesus, “Which is the first of all the commandments?”¹⁰⁶ Jesus replied, “You must love the Lord your God with all your heart, with all your soul, with all your mind and with all your strength. The second is this: you must love your neighbour as yourself.”¹⁰⁷ Therefore, through fulfilling the first obligation of friendship, loving God and another, friends are moving towards salvation. Through fraternal correction and prayer, friends are helping each other towards their sanctification and salvation.

Conclusion

In his adolescence, from the experience of his school companions, Augustine learned what friendship in the true sense is not. From such experiences, he understood how bad friendships can lead one in wrong directions. In his young adulthood, his friendship with unnamed intimate friend taught him the lesson that even though the friendship was based on love, God was lacking in their friendship. The adulthood friendships of Augustine with Nebridius and with Alypius were based on the love of God. We can observe that the concept of friendship is being transformed in each of these stages. Once converted, Augustine seeks to gather his friends to seek God together in the monastery and we learned that the idea of living together in community is derived from the friendships of Augustine.

The Christian friendship of Augustine helps us to understand how true love can be practiced in our day-to-day life in loving God and neighbour. Through fulfilling the obligations of friendship, we are being sanctified and advanced towards salvation. Our friendships are part of our love for God and our way of salvation. Through the description of the characteristics and obligations of Christian friendship, Augustine teaches us how friendship is helpful for our sanctification and salvation. Augustine takes Cicero’s reflections on *amicitia*, ponders upon it in conjunction with Scripture and his experience of friendship and raises the concept of friendship to a level of Christian fraternal charity.

We are all on a pilgrimage or spiritual journey towards salvation. We may have friends on our way as we move forward. We have learned from Augustine how a wrong friendship can lead us away from God. At the same time, we have learned what true friendship is supposed to be and how helpful it is in our spiritual journey by seeking God together and growing in fraternal charity. We learned through this paper that friendship was instrumental for Augustine towards his conversion and spiritual growth. In fact, not only for Augustine, but for all Christians, true friendship is essential. The friendship of Augustine helps us to reflect if our own friendships are true friendships which help us to seek God and grow in charity. It is a lesson for Christians to learn what true friendship is, how we can form a true friendship and how the friendships lead us towards our own sanctification and salvation.

Bibliography

Bible

The New Jerusalem Bible. New York: Doubleday, 1985.

Primary Sources

Augustine. *The Confessions of St. Augustine, Bishop of Hippo*. Translated by E. B Pusey. Oak Harbor, WA: Grand Rapids, MI: Christian Classics Ethereal Library, 1999.

_____, Aurelius. *The City of God*. Translated by Marcus Dods. New York: Random House, 1950.

Schaff, Philip. *Nicene and Post-Nicene Fathers. Series 1, Volume 1*. Grand Rapids, MI: Christian Ethereal Library, 1886.

¹⁰⁶ Mk 12:28, *New Jerusalem Bible*.

¹⁰⁷ Mk 12: 29-30, *New Jerusalem Bible*.



Secondary sources

Burt, Donald X. *Friendship and Society: An Introduction to Augustine's Practical Philosophy*. Grand Rapids, Mich.: W.B. Eerdmans Pub., 1999.

McEvoy, James. "Anima Una et Cor Unum: Friendship and Spiritual Unity in Augustine." *Recherches de Théologie Ancienne et Médiévale* 53 (1986): 40–92.

McNamara, Marie Aquinas. *Friendship in Saint Augustine*. Fribourg: University Press, 1958.

Monagle, John F. "Friendship in St. Augustine's Biography." *Augustinian Studies* 2 (1971): 81–92.

Park, Eunmee. "Looking at the Virtuous Friendship as Charity in St. Augustine." Romae: Pontifica Universitas Gregoriana, 2000.



An Exploration of Elements in Augustine's Spiritual Journey that Led him to the Point of Conversion

di Tran Van Hung

Introduction

If the life of human on earth is a pilgrimage of seeking happiness and the meaning of his life, he ought to ponder, discern, and act on values he chooses in order to progress the pilgrimage. The ultimate destination of the pilgrimage is God who is the true happiness for human being. "The biblical notion of conversion denotes a 'returning'. This reversal manifests as a fundamental re-direction in one's life, and not simply a change in notions, opinions, or sentiments".¹ Christian conversion is seen as a turning to God through Christ, through which the human being is given newness of life. And 'turning to God' is also a turning to self, since, in the inner self of his heart, the human being finds God's image: "return to your heart; for in it is the image of God. In the inner man dwells Christ, in the inner man are you renewed after the image of God, in His own image recognize its Author".²

Augustine explained his long journey to Christian faith, of which his struggle with the relation of faith and understanding was an integral part, through at least two models, the story of the prodigal son and his belief in divine providence.³ For Augustine, the notion of 'the journey' connotes not only the actual travelling to a desired destination, but all of the preparations and concerns necessary for its accomplishment.⁴ And Augustine's heart was ever on a restless journey. Heart symbolizes for him that the God-inspired journey is a graced and ongoing journey that takes us inward, to the interior self, away from what he calls the exterior self. Sin disconnects us from that real self, the *imago Dei*, and so we must undertake to return.⁵

The journey of conversion is, first of all, a call from God, and then the response of the one called. God's calling is not only the inner voice animating Augustine in his heart, but it is also manifested in his life-circumstances. Accepting that Augustine's journey of conversion is 'the story of the prodigal son and his belief in divine providence' (Douglas E. Brown) and the 'returning to God's image of a restless heart' (Thomas F. Martin), I will explore the elements in Augustine's conversion as: (1) God's call; (2) external events and circumstances in his journey; and (3) Augustine's desire for truth and his response to the call. And these three main elements will be seen as the integration of God's divine providence with human conversion. The section on the elements in Augustine's conversion will be more widely discussed than the others.

¹ James E. Royster, "Conversion as Turning, Conversion as Deepening," *Studies in Spirituality* 6 (1996): 239.

² St. Augustine, "Tractate 18 on the Gospel of John," ed. Philip Schaff, trans. John Gibb, *Christian Literature Publishing Co.*, Nicene and Post-Nicene Fathers, 7 (1888): n.10.

³ Douglas E. Brown, "Augustine's Journey to Conversion: A Case Study in the Relation of Faith and Reason," *Restoration Quarterly* 30, no. 4 (1988): 220.

⁴ Thomas F. Martin, *Our Restless Heart: The Augustinian Tradition*, Traditions of Christian Spirituality Series (Maryknoll, N.Y: Orbis Books, 2003), 25–27.

⁵ *Ibid.*, 27. 41.



1. The Conversion of Saint Augustine

As narrated in his *Confessions*, Augustine's turning takes place in both the intellectual and the moral dimensions. After his education in the fundamentals of Christianity, he turned away from the religion of his pious mother and toward philosophy, with its emphasis on reason rather than faith, and finally moved to a more serious intellectual consideration of Christianity. Also, during that time in which Augustine's mind was committed to the search for truth, his heart sought pleasure, not the least of which was sensual pleasure. He admitted to 'fornications', to 'carnal concupiscence', to 'sensual folly', to 'an insatiable sexual desire' (Conf 2.2.2; 6.7.12)⁶, lived seduced and seducing, deceived and deceiving, in diverse lusts... hunting after the emptiness of popular praise (Conf 4.1.1). For fifteen years, from the age of 17, he kept a concubine, who eventually bore him a son. He experienced multiple wills or selves at war with each other. The inner split was reducible to spirit against flesh, good against evil, the law of God against the lawlessness of man. And with the experience of being deeply moved after reading Romans 13 (Conf 8.12.29), he 'turned' to Christianity. The long dilemma that had marked his life, the split between the world and Christianity, now came to an end.⁷

In his journey of conversion, Augustine saw himself as a pilgrim and seeker, called, stimulated and guided by the Word.⁸ And that is the pilgrimage urged by the restless heart which prompted a searching, a commitment to truth and love, an unrelenting desire to engage the mystery of God that unfolded before him, both overwhelming and beckoning him.⁹ When reaching the experience of conversion, his 'restless heart' is made to 'rest': "I had no desire for earthly goods to be multiplied, nor to devour time and to be devoured by it. For in the simplicity of eternity I had another kind of 'corn and wine and oil'" (Conf 9.4.10). Since then, he puts on the newness of life dedicated to God in renewed relationship with Him, which is expressed through love: "Love and do what you will. Let love be rooted in you, and from this root nothing but good can grow".¹⁰ And to him, the conversion is that which moves the turning of both soul and flesh, as he wrote in *The Rule*, "do not say that your hearts are pure if there is immodesty of the eye, because the unchaste eye carries the message of an impure heart".¹¹

2. Elements Leading to Augustine's Conversion.

2.1 The Call of God, Who is the Source of Human Fulfilment.

To Augustine, if his spiritual journey is a pilgrimage, his conversion is a result of the turning to God who is the destination of such a pilgrimage. So, the first element that leads to Augustine's conversion is God Himself, who is the reason for the conversion.

2.1.1. *God is the Source of Goodness to which Augustine is Inherently Drawn.*

Human nature always has an inner motion toward the good. Is this a natural human inclination or initiated and oriented by divine agency? The response to this question is found at the beginning of Augustine's *Confessions*: "You [God] have made us for yourself, and our heart is restless until its rests in you" (Conf 1.1.1). In the Latin version, *fecisti nos ad te*,¹² the preposition 'ad' could be translated as 'toward'. So, I prefer to read Augustine's statement as "you have made us *toward* you" in order to express a motion in which the

⁶ Unless indicated otherwise quotations from Augustine's *Confessions* are from St. Augustine, *Confessions*, trans. Henry Chadwick, Oxford World's Classics (Oxford: Oxford Univ. Press, 1998).

⁷ See Royster, "Conversion as Turning, Conversion as Deepening," 242–44.

⁸ Martin, *Our Restless Heart*, 14.

⁹ *Ibid.*, 13.

¹⁰ St. Augustine, "Homily 7 on the First Epistle of John," in *Augustine of Hippo: Selected Writings*, trans. Mary Clark, Classics of Western Spirituality (New York: Paulist Press, 1984), §8.

¹¹ St. Augustine, "The Rule of St. Augustine," in *Augustine's Rule: A Commentary*, ed. John E. Rotelle, trans. Matthew J. O'Connell (Pennsylvania: Augustinian Press, 1987), chap. IV, §27.

¹² St. Augustine, *Confessiones*, ed. Ryan Grant (Mediatrix Press, 2014), 1.1.1.



human being as creature is drawn to God by the Creator, God Himself. Conversion is not initiated by the human on his own, but fundamentally it is God who animates an inclination toward Him in the human person. And throughout his *Confessions*, Augustine narrates of God's accompanying unto the point of his conversion.

If the human person is naturally oriented toward God, it is because he bears within himself a 'trace' of God, i.e., the likeness of God, who created him in His image (Gen 1:26). "According to Augustine the formula that man was created "in the image and after the likeness of God" was meant with regard to man's rational soul".¹³ To Augustine, 'the image of God' is not merely a speculative conception, but he experiences it profoundly through his seeking experience: "I was seeking for you outside myself, and I failed to find 'the God of my heart'" (Conf 6.1.1); "Late have I loved you. You were within and I was in the external world and sought you there. You were with me, and I was not with you" (Conf 10.27.38).

Being created in the image and after the likeness of God, the human person is naturally drawn to the source from which he is originated. And this motion is initiated by God in His will: "Consider how the Lord wants us to come closer to him and begins by making us like him, so that we may". Since, "the closer you come to his likeness, the more progress you make in charity, and the more sensitive to God you become".¹⁴

2.1.2. *God is the One Who Takes the Initiative in Seeking the Human Person.*

Further than animating a natural inclination toward the divine in the human person, God also initially reaches out to seek for the human person. Along the history of the encounter between God and humanity, God is the One who takes the initiative, as God speaks to the people of Israel through the prophet Hosea: "Therefore, I am now going to allure her; I will lead her into the wilderness and speak tenderly to her" (Hosea 2:14). Israel is the people of God, or human beings in general; and Augustine is an individual in particular who, like a prodigal son, is called back by his Father of mercy. In Augustine's experience, the pilgrimage is a human act; but first of all, it is a response to God's call. "You called and cried out loud and shattered my deafness. You were radiant and resplendent, you put to flight my blindness" (Conf 10.27.38).

In the story of the prodigal son, after falling into a miserable situation, he tells himself "I will arise and go to my father" (Lk 15:18). It sounds like the son takes the initiative in returning to his father, but, internally, God the Father has inspired his heart toward the disposition of conversion to tell himself "I will arise". Placing himself in the similar situation of the prodigal son, Augustine confesses: "Indeed, I wandered far away, separated from you, not even granted to share in the husks of the pigs, whom I was feeding with husks. But you were more inward than my most inward part" (Conf 3.6.11). It is the Father ever inward in the son's inward part who inspires him to return.

God's initiative in seeking the human person is also clearer in the parable of the lost sheep, in which God the shepherd goes after the lost sheep until he finds it (Lk 15:4). "He seeks nothing from us: yet He sought us, when we sought not Him. One sheep had strayed; He found it, He brought it back on His shoulders rejoicing. And was the sheep necessary for the Shepherd, and not rather the Shepherd necessary for the sheep?"¹⁵

2.1.3. *The Divine Grace at Work in Augustine's Conversion.*

God inspires Augustine's heart to be restless for rest in God (Conf 1.1.1); initially reaching out to seek for him in calling him into a pilgrimage (Conf 10.27.38); and being

¹³ Cornelia W Wolfskeel, "Some Remarks with Regard to Augustine's Conception of Man as the Image of God," *Vigiliae Christiana* 30 (1976): 69.

¹⁴ St. Augustine, "Exposition of Psalm 99," in *The Works of Saint Augustine: A Translation for the 21st Century*, ed. Boniface Ramsey, trans. Maria Boulding (Hype Park, New York: New City Press, 1990), v.2, §5.

¹⁵ St. Augustine, "Homily 8 on the First Epistle of John," ed. Philip Schaff, trans. H. Browne, *Christian Literature Publishing Co.*, Nicene and Post-Nicene Fathers, 7 (1888): on 4:16, §14.



with him inwardly along the journey (Conf 3.6.11). Augustine honestly confesses in his *Confessions* regarding his human limitations, frailty, and weakness which cause in him struggles and conflicts of moving up and being dragged down, “I was caught up to You by your beauty and quickly torn away from You by my weight” (Conf 7.17.23). Since “our corruptible body weighs down the soul. Under the weight of our weakness we fall back into familiar things, and slide down again into our ordinary way of life”.¹⁶ Can he, human in its nature, transcend himself to be converted radically to God once he takes up that pilgrimage journey?

The human person, in his own limitations of the human condition (as Augustine shares of his conflicts and weaknesses), cannot reach God by himself. “What will wretched man do? ‘Who will deliver him from this body of death’ except Your grace through Jesus Christ our Lord (Rom 7:24)?” (Conf 7.21.27). As Augustine so affirms, God sustains human beings with His divine grace: “Your right hand had regard to the depth of my dead condition, and from the bottom of my heart had drawn out a trough of corruption” (Conf 9.1.1). From Augustine’s experience, without God’s grace he cannot progress the journey on his own, as he shares: “Yes, you have received free will, but it looks as if you are over-confident in your walking ability. Do not trust yourself. If God abandons you, you will stumble on the road”.¹⁷ The grace of God transforms Augustine in both renewing his sinful past, “I attribute to your grace and mercy that you have melted my sin away like ice” (Conf 2.7.15) and illuminating him to commit himself to a transformed state of new life, “the effect of your converting me to yourself was that I did not now seek a wife and had no ambition for success in this world” (Conf 8.12.30).

2.2 External Events and Circumstances in Augustine’s Life.

2.2.1. People and Good Examples.

There are other people who contribute to Augustine’s conversion, as he states, “then those [converted] who are known to many are to many a personal influence towards salvation. Where they lead, many will follow” (Conf 8.4.9). And it could be said that among those people his mother Monica contributes the most. To Augustine, Monica first of all is an exemplar of a pious Christian’s patience and gentleness (Conf 9.9.20); showing herself to be a great peacemaker (Conf 9.9.21); and a ‘servant of Your servants’ for those who felt God’s presence in her heart, witnessed by the fruits of her holy way of life (Conf 9.9.22). When realizing that Augustine was not ready for conversion, she turned to prayer, fasting, and vigils.¹⁸ “By her flood of tears,” Augustine wrote, “was she begging of you, my God...in your deep counsel you heard the central point of her longing” (Conf 5.8.15). God did not answer Monica’s prayer—that Augustine not go to Rome—so that he could answer her prayer that her son would come to Christ.¹⁹ Monica’s prayers were answered. It was her “faith, hope, and love” that served “as signs and instruments by which God guided Augustine to his destiny.”²⁰

After Monica, Ambrose plays a significant role to Augustine’s conversion. Augustine speaks of Ambrose with admiration and gratitude: “Every Lord’s day I heard him ‘rightly preaching the word of truth’ (2 Tim. 2: 15) among the people. More and more my conviction grew that all the knotty problems and clever calumnies which those deceivers of ours had devised against the divine books could be dissolved” (Conf 6.3.4). “Ambrose

¹⁶ St. Augustine, “Exposition of Psalm 41,” in *The Works of Saint Augustine: A Translation for the 21st Century*, ed. John E. Rotelle, trans. Maria Boulding (Hype Park, New York: New City Press, 1990), v.6, §10.

¹⁷ St. Augustine, “Exposition of Psalm 26,” in *The Works of Saint Augustine: A Translation for the 21st Century*, ed. John E. Rotelle, trans. Maria Boulding (New York: New City Press, 1990), v.9, §17.

¹⁸ Richard P. McBrien, *Lives of the Saints: From Mary and St. Francis of Assisi to John XXIII and Mother Teresa*, 1st ed (San Francisco: HarperSanFrancisco, 2001), 347.

¹⁹ David B. Calhoun, “Profile in Faith: ‘Servant of the Servants of God’ Monica,” *Knowing & Doing* (2012): 2.

²⁰ Kin Paffenroth and Robert P. Kennedy, eds., *A Reader’s Companion to Augustine’s Confessions* (Louisville, KY: Westminster John Knox, 2003), 94.



helped Augustine toward not only conversion to Christianity, but to a deep moral conversion as well. Ambrose's eloquent sermons captivated Augustine, first for their style and then for their theological content, and influenced Augustine's decision to become a Christian".²¹

Augustine is also inspired through conversations with pious people and good examples. Of Victorinus, a friend of his, he writes, "yet he was not ashamed to become the servant of your Christ, and an infant born at your font, to bow his head to the yoke of humility and to submit his forehead to the reproach of the cross [on the forehead in baptism]" (Conf 8.2.3). "As soon as your servant Simplicianus told me this story about Victorinus, I was ardent to follow his example" (Conf 8.5.10). After a long interior conflict, he abandoned Manichaeism, turned his attention to stories of monks and nuns, and was particularly affected by the *Life of Antony*.²²

2.2.2. Sacred pages

As a seeker of intellectual desire, Augustine went through various philosophical schools and sects, and then came to the Scriptures, "I therefore decided to give attention to the holy scriptures and to find out what they were like" (Conf 3.5.9), "since we were too weak to discover the truth by pure reasoning and therefore needed the authority of the sacred writings" (Conf 6.5.8). And what did he find in the Scriptures? A new horizon that astonishes him: "With avid intensity I seized the sacred writings of your Spirit and especially the apostle Paul. I began reading and found that all the truth I had read in the Platonists was stated here together with the commendation of your grace" (Conf 7.21.27). The sacred pages not merely touch his intellect like any philosophy does, but they move deeply in his heart. "My God, how I cried out to you in those Psalms, and how they kindled my love for you! I was fired by an enthusiasm to recite them" (Conf 9.4.8). And in the Scriptures, he found the most precious truth that none of his previous pursuits could compare with. "Those pages do not contain the face of this devotion, tears of confession, your sacrifice, a troubled spirit, a contrite and humble spirit (Ps. 50: 19), the salvation of your people, the espoused city (Rev. 21:5), the guarantee of your Holy Spirit (2 Cor. 5: 5), the cup of our redemption. In the Platonic books no one sings: 'surely my soul will be submissive to God? From him is my salvation'" (Conf 7.21.27).

The Scriptures then lead him to the high point of conversion when, inspired by Antony who was immediately 'converted to God' through a Gospel reading, he reads the passage from Rom 13:13-14: 'Not in riots and drunken parties, not in eroticism and indecencies, not in strife and rivalry, but put on the Lord Jesus Christ and make no provision for the flesh in its lusts'. From that high point of conversion then, he decides to be prepared for receiving the grace of baptism, since his conviction now becomes firm: "I neither wished nor needed to read further. At once, with the last words of this sentence, it was as if a light of relief from all anxiety flooded into my heart. All the shadows of doubt were dispelled" (Conf 8.12.29). To Augustine, the Scriptures clearly influence his conversion, for it is God Himself who acts through His word, "You have stricken my heart with Your word and I have loved You" (Conf 10.6.8).

2.2.3. Life-Events.

In addition to individuals and the sacred pages, circumstances in Augustine's life also help him move from his birth in nature to his rebirth in grace — that is, to his conversion to Catholic Christianity. In writing the *Confessions*, some ten years after he had become a Christian, Augustine selected from his life just those things which seemed to him to be

²¹ McBrien, *Lives of the Saints*, 348.

²² Ibid., 350.



necessary to provide a sufficient account of the circumstances and reasons that moved him to prefer Catholic Christianity to every other position.²³

From his nineteenth to twenty-eighth year, he recounts that his life was being seduced and seducing, being deceived and deceiving, by a variety of desires. Later on, he recognizes that such a life made him arrogant and superstitious, and everything in vain. Eventually, he admits that he pursued the empty glory of popularity (Conf 4.1.1). He says that he had no hope that truth could be found in the Church, from which the Manichees had turned him away, and recognizes that it is his inevitable error (Conf 5.10.19). Since he afterwards confesses that “Manichee superstition was a mad and seductive ploy which ‘captured precious souls’ (Prov. 6: 26). It was only a shadow and simulation of virtue” (Conf 6.7.12).

Another significant event that brings about a turning point in his life is the loss of his beloved friend. The friendship had been sweet to him beyond all the sweetnesses of life that he had experienced (Conf 4.4.7). He hated everything because they did not have his friend (Conf 4.4.9). Since he had felt that the two souls were ‘one soul in two bodies’, he did not wish to live with only half of himself (Conf 4.6.11). “The lost life of those who die becomes the death of those still living” (Conf 4.9.14). Nonetheless, although the very dear friend he had lost was a better and more real person than the [Manichee] phantom in which he would have been telling his soul to trust (Conf 4.4.9), and their friendship had been sweet to him beyond all the sweetnesses of life, that loss renders him a greater gain: “Though left alone, he loses none dear to him; for all are dear in the one who cannot be lost. Who is that but our God?” (Conf 4.9.14). He comes to the realization that in things (even precious things like friendship) there is no point of rest: they lack permanence (Conf 4.10.15), but in God he will find permanence and lose nothing.

2.3 The Response of Augustine

Augustine describes his struggles and conflicts, and he asks himself many crucial questions concerning his conviction, choices, and the meaning of life. Those are processes of responding of the one who is the central agent of the conversion.

2.3.1. *The Experience of Restlessness*

Augustine begins his *Confessions* expressing his restless heart, a restless heart will be searching unceasingly until it rests. And in his conviction, what brings him rest is the happy life. He says, “I longed for the happy life, but was afraid of the place where it has its seat, and fled from it at the same time as I was seeking for it” (Conf 6.11.20), raising question: “If we were immortal and lived in unending bodily pleasure, with no fear of losing it, why should we not be happy? What else should we be seeking for?” (Conf 6.16.26). Through his experience of seeking, he comes to the answer that “the person who is truly happy is not so much the one who has what he or she loves, but the one who loves what is worthy of love; for there are many who are made unhappy by loving harmful things, and more unhappy still by possessing them. ‘God has delivered them to the lusts of their hearts’ (Rm 1:24)”.²⁴

Being restless in his quest for a happy life, Augustine has experienced various achievements (as a man of intellect, he is considered successful compared with his contemporaries) and various kinds of knowledge as well as pleasures, but he still feels his heart thirsting for a true happiness rather than for worldly pleasures. “The restlessness of the heart is thus the relentless undertow of the image of God not allowing us to be satisfied by anything less than God. He employs a rich vocabulary: the heart intent upon God”.²⁵

2.3.2. *the Discernment of His Spiritual Journey*

Augustine’s restless heart leads him into a journey of seeking. That is his spiritual journey in leads him into the serious concerns for his quest of happiness. “In the course of his

²³ Colin Starnes, *Augustine’s Conversion: A Guide to the Argument of Confessions I-IX* (Waterloo, Ontario, Canada: Wilfrid Laurier University Press, 1990), xi in “Preface”.

²⁴ St. Augustine, “Exposition of Psalm 26,” v.4, §7

²⁵ Martin, *Our Restless Heart*, 42.



comparison of Platonic books with Christian writings and his discussions with others who were Christians, Augustine began to recognize the deficiencies of philosophy as an independent path to wisdom”.²⁶ After going through various intellectual achievements with the hope that they will bring him to the truth, he comes to the point of realizing that “suddenly every vain hope became empty to me, and I longed for the immortality of wisdom with an incredible ardor in my heart. I began to rise up to return to You” (Conf 3.4.7). Discerning what he had been obtaining up to then as having now become empty, Augustine laments to himself, saying “I was in misery, and misery is the state of every soul overcome by friendship with mortal things” (Conf 4.6.11).

As a serious seeker on the question of happiness, he comes to realize the contradiction between happiness and attachment to mortal things. “Lord God of truth, the person who knows all those matters but is ignorant of you is unhappy. The person who knows you, even if ignorant of natural science, is happy” (Conf 5.4.7). And from such a discernment, he resolved with great hope “to be a catechumen in the Catholic Church commended to me by my parents, until something settled showed itself, by which I might direct my path” (Conf 5.14.25). Now his path is orientated, for he is sure where the true wisdom is: “Since the nineteenth year of my life, when I began to burn with a zeal for wisdom, planning that when I had found it, I would abandon all the empty hopes and lying follies of hollow ambitions” (Conf 6.11.18).

Augustine appreciates that “secular successes are pleasant. They have no small sweetness of their own. Our motivation is not to be deflected from them by a superficial decision” (Conf 6.11.19). Therefore, his decision on God and the Church is by no means a superficial one, but a wholehearted concern of the scale of values, for the “beauty seen not by the eye of the flesh, but only by inward discernment” (Conf 6.16.26). From now on, the discernment makes him certain of what his life should be seeking: “Now I had discovered the good pearl. To buy it I had to sell all that I had (Matt. 13: 46)” (Conf 8.1.2). Since “it should be preferred even to the discovery of treasures and to ruling over nations and to the physical delights available to me at a nod” (Conf 8.7.17).

3. The Integration of All the Elements as God’s Divine Providence in Relation to Human Conversion

If Augustine’s conversion is a cooperation of the response to the call through listening, scrutinizing circumstances, and discernment; these elements are altogether interwoven into an integration as God’s divine providence. “From God’s initial free act of creation...to his very own graced conversion, Augustine exclaimed with Paul: ‘What do we have that we have not received?’ (1 Cor 4:7)”.²⁷ Since to him everything that leads to his conversion is not outside of God’s hand, “you alone are repose. You are present, liberating us from miserable errors, and you put us on your way, bringing comfort and saying: ‘Run, I will carry you, and I will see you through to the end, and there I will carry you’ (Isa. 46: 4)” (Conf 6.16.26).

God’s providence manifests itself first of all in His initial call that stirs up in Augustine’s restless heart a desire truth and true happiness, and results in him turning to God. In other words, conversion appears to be a human journey, yet God in His providence seeks the human person first, “You persuaded me, Lord, and I was persuaded; You overpowered me and prevailed (Jer. 20:7)”. Beginning with His call, God draws Augustine to Himself with His sustaining grace that accompanies him on the pilgrimage through conflicts and distractions. “What will wretched man do? ‘Who will deliver him from this body of death’ except your grace through Jesus Christ our Lord’ (Rom 7: 24)” (Conf 7.21.27). God’s providence is at work not only through ‘internal grace’, which affects the soul and its

²⁶ Brown, “Augustine’s Journey to Conversion: A Case Study in the Relation of Faith and Reason,” 228.

²⁷ Martin, *Our Restless Heart*, 37.



powers intrinsically, and operates physically on it, but also through ‘external grace’ which is external to man, for example: Revelation; Christ's teaching and example; sermons; the Liturgy; the Sacraments; the example of the saints. Outward graces dispose men for the reception of inner graces.²⁸

In the parable of the prodigal son in which Augustine places himself (Conf 3.6.11), I believe that if the son were not in that miserable situation, he would not discern the need for returning to his father. So, if the circumstance helps awaken one's mind, it is not without God's will. “Over [the] prodigal model, which by itself concentrated attention on the son and accentuated his responsibility, Augustine placed his emphasis on God's overruling and paternal providence”.²⁹ To Augustine, his lengthy journey before being converted to the truth is like God's pedagogy, “I was full of my punishment, but I shed no tears of penitence. Worse still, I was puffed up with knowledge (1 Cor. 8:1). When would the Platonist books have taught me that? I believe that You wanted me to encounter them before I came to study your scriptures (Conf 7.20.26)”. And God's providence is also external to Augustine through other people, good examples, conversations, sermons, as well as through experiences of achievement and loss that put before him the scale of values and choices (especially the loss of his friend that put him in serious discernment on permanence (Conf 4.10.15). God speaks to Augustine through his mother Monica as he realizes that “I thought You were silent and that it was she who spoke; by whom You were not silent unto me (Conf 2.3.7)”. And his respect for Christianity came largely through the mentoring and preaching of Ambrose, as he was delighted to hear (Conf 6.4.6).

God's providence manifests itself internally through His call, and externally through circumstances, and Augustine's response is also not without the grace of God. “I sighed and you heard me. I wavered and you steadied me. I travelled along the broad way of the world, but you did not desert me (Conf 6.5.8)”. If God initiates the conversion in calling the human person, He also sustains him to make the response, “the good intention of the will itself is identified as a direct result of divine providence in human hearts”.³⁰ Our acceptance of faith occurs as a voluntary response to the divine calling in the manner that had been predetermined by God's mercy. We ascribe our inclinations to divine providence simply because of our belief in the divine omnipotence and the gratuity of divine grace.³¹

Conclusion

Augustine's conversion is a cooperation of his response to the call of God through listening, scrutinizing circumstances, and discernment with the restless heart of a pilgrim on his journey who is seeking for truth and happiness, and who is called, stimulated, and guided by God. God manifests His divine providence in His initial call that inspires Augustine's heart to be restless in seeking a rest in God (Conf 1.1.1), who is reaching out to seek for him in calling him into a pilgrimage (Conf 10.27.38) and who is with him inwardly along the journey (Conf 3.6.11). God's grace is at work both internally when He stirs and animates Augustine's soul for a thirst of seeking and desire of perfection, and externally through other people, good examples, conversations, sacred pages, sermons, as well as through experiences of achievement and loss that place the scale of values and choices before him. These external circumstances are not outside God's providence, as He comes to humans through processes and mediators: “In the past God spoke to our ancestors through the prophets at many times and in various ways, but in these last days he has spoken to us by his Son” (Heb 1:1). On the part of the one called, his response is also within the divine

²⁸ Ludwig Ott, *Fundamentals of Catholic Dogma*, ed. James C. Bastible, trans. Patrick Lynch (CO: Roman Catholic Books, 1954), 221.

²⁹ Brown, “Augustine's Journey to Conversion: A Case Study in the Relation of Faith and Reason,” 221.

³⁰ Tianyue Wu, “Augustine on Initium Fidei a Case Study of the Coexistence of Operative Grace and Free Decision of the Will,” *Recherches de Théologie et Philosophie Médiévales* 79, no. 1 (2012): 23.

³¹ *Ibid.*, 37–38.



providence, since, once God calls, he will also sustain the one called with his grace to respond, as Augustine says: “With You as my guide I entered into my innermost citadel, and was given power to do so because You had become my helper” (Conf 7.10.16). So, all the elements in Augustine’s conversion are altogether interwoven into an integration as God’s providence.

If conversion is the turning point for Augustine’s spiritual life, it is the victory of divine grace over his misleading state of life. “Late in life he sums up his position on grace while commenting on a work written shortly after his episcopal ordination: ‘In trying to come to a solution I was in favor of the freedom of choice of the human will- but grace won!’ (*retr.* II.1).”³² Augustine’s conversion illustrates God’s mercy for the human person no matter how his past has been, for “where sins bound, graces abound more” (Rom 5:20). And that turning leads him to newness of life: “The conversation led us towards the conclusion that the pleasure of the bodily senses, however delightful in the radiant light of this physical world, is seen by comparison with the life of eternity to be not even worth considering” (Conf 9.10.25). Through conversion he experiences the state of grace, to live “in a spirit of charity as lovers of spiritual beauty, not as slaves living under the law but as men living in freedom under grace”.³³

Through his conversion experience, Augustine wishes he “could have been heard by those who even now still love vanity and seek after a lie. Perhaps they would have been disturbed and vomited it up” (Conf 9.4.9). The beautiful story of grace and divine providence in his conversion has had a great impact on Christian piety. Teresa of Avila wrote that “When I began to read the *Confessions* I seemed to see myself portrayed there, and I began to commend myself to that glorious saint”.³⁴ And his conversion inspires also non-Christians. There was a Hindu guru, Bhramachari, who once said to Thomas Merton: ‘There are many beautiful mystical books written by the Christians. You should read *St. Augustine’s Confessions*, and *The Imitation of Christ*’.³⁵ Any seeker of spiritual pilgrimage can find himself in Augustine’s story through such elements as: a call toward goodness, circumstances that help change life, and a restless heart drawn to scrutinize and discern. So, “why then do we hesitate to abandon secular hopes and to dedicate ourselves wholly to God and the happy life (Conf 6.11.19)”, if we believe that God’s grace can elevate our weakness and heal our past as He did to Augustine? Since even those who do not know the Gospel of Christ or His Church, yet sincerely seek God through the dictates of conscience, are also moved by grace.³⁶

Bibliography

Second Vatican Ecumenical Council. “Lumen Gentium: Dogmatic Constitution on the Church,” November 21, 1964, in “The Documents of Vatican II” (The Vatican Publishing House, 2014).

Primary sources:

St. Augustine. *Confessiones*. Edited by Ryan Grant. Mediatrix Press, 2014.

———. *Confessions*. Translated by Henry Chadwick. Oxford World’s Classics. Oxford: Oxford Univ. Press, 1998.

———. “Exposition of Psalm 26.” In *The Works of Saint Augustine: A Translation for the 21st Century*, edited by John E. Rotelle, translated by Maria Boulding. New York: New City Press, 1990.

³² Martin, *Our Restless Heart*, 37.

³³ St. Augustine, “The Rule of St. Augustine,” chap. VIII, § 48.

³⁴ St. Teresa of Avila, *The Book of Her Life in The Collected Works of St. Teresa of Avila*, vol. I, trans. Kierran Kavanaugh and Otilio Rodriguez (Washington: Institute of Carmelite Studies, 1976), chap. 9, n. 8.

³⁵ Thomas Merton, *The Seven Storey Mountain* (New York: Harcourt, Brace & World, 1948), 198.

³⁶ Second Vatican Ecumenical Council, “Lumen Gentium: Dogmatic Constitution on the Church,” November 21, 1964, n.16.



———. “Exposition of Psalm 41.” In *The Works of Saint Augustine: A Translation for the 21st Century*, edited by John E. Rotelle, translated by Maria Boulding. Hype Park, New York: New City Press, 1990.

———. “Exposition of Psalm 99.” In *The Works of Saint Augustine: A Translation for the 21st Century*, edited by Boniface Ramsey, translated by Maria Boulding. Hype Park, New York: New City Press, 1990.

———. “Homily 7 on the First Epistle of John.” In *Augustine of Hippo: Selected Writings*, translated by Mary T. Clark. Classics of Western Spirituality. New York: Paulist Press, 1984.

———. “Homily 8 on the First Epistle of John.” Edited by Philip Schaff. Translated by H. Browne. *Christian Literature Publishing Co.*, Nicene and Post-Nicene Fathers, 7 (1888). <<http://www.newadvent.org/fathers/170208.htm>>

———. “The Rule of St. Augustine.” In *Augustine’s Rule: A Commentary*, edited by John E. Rotelle, translated by Matthew J. O’Connell. Pennsylvania: Augustinian Press, 1987. <<https://www.midwestaugustinians.org/roots-of-augustinian-spirituality/>>

———. “Tractate 18 on the Gospel of John.” Edited by Philip Schaff. Translated by John Gibb. *Christian Literature Publishing Co.*, Nicene and Post-Nicene Fathers, 7 (1888). <<http://www.newadvent.org/fathers/1701018.htm>>

Secondary Sources:

Books:

Martin, Thomas F. *Our Restless Heart: The Augustinian Tradition*. Traditions of Christian Spirituality Series. Maryknoll, N.Y: Orbis Books, 2003.

Paffenroth, Kin, and Robert P. Kennedy, eds. *A Reader’s Companion to Augustine’s Confessions*. Louisville, KY: Westminster John Knox, 2003.

Starnes, Colin. *Augustine’s Conversion: A Guide to the Argument of Confessions I-IX*. Waterloo, Ontario, Canada: Wilfrid Laurier University Press, 1990.

Articles:

Brown, Douglas E. “Augustine’s Journey to Conversion: A Case Study in the Relation of Faith and Reason.” *Restoration Quarterly* 30, no. 4 (1988): 219–31.

Calhoun, David B. “Profile in Faith: ‘Servant of the Servants of God’ Monica.” *Knowing & Doing*, 2012, 1–4.

Royster, James E. “Conversion as Turning, Conversion as Deepening.” *Studies in Spirituality* 6 (1996): 239–57.

Wolfskeel, Cornelia W. “Some Remarks with Regard to Augustine’s Conception of Man as the Image of God.” *Vigiliae Christiana* 30 (1976): 63–71.

Wu, Tianyue. “Augustine on Initium Fidel a Case Study of the Coexistence of Operative Grace and Free Decision of the Will.” *Recherches de Théologie et Philosophie Médiévales* 79, no. 1 (2012): 1–38.

Others:

McBrien, Richard P. *Lives of the Saints: From Mary and St. Francis of Assisi to John XXIII and Mother Teresa*. 1st ed. San Francisco: HarperSanFrancisco, 2001.

Merton, Thomas. *The Seven Storey Mountain*. New York: Harcourt, Brace & World, 1948.

Ott, Ludwig. *Fundamentals of Catholic Dogma*. Edited by James C. Bastible. Translated by Patrick Lynch. CO: Roman Catholic Books, 1954.

St. Teresa of Avila. “The Book of Her Life.” In *The Collected Works of St. Teresa of Avila*, translated by Kierran Kavanaugh and Otilio Rodriguez. Washington: Institute of Carmelite Studies, 1976.



Obscure Faith According to Saint John of the Cross

di Dinh Van Diep

Abstract: *As an effort to briefly present the Christian notion of the obscure faith according to Saint John of the Cross, this paper will address: first, an introduction to faith in general from which obscure faith locates; then, the nature of the obscure faith according to Saint John of the Cross including the state of the human soul and the object of this special faith; and finally, the acts of obscure faith through the contemplation.*

Introduction to faith in general and obscure faith

Saint John of the Cross, a 16th century Spanish Carmelite mystic and spiritual writer, has been well-read and widely liked both inside and outside of the Catholic world. Perhaps, one can find from his writings a unique expression of faith, which is also called ‘*obscure faith*.’ In this obscure faith, he describes how the soul (of the believer) remains in “the state of perfect union with God through love.”¹ This teaching attends to one of the deepest acts of the soul. Pope John Paul II, on the occasion of the 4th anniversary of the death of Saint John of the Cross, considered that “He understands them (people from the most diverse religious and cultural surroundings) and speaks to the deepest aspirations of the human person and of the believer.”²

As a human person, either a believer or non-believer³, one is always profoundly aware of existential realities and desires beyond any rational acquisition. Therefore, the human person is his own mystical object.⁴ There is still now and then an exceptional case when a person does not normally accept this human condition; however, history has proved the truth of this human condition.⁵ Many thinkers and religious people have related this to faith, concerning which the late Jesuit theologian Avery Dulles explained: “Faith, in the broad, anthropological sense of the term, is a constant feature of human cognition and existence.”⁶ On the grounds of human acceptance, theologians have looked for ways to define faith in a stricter sense, and Dulles helps us by stating, “Faith in the theological sense is a self-surrender to God as he reveals himself.”⁷ This definition implies a relationship between the human and the divine, and it is a process that leads to union. Such a definition may be a good introduction to the kind of faith that Saint John of the Cross had in God and

¹ SAINT JOHN OF THE CROSS, *The Collected Works of St. John of the Cross*, translated by Kieran Kavanaugh and Otilio Rodriguez, Trivandrum, Carmel Publishing Centre, 2008, 45.

² POPE JOHN PAUL II, *Master in the Faith: Apostolic Letter on 4th Centenary of the Death of St. John of the Cross*, no.1.

³ Cf. The topic of «Atheism» in R. LATOURELLE – R. FISICHELLA, *Dictionary of Fundamental Theology*, New York, The Crossroad Publishing Company, 1994, 49–59.

⁴ A stage of the human person as ‘*homo interrogans*’ (the human being who always asks questions to search for truth) Cf. G. O’COLLINS, *Rethinking fundamental theology: toward a new fundamental theology*, Oxford; New York, Oxford University Press, 2011, 38–39; Cf. K. RAHNER, *Foundations of Christian faith: an introduction to the idea of Christianity*, New York, Seabury Press, 1978, 31–33.

⁵ Cf. H. FRIES, *Fundamental theology*, Washington, D.C., Catholic University of America Press, 1996, 19.

⁶ A. DULLES, *The Assurance of Things Hoped for: A Theology of Christian Faith*, Oxford University Press, 1996, 274.

⁷ *Ibid.*



which he presented to us. However, since we speak of “a kind of faith,” we also imply that there are different types of faith. Let me name some of the dominant types as they appear in the common practices, along with the obscure faith.

Dulles lists different attributes of faith⁸: [faith is] free, supernatural, experiential, cognitive, sapiential, reasonable, critical, firm, vulnerable, obscure, and faith has a doctrinal component, in which its four attributes (properties),⁹ namely, liberty, supernaturality, certainty¹⁰ and obscurity are outstanding. The totality of faith reveals the origin of human life and covers all of its aspects since it, at once, relates directly to God, who reveals himself to the human person. In this large picture, we will pick up one of the attributes of faith, namely, its obscurity.

Obscure faith is the situation in which the believer, nearly despairing of his own efforts, is now invited by God to an extraordinary relationship to experience God in a transcendental way. Dulles summarizes, “The God who communicates himself infinitely surpasses all that believers can infer from the indications given. The saving plan of God includes mysteries that are, to some degree, impenetrable by the human mind.”¹¹ Faith, in this case, is the human response of the believer who is profoundly convinced of entering into union with God himself beyond the knowledge of his attributions. Dulles concludes, “Recognizing God’s utter transcendence, the believer does not expect that the deep truths of revelation will be reducible to ‘clear and distinct ideas.’”¹² The Jesuit’s theological observation is perhaps the background of John of the Cross’ presentation of obscure faith, which is a part of Carmelite spirituality’s contribution. In the next part, we will discover this truth in John of the Cross.

The nature of obscure faith

The state of the soul in the obscurity of faith

Conventionally, in all human intimate and authentic relationships, a person, at certain points, will reveal his true personhood as a sincere response of his total trust in the other(s). It is the same in the faith context that the believer also comes to the point of being in a union with God. In his core-being, his soul and God’s personhood will be intimately exchanged. In this process of obscure faith, the person’s trust is tested. Saint John of the Cross calls this process the dark-night in which all the efforts that the believer made to look for God become unnecessary, and the soul now is left alone in the late night of tiresomeness. This night and darkness is a reminder of the death of physical and intellectual senses. The soul becomes totally passive. The state of life of the soul is trust in the transcendent God. In order to be ready for such a union with God, the core-being (the soul) is so tested.

Julien Naud, a philosophical author, once wrote, “Death and darkness have a positive value; they are the cosmic night in which everything is at rest, and in which all forms are possible and all hopes permissible. Death is a state in which time is abolished and “slain,” for the sake of an entrance into the transhistorical realm.”¹³ Perhaps, such is a state of the soul that never physically dies but becomes totally emptied of what it both lends and borrows for life. Now the soul presents itself purified of pretensions and provides the chance for a real possibility of true life: ‘an entrance into a transhistorical realm.’ The soul

⁸ A. DULLES, *The Assurance of Things Hoped for*, 275–277.

⁹ Cf. *Ibid.*, 224–238.

¹⁰ Cf. The author discusses the certainty and the liberty of faith. R. FISICHELLA, *La rivelazione: evento e credibilità: saggio di teologia fondamentale*, Bologna, Edizioni Dehoniane Bologna, 1985, 184–199.

¹¹ A. DULLES, *The Assurance of Things Hoped for*, 277.

¹² *Ibid.*

¹³ R. LATOURELLE – R. FISICHELLA, *Dictionary of Fundamental Theology*, 1021.



can only wait for this moment, but it has no power to decide anything, nor does it know when the moment of the union will come.

The state of the soul [of the believer] in the night of obscure faith is the state of being purified, of passive hope, and of total trust. Believers do not experience this often in daily life, but they cannot avoid such moments, as the ones of Jesus in the desert (Lk 4, 1-13), in the Gethsemane (Mt 26,36-46; Lk 22, 39-46; Mc 14, 32-42), or as the ultimate example of Jesus on the Cross (19:28–30, Mt 27:45–56; Mk 15:33–41; Lk 23:44–49). The soul, as the core-being of the believer, begins to count on faith for its life. At this stage, John of the Cross will help us to know God as the object of faith.

God's self-communication

In this obscure faith, as it sounds, we would then wonder what the object of this kind of faith is since all human efforts, at some point, cease to help the believer. In this case, God himself is the formal object of faith. However, the soul would never reach to God fully since God remains as the all-embracing Mystery; therefore, the soul could only count on faith, even an obscure faith. John of the Cross wrote, "The substance of the secrets is God himself, for God is the substance and concept of faith, and faith is the secret and the mystery. And when that which faith covers and hides from us is revealed - that which is perfect concerning God, spoken of by St. Paul (1 Cor. 13:10) – then the substance and mysteries of the secrets will be uncovered to the soul."¹⁴ We should not understand this to mean that John of the Cross separates the soul from the whole person, thereby separating the formal object of faith, which is God himself from the material object of faith, which is the attributes of God. Such a language is rarely found in his writing; it is proposed here for better clarification. He divides the soul into two main parts: the sensory and the spiritual.¹⁵ The former part relates to five exterior sense faculties, while the latter, three faculties, namely, intellect, memory, and will. The whole soul participates in the process of perception or apprehension of the objects, in which the will is an appetitive faculty that inclines toward the good.¹⁶ Ultimate goodness is communicated through and beyond the soul's twofold senses.

Besides, by trying to arrive at the state of union with God, the soul has reached beyond the material object; in other words, all the attributes of God are left behind. Now the memory the soul has of the material object of God only remains as a dim background. Though it is not lost, it is not of any more help in this process of divine union. Faith is called to fill in this gap between the fullness of material object and the beginning of the special formal object, which is God himself. While God's sheer presence is untouchable, the soul in its darkness extends its existence to Him. A new experience is open to the believer when his soul accepts God as its formal object. Such a faith, when it happens, includes (implies, involves) a journey.

The acts of faith in contemplation of the mystical presence of God

The journey of faith

John of the Cross begins the second book of *The Ascent of Mount Carmel*, as Mark Foley - a Carmelite writer indicates, by "focusing on faith as contemplation: the quiet, gentle, presence of God that 'instructs [the soul] in the perfection of love without its doing anything or understanding how it happens.'¹⁷ Faith, as John of the Cross explains, is "a

¹⁴ John of the Cross, *The Spiritual Canticle*, 1, 10.

¹⁵ SAINT JOHN OF THE CROSS, *The Collected Works of St. John of the Cross*, 47.

¹⁶ *Ibid.*; cf. A2,11,1; A12, 1, 3; C28, 4-5; A2, 6, 1, 4-5; A3, 16, 2.

¹⁷ John of the Cross, *The Dark Night of the Soul*, book 2, chapter 5, verse 1. cf. M. FOLEY, *The ascent of Mount Carmel: reflections*, Washington, D.C, ICS Publications-Institute of Carmelite Studies, 2013, 108.



habit of the soul or a habitual state of consciousness.”¹⁸ The soul after being purified of the exterior senses begins an interior journey. The journey of faith follows that intuitive sense of what God wants us to do; it heeds the heart’s still, quiet voice; it is the willingness to relinquish control.¹⁹ This journey will follow a special road, of which John of the Cross states, “As regards this road to union, entering on the road means leaving one’s own road....”²⁰ To begin on a new road, the soul has to be well aware of the renunciation in all aspects, including the painful psychological ones. Scott M. Peck, an American psychologist and writer, illustrates these psychological aspects of renunciation in his book *‘The Road Less Traveled’* as, “Let me turn now to the giving up of personality traits, well-established patterns of behavior, ideologies, and even whole lifestyles.”²¹ On the same road, while Peck takes on the psychological perspective and encourages the reader to “seek higher levels of consciousness or spiritual evolution,”²² John of the Cross, reflecting his personal lived experiences, considers it not a discontinued but higher level of existence in faith, as he writes, “... and turning from one’s own mode implies entry into what has no mode, that is, God.”²³ Having said so, we have to agree that the Spanish Saint reflected from his well-judged consciousness of the reality of renunciation and suffering, which should include Peck’s psychological dimension.

John of the Cross describes how the believer who enters this journey is like a blind person, who is totally passive, and faith now becomes a guide for him. He wrote:

The light of natural knowledge does not show us the object of faith since this object is unproportioned to any of the senses. Yet we come to know it through hearing, by believing what faith teaches us, blinding our natural light and bringing it into submission [...]. Faith nullifies the light of the intellect, and if this light is not darkened, the knowledge of faith is lost. Accordingly, Isaiah said: If you do not believe, you will not understand (Is. 7:9). Faith, manifestly, is a dark night for souls, but in this way, it gives them light. The more darkness it brings on them, the more light it sheds.²⁴

The journey of faith leads the soul through a twist of existence, which is a ‘dark night’ that numbs all the senses, causing a total renunciation, either voluntarily or arbitrarily. It is in this dark night that the senses no longer provide any relief or satisfaction. This very darkness, the deadly moment of the quest for human meaningfulness, can cause the ultimate hopelessness to many people, and perhaps some of them may think of death as a solution. The journey of this obscure faith leads the person through this very dark night. It is God Himself that is the ‘light of life’ and its salvation when the soul faces the absolute nothingness of the senses. The absolute loving God lures the soul to pass through this crucial twist. The journey of obscure faith thus presents the very meaning of eternal life in the temporary life of the believer on earth. This journey is real and absolutely necessary for the life of the soul. Not all souls pass this way, but all inherit the fruits of the gift of this journey to humanity. This condition is sheer divine grace that is manifest in human life.

John of the Cross is still walking our journey even though in different social contexts and life situations. In her review of the doctoral thesis of Karol Wojtyła, entitled “Faith

¹⁸ M. FOLEY, *The ascent of Mount Carmel*, 108.

¹⁹ *Ibid.*

²⁰ *Ibid*; cf. A2, 4, 5.

²¹ M. S. PECK, *The Road Less Traveled, Timeless Edition: A New Psychology of Love, Traditional Values and Spiritual Growth*, New York, Touchstone, 2003, 78.

²² *Ibid.*, 89.

²³ *The Ascent of Mount Carmel*, 2, 4, 5, SAINT JOHN OF THE CROSS, *The Collected Works of St. John of the Cross*, 114.

²⁴ *The Ascent of Mount Carmel*, 2, 3, 3-4, *Ibid.*, 110–111.



According Saint John of the Cross,²⁵ Elizabeth Wilhelmsen appreciates the pastoral sense of John of the Cross, as she wrote, "Although he relies on Scholastic terminology, John of the Cross does not develop speculatively many concepts to the fullest."²⁶ She also suggests that further discovery of this aspect can be found in the doctoral work: "On the other hand, Wojtyla, in his thoroughly speculative commentary, disengages the texts pertinent to the particular issue of faith, and answers potential questions."²⁷ In his 1990 letter on the occasion of the Fourth Centenary of the Death of Saint John of the Cross, the then Pope John Paul II reaffirmed the pastoral doctrine of the faith of the saint citing *Gaudium et Spes* (no.19): "Faith alone reveals to us the meaning of the human condition and our supreme dignity as sons and daughters of God who are called to communion with Him."²⁸ For the Polish Pope, the faith the Doctor wrote about more than 400 years ago still contributes to the "heartbeat of the new evangelization, for it re-evangelizes believers and opens them more and more to the teachings and light of Christ."²⁹ John of the Cross himself also tells us in his writing (the *Ascent of Mount Carmel*), "Rather, I am confident that the Lord will help me to explain this matter because it is extremely necessary to so many souls."³⁰ Concerning this aspect of acts of faith, we will present the voice of faith and reason in the coming part.

The voice of faith and reason

As was mentioned above, the journey of obscure faith is an interior one of the consciousness and total trust in God. The soul, though now in a passive state, attends to God in listening. The voice of faith in this contemplative mode will allow the soul (the believer) to recognize the presence of God. God himself will communicate to the soul through his Holy Spirit. The Holy Spirit will come to the soul as the spiritual light which meets with the pure faith. However, as we follow the voice of faith in contemplation, John of the Cross tells us that we must also heed the voice of reason³¹: "Be attentive to reason in order to do what it tells you concerning the way of God."³² John Paul II also points to the value of human reason that John of the Cross earnestly extolled about faith as he wrote:

[John of the Cross'] is the celebrated axiom: "One thought alone of man is worth more than the entire world; hence, God alone is worthy of him."³³ Rational man's superiority to the rest of mundane reality should not lead to pretensions of earthly dominion. Instead it ought to guide him toward his most proper end, union with God, to whom he is similar in dignity. For that reason, faith does not justify scorning human reason. Nor is human rationality to be regarded as opposed to the divine message. On the contrary, they work together in intimate collaboration. A person can get sufficient guidance from natural reason, and the law and doctrine of the Gospel. Faith is not a discarnate reality. Its proper subject is man, a rational being, with his lights and limits. The theologian and the believer cannot renounce their rationality; instead, they must open it to the horizons of mystery.³⁴

²⁵ K. WOJTYLA, *Faith according to Saint John of the Cross*, Ignatius Press, 1981.

²⁶ E. WILHELMSSEN, "Review of Faith According to Saint John of the Cross, by Karol " by Elizabeth Wilhelmsen, 302.

²⁷ *Ibid.*

²⁸ POPE JOHN PAUL II, *Master in the Faith*, no.3.

²⁹ *Ibid.*, no.3.

³⁰ SAINT JOHN OF THE CROSS, *The Collected Works of St. John of the Cross*, 70. The quote is taken from the Prologue of the *Ascent*, no.3.

³¹ Cf. M. FOLEY, *The ascent of Mount Carmel*, 110.

³² *Sayings of Light and Love*, v. 41, SAINT JOHN OF THE CROSS, *The Collected Works of St. John of the Cross*, 670.

³³ *Sayings of Light and Love*, v. 32, *Ibid.*

³⁴ POPE JOHN PAUL II, *Master in the Faith*, no.12.; cf. CONGREGATION FOR THE DOCTRINE OF THE FAITH, *Instruction on the ecclesial vocation of theologian*, no.6; cf. *Sayings of Light and Love*, 34 [32]; *Ascent of Mount Carmel*, II, 21, 4.



Even though John of the Cross reminds the believer of the need for rational awareness, he believes that the voice of reason will eventually be docile to the voice of faith. He explains that faith and reason relate to each other like the light of the sun that eclipses the light of the stars: “The sun so obscures all other lights that they do not seem to be lights at all when it is shining.”³⁵ The light of faith eclipses the light of reason; it does not eradicate it.³⁶ Reason helps discern the will of God, but it should not be the last word. The soul will never be satisfied by stopping at the voice of reason. For it is created by God, then it longs to listen to His voice. In obscure faith, the voice of reason is totally submitted to the voice of faith since now the soul is inactively waiting for God who comes to it. Therefore, reason must be ordered to God, and [one] that is not ordered to God is disordered.³⁷

In the *Ascent of Mount Carmel*, John of the Cross also writes that “faith nullifies (*negándola*) the light of intellect, and if this light is not darkened, the knowledge of faith is lost” (A. 2.3.4). The Spanish word *negar*, from which *negándola* is derived, means to prohibit, to oppose, or to veto.³⁸ It should not be taken to the extreme as if, in order to prove his faith, one has to at once throw away (abandon) all of his reason; and therefore, John of the Cross would be contradicting his own teaching. The act of faith here is not so actively noisy. Surely, John of the Cross implies at least two aspects here; first, the soul already peacefully departs from its intellectual knowledge, and second, God himself is the only object which no intellectual knowledge can reach. The believer shall retain his own freedom since he is fully convinced of silencing the voice of reason and opening for the voice of faith. He is not insane; on the contrary, he becomes fuller of his own being. This passive night of the intellect yields to the active night of the spirit. The active night of the spirit is described as “a journey in which faith takes control of the intellect; hope fills the memory, and charity dominates the will.”³⁹ As an effect, a slow transition to contemplation begins at this stage. This state of contemplation prepares his soul for union with God.

The union of the soul with God

Union of the soul (the believer) with God should be the central and ultimate notion of the doctrine of obscure faith of Saint John of the Cross. For John of the Cross, “the union [of the soul with God] and contemplation are synonymous.”⁴⁰ This synonym is mentioned in his work *Ascent of Mount Carmel* when he relates to the psalm (Ps 138:11), saying “The night of faith will be my guide in the delights of my pure contemplation and union with God” (A. 2, 3, 6.). We also read him mentioning “to the divine conjunction and union of the soul with the divine substance..., by means of [the] loving and obscure knowledge, God joins Himself to the soul in a high and divine degree” (A. 2, 24, 4). Also, in another place, John of the Cross reveals to us the content of this union and contemplation is God Himself, “This sublime knowledge can be received only by a person who has arrived at the union with God, for it is itself that very union” (A. 2, 26, 5). Therefore, the union of the soul with God is a state, not a single moment, and in this state, the soul is at its summit of total integration. In this process, God always makes the first move to draw the soul to him for his love for the soul. The soul will approach Him for a transformation; God transforms the soul

³⁵ *The Ascent of Mount Carmel*, 2, 3, 1, SAINT JOHN OF THE CROSS, *The Collected Works of St. John of the Cross*, 110.

³⁶ M. FOLEY, *The ascent of Mount Carmel*, 110.

³⁷ *Ibid.*

³⁸ *Ibid.*, 111.

³⁹ K. PERUMPALLIKUNNEL, *The Life of Renunciation in the Indian Sanny Āsa in the Light of Manusmṛiti and the first book of “The Ascent of Mount Carmel”*, BIBLIOTECA CARMELITANA, 51.

⁴⁰ R. BIANCHI, *Idee basilari di S. Giovanni della Croce: fede, contemplazione, notte, unione*, BIBLIOTECA CARMELITANA, 47.



to his likeness in will and love. This very union of love that causes and orients all acts of faith. John of the Cross explains:

To understand the nature of this union, one should first know that God sustains every soul and dwells in it substantially, even though it may be that of the greatest sinner in the world. This union between God and creatures always exists. By it, he conserves their being so that if the union should end, they would immediately be annihilated and cease to exist. Consequently, in discussing union with God, we are not discussing the substantial union that always exists, but the soul's union with and transformation in God that does not always exist, except when there is likeness of love. We will call it "the union of likeness," and the former "the essential or substantial union." The union of likeness is supernatural; the other, natural. The supernatural union exists when God's will and the soul's are in conformity, so that nothing in the one is repugnant to the other. When the soul rids itself completely of what is repugnant and unconformed to the divine will, it rests transformed in God through love (A, 2, 5, 3).⁴¹

The union should not be an encouragement for a strong effort to reach for a moment of ecstasy, for it is always beyond all human acts. It is a reality, but it depends on the love and the grace of the 'Other' to make it happen. Through this union, when fully grown, they (the souls) do mighty works in their spirit since their faculties and works are more divine than human, [...] God divests the faculties, affections, and senses, both spiritual and sensory, interior and exterior."⁴² Faith, particularly obscure faith here, helps the soul to be in a state of contemplation, or in the process of union in which the lover (the soul) is increasingly ready for the Beloved (God). The divine influence brings the soul to a transformation of his whole life. The perfect example of this union is found in Jesus Christ, to which this paper is unable to extend a detailed treatment.

Conclusion

Saint John of the Cross' doctrine on obscure faith is an expression of the reality of the human person whose soul is always drawn to God for the source of life. This reality is expressed through Christian faith as stages of the soul moving toward union with God, from being active and then passive, in the night of senses and of spirit. Since God himself is the real object of faith, after living through all human efforts, the believer has to accept the fact that he cannot reach God by his own efforts of senses and intellect; it is God himself that will set out to touch him. It is a journey of faith, and it happens in the consciousness of the believer. Faith will help the soul (of the believer) to continue after the voices of reason already give him all information, of which none is necessary anymore. The soul accepts to be totally passive (passive night), waiting for the voice of faith, which is God himself who speaks. The soul then will experience union with God through love and transformation. The effects of this union lead the soul to a profound consciousness of what God really means for his life. The effects which follow may be expressed in the following terms:

Unlike "ascent," "night" cannot be programmed. It demands passivity more than effort. It limits activity, hides objects, augments danger, and converts everything into strange, frightening silhouettes. Yet, at the same time, it also protects and helps those hiding from their enemies. The dark night has a twofold modality, negative and positive. Negative because it hides everything; one feels incapable of working; God has hidden; prayer becomes tasteless; life has no meaning. Positive, because, thanks to this aridity and

⁴¹ SAINT JOHN OF THE CROSS, *The Collected Works of St. John of the Cross*, 115–116.

⁴² John of the Cross, *The Dark Night*, 2, 3, 3.



darkness, the soul can walk free of so many enemies that habitually hindered it in its times of spiritual well-being: calculation, demands, attachments, pastimes, and curiosity.⁴³

Obscure faith is intended to help God's people (all people of God) to pass through the "night/s" of life while remaining open to love, hope, and union (the wholeness of life as a divine gift) that God preserves for all. These nights are clearly expressed by Jesus on the Cross who lamented, "My God, my God, why have you forsaken me?"⁴⁴ This type of night is still happening to us personally and communally, nationally and worldly, physically and spiritually.... The voice of Jesus on the Cross was swallowed up by his own death, the darkest night of life. However, it did not stop there. It was just a preparation for the overwhelmingly joyful resurrection which came after. Faith in God himself led Jesus through the most difficult moment, death on the cross. John of the Cross portrays this very faith, the obscure faith which he himself experienced. We, as individuals and as a community of human beings, also are reminded of this kind of faith that may exist in our lives and others'.

Exploring this essential aspect of faith can provide a foundation for psychology, inculturation, missiology, and other fields to orient their practices, and for science and philosophy to know their capacities and limitations concerning the dimension of faith. And the path of Jesus from the Cross to the Resurrection is the mystical content of this obscure faith. May He be our true destination when we study the doctrine of Saint John of the Cross.

Bibliography

Bianchi, Redento, *Idee basilari di S. Giovanni della Croce: fede, contemplazione, notte, unione*, BIBLIOTECA CARMELITANA.

CONGREGATION FOR THE DOCTRINE OF THE FAITH, *Instruction on the ecclesial vocation of theologian*.

Dulles, Avery, *The Assurance of Things Hoped for: A Theology of Christian Faith*, Oxford University Press, 1996.

Fisichella, Rino, *La rivelazione: evento e credibilità: saggio di teologia fondamentale*, Bologna, Edizioni Dehoniane Bologna, 1985.

Foley, Marc, *The ascent of Mount Carmel: reflections*, Washington, D.C, ICS Publications-Institute of Carmelite Studies, 2013.

Fries, Heinrich, *Fundamental theology*, Washington, D.C., Catholic University of America Press, 1996.

Latourelle, René – Fisichella, Rino, *Dictionary of Fundamental Theology*, New York, The Crossroad Publishing Company, 1994.

O'Collins, Gerald, *Rethinking fundamental theology: toward a new fundamental theology*, Oxford; New York, Oxford University Press, 2011.

Peck, M. Scott, *The Road Less Traveled, Timeless Edition: A New Psychology of Love, Traditional Values and Spiritual Growth* (= Anniversary Edition), New York, Touchstone, 2003.

⁴³ K. PERUMPALLIKUNNEL, *The Life of Renunciation*, 52; cf. J. V. RODRIGUEZ – TRANS. K KAVANAUG, *God Speaks in the Night: The Life, Times, and Teaching of St. John of the Cross*, Washington, D.C, Institute of Carmelite Studies, 1991, 313.

⁴⁴ Mt 27, 46; Mk 15, 34; cf. Ps 22, 2.



Perumpallikunnel, Kurian, *The Life of Renunciation in the Indian Sanny Àsa in the Light of Manusmriti and the first book of "The Ascent of Mount Carmel"*, BIBLIOTECA CARMELITANA.

Pope John Paul II, *Master in the Faith: Apostolic Letter on 4th Centenary of the Death of St. John of the Cross*, in <https://www.ewtn.com> (Accessed: 27 April 2020).

Rahner, Karl, *Foundations of Christian faith: an introduction to the idea of Christianity*, New York, Seabury Press, 1978.

Rodriguez, Jose Vicente – trans. K Kavanaugh, *God Speaks in the Night: The Life, Times, and Teaching of St. John of the Cross*, Washington, D.C, Institute of Carmelite Studies, 1991.

Saint John of the Cross, *The Collected Works of St. John of the Cross*, translated by Kieran Kavanaugh and Otilio Rodriguez, Trivandrum, Carmel Publishing Centre, 2008.

Wilhelmsen, Elizabeth, "Review of Faith According to Saint John of the Cross, by Karol " by Elizabeth Wilhelmsen, in <http://digitalcommons.unl.edu/modlangspanish/112/> (Accessed: 19 April 2015).

Wojtyla, Karol, *Faith according to Saint John of the Cross*, Ignatius Press, 1981.



Recensioni

CONESA MIGUEL ANGEL. HACIA EL SENTIDO. *HACIA EL SENTIDO. METÁFORAS, REFLEXIONES Y PINCELADAS EDUCATIVAS*. BILBAO, ESPAÑA, EDICIONES MENSAJEROS, 2017, PP. 327.

La ricerca di un significato della vita è stata la scoperta più notevole dello psicologo Viktor E. Frankl che ha fondato la logoterapia non soltanto come teoria, ma anche come approccio psicoterapeutico le cui lontane origini sono da ritrovarsi nella sua esperienza di prigioniero in un campo di concentramento nazista. Quest'esperienza estrema ha fatto comprendere a V. Frankl che le persone che hanno un fine nella vita, hanno maggiori possibilità di sopravvivere alle incongruenze che provengono dalla realtà.

Questa è la premessa del libro dello scrittore Miguel Ángel Conessa - *Hacia el Sentido. Metáforas, reflexiones y pinceladas educativas* - che ci propone una rilettura, in modo dinamico e aggiornato della teoria frankliana della ricerca di senso alla luce della logoterapia. Questo libro, che è composto di tre parti, ci illustra le riflessioni dell'autore su questa corrente della psicologia che ci aiutano ad incamminarci sulla via del senso.

La prima parte ci presenta elementi del quotidiano che, trasformati in metafora, ci conducono al senso primario dell'esistenza. La *metafora* va intesa come un elemento che comporta un trasferimento di significato con l'obiettivo di creare una immagine dalla carica espressiva più forte. Per esempio, l'autore usa la metafora del "retrovisore", vale a dire ci aiuta a vedere il passato con gli occhi presente; o la metafora del bambù per indicare la flessibilità, ecc.

La seconda parte è dedicata alle riflessioni che attingono all'esistenza umana giungendo al nucleo più profondo e segreto dell'animo umano e ci spingono all'autotrascendenza. Le situazioni limite della vita - come la malattia, il perdono e la speranza, il lavoro, l'umorismo, ecc. - non sono altro che la quotidianità vista nella ricerca attiva di lasciarsi trovare per il senso de esistere.

La terza parte è dedicata all'educazione al senso della vita. Ricorrendo a riflessioni diverse, di ordine sia pratico che teorico. L'A. invita tutti coloro che si occupano della educazione a condurre gli allievi alla ricerca attiva del senso della vita; per lui, educare va oltre la funzione di trasmettere dei contenuti, educare è l'arte di insegnare agli altri a sintetizzare l'esperienza di un'esistenza ricca di senso.

Ognuna di queste parti ha dei messaggi o delle lezioni di vita con una valenza psicoterapia e sono rappresentati con dei disegni per una maggiore efficacia, Per esempio, uno di questi grafici presenti nella prima parte - metafore per dare un senso - rappresenta il messaggio reinterpretato della segnaletica stradale. Il segnale di dare la precedenza, per esempio, potrebbe essere la metafora della umiltà e della prudenza necessaria per evitare una collisione di interessi, bisogni e valori degli altri. Nella seconda parte - sulle riflessioni personali di un ricercatore - si parte dal principio che la vita è bella nonostante tutto e nonostante si vive una sola volta. Questo sarà possibile se si fa qualcosa per il bene di altri che non per il proprio bene. (p. 129) Nella terza parte - educazione e senso della vita - c'è una delle cose che abbiamo molto apprezzato: il capitolo sulla interculturalità. Questo capitolo espone quattro principi che si possono apprendere da altre culture per essere applicati all'educazione: 1. Stai ben attento a ciò che dici; 2. Non farti toccare personalmente; 3. Non avere pregiudizi; 4. Fai tutto nel migliore dei modi.



Considerando globalmente il testo un punto da apprezzare è lo spazio ed il contenuto che viene dato al perdono. Il perdono è considerato un elemento molto importante per dare alla vita un senso specificando che perdonare non è dare ragione all'altro, né concedere una clemenza, o rinunciare alla giustizia, né solo riconciliarsi con l'aggressore, né non sentire il dolore, né dimenticare, giustificare o minimizzare l'offesa o il danno; e neppure far finta che tutto va bene o considerare il perdono come una vittoria solo personale. Il perdono è un percorso che va preparato in vari modi, tra cui: decidere che il mio perdono non dipende dal fatto che mi viene chiesto; considerare il perdono come un valore in sé stesso e non farlo dipendere da un evento o da una persona; né pensare che il perdono equivalga a farsi un regalo. Considerare la persona vale più di ciò che quella persona fa. Il perdono è anche correlato con la decisione di non restare ancorato al danno ricevuto ma continuare il proprio percorso di crescita. Il perdono presuppone che non vi sia una caccia al colpevole ma implica il riprendere le redini e orientarsi sempre più verso ciò che si vuole nonostante ciò che si è dovuto subire. Perdonare implica anche il decidere di liberarsi dei pensieri negativi e del risentimento perché il passato poteva e doveva essere diverso. Altre implicazioni del perdono sono quelle relative al poter decidere di togliere il potere a chi ci ha danneggiati; decidere di chiudere porte di non riaprirle mai più; decidere di non interpretare l'offesa come la cosa peggiore che mi poteva accadere nella vita e decidere per non lasciar prevalere l'orgoglio.

Molto interessante i paragrafi sul perché perdonare, su come imparare a perdonare, sul momento del perdono e il processo che va dal perdono al senso della vita.

Hacia el Sentido da un valido contributo alla psicoterapia e anche al lettore – di qualunque cultura e credo – per essere ispirati sui temi più importanti che riguardano la salute mentale.

Hacia el Sentido è senz'altro un libro valido ed accessibile a tutti, il che non è cosa di poco conto. In una società sempre più caratterizzata dalla mancanza di significato, l'A. ci offre il suo contributo a rispondere ai compiti e alle sfide che la vita inevitabilmente ci pone. Uno dei contributi più originali di *Hacia el Sentido* è l'aiuto a pensare in maniera analogica, attraverso il linguaggio metaforico che è la modalità comunicativa più pregnante.

Per tutti questi pregi *Hacia el Sentido* merita essere tradotto e pubblicato in varie lingue.

Aureliano Pacciolla
Vagner Sanagiotto

