



UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI PADOVA

FACOLTÀ DI LETTERE E FILOSOFIA
CORSO DI LAUREA IN FILOSOFIA

**Il rapporto tra le due città nel libro XIX
della *Città di Dio* di Sant'Agostino**

Relatore: dott. Giovanni Catapano

Laureando: Pierluigi Battaglia
Matr. 556001

ANNO ACCADEMICO
2009/2010

Indice

Introduzione	5
I « Senectus mundi »	
Agostino e il tramonto di Roma	7
II « Fecerunt itaque ciuitates duas amores duo »	
Il rapporto tra le due città nei libri XI – XVIII	13
2.1 <i>La creazione, il tempo, il male e la grazia</i>	13
2.2 <i>Le due città nell'Antico Testamento</i>	19
2.3 <i>« Natus est Chistus secundum paecedentem phphetiam in Bethleem Iudae »</i>	24
III « Pax omnium rerum tranquillitas ordinis »	
Pace e città politica nel libro XIX	27
3.1 <i>Il sommo bene e la felicità</i>	27
3.2 <i>La pace e la vera pace</i>	30
3.3 <i>Pace e città politica</i>	33
3.4 <i>Pace e “guerra giusta”</i>	40
IV Conclusioni	45
Bibliografia	49

Introduzione

All'interno della produzione letteraria di Sant'Agostino *La città di Dio* occupa un posto di primissimo piano per la ricchezza e l'importanza dei temi trattati. Se si pensa poi che Agostino viene considerato, nei secoli successivi, un'autorità indiscussa (il più grande Padre della Chiesa occidentale), non è difficile intuire quanto il suo pensiero sia presente nel panorama filosofico e teologico medievale e moderno, mostrandosi ancora capace di fornire spunti per la riflessione filosofica contemporanea.

L'analisi del rapporto tra città di Dio e città terrena nel libro XIX, argomento principale di questo elaborato, è preceduta da un'ampia premessa: nel primo capitolo, tracciata una biografia essenziale dell'autore, verrà inquadrata la figura di Agostino nel suo tempo, l'impero romano del IV e V secolo, per comprendere come *La città di Dio* sia frutto non solo delle vicende personali del vescovo di Ippona (come, ad esempio, le *Confessioni*) ma, e soprattutto, del periodo storico che il mondo romano stava attraversando, ormai avviato verso le profonde trasformazioni che daranno inizio a quello che, molti secoli dopo, verrà chiamato Medioevo.

Nel secondo capitolo verrà presentato il percorso storico delle due città, dalla creazione alla venuta di Cristo, che Agostino tratta nei libri XI – XVIII. Di particolare importanza è il rapporto fra le due città nell'Antico Testamento: a partire dal fratricidio di Abele da parte di Caino l'umanità è divisa in due famiglie, la città terrena dei dannati, che *amano se stessi fino a disprezzare Dio*, e la città celeste dei salvati, *che amano Dio fino a disprezzare se stessi*, diametralmente opposte fra di loro.

I rimanenti due capitoli saranno dedicati al libro XIX. Diversamente dai libri precedenti, rivolti al passato, il libro XIX si focalizza molto di più sul rapporto fra le due città nel presente, così come Agostino le vede nella sua epoca. Il resto dell'opera

(libri XX – XXII), è invece rivolto al futuro, ovvero al giudizio finale.

La necessaria convivenza e la mescolanza delle due città durante questa vita conducono ad una riflessione sul ruolo ed il valore dell'istituzione politica a cui tutti gli uomini, in misura maggiore o minore, partecipano. Fondata da Enoch, figlio di Caino, essa si ritrova, soprattutto dopo la diffusione del cristianesimo, in una posizione piuttosto ambigua. Nella cosiddetta *età costantiniana* nasce il concetto di *Stato cristiano*, con tutte le complicazioni che accompagnano questa idea: come conciliare lo Stato, che è sempre stato l'espressione più visibile della città terrena, con un cristianesimo che si sta diffondendo in tutto il mondo conosciuto? Agostino, convinto dell'utilità e necessità delle istituzioni politiche, ne ridefinisce il valore e la funzione, alla luce dei tempi nuovi che il mondo sta vivendo.

L'idea di Stato che affiora dal testo della *Città di Dio* appare molto moderna e distante da certi stereotipi costruiti anche a partire dagli stessi testi di Agostino: anche questo contribuisce ad alimentare l'attualità e la ricchezza del suo pensiero.

I

« Senectus mundi »

Agostino e il tramonto di Roma

Agostino nacque a Tagaste, in Numidia, nel 354. Regnava in quell'anno Costanzo II, ultimo figlio superstite di Costantino I, detto il Grande. Dopo gli accordi tra Costantino ed il suo collega Licinio, stipulati a Milano del 313, cessarono le persecuzioni e il cristianesimo divenne una *religio licita*, cioè tollerata. Costantino infatti, vista la grave crisi economica e sociale del mondo romano, aveva cercato e trovato nel cristianesimo, religione ormai maggioritaria, lo strumento per mantenere unito questo impero che ormai sembrava andare in pezzi. Non è chiaro se Costantino fosse veramente cristiano: mantenne il titolo di *pontifex maximus* e simpatizzava per il culto del *sol invictus*, anche perché molto vicino al monoteismo cristiano, e si fece battezzare solo in punto di morte. In verità la cosa all'epoca era comune: dato che il battesimo cancellava tutti i peccati, e non esisteva ancora la confessione individuale, la fine della vita era considerato da molti il momento migliore per riceverlo. Se si può dubitare sulla fede cristiana di Costantino, non si può dubitare sul fatto che il cristianesimo, ufficialmente considerato una delle tante religioni dell'impero, venne fortemente privilegiato e l'imperatore fece di tutto per renderlo una religione compatta e unitaria: nel 325 a Nicea, in Asia Minore, chiamò a raccolta tutti i vescovi nel primo dei Concili Ecumenici da cui prese forma la dottrina ancora oggi chiamata cattolica.

Questo cambiamento di rotta verso il cristianesimo avrebbe dovuto riunificare l'impero sotto il nuovo vessillo della croce. I contrasti invece non si placarono, anzi si inasprirono ulteriormente: non ci volle molto perché si aprissero spaccature all'interno della stessa cristianità, e gli imperatori facevano la loro parte parteggiando a volte per i cattolici, a volte per gli ariani, se non addirittura tornando ai culti pagani (accadde solo durante il breve regno di Giuliano, chiamato non a caso *l'apostata*). Solo nel 380 Teodosio mise la parola fine, almeno formalmente, alle dispute interne al cristianesimo

proclamando a Tessalonica il cattolicesimo unica religione dell'Impero:

Tutti i popoli che la nostra clemente mitezza regge devono persistere, secondo la nostra volontà, in quella professione di fede che il divino apostolo Pietro ha tramandato ai romani, come dimostra fino ad oggi la fede da lui annunciata, ... questo significa che noi, secondo l'insegnamento apostolico e la dottrina evangelica, crediamo al Padre, al Figlio e allo Spirito Santo, unica divinità in uguale maestà e devota trinità.¹

Tutti coloro che non professavano la fede cattolica erano eretici. Teodosio però stava a Costantinopoli, in occidente regnavano Graziano e Valentiniano II che promulgarono l'editto con Teodosio ma nella realtà avevano idee diverse dal loro collega orientale.

Tensioni religiose, diffusa corruzione, insostenibile inflazione e forte divaricazione delle differenze sociali minavano la stabilità interna dell'impero. E nel momento di maggiore instabilità iniziarono le grandi invasioni barbariche. Non era la prima volta che Roma doveva difendersi dall'aggressione di questi popoli: basti ricordare l'*incendio gallico* del 390 a.C., i Cimbri e i Teutoni sconfitti da Gaio Mario tra il 102 ed il 101 a.C., le polazioni celtiche e germaniche che impegnarono Marco Aurelio e Lucio Vero tra il 162 e il 178, per non parlare delle continue guerre combattute lungo le frontiere dagli imperatori-soldato del III secolo. Ma questa volta a premere contro il *limes* del “gigante malato” c'erano le popolazioni di mezza Europa spinte ad occidente dagli Unni che dalle steppe dell'est si stavano pericolosamente avvicinando alle pianure europee. Questo “rullo compressore” spinse i Visigoti, nel 376, ad attraversare il Danubio e ad entrare nell'impero romano. Dopo un'iniziale immigrazione “controllata” (a Costantinopoli l'idea di popolare le semidisabitate pianure bulgare, con relative tasse, era allettante), i romani persero il controllo della situazione e i profughi goti divennero veri invasori. Il 9 agosto 378 ad Adrianopoli, in Tracia, l'esercito romano, guidato

1 *Codex Theodosianus* XVI, 1, 2: «Cunctos populos, quos clementiae nostrae regit temperamentum, in tali volumus religione versari, quam divinum Petrum apostolum tradidisse Romanis religio usque ad nunc ab ipso insinuata declarat, ... hoc est, ut secundum apostolicam disciplinam euangeliquamque doctrinam patris et filii et spiritu sancti unam deitatem sub parili maiestate et sub pia trinitate credamus» (latino dall'edizione a cura di T. Mommsen del 1954, traduzione da H. BRANDT, *L'epoca tardoantica*, Bologna, Il Mulino, 2005 p. 59).

dall'imperatore Valente in persona, venne annientato e lo stesso imperatore cadde in battaglia. All'epoca ad ogni cosa veniva dato un significato religioso: Valente era ariano e non passò molto tempo prima che Ambrogio, vescovo di Milano, ammonisse Graziano, collega del defunto imperatore e anch'egli ariano, ad abbracciare la vera fede perché essa sola conduce alla vittoria. Questa sconfitta, considerata dai contemporanei disastrosa quanto quella di Canne, scosse tutto il mondo romano, ed era solo l'inizio.

È in una Milano immersa in questi contrasti che Agostino visse tra il 384 e il 387, come insegnante di retorica alla corte di Valentiniano II e della madre Giustina, che regnava in vece del figlio appena ragazzo. A dar battaglia alla corte filoariana era il vescovo cattolico della città, Ambrogio, e lo scontro non sempre era solo verbale: da una parte l'imperatore ordinava di requisire chiese cattoliche per la comunità ariana, dall'altra Ambrogio mobilitava la popolazione di Milano per impedire che ciò accadesse².

Agostino rimase affascinato dalle abilità retoriche del vescovo ed iniziò a seguire le sue omelie: la fede di Ambrogio era tutta rivolta alla parte spirituale dell'uomo e per sostenere le sue tesi non esitava a chiamare in causa i filosofi pagani, i platonici innanzi tutto nei cui scritti, a suo parere, c'era molta verità. Agostino abbandonò presto il manicheismo a cui aveva aderito in Africa per rivolgersi prima ai platonici (in particolare Plotino e Porfirio) ed infine al cattolicesimo. Durante la Veglia pasquale del 387 (notte tra il 24 e il 25 aprile), dopo alcuni mesi di ritiro a Cassiciaco (oggi Cassago di Brianza in provincia di Lecco) venne battezzato dallo stesso Ambrogio. Nel 388 rientrò in Africa.

Nel 391 ad Ippona, mentre cercava di convincere un amico ad entrare nella comunità monastica che aveva intenzione di fondare, durante una messa domenicale il vescovo Valerio chiese all'assemblea di indicare un uomo adatto ad essere ordinato sacerdote e

2 L'attivismo di Ambrogio non si limitava alla sola Milano: nel 388 a Callinicum, sull'Eufrate, dei fanatici cristiani incendiarono una sinagoga. L'ebraismo era una religione protetta dall'impero e Teodosio, che si trovava a Milano, ordinò di punire i colpevoli. Ambrogio pretese, ad alla fine ottenne, la revoca delle sanzioni. Nel 390 a Tessalonica venne ucciso un generale di origine germanica. L'imperatore concesse alle truppe gotiche il diritto di vendicarsi, nonostante la netta disapprovazione di Ambrogio. Ci furono molte vittime e l'imperatore, per rientrare nella comunità ecclesiale, fu costretto a penitenza fino al giorno di Natale (cfr. BRANDT, *L'ep. tard.*, p. 61).

Agostino, subito indicato da tutti, venne, quasi forzatamente, ordinato presbitero³. Prima della conversione i rapporti tra Agostino ed il mondo ecclesiastico non erano dei migliori, e dopo il battesimo la sua aspirazione più grande era una vita all'insegna della preghiera e dell'*otium* filosofico. Rimase quindi doppiamente beffato e pianse per la vergogna di ciò che pensava prima e per la responsabilità affidatagli⁴. E pianse ancora di più nel 395 quando venne consacrato vescovo. Agostino non era comunque un'eccezione perché queste ordinazioni "non ortodosse" non erano rare: Ambrogio, quando gli venne chiesto di diventare vescovo, non era nemmeno battezzato⁵. Alla comunità di Ippona non importava molto di trovare un uomo con una vera vocazione al sacerdozio: si voleva un oratore capace, ferrato nelle conoscenze bibliche e dottrinali. Inoltre, soprattutto in Occidente, il vescovo veniva considerato un vero e proprio funzionario pubblico (che spesso andava a colmare il vuoto lasciato dall'amministrazione imperiale). Chi meglio di un uomo le cui doti erano state messe alla prova nella capitale imperiale ed era stato in stretto contatto con il più deciso e intransigente difensore del cattolicesimo? Agostino diventerà infatti la voce della Chiesa cattolica nelle controversie religiose in Africa prima contro i donatisti (*Collatio* a Cartagine nel 411), poi contro pelagiani (tra il 412 e il 418) ed infine contro gli ariani (428).

Si era detto prima che Adrianopoli fu solo l'inizio della fine: nel 410 infatti tutto il mondo greco-latino rimase sconvolto dalla notizia che Roma, inviolata da otto secoli, il 24 agosto era stata presa dai Visigoti di Alarico ed era stata saccheggiata per tre giorni. Nella mente dei romani la caduta della città eterna era il segno della rovina del mondo intero: è vero, da anni ormai non era più la capitale dell'impero (gli imperatori risiedevano a Ravenna e Costantinopoli), ma Roma rimaneva pur sempre un simbolo, un'icona sia per i pagani che per i cristiani. In Africa giunsero molti profughi e a Cartagine l'idea che circolava con più insistenza era che la rovina di Roma fosse da attribuire all'abbandono degli dei che l'avevano resa grande. La colpa quindi era della

3 Cfr. AGOSTINO, *Discorso* 355.2.

4 Cfr. AGOSTINO, *Lettera* 21.2.

5 Prima di diventare vescovo di Milano Ambrogio era il governatore della provincia dell'Italia settentrionale. Dopo la morte del vescovo Ausenzio nel 374 la sua fama spinse la popolazione ad implorarlo di diventare il nuovo vescovo.

Chiesa e dei cristiani. C'erano però altre opinioni a riguardo: dato che Roma era rimasta legata al paganesimo molto più delle altre grandi città, in fondo aveva ricevuto quello che meritava. Agostino condivideva questa posizione ed era deciso a difenderla non solo abbattendo la tesi contraria ma anche, e soprattutto, proponendo un'alternativa alla vecchia Roma che stava tramontando. Da questo intento prenderà corpo, tra il 413 e il 427 la più importante, e imponente, opera di Agostino, *La città di Dio*, in cui il vecchio vescovo, ormai alla fine della propria attività intellettuale, metterà insieme tutto il suo pensiero.

Nella prima parte (libri I - X) Agostino difende la religione cristiana e la Chiesa, accusate di aver portato Roma alla catastrofe. La difesa di Agostino è tenace, senza esclusione di colpi: rimanendo nell'attualità, apre il suo discorso sottolineando come durante il saccheggio di Roma del 410 siano state risparmiate dai visigoti proprio le chiese (Alarico infatti era cristiano, anche se ariano), e non i templi pagani. Il primo intento è confutare la divinità degli dei pagani che non sarebbero altro che deificazioni di enti creati dall'unico vero Dio. Fin qui niente di nuovo, sono argomentazioni che qualunque apologeta cristiano avrebbe potuto mettere in campo. Sicuramente più audace è l'intento di rivolgere gli eroi del passato, i grandi esempi e maestri delle virtù della tradizione romana, contro i sostenitori di questa stessa tradizione, dimostrando che molti nella loro virtù e nelle loro azioni eroiche avevano contraddetto la religione pagana e prefigurato la religione cristiana. Proprio grazie a questi esempi di vera virtù Roma è potuta diventare grande e potente, e non grazie ai falsi dei. L'impero di Roma, più degli altri imperi dell'antichità, è inscritto in un grande disegno provvidenziale per cui Dio, in mezzo alla corruzione politeistica, ha messo dei "frammenti" di verità: Agostino si sofferma sulle scuole filosofiche antiche, in particolare sui platonici che hanno in un certo qual modo prefigurato la vera religione.

La situazione nelle provincie meridionali, rimaste fino a quel momento estranee alle invasioni barbariche, divenne presto critica: nel 429 i Vandali di Genserico dalla Spagna passarono in Africa. L'anno successivo cinsero d'assedio Ippona che venne espugnata nel 431. Agostino morì durante l'assedio il 28 agosto 430, all'età di settantasei anni, colpito da una febbre. Passò solo una generazione e, nel 476, l'Impero romano

d'Occidente cessò formalmente di esistere.

Possidio, vescovo di Calama e grande amico di Agostino, negli anni immediatamente successivi alla morte compilò un *Indiculum*, un indice delle opere che venne incluso nella sua *Vita Sancti Augustini*. L'autorevolezza del vescovo di Ippona, ponte tra il sapere antico e la novità cristiana, divenne presto indiscussa, e le sue opere da subito divennero una delle colonne portanti della cultura occidentale per secoli.

II

« **Fecerunt itaque ciuitates duas amores duo** »

Il rapporto tra le due città nei libri XI – XVIII

Il libro XI apre la seconda parte della *Città di Dio*, in cui Agostino tratta l'origine delle due città (XI - XIV), il loro percorso storico (XV - XVIII) e la loro fine (XIX - XXII). È la parte propositiva del progetto agostiniano. Non è infatti sufficiente smontare la visione pagana del mondo e della storia; è necessario proporre un'alternativa che rimanga valida anche quando tutto il mondo sembra andare in frantumi e tutte le certezze, fino a quel momento ritenute incontestabili, si rivelano parole vuote.

Nel proporre una nuova visione della storia del mondo e dell'umanità Agostino non può non attingere dal messaggio cristiano. Non rinnega però ciò che lo ha preceduto. Come già aveva fatto Ambrogio, Agostino ripercorre il pensiero antico per “rileggere” i classici sotto una nuova luce. Il vantaggio è reciproco: da un lato il pensiero antico, nella barbarizzata Europa altomedievale, non viene dimenticato e perduto per sempre, dall'altro la nuova filosofia cristiana, quella dei Padri della Chiesa, acquista maggiore spessore intellettuale e valore universale.

2.1 *La creazione, il tempo, il male e la grazia*

Agostino, prima di parlare del percorso storico delle due città, si sofferma sulla loro origine, partendo dall'origine del mondo.

Così come Dio è la massima realtà invisibile, il mondo è la massima realtà visibile, creazione di Dio mutevole ma allo stesso tempo ordinata e di grande bellezza. Con il mondo è stato creato anche il tempo: prima non c'era *nulla*¹. Agostino dà nel libro XI la

¹ AGOSTINO, *La città di Dio* XI, 6, p. 522 (C.C.S.L. vol. XLVIII, p. 326): «Porro si litterae sacrae maximeque ueraces ita dicunt, in principio fecisse Deum caelum et terram, ut nihil antea fecisse intellegatur» trad. «Ma la Scrittura, assolutamente vera, dice: *In principio Dio creò il cielo e la terra,*

sua lettura spirituale della creazione (cap. 7–8) narrata nel libro della Genesi.

La creazione degli angeli è compresa secondo Agostino nella creazione del cielo e della luce². Alcuni angeli abbandonarono Dio e vennero privati della loro beatitudine, per timore (di non possedere la vita eterna), per ignoranza (non sapere di vivere nella felicità eterna) e per superbia e non potranno più redimersi. Quelli invece che perseverarono nella luce persistono nella loro condizione di sapienza e felicità e saranno per sempre fedeli a Dio³.

Si sono formate quindi due società di angeli: una che gode di Dio, buona nella natura e nella volontà, e una gonfia di arroganza che ama solo la propria grandezza, buona nella natura e perversa nella volontà. E ciò che è avvenuto nei cieli avverrà sulla terra, perché anche l'uomo cadrà in questa divisione.

Affermando la creazione del mondo ci si trova inevitabilmente di fronte al problema del *tempo*. Agostino attacca con forza la visione ciclica: se tutto torna a ripetersi non esiste una vera speranza di una felicità futura. Cristo inoltre è morto *una sola volta* per i nostri peccati e, dopo la risurrezione, saremo *sempre* con il Signore. L'errore di coloro che sostengono la visione ciclica sta nel *misurare la mente divina con la mente umana*⁴ pensando che Dio non possa essere capace di concepire tutto senza ricorrere alla ciclicità⁵. La principale critica mossa contro i sostenitori della storia “lineare” era il fatto che non era possibile che Dio ad un certo punto potesse, con una nuova idea, creare tutto dal nulla come se disapprovasse la sua precedente inattività. Secondo Agostino in questa affermazione ci sono due errori: le idee con cui Dio opera non sono nuove ma *eterne (aeterna praescientia)*, da sempre presenti nella sua mente, e non si può parlare di inattività di Dio, perché prima della creazione non si può parlare di un tempo. Nel

lasciando intendere che in precedenza non creò nulla». La traduzione italiana di tutti i passi de *La Città di Dio* è tratta da AGOSTINO, *La città di Dio*, a cura di L. Alici, 2 ed., Milano, Bompiani, 2004.

2 Cfr. AGOSTINO, *La città di Dio*, XI, 9.

3 Cfr. AGOSTINO, *La città di Dio*, XI, 11–13.

4 Cfr. AGOSTINO, *La città di Dio* XII, 18.2.

5 AGOSTINO, *La città di Dio* XII, 19, trad. it. cit., p. 588 (C.C.S.L. vol. XLVIII, p. 375): «qui tandem nos sumus homunculi, qui eius scientiae limites figere praesumamus, dicentes quod, nisi eisdem circuitibus temporum eadem temporalia repetantur, non potest Deus cuncta quae facit uel praescire ut faciat, uel scire cum fecerit?» trad. «che cosa siamo noi, poveri omiciattoli, che presumiamo di porre dei limiti alla scienza di Dio, dicendo che se le stesse cose temporali non si ripetono secondo gli stessi cicli, egli non può conoscere tutto ciò che ha fatto prima di farlo o dopo averlo fatto?».

capitolo 21 del libro XII Agostino chiude la partita: in una visione ciclica una volta raggiunta la felicità si dovrebbe inevitabilmente tornare nell'infelicità, e una volta tornati nell'infelicità essa sarebbe maggiore di prima. Si giunge all'assurda conclusione che si sarebbe felici quando si è infelici (sperando nella breve felicità futura) ed infelici quando si è felici (sapendo di ricadere presto nell'infelicità).

L'idea di una storia “lineare” non è comunque esente da difficoltà, legate soprattutto al momento più delicato, quello finale, a cui Agostino dedicherà una parte consistente della *Città di Dio*, gli ultimi tre libri.

Il *peccato* non fa parte della natura del diavolo e degli uomini perché ogni natura proviene da Dio e Dio non ha creato il peccato. Come in altri scritti precedenti, Agostino sottolinea che il male non è una natura, è corruzione di una natura essenzialmente buona. Dio infatti non disapprova la natura delle tenebre ma la sua corruzione. E Agostino, in una visione ottimistica della realtà, afferma che anche le tenebre fanno parte dell'ordine e Dio sa usare le volontà cattive nel dispiegare il suo progetto per il mondo, che vede in maniera immutabile nella sua completezza:

poiché la scienza dei tre tempi, cioè del presente, del passato e del futuro, che è propria di Dio, nel quale non c'è variazione né ombra di cambiamento, non muta nella varietà come la nostra scienza.⁶

Su questi temi il vescovo di Ippona ha molto riflettuto perché, da manicheo, sosteneva una visione molto diversa, il dualismo bene-male e la continua lotta tra questi principi originari.

L'uomo è stato creato ad immagine di Dio ed ha una natura intermedia tra gli angeli e le bestie, condividendo elementi degli uni e delle altre. Se l'uomo non avesse disobbedito a Dio avrebbe potuto unirsi alla società degli angeli vivendo nella felicità eterna senza dover passare attraverso la morte. Ma Dio non ignorava che l'uomo avrebbe peccato: anche la caduta dell'uomo rientra nel disegno divino, così come la grazia che può salvarlo: «La sua grazia non può essere ingiusta, né la sua giustizia

⁶ AGOSTINO, *La città di Dio* XI, 21, trad. it. cit., p. 540 (C.C.S.L. vol. XLVIII, p. 339): «quoniam non sicut nostra, ita eius quoque scientia trium temporum, praesentis videlicet et praeteriti uel futuri, uarietate mutatur, apud quem non est immutatio nec momenti obumbratio».

crudele, poiché sta scritto: *Tutti i sentieri del Signore sono verità e grazia.* (Sal 25,10)». ⁷

La *grazia* è il gratuito intervento di Dio che salva l'uomo. Senza di essa, dopo il peccato originale, l'uomo sarebbe irrimediabilmente destinato alla dannazione⁸. La morte è il giusto castigo che Dio ha inflitto all'umanità dopo la disobbedienza. Si parla comunque di morte *del corpo* perché l'anima rimane immortale, almeno finché Dio non la abbandona. La sorte che tocca ai malvagi, dopo la morte del corpo, è la *seconda morte*, quella dell'anima che si unisce al corpo nella pena eterna⁹. Per i giusti infatti la prima morte non è una vera morte, tutt'altro: dopo la grazia di Cristo Salvatore la morte del corpo, che era una pena ed un male, è diventata uno strumento di giustizia ed un bene, non un bene in sé (non verrà mai promosso il suicidio) ma dipendente da *come* si muore (l'esempio più chiaro è quello dei martiri). La morte è diventata accettabile per non cadere nella seconda morte¹⁰.

Il peccato originale ha causato la ribellione del corpo che non è più sottomesso all'anima. La colpa di Adamo è la colpa di tutta l'umanità che si trova avviata verso la seconda morte: «nel giorno in cui voi mi abbandonerete per disobbedienza, io vi abbandonerò per giustizia». ¹¹

La morte, così intesa, *non è naturale*. Mentre Platone, secondo Agostino, aveva intuito la verità, i platonici non hanno per niente seguito il maestro. Platone stesso comunque non è immune da errori, in particolare è negata la sua teoria della *metempsicosi*¹². Porfirio invece aveva visto giusto anche qui ma, non essendo cristiano,

7 AGOSTINO, *La città di Dio* XII, 28, trad. it. cit., p. 601 (C.C.S.L. vol. XLVIII, p. 385): «Cum enim scriptum sit: “Vniuersae uiae Domini misericordia et veritas: nec iniusta eius gratia nec crudelis potest esse iustitia”».

8 Questo tema, probabilmente il più importante del pensiero di Agostino, non a caso chiamato *Doctor gratiae*, viene trattato dal vescovo di Ippona nell'*Ad Simplicianum* e nelle opere antipelagiane. La necessità della grazia porta con sé un enorme problema, uno dei più dibattuti nella storia della filosofia: la questione del rapporto tra la predestinazione e il libero arbitrio. Agostino in prima persona venne coinvolto nel dibattito su questi temi durante la polemica con i pelagiani, che affermavano l'utilità della grazia, ma non la sua necessità per la salvezza dell'uomo.

9 AGOSTINO, *La città di Dio* XIII, 11, trad. it. cit., p. 616 (C.C.S.L. vol. XLVIII, p. 394): «Numquam enim erit homini peius in morte, quam ubi erit mors ipsa sine morte». trad. «L'uomo non avrà mai nulla di peggiore nella morte della morte stessa che non muore mai!».

10 Cfr. AGOSTINO, *La città di Dio* XIII, 4–8.

11 AGOSTINO, *La città di Dio* XIII, 15, trad. it. cit., p. 619 (C.C.S.L. vol. XLVIII, p. 396): «Qua die me deserueritis per inoboedentiam, deseram uos per iustitiam».

12 Cfr. AGOSTINO, *La città di Dio* XIII, 16–19. Platone ritiene la metempsicosi necessaria a giustificare la

ha sbagliato il passo successivo: secondo Porfirio le anime vivranno in eterna felicità, ma senza *nessun* corpo. Questo sbaglio è ancora più grave se nel frattempo si continuano a venerare dei che hanno un corpo (incorruttibile, ma pur sempre corporeo).

Dopo aver considerato, ed attaccato, le teorie platoniche Agostino propone la visione biblica: la fine del mondo vedrà la *risurrezione* dei morti in anima e corpo, un *corpo spirituale*, sfuggito alla seconda morte mediante la salvezza portata da Cristo. Da Adamo proviene il *corpo* che porta con sé il peccato, da Cristo, nuovo Adamo, proviene lo *spirito* vivificante che trasforma il corpo animale, della terra, con cui l'uomo è stato creato, nel corpo spirituale, del cielo, con cui l'uomo risorgerà¹³. È lo Spirito di Dio che dà vita all'anima dell'uomo. L'anima però è anch'essa creata e non proviene dalla natura di Dio.

Nel libro XIV Agostino finalmente può tirare le somme prendendo le mosse dal peccato dei primi uomini per spiegare come due comunità umane derivino da due diversi amori, che corrispondono a due diversi modi di vivere: secondo la *carne* e secondo lo *spirito*.

Agostino si rende subito conto che il termine *carne* viene frainteso: nelle Scritture rappresenta l'*uomo* stesso. Vivere secondo la carne è vivere secondo l'uomo. Il corpo infatti non è colpevole del peccato:

Infatti la corruzione del corpo, che appesantisce l'anima, è pena, non causa del primo peccato; non è la carne corruttibile che ha reso l'anima peccatrice, è l'anima peccatrice che ha reso la carne corruttibile.¹⁴

Quando l'uomo vive secondo se stesso è simile al diavolo e l'uomo non è stato creato per vivere secondo se stesso, ma secondo Dio.

teoria della reminiscenza.

13 Cfr AGOSTINO, *La città di Dio* XIII, 20-24. Nel capitolo 23 si fa riferimento alla Prima lettera ai Corinzi di San Paolo: «Il primo uomo, tratto dalla terra, è fatto di terra; il secondo uomo viene dal cielo. Come è l'uomo terreno, così sono quelli di terra; e come è l'uomo celeste, così anche i celesti. E come eravamo simili all'uomo terreno, così saremo simili all'uomo celeste» (1 Cor 15, 47-49). Tutte le citazioni bibliche sono tratte dalla nuova traduzione CEI del 2008.

14 AGOSTINO, *La città di Dio* XIV, 3, trad. it. cit., p. 647 (C.C.S.L. vol. XLVIII, p. 417): «Nam corruptio corporis, quae adgrauat animam, non peccati primi est causa sed poena; nec caro corruptibilis animam peccatricem, sed anima peccatrix fecit esse corruptibilem carnem».

Sia i buoni che i malvagi provano gli stessi sentimenti: quello che cambia è la *direzione* verso cui sono rivolti. Entrambi vogliono, godono e provano dolore, gli uni secondo la carne, gli altri secondo lo spirito, gli uni, con orgoglio e superbia, desiderano con avidità, gli altri vogliono il bene e vivono con umiltà.

Il peccato originale è stato il massimo atto di superbia. Ai primi uomini non mancava nulla e vivevano nella felicità: la ricerca di una perversa superiorità li portò a disobbedire a Dio e a condannarsi. La pena fu durissima ma giusta: non solo l'uomo non avrebbe più avuto un corpo spirituale, ma l'anima sarebbe diventata carnale portandolo all'infelicità. Il peccato è frutto di una disobbedienza dell'uomo nei confronti di Dio che diventa immediatamente disobbedienza dell'uomo nei confronti di se stesso.

In ogni modo a Dio onnipotente, creatore sommo e sommamente buono di tutte le nature, che soccorre e premia la buona volontà, che abbandona e condanna quella cattiva, che dà un ordine ad entrambe, non mancò certo un disegno relativo al numero dei cittadini della sua città, predestinato dalla sua sapienza e tratto anche dal genere umano che era stato condannato. Egli li ha scelti non per i loro meriti, perché tutto il genere umano era stato condannato nella sua radice viziata, ma per la sua grazia, mostrando così tutta la portata del suo dono, non solo in coloro che sono stati liberati, ma anche tra quelli che non lo sono stati. Infatti ognuno riconosce di esser stato tratto fuori dal male per una bontà gratuita e non dovuta, solo quando si estranea dalla società di quegli uomini con i quali giustamente avrebbe voluto condividere la pena.¹⁵

Dio nella sua onniscienza ed onnipotenza si serve dei buoni e dei cattivi non costringendo nessuno a peccare, ma lasciando *liberi* angeli e uomini.

La conclusione del libro XIV è famosa: giunto a questo punto, Agostino afferma

15 AGOSTINO, *La città di Dio* XIV, 26, trad. it. cit., p. 690 (C.C.S.L. vol. XLVIII, p. 450): «Verum tamen omnipotenti Deo, summo ac summe bono creatori omnium naturarum, uoluntatum autem bonarum adiutori et remuneratori, malarum autem relictore et damnatori, utrumque ordinatore, non defuit utique consilium, quo certum numerum cuium in sua sapientia praedestinatum etiam ex damnato genere umano suae ciuitates impletet, non eos iam meritis, quando quidem uniuersa massa tamquam in uitata radice damnata est, sed gratia discernens et liberatis non solum de ipsis, uerum etiam de non liberatis, quid eis largiatur, ostendens. Non enim debita, sed gratuita bonitate tunc se quisque agnoscit erutum malis, cum ab eorum hominum consortio fit immunis, cum quibus illi iuste esset poena communis».

l'esistenza di due “famiglie” umane:

Due amori quindi hanno costruito due città: l'amore di sé spinto fino al disprezzo di Dio ha costruito la città terrena, l'amore di Dio spinto fino al disprezzo di sé la città celeste.¹⁶

I membri del genere umano possono appartenere quindi a due città: alla *città terrena*, che avrà fine l'ultimo giorno, o alla *città di Dio*, che sarà veramente se stessa solo dopo l'ultimo giorno. Per ora, e fino a quando esisterà questo mondo, le due città sono confuse e non è possibile distinguere gli appartenenti all'una o all'altra. L'amore è comune ad entrambe ma, come detto prima, l'importante non sono i sentimenti, che tutti gli uomini per la loro natura provano, ma la loro direzione: l'amore di sé, un amore che fa ripiegare l'uomo su se stesso, ha formato la città terrena, l'amore verso Dio, che fa uscire l'uomo da se stesso ma lo fa anche essere se stesso, ha formato la città celeste. E Agostino, giunto a questo punto, può finalmente trattare di come, in concreto, queste città hanno preso forma e come si sono evolute nella storia.

2.2 *Le due città nell'Antico Testamento*

Il peccato dei primi uomini ha macchiato profondamente l'umanità che, senza l'aiuto di Dio, non può più redimersi da questa condizione. Fin da subito però Dio non l'ha abbandonata ad una totale, e giusta, condanna e già con i figli di Adamo inizia a dispiegare il suo progetto di salvezza.

La nascita delle due città è segnata dal fratricidio di Abele da parte di Caino¹⁷. Da quel momento l'umanità sarà divisa tra coloro che, amando solo se stessi e aspirando solo ai beni di quaggiù, appartengono alla città terrena dei dannati e coloro che, amando sopra tutto Dio e aspirando ai beni eterni, appartengono alla città celeste dei salvati.

Il figlio di Caino, Enoch, fonda la prima città. È l'inizio del processo di radicamento

¹⁶ AGOSTINO, *La città di Dio* XIV, 28, trad. it. cit., p. 691 (C.C.S.L. vol. XLVIII, p. 451): «Fecerunt itaque ciuitates duas amores duo, terrenam scilicet amor sui usque ad contemptum Dei, caelestem uero amor Dei usque ad contemptum sui».

¹⁷ Cfr. Gen 4.

dell'uomo nel mondo, l'inizio della storia “profana”. Non è una novità il fatto che le città e le stesse civiltà nascano nel sangue: Agostino riporta l'esempio di Romolo e Remo e la fondazione di Roma¹⁸. La città è vista come un luogo malvagio, di allontanamento dell'uomo dalla natura creata da Dio per vivere in un luogo di sua creazione; è un atto di superbia, ed a conferma di ciò la Scrittura propone la massima superbia dell'uomo: la torre di Babele¹⁹ da cui deriva Babilonia, simbolo della città terrena.

Set, terzogenito di Adamo ed Eva, che ha raccolto l'eredità di Abele, non ha invece fondato alcuna città. Mentre la discendenza di Caino cerca con avidità il possesso dei beni terreni, la discendenza di Set cerca il possesso dei beni eterni, senza alcuna avidità perché donati da Dio con giustizia ed abbondanza. Nella Scrittura si contano undici discendenti di Caino (l'imperfetto numero del peccato) e dieci discendenti di Set (numero conforme alla legge)²⁰.

Il peccato originale è presente in tutti i figli di Adamo. Dio però ai pochi eletti concede la sua grazia che li salva dalla condanna. A questo ristrettissimo gruppo di eletti è affidata la missione di mantenere in vita la vera e genuina natura umana in mezzo ad un mare di corruzione e malvagità. Così una volta, grazie alla fede di Noè, l'umanità è salvata dall'estinzione: l'arca simboleggia inequivocabilmente Cristo e la Chiesa²¹. La città terrena viene annientata ma si ricostituisce con due dei tre figli di Noè, Cam e Iafet, i cui discendenti fonderanno Babilonia (dopo la confusione delle lingue) e Ninive, nonché i grandi imperi di Assiria ed Egitto.

La città di Dio persiste in Sem, terzo figlio di Noè, capostipite dei patriarchi e del popolo ebreo. Con Abramo, discendente di Sem, si compirà la prima Alleanza fra Dio

18 Cfr. AGOSTINO, *La città di Dio* XV, 5. Agostino però mette in chiaro che il motivo dell'uccisione di Remo è un “affare interno” alla città terrena, una lotta per non limitare il potere. La città terrena infatti non è solo in lotta con la città celeste: prima di tutto è divisa al suo interno e in lotta con se stessa (XV, 4). Nessuna lotta di potere invece fra gli appartenenti alla città di Dio perché la presenza di un compagno non limita il possesso della bontà.

19 Cfr. Gen 11, 1–9.

20 Cfr. AGOSTINO, *La città di Dio* XV, 20.

21 Cfr. AGOSTINO, *La città di Dio* XV, 24-26. Il legno dell'arca è il legno della croce, le proporzioni dell'arca sono le proporzioni del corpo umano, l'apertura laterale è la ferita di Cristo, i tre piani rappresentano le tre virtù cardinali (fede, speranza, carità) e i tre gradi di fecondità del Vangelo (trenta, sessanta, cento per uno, cfr. Mt 13 e Mc 4).

ed il popolo dei salvati, il popolo eletto di Israele che da Abramo discenderà²². La discendenza però non sarà solo nella carne: Abramo sarà padre nella fede di tutti i popoli ed in questo è preannunciata la portata globale della salvezza di Cristo che farà confluire tutte le genti nella discendenza spirituale del grande patriarca.

Abramo ha due figli: Ismaele dalla schiava Agar ed Isacco da Sara, donna libera. Dopo la nascita di quest'ultimo Agar e Ismaele, che rappresentano la vecchia alleanza, vengono scacciati, Sara e Isacco rappresentano invece la nuova. Il sacrificio di Isacco è per Agostino un momento centrale: Abramo non discute l'ordine di Dio, lo esegue consapevolmente della sua giustizia. Isacco viene risparmiato e Abramo sacrifica l'ariete impigliato in un cespuglio, cioè Gesù coronato di spine con cui Dio rinnoverà ancora una volta la sua promessa, questa volta anche verso i pagani²³.

Altro momento importante è la “contesa” della primogenitura tra Giacobbe ed Esaù, figli di Isacco e Rebecca. Dio sceglie, senza un vero merito, il fratello minore Giacobbe: i fratelli minori, nella lettura di Agostino, sono i cristiani, i maggiori i giudei²⁴.

Giacobbe da quattro mogli ha dodici figli, da cui avranno origine le tribù di Israele. La lotta tra Giacobbe e l'angelo viene nuovamente letta da Agostino come una contrapposizione cristiani-giudei: l'angelo, che chiama Giacobbe Israele, lo benedice (coloro che credono in Cristo) e lo rende zoppo (coloro che non credono in Cristo)²⁵. In punto di morte Giacobbe benedice Giuda, dalla cui tribù nascerà Gesù, ma la strada della città celeste passa per Giuseppe, il fratello minore invidiato dai maggiori per la predilezione che riceveva dal padre e venduto da essi come schiavo²⁶. Giacobbe benedice i figli di Giuseppe incrociando le braccia per porre volutamente la mano sinistra sul maggiore, Manasse (il popolo dei giudei), e la destra sul minore, Efraim (i cristiani, moltitudine di nazioni).

Mosè è snodo fondamentale per la storia del popolo eletto: l'agnello immolato

22 Cfr. Gen 15 e AGOSTINO, *La città di Dio* XVI, 15-24. Nel capitolo 24 Agostino interpreta il sacrificio dell'alleanza: la giovenca è il popolo posto sotto il giogo della legge, la capra il popolo diventato peccatore, l'ariete il popolo che avrebbe regnato sulla terra, la tortora e il piccione gli uomini spirituali.

23 Cfr. Gen 22, 1-19 e AGOSTINO, *La città di Dio* XVI, 32.

24 Cfr. Gen 27 e AGOSTINO, *La città di Dio* XVI, 35.

25 Cfr. Gen 32, 23-33 e AGOSTINO, *La città di Dio* XVI, 39.

26 La storia di Giuseppe, com'è noto, è narrata in Gen 37-50.

durante la Pasqua per Agostino non può che simboleggiare Cristo, l'agnello della nuova Pasqua. Successore di Mosè è Giosuè, che guida il popolo nella terra promessa. Seguono i Giudici ed infine i re. Giunto al periodo dei re Agostino, come aveva fatto Varrone per il popolo romano, mette in parallelo la storia del popolo di Dio e gli stadi della vita di un uomo: fino al diluvio l'infanzia, da Abramo a Davide l'adolescenza, con Davide inizia la giovinezza²⁷.

Ma nemmeno il popolo eletto può sfuggire del tutto dalle tentazioni del mondo e più volte finirà in uno stato di decadenza e corruzione: dall'idolatria del vitello d'oro alla caduta del re Saul e avanti fino al tempo dei profeti che più volte denunciano l'allontanamento da Dio del popolo che a Dio doveva essere il più vicino, allontanamento che porta il popolo d'Israele nella città terrena. All'inizio del libro XVII Agostino infatti afferma:

Queste cose sono dette agli avversari della città di Dio, i quali appartengono a Babilonia e si reputano forti, riponendo la loro gloria in se stessi, e non nel Signore. Fra questi ci sono gli Israeliti secondo la carne, cittadini terrestri della Gerusalemme della terra, i quali, come afferma l'Apostolo, *ignorando la giustizia di Dio* (cioè quella che Dio, in quanto Egli solo è giusto e giustifica, dà all'uomo) *e cercando di stabilire la propria* (come se fossero loro a produrla e non venisse concessa da Dio), *non si sono sottomessi alla giustizia di Dio*, poiché sono superbi e pensano che possa piacere a Dio ciò che proviene da loro e non da Lui: Egli *sa tutto* e perciò è anche arbitro delle coscienze, nelle quali scorge i pensieri degli uomini, che sono vani in quanto provengono dagli uomini e non da Dio.²⁸

Non è un caso che proprio all'interno del popolo d'Israele si incarna il Figlio di Dio

²⁷ Cfr. AGOSTINO, *La città di Dio* XVI, 43.

²⁸ AGOSTINO, *La città di Dio* XVII, 4, trad. it. cit., p. 814 (C.C.S.L. vol. XLVIII, p. 557): «Haec dicuntur aduersariis ciuitatis Dei ad Babyloniam pertinentibus, de sua uirtute praesumentibus, in se, non in Domino gloriantibus; ex quibus sunt etiam carnales Israelitae, terrenae Hierusalem ciues terrigenae, qui ut dicit apostolus, *ignorantes Dei iustitiam* (id est, quam dat homini Deus, qui solus est iustus atque iustificans) *et suam uolentes constituere* (id est uelut a se sibi partam, non ab illo in partem) *iustitiae Dei non sunt subiecti*, utique quia superbi, de suo putantes, non de Deo, posse placere se Deo, qui est Deus scientiarum atque ideo et arbiter conscientiarum, ibi uidens cogitationem hominum, quoniam humanae sunt, si hominum sunt et ab illo non sunt». La citazione paolina è da Rm 10, 3.

perché la redenzione deve partire dal popolo eletto decaduto per poi uscire dai confini della Palestina e diffondersi su tutta la terra. Questa divisione tra un Israele dello spirito (la discendenza spirituale di Abramo) e un Israele nella razza, che si allontana dalla verità pago di vantare la discendenza da Abramo nella carne, è, secondo Agostino, prefigurato nella divisione tra i regni di Israele e di Giuda:

Di conseguenza sono certo che le parole che seguono: *Israele sarà diviso in due*, debbano essere intese in relazione all'Israele che è nemico di Cristo e all'Israele che s'unisce a lui: il primo appartiene alla schiava, il secondo appartiene alla donna libera.²⁹

Agostino si sofferma soprattutto sulla figura di Davide, re giusto e figlio della Gerusalemme celeste, accostato direttamente a Cristo, e su quella di Salomone, re saggio che ha fatto erigere il tempio di Gerusalemme, dalla cui colpa³⁰ però nasce la divisione dei regni, sentenza di Dio «indissolubile e assolutamente perpetua».³¹ Entrambi furono profeti: Davide con i salmi, Salomone con i libri dei Proverbi, di Qoelet e del Cantico dei Cantici.

Con la divisione del regno dopo Salomone si apre il tempo dei profeti che si chiude con Giovanni il Battista, precursore di Gesù, o, secondo i giudei, con Esdra. Agostino nel libro XVIII elenca le principali profezie su Cristo presenti nella Bibbia ma anche nella tradizione pagana. Particolarmente importanti sono i vaticini della sibilla Eritrea: mettendo insieme le iniziali di tutti i versi si ottiene «Ἰησοῦς Χριστὸς Θεοῦ υἱὸς σωτήρ», «Gesù Cristo, figlio di Dio, salvatore». Mettendo nuovamente insieme le iniziali si ottiene ἰχθύς, il *pesce*, immagine con cui veniva spesso raffigurato Cristo³².

Da un lato il popolo eletto, dall'altro il resto del genere umano: la città terrena si

29 AGOSTINO, *La città di Dio* XVII, 7, trad. it. cit., p. 829 (C.C.S.L. vol. XLVIII, p. 568): «De qua re non dubito intellegendum esse quod sequitur: *Et diuidetur Israel in duo*; in Israel scilicet inimicum Christo et Israel adhaerentem Christo; in Israel ad ancillam et Israel ad liberam pertinentem». Schiava e donna libera sono riferimenti ad Agar e Sara.

30 Cfr. 1 Re 11.

31 AGOSTINO, *La città di Dio* XVII, 7, trad. it. cit., p. 829 (C.C.S.L. vol. XLVIII, p. 569): «Prorsus insolubilem uidemus per haec uerba prolatam diuinitus fuisse sententiam de ista diuisione populi Israel et omnino perpetuam».

32 Cfr. AGOSTINO, *La città di Dio* XVIII, 23. Agostino riporta per intero la poesia della sibilla Eritrea in una propria traduzione latina.

incarna nei grandi imperi dell'antichità, molti dei quali entrano in contatto con il popolo di Israele: l'Egitto, gli imperi babilonese ed assiro, l'impero macedone di Alessandro Magno ed infine Roma, seconda Babilonia. Tutti questi imperi sono retti dalla sete di dominio e di potere dei popoli che li hanno fatti sorgere. La loro prospettiva è "orizzontale": essi guardano ai soli beni di questo mondo che vengono divinizzati, così come divinizzati sono spesso anche degli uomini (gli eroi e i fondatori), inganno dei demoni che portano ad adorare falsi dei³³. Anche il regno d'Israele finirà per somigliare a questi regni pagani, già durante il tempo dei re ma soprattutto dopo la divisione del regno e la conquista da parte delle potenze straniere.

Prima della venuta di Cristo il rapporto tra città di Dio e città terrena è antitetico e sbilanciato, in termini numerici, a favore della seconda. Dio ha permesso a una piccola parte dell'umanità, senza un vera nazione di appartenenza, di rimanere legata a Lui nonostante il peccato originale, perché potesse diventare il punto di partenza per la nascita di una umanità nuova.

2.3 « *Natus est Chistus secundum paecedentem phophetiam in Bethleem Iudae* »

Durante il regno di Erode in Giudea e l'impero di Augusto nasce Gesù: il Vangelo, la *buona notizia*, narra la vita di Cristo dalla nascita all'Ascensione.

La venuta di Cristo è un evento che cambia la storia in maniera irreversibile, è Dio che in prima persona si incarna nel mondo per redimere l'umanità dalla corruzione del peccato. Dio si fa presente nel mondo tramite il suo Figlio e manda il suo Spirito perché la nuova alleanza fra Dio e l'uomo, suggellata non dal sangue degli animali sacrificati ma dal sangue di Cristo stesso, venga allargata, partendo dal popolo ebraico, a tutte le nazioni della terra perché entrino a far parte della nuova casa di Dio, non più fatta di mattoni (il tempio di Salomone) ma fatta di uomini, la *Chiesa Universale*.

In un mondo che rimane pur sempre segnato dal peccato la Chiesa è presente in una mescolanza di buoni e cattivi. L'immagine che meglio rappresenta questa situazione è la

³³ Cfr. AGOSTINO, *La città di Dio* XVIII, 18.

*rete*³⁴, che raccoglie tutto senza distinzioni. La Chiesa si è diffusa in tutto il mondo civilizzato³⁵, nonostante le tante persecuzioni (che anzi l'hanno rafforzata grazie al sangue dei martiri) e le discordie nate al suo interno (molte delle quali apertissime al tempo di Agostino), e continuerà a vivere fino all'ultima persecuzione, quella dell'Anticristo, che è preludio alla fine dei tempi e all'affermazione definitiva della Gerusalemme celeste³⁶.

La svolta cristiana non può non aver mutato il rapporto tra città di Dio e città terrena. Agostino sente che questo mutamento è in atto proprio nella sua epoca, e infatti nel libro XIX il suo discorso, anche se prende le mosse dai “massimi sistemi” (il *sommo bene* nelle varie scuole filosofiche), si fa presto molto più concreto e applicabile nella realtà dei fatti perché il vescovo di Ippona, invischiato come autorità pubblica nei tanti problemi della società romana del V secolo, si è reso conto che l'*utopia cristiana*, la perfetta società della pace e dell'amore, in questo mondo è irrealizzabile e lo Stato, bollato nei libri precedenti come entità “demoniaca”, è in fondo necessario: la questione diventa allora come “trasformare”, o meglio “reinterpretare”, nei limiti del possibile, questa istituzione perché possa contribuire a costruire già durante questa vita almeno un “vago accenno” della vera città di Dio, e come rapportare lo Stato alla Chiesa, la nuova istituzione il cui ruolo pubblico, in età costantiniana, non era in effetti molto chiaro: un dibattito dall'esito tutt'altro che scontato, costantemente presente nella storia europea fino ad oggi.

34 Cfr. AGOSTINO, *La città di Dio* XVIII, 49 e Gv 21, 10-11: «Disse loro Gesù: “Portate un po' del pesce che avete preso ora”. Allora Simon Pietro salì nella barca e trasse a terra la rete piena di centocinquantatré grossi pesci. E benché fossero tanti, la rete non si squarciò». La rete che non si squarcia nonostante la grande quantità di pesce rappresenta la Chiesa che raccoglie tutti i popoli.

35 AGOSTINO, *La città di Dio* XXII, 5, trad. it. cit., p. 1127 (C.C.S.L. vol. XLVIII, pag. 811) «Iam ergo tria sunt incredibilia, quae tamen facta sunt. Incredibile est Christum resurrexisse in carne et in caelum ascendisse cum carne; incredibile est mundum rem tam incredibilem credidisse; incredibile est nomine ignobiles, infimos, paucissimos, inperitos rem tam incredibilem tam efficaciter mundo et in illo etiam doctis persuadere potuisse». trad. «Sono dunque tre i fatti incredibili, che tuttavia si sono realizzati. È incredibile che Cristo sia risorto nella sua carne e sia salito in cielo con essa; è incredibile che il mondo abbia creduto una cosa tanto incredibile; è incredibile che uomini di umile e misera condizione, pochissimi e ignoranti, abbiano potuto far credere efficacemente al mondo ed ai suoi sapienti una cosa tanto incredibile».

36 Cfr. AGOSTINO, *La città di Dio* XVIII, 53 e il libro XX che tratta ampiamente dell'Ultimo Giudizio.

III

« Pax omnium rerum tranquillitas ordinis »

Pace e città politica nel libro XIX

Il libro XIX della *Città di Dio* è un testo molto ricco di idee e contenuti: il sommo bene, i mali e le insidie che affliggono la vita sociale, la pace, la riflessione sullo Stato romano. In particolare questo libro (e le sue interpretazioni più o meno corrette) è stato la base di quella corrente di pensiero, chiamata *agostinismo politico*, che ha influenzato per secoli il pensiero politico europeo, soprattutto quello medievale.

In questo capitolo, dopo aver ripercorso la prima parte del libro XIX sul sommo bene e la felicità dell'uomo, verrà analizzato in particolare il tema dell'aspirazione alla pace, elemento comune alle due città, ed il rapporto fra pace ed istituzione politica come luogo in cui le due città possono convivere (pur rimanendo nettamente divise sul piano spirituale). Ci soffermeremo infine sul delicato tema della guerra, in cui l'idea dell'aspirazione universale alla pace viene messa alla prova.¹

3.1 Il sommo bene e la felicità

Il libro XIX della *Città di Dio* si apre sul tema che Agostino considera l'autentico contributo che una scuola filosofica può e deve fornire, ossia la ricerca del *bene* dell'uomo per raggiungere la felicità. Partendo dall'opera di Varrone, Agostino prende in esame tutte le proposte che il pensiero antico ha formulato: l'uomo naturalmente aspira al piacere, al riposo, a ciò che risulta dal piacere e dal riposo congiuntamente, ed ai primi beni naturali². Ogni aspirazione si triplica a seconda del suo rapporto con la virtù:

1 Per una più completa panoramica sui temi trattati nel libro XIX risulta molto utile lo studio di A. GHISALBERTI, "Il filosofo e il dolore del mondo. Analisi del libro XIX del *De Civitate Dei*", in *Il mistero del male e la libertà possibile. Atti del VII Seminario del Centro Studi Agostiniani di Perugia*, a cura di Luigi Alici, Remo Piccolomini e Antonio Pieretti, Roma, Institutum Patristicum Augustinianum, 1996, pp. 125-139.

2 Luigi Alici traduce l'espressione latina *prima naturae* in "bisogni elementari della natura". In accordo

infatti può essere sottomessa, anteposta o associata alla virtù.

Nella pratica però le quattro aspirazioni, secondo Varrone, si riducono ad una sola perché nei beni naturali rientrano anche le altre tre. Rimangono quindi tre scuole filosofiche:

Esse comunque si formano quando si ricercano i bisogni elementari della natura in vista della virtù, o quando si ricerca la virtù in vista di quei bisogni, o l'una e l'altra cosa assieme, cioè la virtù e quei bisogni essenziali della natura.³

Varrone afferma che l'uomo non è solo anima o solo corpo, ma *corpo e anima* assieme (con il primato della seconda). Il sommo bene che rende l'uomo felice risulterà quindi da entrambi i beni, quelli dell'anima e quelli del corpo:

Si dice dunque beata la vita dell'uomo che gode della virtù e degli altri beni dell'anima e del corpo, senza i quali non ci può essere la virtù; più felice poi se gode, in misura maggiore o minore, anche di altri beni senza i quali la virtù può esistere: è poi assolutamente felice se gode di tutti i beni, nessuno escluso, dell'anima e del corpo.⁴

Tutte le scuole antiche hanno però un problema di fondo: rimangono ancorate a *questa vita*, e un sommo bene che può essere raggiunto durante questa vita non può essere un sommo bene: ogni giorno infatti sperimentiamo il dolore, l'infelicità e la morte. La virtù può essere vista solo come continua lotta contro il vizio: come può una lotta continua essere considerata vera felicità?

Nei capitoli 5-7 questa visione della condizione umana viene allargata alle forme di vita sociale che in antichità sono state spesso considerate tentativi di liberazione

con la traduzione proposta da Giovanni Catapano viene qui utilizzata invece l'espressione "primi beni naturali", che corrispondono ai τὰ πρῶτα κατὰ φύσιν degli stoici. (cfr. G. CATAPANO, *Agostino*, Roma, Carocci, 2010, p. 208).

3 AGOSTINO, *La città di Dio* XIX, 2, trad. it. cit., p. 943 (C.C.S.L. vol. XLVIII, p. 662): «Istae nempe tres sectae ita fiunt, cum uel prima naturae propter uirtutem, uel uirtutis propter prima naturae, uel utraque, id est et uirtutis et prima naturae, propter se ipsa sunt expetenda».

4 AGOSTINO, *La città di Dio* XIX, 3, trad. it. cit., p. 944 (C.C.S.L. vol. XLVIII, p. 663): «Haec ergo uita hominis, quae uirtute et aliis animi et corporis bonis, sine quibus uirtutis esse non potest, fruitur, beata esse dicitur; si uero et aliis, sine quibus esse uirtus potest, uel ullis uel pluribus, beatior; si autem prorsus omnibus, ut nullum omnino bonum desit uel animi uel corporis, beatissima».

dall'infelicità. Se l'insidia del vizio è già forte in un uomo nei confronti di se stesso, ancor di più lo è all'interno di una casa, e ancor di più in una città, sempre segnata dal conflitto o comunque dal pericolo che conflitti possano insorgere, ed infine «il mondo intero, ... come l'oceano, è tanto più grande, quanto più pieno di pericoli».⁵

Agostino, a questo sommo bene irraggiungibile, contrappone un sommo bene trascendente, sovratemporale e, soprattutto, raggiungibile:

la risposta è che il sommo bene è la vita eterna e il sommo male la morte eterna. Per conseguire la prima e per evitare la seconda si deve vivere rettamente. Perciò sta scritto: *Il giusto vivrà per la sua fede*, poiché noi non vediamo ancora il nostro bene ...⁶

La vita eterna è la felicità piena e la pace perpetua che, una volta raggiunte, non possono essere più perdute. La pace è il fine di ogni nostro bene ed è la cosa a cui ogni uomo aspira al di sopra di ogni altra cosa:

si deve dire che il fine di questa città [la città di Dio], nella quale essa possederà il sommo bene, è indubbiamente la pace nella vita eterna o la vita eterna nella pace, ... La pace infatti è un bene tanto grande, che normalmente non si sente nulla di più dolce, non si brama nulla di più desiderabile e da ultimo non si può trovare nulla di meglio anche nella realtà terrena e mortale.⁷

Una certa felicità e una certa pace possono essere conquistate durante questa vita, attraverso la speranza della salvezza e della vera vita futura. Anche se la vera pace non è raggiungibile se non dopo la morte, ogni uomo che appartiene alla città di Dio aspira ad essa già ora sulla terra. Questa ricerca si risolve nel tentativo di instaurare una pace instabile e precaria, ma pur sempre pace.

5 AGOSTINO, *La città di Dio* XIX, 7, trad. it. cit., p. 954 (C.C.S.L. vol. XLVIII, p. 671): «orbis terrae, ... sicut aquarum congeries, quanto maior est, tanto periculis plenior».

6 AGOSTINO, *La città di Dio* XIX, 4, trad. it. cit., p. 945 (C.C.S.L. vol. XLVIII, p. 664): «respondebit aeternam uitam esse summum bonum, aeternam uero mortem summum malum; propter illam proinde adipiscendam istamque uitandam recte nobis esse uiuendum. Propter quod scriptum est: *Iustus ex fide uiuit*; quoniam neque bonum nostrum iam uidemus ...» La citazione biblica è da Ab 2, 4.

7 AGOSTINO, *La città di Dio* XIX, 11, trad. it. cit., p. 959 (C.C.S.L. vol. XLVIII, p. 675): «profecto finis ciuitatis huius, in quo summum habebit bonum, uel pax in uita aeterna uel uita aeterna in pace dicendus est, ... Tantum est enim pacis bonum, ut etiam in rebus terrenis atque mortalibus nihil gratius soleat audiri, nihil desiderabilius concupisci, nihil postremo possit melius inueniri».

3.2 La pace e la vera pace

A partire dal capitolo 11 Agostino si chiede cosa sia la pace e, dall'ambito personale allargandosi via via fino alla dimensione globale, può affermare che:

- la pace è il fine di ogni bene;
- non si può desiderare e trovare nulla di meglio;
- nessuno rinuncia ad essa;
- nessuna corruzione elimina del tutto la bontà e l'istinto di pace;
- la pace suppone l'ordine.⁸

All'inizio del capitolo 13 Agostino percorre tutti i gradi di pace, da quella del corpo alla pace di tutte le cose:

La pace del corpo pertanto è la costituzione ordinata delle parti; la pace dell'anima irrazionale è la quiete ordinata degli appetiti; la pace dell'anima razionale è l'accordo ordinato della conoscenza e dell'azione; la pace del corpo e dell'anima è la vita ordinata e la salute dell'essere animato; la pace dell'uomo mortale e di Dio è l'obbedienza ordinata nella fede sotto la legge eterna; la pace degli uomini è la concordia ordinata; la pace della casa è la concordia ordinata dei suoi abitanti nel comandare e nell'obbedire; la pace della città è la concordia ordinata dei cittadini nel comandare e nell'obbedire; la pace della città celeste è la società che ha il massimo grado e la massima concordia nel godere di Dio e nel godere reciprocamente in Dio; la pace di tutte le cose è la tranquillità dell'ordine.⁹

La pace per Agostino è *tranquillitas ordinis*, ed il massimo ordine, la perfetta concordia, è la pace celeste, godere di Dio e godere reciprocamente in Dio, supremo ordinatore, ed è molto di più di una pura e semplice "assenza di ostilità": se non c'è ordine, non c'è pace. Agostino parla di più livelli di ordine e concordia e particolare

8 Cfr. GHISALBERTI, "Il filosofo e il dolore del mondo", pp. 133-134.

9 AGOSTINO, *La città di Dio* XIX, 13, trad. it. cit., pp. 963-964 (C.C.S.L. vol. XLVIII, p. 678): «Pax itaque corporis est ordinata temperatura partium, pax animae irationalis ordinata requies appetitionum, pax animae rationalis ordinata cognitionis actionisque consensus, pax corporis et animae ordinata uita et salus animantis, pax hominis mortalis et Dei ordinata concordia, pax domus ordinata imperandi atque oboediendi concordia cohabitantium, pax ciuitatis ordinata imperandi atque oboediendi concordia ciuium, pax caelestis ciuitatis ordinatissimaet concordissima societas fruendi Deo et inuicem in Deo, pax omnium rerum tranquillitas ordinis».

importanza assumono la casa (*domus*), che è l'origine e la cellula della città¹⁰, la città (*urbs*) ed i rapporti fra i popoli (*orbis*). La ricerca di un ordine anche durante questa vita porta Agostino a rivalutare il ruolo dell'attività e dell'istituzione politica.

Come afferma Onorato Grassi nel suo studio *Il male 'storico' e la 'giusta' pace in Agostino*, il vescovo di Ippona è guidato nella sua riflessione sulla pace da *realismo politico*¹¹. C'è un male storico certo: la passione del potere spinge gli uomini a sprigionare i loro peggiori istinti, e ciò che, se compiuto da una banda di malfattori, viene considerato ingiustizia, in uno Stato, “grande accozzaglia di malfattori”¹², viene giustificato, come il soggiogare ed il saccheggiare. La pace, diversamente dal desiderio di potere, è un “bene incerto”, molto difficile da individuare perché può al contrario celare in sé il suo opposto (basti pensare alla pace imposta da un regime tirannico). Per costruire una giusta pace bisogna trovare un fondamento che la renda sicura. Questo fondamento è l'*ordine* e la *giustizia*. L'ordine è «concordia di spiriti, volontà che si uniscono, comunione di interessi».¹³ L'ordine, come il bene, è presente in tutte le realtà, anche nelle più dolorose: una totale assenza di ordine è impensabile ed il dolore stesso non nasce dalla presenza di un “disordine” (cioè dal “male”) ma da quel poco bene residuo che fa ricordare quello mancante.

È chiaro che il massimo ordine è quello della città di Dio, ordine che è assenza di dolore ma anche assenza delle passioni che portano a tale esperienza. L'uomo, che vive invece segnato dal dolore e dalla morte, non potrà mai da solo raggiungere un tale livello di ordine, ma

c'è bisogno del magistero di Dio, a cui obbedire con certezza, e del suo aiuto, a cui obbedire con la libertà ... Due quindi sono i massimi comandamenti che Dio, nostro maestro, ci insegna: l'amore di Dio e l'amore del prossimo; qui l'uomo deve amare tre realtà: Dio, se stesso e il prossimo, e non pecca nell'amare se stesso colui che ama Dio ... Perciò

10 Cfr. AGOSTINO, *La città di Dio* XIX, 16.

11 Cfr. O. GRASSI, “Il male 'storico' e la 'giusta' pace in Agostino”, in *Il mistero del male e la libertà possibile. Atti del VII Seminario del Centro Studi Agostiniani di Perugia*, a cura di Luigi Alici, Remo Piccolomini e Antonio Pieretti, Roma, Institutum Patristicum Augustinianum, 1996, p. 135.

12 Cfr. AGOSTINO, *La città di Dio* IV, 4.

13 GRASSI, “Il male 'storico' e la giusta pace”, p. 139.

egli sarà in pace, per quanto gli è possibile, con ogni uomo nella pace degli uomini, che è l'ordinata concordia.¹⁴

Questo passo mette in luce due elementi fondamentali: l'uomo da solo non potrà mai costruire perfettamente sulla terra una pace basata sull'ordine e la concordia (e in definitiva sull'amore) e comunque questa, anche se raggiunta, sarà sempre «per quanto gli è possibile»: l'uomo deve sempre fare i conti con i propri limiti che gli precludono il raggiungimento della vera pace. Sono inoltre visibili gli elementi costitutivi di una pace terrena: l'ordine, la concordia e l'amore. Può esserci ordine senza concordia (ad esempio in una dittatura) e può esserci concordia senza ordine (ed esempio in una banda di briganti), ma in nessuno dei due casi la pace raggiunta sarà degna di essere chiamata tale.

Al capitolo 17 Agostino afferma:

Anche la città terrena che non vive secondo la fede, desidera fortemente la pace terrena e ripone la concordia dei cittadini nel comandare e nell'obbedire, nel far sì che ci sia una certa armonia delle volontà degli uomini riguardo ai problemi che toccano la vita mortale. La città celeste invece, o piuttosto quella parte di essa che è pellegrina in questa condizione mortale e vive secondo la fede, necessariamente si serve anche di questa pace, finché non passi la condizione mortale alla quale tale pace è necessaria. Perciò mentre conduce la sua vita itinerante come una schiava presso la città terrena, avendo ricevuto però la promessa di redenzione e il dono spirituale come pegno, non esita a obbedire alle leggi della città terrena, secondo cui si regge tutto ciò che serve per mantenere questa vita mortale, cosicché, condividendo entrambe la stessa condizione mortale, si conservi fra le due città la concordia per ciò che riguarda quella condizione.¹⁵

14 AGOSTINO, *La città di Dio* XIX, 14, trad. it. cit., p. 967 (C.C.S.L. vol. XLVIII, p. 681): «opus habet magisterio diuino, cui certus obtemperet, ed adiutorio, ut liber obtemperet ... Iam uero quia duo praecipua praecepta, hoc est dilectionem Dei et dilectionem proximi, docet magister Deus, in quibus tria inuenit homo que diligat, Deum, se ipsum et proximum, atque ille in se diligendo non errat, qui Deum diligit ... ac per hoc erit pacatus, quantum in ipso est, omni homini pace hominum, id est ordinata concordia».

15 AGOSTINO, *La città di Dio* XIX, 17, trad. it. cit., p. 971 (C.C.S.L. vol. XLVIII, p. 684): «Ita etiam terrena ciuitatis, quae non uiuit ex fide, terrenam pacem appetit in eoque defigit imperandi oboediendique concordiam ciuium, ut sit eis de rebus ad mortalem uitam pertinentibus humanarum

In questo passo fondamentale si incontra un'apparente contraddizione: come può la città celeste obbedire alle leggi della città terrena se queste leggi rispondono esclusivamente alla logica dell'*amore di sé spinto fino al disprezzo di Dio?*¹⁶

La contraddizione potrebbe risolversi se, in questo caso, la “città terrena” viene vista non come la mistica città dei dannati ma, seguendo il ragionamento di Sergio Cotta, come la *città politica*, cioè l'istituzione statale. Attraverso l'ottimo saggio di Cotta *La città politica di Sant'Agostino*, si comprende come essa in effetti non sia collocabile in nessuna delle due città mistiche ed abbia una sua funzione che, come tutto, rientra nel disegno provvidenziale di Dio; la città terrena, in altre parole, è uno strumento che può permettere il raggiungimento di questa pace instabile e precaria, la sola possibile nella storia, che ad Agostino sta molto a cuore perché è l'unico modo che gli uomini hanno, nella loro mescolanza di buoni e cattivi, di raggiungere un obiettivo comune (anche se vissuto in maniera diversa dagli uni e dagli altri).

3.3 Pace e città politica

La città temporale e politica – cioè lo Stato inteso nel senso più lato di società autonoma e organizzata – è stata ritenuta totalmente inglobata da sant'Agostino in quella *civitas* da lui chiamata ora *terrena* ora *diaboli*, che è formata dai dannati e dai predestinati alla dannazione. Ad Agostino si è pertanto attribuita una concezione dello Stato come tipica espressione temporale del male, come disvalore.¹⁷

Questa affermazione con cui Cotta apre il proprio saggio (e da cui dissente) si basa su un'interpretazione che ha goduto di molta fortuna ed ha avuto notevoli ripercussioni sul pensiero politico medievale, perché risultava chiaro che, se lo Stato era inglobato

quaedam compositio, uoluntatum. Ciuitas autem caelestis uel potius pars eius, quae in hac mortalitatem peregrinatur et uiuit ex fide, etiam ista pace necesse est utatur, donec ipsa, cui talis pax necessariaest, mortalitas transeat; ac per hoc, dum apud terrenam ciuitatem uelut captiuam uitam suae peregrinationis agit, iam promissione redemptionis et dono spiritalis tamquam pignore accepto legibus terrenaе ciuitatis, quibus haec administrantur, quae sustentandae mortali uitae adcommodata sunt, obtemperare non dubitat, ut, quoniam communis est ipsa mortalitas, seruetur in rebus ad eam pertinentibus inter ciuitatem utranque concordia».

16 Cfr. AGOSTINO, *La città di Dio* XIV, 28.

17 S. COTTA, *La città politica di Sant'Agostino*, Milano, Edizioni di Comunità, 1960, p. 15.

nella città terrena, allora la città di Dio non poteva che essere identificata, in terra, con la Chiesa. Questa interpretazione è sicuramente eccessiva, anzi è meglio dire sbagliata: questa contrapposizione fra autorità politica ed autorità religiosa viene negata già a livello di re e imperatori.¹⁸ A maggior ragione il resto della popolazione si troverebbe in una situazione ancora più ambigua, allo stesso tempo sudditi del proprio sovrano e battezzati membri della Chiesa: come dovrebbero comportarsi se l'istituzione politica e quella religiosa si trovassero in un'irrisolvibile contrapposizione?

Nel trattare il rapporto tra cristianesimo e istituzioni politiche, in Agostino, e nel pensiero cristiano, si incontra una grande difficoltà: da un lato infatti c'è la tendenza a considerare la dottrina cristiana in maniera molto pessimistica, ovvero a ritenere il Cristianesimo una religione del totale *allontanamento dal mondo* e di una radicale negazione dei valori dell'uomo e della natura; dall'altro lato però nel pensiero cristiano in materia etico-politica si è sempre fatta strada la dottrina del *diritto naturale*, che comporta una dottrina dello *Stato naturale*, con valore autonomo da qualsiasi rivelazione divina diretta. In particolare in Agostino l'accostamento del giusnaturalismo con la tesi che identifica città terrena e Stato conduce, come già accennato prima, ad una profonda contraddizione: «Non può infatti in alcun modo esser valore quella *civitas* terrena che è detta *diaboli*».¹⁹

Per superare questa difficoltà si aprono due possibili vie di uscita: o si afferma che Agostino non è giusnaturalista, anche se risulta stridente porre il più grande Padre della Chiesa occidentale in contrasto con una delle dottrine tipiche del Cristianesimo, oppure si deve superare l'identificazione tra Stato (città politica) e città terrena e tra Chiesa e città di Dio, individuando però un valore autonomo dell'istituzione politica.²⁰

La prima possibilità è forse la più semplice: se l'unico vero valore è Dio, uno Stato veramente giusto «è quello in cui tutti i cittadini osservano fedelmente la volontà di Dio per quanto è possibile nella condizione temporale».²¹ Respinta la possibilità di una

18 Cfr. AGOSTINO, *La città di Dio*, V, 26 ovvero l'elogio della fede e della pietà dell'imperatore Teodosio, guida del più grande impero terreno e «veramente amato da Dio» (parole del poeta Claudiano riprese da Agostino).

19 COTTA, *La città politica*, p. 18.

20 Cfr. COTTA, *La città politica*, pp. 19-20.

21 COTTA, *La città politica*, p. 67.

duplice morale, ne segue che lo Stato, come l'individuo, ha come fine il raggiungimento per i suoi cittadini della beatitudine della vita ultraterrena, in altre parole, un ordinamento teocratico.²² Come detto prima, è però difficile separare Agostino e giusnaturalismo, allontanandolo dalla dottrina che lui stesso ha contribuito a formare.

Si deve tornare alla contrapposizione tra città di Dio e città terrena. Da che parte sta la vita politica? È vita secondo la carne o secondo lo spirito? Rispondendo a questa domanda si potrà iniziare a risolvere il problema.

Nel libro XV Agostino indica Caino come l'iniziatore della città terrena ma anche, attraverso il figlio Enoch, della prima città politica. C'è però un'importante differenza: mentre la città terrena è una città mistica, che riguarda la separazione tra giusti e malvagi alla fine dei tempi, la città politica è lo sviluppo naturale della famiglia di Caino che cresceva diventando un popolo. Essa è sicuramente legata ai beni terreni, visti i suoi membri originari – anche se il fatto di essere naturale non garantisce per nulla quel valore che si sta qui ricercando –, ma per i suoi sviluppi storici finisce per inglobare in sé buoni e cattivi che sulla terra si ritrovano a vivere insieme. Diversi sono anche i sentimenti che stanno alla base delle due realtà: la città terrena è nata dall'invidia dei malvagi nei confronti dei buoni, un sentimento personale; al contrario la città politica è nata (esemplare la vicenda di Romolo e Remo nella fondazione di Roma) dalla sete di dominio, un sentimento che riguarda l'uomo nel suo vivere sociale.

Con quest'ultima constatazione Agostino nega certamente che in uno Stato il fine del perfezionamento dei cittadini per raggiungere la beatitudine possa essere pienamente raggiunto, ma non nega la possibilità che esistano, di fatto, Stati teocratici. Un esempio sarebbe infatti il popolo ebraico, discendenza di Isacco, contrapposto alla discendenza di Ismaele:

Noi quindi troviamo nella città terrena due modelli, l'uno che attesta la propria presenza, l'altro che per mezzo della sua presenza è simbolo della città celeste.²³

²² Cotta precisa: «Questa è infatti l'essenza vera della teocrazia, e non tanto il fatto estrinseco dell'assunzione da parte di una Chiesa delle funzioni statuali» (*La città politica*, p. 67).

²³ AGOSTINO, *La città di Dio* XV, 2, trad. it. cit., p. 696 (C.C.S.L. vol. XLVIII, p. 455): «Inuenimus ergo in terrena ciuitate duas formas, unam suam praesentiam demonstrantem, alteram caelesti ciuitati

Questa affermazione ha portato alcuni studiosi (qui il riferimento sarà in particolare a Paolo Brezzi) ad affermare l'esistenza di una *civitas terrena spiritualis*, rivolta ai beni del cielo ma con i piedi ancora sulla terra, tra la città terrena vera e propria e la città celeste in cui andrebbe inserito, ad esempio, lo Stato romano cristianizzato. Brezzi sottolinea che Agostino

si occupò per tutta la vita di cristianizzare Roma, ossia di trovare un termine di mezzo tra quello Stato, che in linea di diritto non sarebbe mai esistito, e quella repubblica, che viveva solo nel Regno dei cieli.²⁴

Brezzi evidenzia inoltre che la venuta di Cristo

non mutò la condizione personale dei singoli uomini, ... ma mutò lo spirito degli istituti ... La forma di comunità propria dell'umanità divenne ormai quella della «*civitas Dei*» e l'altra, se continuò a sussistere come principio, non fu più una società organizzata.²⁵

Cotta non si trova del tutto in accordo con questa analisi, perché non è detto che un cambiamento sul piano religioso si traduca necessariamente in un cambiamento sul piano politico; riprendendo l'esempio del popolo ebraico, esso è simbolo della città di Dio sul piano religioso, come unico popolo fedele all'unico e vero Dio, ma non lo è affatto sul piano politico: il Messia atteso dagli ebrei è visto infatti come capo politico e religioso (con la piena affermazione dell'ideale teocratico), molto diverso quindi dal Cristo annunciatore del Regno di Dio che trascende qualunque ordinamento terreno. È pur sempre vero, comunque, che gli stati, dopo la cristianizzazione, non potranno più essere uguali a prima.

Scartata anche l'ipotesi di Brezzi non resta che affermare che lo Stato e la vita politica rientrano nella vita *secondo la carne*, ma, diversamente da quanto accade nella città terrena intesa in senso mistico, egoismi, divisioni, scontri e lotte possono essere rivolti al raggiungimento di scopi giusti, riferibili alla *vera* giustizia e alla *vera* pace. In

significandae sua praesentia seruientem».

24 P. BREZZI, "Una «Civitas terrena Spiritualis» come ideale storico-politico di Sant'Agostino", in *Augustinus Magister (Congres International Augustinien, Paris, 21-24 septembre 1954)*, vol. II (Communications), Paris, Etudes Augustiniennes, 1954, p. 916.

25 BREZZI, "Una «Civitas terrena Spiritualis»", p. 919.

questo senso quindi anche i buoni possono incorrere in situazioni conflittuali, perché in quanto uomini sono comunque imperfetti, pur non facendo parte della città terrena misticamente intesa.

Abbandonata ormai del tutto la possibilità di uno “Stato dei giusti” secondo un ideale teocratico appare chiaro quello che Cotta esprime nel modo seguente:

nessuna forma di Stato, nessuna istituzione, per quanto sapientemente divisate, possano porre un definitivo rimedio a questo dramma dell'uomo in società finché dura il secolo, poiché il germe di tale dramma è in noi e non fuori di noi, e non può essere sradicato con mezzi esteriori ... Le istituzioni statuali oppongono ad una forza sregolata, particolare ed egoistica, una forza regolata, collettiva e più imparziale ... ma sembra che non possano trascendere la retribuzione del male col male per elevarsi alla vera giustizia che supera il male col bene.²⁶

Riassumendo, lo Stato, come non può essere parificato alla città di Dio, allo stesso modo non può essere ridotto alla città terrena: le due città mistiche riguardano infatti gli individui e non le istituzioni. Il vivere all'interno di uno Stato è l'elemento che accomuna buoni e malvagi, ciò che li distingue è il *modo* in cui vivono. A questo proposito Cotta richiama l'antinomia tra *frui* e *uti*²⁷:

lo Stato è, senza dubbio, una realtà temporale; pertanto se riportiamo a tale antinomia l'atteggiamento dei buoni e dei cattivi verso di esso, si vedrà che quelli ne *usano* per raggiungere il vero fine, la beatitudine in Dio; questi invece ne *godono* elevando a fine ciò che è solo mezzo.²⁸

Questa differenza tra *uti* e *frui* è molto importante, perché rappresenta la strada maestra per risolvere il problema del valore autonomo dello Stato: i membri della città celeste infatti trattano l'istituzione politica come un mezzo per vivere in una precaria pace terrena in vista dei beni eterni; i membri della città terrena invece la trattano come fine, godendo dei beni temporali, del dominio sull'altro e della gloria terrena. Come dice Agostino,

²⁶ COTTA, *La città politica*, p. 82.

²⁷ Cfr. AGOSTINO, *La dottrina cristiana* I, 3-4.

²⁸ COTTA, *La città politica*, p. 88.

l'uso delle realtà che sono necessarie a questa vita mortale è comune ai due gruppi di uomini e alle due famiglie, ma è ben diverso il fine secondo cui ciascuno se ne serve.²⁹

Collegando questa antinomia al tema della pace, Robert Markus afferma:

The heavenly city, then, is constituted by those who set supreme value only in God, and subordinate all other loves to this one love; the earthly city sets up some other objective as its ultimate goal. Augustine likes to define these objectives, especially in Book XIX of the *City of God* in which the overlap between the two cities is under discussion, in terms of 'peace'. 'Peace' is the final state of gratification of all longing, the state of having come to rest in possession of the desired object; it is the *telos*, almost in the sense of Aristotelian cosmology, of all activity in the universe, not only human and rational but also inanimate.³⁰

La pace è il fine di qualunque cosa, persino della guerra.

Formulando con parole diverse la stessa idea si può affermare, in accordo con Gaetano Lettieri, che «La *civitas terrena* pretende di essere *possessio* del divino nel *saeculum*³¹ [rendendo divino ciò che non lo è], la *civitas Dei* confessa di essere *peregrina in hoc saeculo*,»³² servendosi dei beni terreni per raggiungere i beni eterni. Si prendano come esempio le divinità pagane: non sono altro che corpi celesti, fenomeni naturali o aspetti della natura e della vita dell'uomo elevati al rango di divinità, espressione del tentativo di avere accesso al divino da parte di coloro che non riconoscono il vero Dio.

29 AGOSTINO, *La città di Dio* XIX, 17, trad. it. cit., p. 971 (C.C.S.L. vol. XLVIII, p. 684): «Idcirco rerum uitae huic mortali necessariorum utrisque hominibus et utriusque domui communis est usus; sed finis utendi cuius proprius multumque diuersus».

30 R. A. MARKUS, *Saeculum. History and Society in the Theology of Saint Augustine*, Cambridge, University Press, 1970, p. 68.

31 Sulla volontà di possedere il divino nel *saeculum* vedi anche E. CORSINI, "La pace nella "Città di Dio" di S. Agostino", *Civiltà classica e cristiana*, Genova, 2 (1988), p. 205: «Agostino, in maniera più radicale rispetto ad altri apologeti, ha individuato il carattere sacrale dello Stato antico, di quello romano in particolare, additando in esso, nell'unione inscindibile di religione e politica, nella confusione degli ambiti sacro e profano, la fonte prima di tutte le aberrazioni intellettuali e morali del mondo antico».

32 G. LETTIERI, "Riflessioni sulla teologia politica in Agostino", in *Il Dio mortale: teologie politiche tra antico e moderno*, a cura di Paolo Bettiolo e Giovanni Filoramo, Brescia, Morcelliana, 2002, p. 217.

Lo Stato ha acquistato un valore autonomo perché è *neutrale*, non è di per sé né buono né cattivo. La facilità con cui sono state accostate città politica e città terrena deriva dal fatto che, prima della venuta di Cristo (e per un certo tempo anche dopo), i grandi imperi erano governati e abitati da uomini lontani dalla vera fede; inoltre, vista la natura della città politica, senza l'intervento della grazia divina il cittadino, nei confronti dello Stato, sarà sempre portato a goderne e non ad usarne.

Chiuso un problema se ne apre però un altro: come uno Stato deve comportarsi nelle questioni di natura religiosa? Era una tematica già viva nel V secolo, anche perché non erano ancora chiari i ruoli ed i rapporti, nella nuova società cristianizzata, di istituzioni politiche ed ecclesiastiche. La questione veramente importante, ai fini del presente studio, è però diversa: uno Stato i cui governanti promuovono il bene spirituale dei cittadini attraverso l'azione politica e legislativa (anche se richiesta dall'autorità ecclesiastica) è, visto ciò che è stato detto prima, una teocrazia. Inoltre, cosa ancora più problematica, come valutare la costrizione dall'esterno nelle questioni di coscienza?³³

Per superare questo nuovo ostacolo bisogna dimostrare che lo Stato è mezzo *possibile* ma non è necessario per raggiungere la salvezza eterna. Secondo Agostino è sicuramente uno strumento non necessario, perché solo la grazia di Dio può aiutare l'uomo a superare la sua inclinazione al peccato. Riprendendo però la definizione di popolo proposta nel capitolo 24 del libro XIX in alternativa a quella ciceroniana («Il popolo è l'insieme degli esseri ragionevoli, associato nella concorde comunione delle cose che ama»³⁴) si può dire che l'elemento sociale e l'elemento politico non intervengono

se non sotto un aspetto riflesso, in quanto, cioè, l'amore di Dio comporta l'amore del prossimo ... Le società sono dunque formate dall'amore (qualunque ne sia l'oggetto), non è l'amore ad essere formato dalle società.³⁵

33 Agostino ha vissuto direttamente il problema durante la controversia con i donatisti che, in difesa della coscienza dell'individuo, sostenevano che il costringere, anche se al bene, è comunque una violazione della libertà di coscienza ed il ricorso al braccio secolare allontana gli stessi governanti dalla legge di Dio, anche se sono convinti di servirlo.

34 AGOSTINO, *La città di Dio* XIX, 24, trad. it. cit., p. 984 (C.C.S.L. vol. XLVIII, p. 695): «Populus est coetus multitudinis rationalis rerum quas diligit concord communione sociatus».

35 COTTA, *La città politica*, p. 100.

Le leggi quindi, se fatte da buoni governanti (che amano Dio e non i beni terreni se non come mezzo), derivano dall'amore di Dio e possono aiutare una buona vita morale. Agostino, abbandonata una prima fase di rifiuto dell'azione secolare nelle questioni di coscienza, giustifica questo intervento ma in un senso limitato: le leggi infatti non costringono a fare il bene ma proibiscono di fare il male. Successivamente, con la controversia donatista e dando la priorità all'esigenza dell'unità della Chiesa, Agostino legittima la costrizione per salvare, quindi per amore verso il prossimo³⁶.

Appare chiaro comunque che l'intervento coercitivo dello Stato, oltre a non essere mai necessario per la salvezza degli uomini, non è nemmeno il migliore perché

senza dubbio per Agostino, come per la Bibbia, «initium sapientiae timor Domini», ma il timore di cui egli parla (che per giunta dovrà cedere alla carità) è il tremore dell'anima davanti all'Assoluto, che la sovrasta e pur l'attira a sé, e non davanti al potente della terra che la minaccia con strumenti terreni di sofferenza e di costrizione.³⁷

3.4 Pace e “guerra giusta”

La possibilità di un legittimo uso delle “maniere forti” da parte dello Stato apre una finestra sulla questione che porta all'estremo il problema, ovvero la posizione di Agostino nei confronti della guerra. Si legga questo brano:

È vero, ci si è preoccupati da parte della città che ha avuto l'impero non solo di imporre attraverso una pace sociale il proprio giogo alle nazioni conquistate, ma anche la propria lingua, ... ma a prezzo di quante e quali guerre, di quale strage di uomini e di quale spargimento di sangue

36 Nella polemica contro i donatisti Agostino, oltre a ricordare che anche Dio ha forzato Saulo folgorandolo sulla via di Damasco, a sostegno della sua tesi richiama il *compelle intrare* della parabola del grande banchetto tratta da Lc 14, 16-24 (nuova trad. CEI): «Un uomo diede una grande cena e fece molti inviti. All'ora della cena, mandò il suo servo a dire agli invitati: “Venite, è pronto”. Ma tutti, uno dopo l'altro, cominciarono a scusarsi ... Allora il padrone di casa, adirato, disse al servo: “Esci subito per le piazze e per le vie della città e conduci qui i poveri, gli storpi, i ciechi e gli zoppi”. Il servo disse: “Signore, è stato fatto come hai ordinato, ma c'è ancora posto”. Il padrone allora disse al servo: “Esci per le strade e lungo le siepi e costringili ad entrare, perché la mia casa si riempia. Perché io vi dico: nessuno di quelli che erano stati invitati gusterà la mia cena”».

37 COTTA, *La città politica*, p. 111. La citazione biblica è tratta da Sir 1, 14 (nuova trad. CEI): «Principio di sapienza è temere il Signore».

si è conquistato ciò? Ed anche quando tutto ciò è passato, non è terminata l'infelicità che proviene da quei mali ... È la stessa estensione dell'impero a generare guerre ancora peggiori, come le guerre sociali e quelle civili, che tuttora sconvolgono più dolorosamente il genere umano sia quando si combatte per raggiungere finalmente la pace, sia quando si teme per la ripresa delle ostilità ... Essi obiettano che il sapiente condurrà soltanto guerre giuste. Come se, scordandosi d'esser uomo, quello non provasse un dolore ben più grave per il sorgere inevitabile di queste guerre giuste! Se non fossero tali in effetti, egli non le combatterebbe, e perciò per il sapiente non ci sarebbero assolutamente. È vero, è l'ingiustizia da parte dell'avversario che induce il sapiente a combattere una guerra giusta; comunque è proprio questa ingiustizia che addolora l'uomo, poiché appartiene agli uomini, anche se da essa non nasce nessuna necessità di provocare la guerra.³⁸

Appare subito chiaro che Agostino, in linea con il pensiero antico, ha in mente una guerra *ingiusta* ed una guerra *giusta*. Della prima non ha nemmeno senso parlare, è un'azione totalmente immorale da evitare in qualunque caso. Una guerra giusta, ovvero una guerra che sia intrapresa come risposta ad un'ingiustizia da parte di un avversario e che abbia come obiettivo il ristabilimento di una pace giusta, Agostino invece la ritiene ammissibile. Quale pace può però essere ristabilita con la guerra? Coady e Ross nello studio *St. Augustine on the Ideal of Peace* individuano due concetti di pace: *thin*, imposta con brutalità e oppressione e mantenuta con gli stessi metodi (la pace, se di pace si può parlare, tipica di una guerra ingiusta), e *rich*, che si basa sull'uguaglianza e sulla fratellanza fra gli uomini. Quest'ultima però è una concezione

too morally loaded to be useful in an ideal of peace that can be

38 AGOSTINO, *La città di Dio* XIX, 7, trad. it. cit., p. 955 (C.C.S.L. vol. XLVIII, p.): «At enim opera data est, ut imperiosa ciuitas non solum iugum, uerum etiam linguam suam domitis gentibus per pacem societatis inponeret ... Verum est; sed hoc quam multis et quam grandibus bellis, quanta strage hominum, quanta effusione humani sanguinis comparatum est? Quibus transactis, non est tamen eorundem malorum finita miseria ... tamen etiam ipsam imperii latitudo peperit peioris generis bella, socialia scilicet et ciuilia, quibus miserabilius quatitur humanum genus, siue cum belligeratur, ut aliquando conquiescant, siue cum timetur, ne rursus exsurgant ... Sed sapiens, inquiunt, iusta bella gesturus est. Quasi non, si se hominem meminit, multo magis dolebit iustorum necessitatem sibi extitisse bellorum, quia nisi iusta esset, ei gerenda non esset, ac per hoc sapienti nulla bella esset. Iniquitas enim partis aduersae iusta iusta bella ingerit gerenda sapienti; quae iniquitas utique homini est dolenda, quia hominum est, etsi nulla ex ea bellandi necessitas nasceretur».

employed in just war theory.³⁹

Serve quindi una concezione *medium*, che sia più di una semplice cessazione delle ostilità e che abbia a che fare con i concetti di giustizia e libertà. Questa pace deve essere *ordered harmony*, tale da inibire la disposizione alla violenza e all'ostilità, e deve essere inevitabilmente compromesso: il vincitore non può pensare di mantenere la pace annientando lo sconfitto, deve essere disposto ad offrire qualcosa al vinto che possa aiutare a mantenere la pace (come, ad esempio, la sicurezza all'interno dei confini come dimostra la *pax Romana*). Il ricorso alla forza rimane comunque un male, quindi da evitare quando possibile, ma, in assenza di alternative, può diventare il “male minore” in alternativa a situazioni di violenza, di disordine ed anarchia ben peggiori.

Come afferma Eugenio Corsini,

Agostino ammette che esista la possibilità di una guerra giusta; ma anche in questo caso egli sottolinea il fatto che una guerra giusta è pur sempre la risposta a una ingiustizia fatta da altri: dunque la guerra può essere giusta soltanto relativamente e non in sé e per sé.⁴⁰

Guerre e tensioni sono manifestazioni inevitabili della natura umana, che non potranno, in questo mondo, mai essere cancellate del tutto. L'atteggiamento che Agostino propone, citando le parole di Cotta, sarà infine di

accettare la guerra (mai tuttavia volerla), ma, per quanto ciò possa essere e sembrare assurdo, affrontarne la prova con spirito di pietà e di carità finché, possiamo aggiungere, la logica della terra, sospinta proprio dalla forza civilizzatrice di questo spirito nuovo, non l'avrà sostituita, non con una irraggiungibile pace, ma con una forma meno crudele di tensione, ossia con un nuovo strumento della dolorosa ma insopprimibile dialettica della storia dell'uomo, che questi dovrà ancora una volta proporsi di riscattare e di superare.⁴¹

Ancora una volta il vescovo di Ippona ha dato prova del suo realismo: è una cruda

39 C. A. J. COADY, J. ROSS, “St Augustine on the Ideal of Peace”, *American catholic philosophical quarterly*, 74 (2000), p. 156.

40 CORSINI, “La pace nella Città di Dio”, p. 210.

41 COTTA, *La città politica*, p. 163.

constatazione della realtà dei fatti affiancata però da un certo ottimismo, dalla convinzione che comunque ci siano possibilità di miglioramento pur rimanendo all'interno dei limiti che la condizione umana impone.

Attraverso la riflessione sulla pace e sulla città politica sono stati messi in luce gli elementi che accomunano, durante questa vita, gli uomini che appartengono alle due città, diventando talvolta elementi di collaborazione per il raggiungimento di fini condivisi. Questi stessi elementi però rimarcano ciò che continua a distinguere coloro che appartengono alla città di Dio e alla città terrena, perché ciò che per gli uni è un mezzo, per gli altri diventa un fine, e ciò che per gli uni è un bene solo se in relazione al *sommo bene*, per gli altri diventa un bene assoluto.

IV

Conclusioni

Giunti alla fine del nostro percorso è bene riassumere i principali risultati messi in luce dall'analisi del libro XIX della *Città di Dio*.

La prima importante osservazione è che il libro XIX, in linea con i libri precedenti della *Città di Dio*, mostra le due città sempre nettamente divise come città mistiche: il dono della grazia infatti è dato fin dall'inizio non considerando alcun merito umano, quindi è impensabile qualunque “città intermedia” che colleghi le due città in cui gli uomini non sono né salvati né dannati. Nel libro XIX Agostino si preoccupa di mostrare come le due città vivano nel mondo *fisicamente* mescolate e le conseguenze di questa mescolanza.

La seconda conclusione, che rappresenta l'aspetto di novità che il libro XIX introduce, è il fatto che, nella vita concreta, le due città non sono però così separate: esse sono infatti accomunate dalla ricerca della *pace*, ma sono divise dalla pace a cui aspirano come obiettivo finale da raggiungere.

Coloro che abitano la città terrena cercano la sola pace terrena che, in accordo con la propria scala di valori basata sull'amore di se stessi, è il bene maggiore a cui si possa aspirare; essa però è una pace che, per quanto possa essere forte, non lo sarà mai abbastanza per essere piena e definitiva ma sarà sempre incerta e segnata dal pericolo di nuovi conflitti. Coloro che abitano la città di Dio, invece, ricercano la pace terrena (e non potrebbe essere altrimenti: la pace, a tutti i suoi “livelli”, è sempre un bene) solo in funzione della pace a cui veramente aspirano, quella eterna della città celeste.

Riprendendo i concetti di *uti* e *frui*, esposti nel capitolo precedente, possiamo dire che i membri della città terrena godono della pace terrena mentre i membri della città di

Dio la usano. Da un punto di vista pratico non c'è, in fondo, una gran differenza (per questo si può parlare di un punto d'incontro tra le due città), ma le intenzioni che muovono le due famiglie umane sono molto diverse e, per Agostino, ai fini della giustizia divina le intenzioni non sono meno importanti delle azioni. Infatti

Egli *sa tutto* e perciò è anche arbitro delle coscienze, nelle quali scorge i pensieri degli uomini, che sono vani in quanto provengono dagli uomini e non da Dio.¹

Essendo la ricerca della pace terrena obiettivo condiviso da entrambe le città, Agostino riconosce la legittimità dell'istituzione e dell'attività politica: lo Stato infatti, anche se rientra nella vita *secondo la carne*, non rientra, come istituzione, nella città terrena (né tantomeno nella città celeste): è di per sé *neutro*, uno spazio in cui ogni uomo ricerca i beni a cui aspira e, grazie a questa funzione, fa parte del disegno provvidenziale di Dio². A questo proposito Sergio Cotta, a conclusione del saggio *La città politica di Sant'Agostino*, afferma:

Lo Stato ha per fine di assicurare il pacifico possesso di tutti quei beni di cui l'uomo ha bisogno per vivere in conformità alle mutevoli esigenze dei tempi e che non sono valori poiché sono transitori e non necessari alla beatitudine. Quindi la finalità dello Stato ha un carattere puramente temporale e terreno ... D'altro canto né la natura, né il fine, né l'azione della città politica son tali da distogliere *necessariamente* l'uomo dall'agire secondo lo spirito ... L'individuo, solo l'individuo, è in grado di decidere se questi siano i beni maggiori, quelli per i quali val la pena di vivere, oppure siano semplici mezzi per ottenere il regno dei cieli ... Stato quindi di libertà in un senso cui Agostino certamente nemmeno pensava: sul piano sociale libertà dall'incertezza e dal bisogno, sul piano spirituale libertà di affrontare Dio nel silenzio della propria coscienza ... In questo modo anche la città politica, pur non potendo realizzarla, rispetta la giustizia di Dio.³

1 AGOSTINO, *La città di Dio* XVII, 4, trad. it. cit., p. 814 (C.C.S.L. vol. XLVIII, p. 557): «qui est Deus scientiarum atque ideo et arbiter conscientiarum, ibi uidens cogitationem hominum, quoniam humanae sunt, si hominum sunt et ab illo non sunt».

2 Cfr. M. PELLEGRINO, "Fede e morale nella visione politica di Sant'Agostino", *Studia Patavina*, 25 (1978), p. 500.

3 COTTA, *La città politica*, pp. 172-173.

È chiaro però che questa neutralità, di fatto, non viene completamente rispettata, perché se esiste uno Stato deve esserci anche chi lo governa, e gli uomini non possono essere altrettanto neutrali. Agostino, comunque, non vede questo come un problema, dato che la salvezza o meno di un uomo non dipende dallo Stato di cui è cittadino, ma esclusivamente dalla grazia di Dio. Nonostante ciò Agostino, come pastore di una comunità che vive all'interno di un impero, ribadisce la necessità dell'obbedienza all'autorità civile. Questo concetto non è nuovo nel pensiero cristiano e viene chiaramente esposto già da San Paolo:

Ciascuno sia sottomesso alle autorità costituite. Infatti non c'è autorità se non da Dio: quelle che esistono sono stabilite da Dio. Quindi chi si oppone all'autorità, si oppone all'ordine stabilito da Dio. E quelli che si oppongono attireranno su di sé la condanna.⁴

La città di Dio, ed in particolare il libro XIX, sono una fonte di spunti di riflessione per il politico cristiano, anche se l'opera non può certamente essere considerata un "manuale", anche perché Agostino non è mai stato uno scrittore di politica.

Come afferma Robert Dodaro⁵, appare chiaro che Agostino non pensa ad un ordine politico ideale, perché su questa terra, dove l'uomo vive macchiato dal peccato e dalla morte, un ordinamento ideale è irrealizzabile. Agostino piuttosto formula un ideale di *statista cristiano*, una figura che "faccia da ponte" tra *res ecclesiastica* e *res publica* e che cerchi di armonizzare la ricerca dei beni temporali con quella dei beni eterni, sotto la guida della virtù politica che proviene solo da Cristo. Divenendo uomo, Cristo ha donato agli uomini in particolare l'umiltà, fondamentale per mantenere questo equilibrio, e le virtù teologali, fede, speranza e carità, che trasformano le tradizionali virtù politiche, rinnovandole. Lo statista cristiano quindi «governa la città terrena con lo sguardo saldamente fisso ai beni eterni della città celeste»⁶ (intendendo la città terrena come comunità politica). I cristiani impegnati in politica potranno così mostrare un

4 Rm 13, 1-2 (nuova trad. CEI).

5 Cfr. R. DODARO, "I fondamenti teologici del pensiero politico agostiniano: le virtù teologali dello statista come ponte tra le due città", *Etica & Politica* (rivista elettronica del Dipartimento di Filosofia dell'Università degli studi di Trieste, <http://www2.units.it/~etica/2007_2/DODARO.pdf>), 9 (2007), pp. 38-45.

6 DODARO, "I fondamenti teologici", p. 42.

ordine sociale alternativo a quello che normalmente regola la vita in questo mondo, che «apprezza i benefici duraturi della giustizia e della fede al di sopra dell'acquisizione di un temporaneo vantaggio militare o economico»⁷, anche se, trattandosi comunque di un ordinamento irrealizzabile nella sua compiutezza, ciò potrebbe talvolta richiedere l'uso della forza e della costrizione.

A conclusione della nostra ricerca, per riassumere in poche righe i risultati raggiunti, si può dire che il rapporto tra le due città nel libro XIX della *Città di Dio* è duplice, a seconda che si parli del loro rapporto durante la vita in questo mondo oppure in chiave escatologica:

- «*Pax omnium rerum tranquillitas ordinis*»: l'aspirazione alla pace, tema centrale del libro XIX, è ciò che avvicina le due città durante questa vita perché nessun uomo, di qualunque religione, posizione sociale o economica, e nessun gruppo umano, dalla piccola banda di briganti al più grande impero, può fare a meno di una qualche pace, che si traduca in stabilità, concordia e ordine, proporzionati al livello di pace raggiunto.
- «*Velut captiuam uitam suae peregrinationis agit*»: la città di Dio, nella sua parte ancora legata alla vita terrena, rimane, nonostante tutto, pellegrina e come schiava presso la città terrena. L'averne *un* fine in comune non cancella il fatto che *il* fine ultimo delle due città è sempre stato, è ora e sarà sempre opposto. La città terrena, spinta dall'*amor sui* alla ricerca del potere e della gloria in questo mondo, si avvia verso l'estinzione nella morte eterna; la città di Dio, spinta dall'*amor Dei* alla ricerca dei beni eterni, è destinata alla vera vita, alla vera pace ed alla vera gloria nel regno di Dio, vero fine di ogni uomo:

Là riposeremo e vedremo, vedremo e ameremo, ameremo e loderemo.
Questo sarà alla fine e non avrà fine! Quale altro è il nostro fine, se non
arrivare al regno che non ha fine?⁸

⁷ DODARO, "I fondamenti teologici", p. 43.

⁸ AGOSTINO, *La città di Dio* XXII, 30, trad. it. cit., p. 1193 (C.C.S.L. vol. XLVIII, p. 662): «Ibi uocabimus et uidebimus, uidebimus et amabimus, abamimus, et laudabimus. Ecce quod erit in fine sine fine. Nam quis alius noster est finis nisi peruenire ad regnum, cuius nullus est finis?».

Bibliografia

Edizione critica

AURELIUS AUGUSTINUS *De ciuitate dei*, (*Corpus Christianorum Series Latina*, 47-48), a cura di Bernhard Dombart e Alfons Kalb (1955), Turnholt, Brepols.

Traduzioni

AGOSTINO, *La Città di Dio*, a cura di Luigi Alici (2004), 2 ed., Milano, Bompiani.

Studi

BRANDT, HARTWIN (2005), *L'epoca tardoantica*, trad. di Alessandro Cristofori, Bologna, Il Mulino [ed. orig. *Das Ende der Antike*, München, Beck, 2001].

BREZZI, PAOLO (1954), "Una «Civitas terrena Spiritualis» come ideale storico-politico di Sant'Agostino", in *Augustinus Magister (Congres International Augustinien, Paris, 21-24 septembre 1954)*, vol. II (*Communications*), Paris, Etudes Augustiniennes, pp. 915-922.

BROWN, PETER (2005), *Agostino d'Ippona*, trad. di Gigliola Fragnito, 2 ed., Torino, Einaudi [ed. orig. *Augustine of Hippo: A Biography, New Edition, with an Epilogue*, University of California Press, 2000].

CATAPANO, GIOVANNI (2010), *Agostino*, Roma, Carocci.

COADY, C.A.J., ROSS, JEFF (2000), "St Augustine on the Ideal of Peace", *American Catholic Philosophical Quarterly*, vol. LXXIV, n° 1, pp. 153-161.

CORSINI, EUGENIO (1988), "La pace nella "Città di Dio" di S. Agostino", *Civiltà classica e cristiana*, vol. II, pp. 205-216.

COTTA, SERGIO (1960), *La città politica di Sant'Agostino*, Milano, Edizioni di Comunità.

DODARO, ROBERT (2007), "I fondamenti teologici del pensiero politico agostiniano: le virtù teologali dello statista come ponte tra le due città", *Etica & Politica* (rivista elettronica del Dipartimento di Filosofia dell'Università degli studi di Trieste, <http://www2.units.it/~etica/2007_2/DODARO.pdf>), vol. IX, n° 2, pp. 38-45.

GHISALBERTI, ALESSANDRO (1996), "Il filosofo e il dolore del mondo. Analisi del libro XIX del De Civitate Dei", in *Il mistero del male e la libertà possibile. Atti del VII Seminario del Centro Studi Agostiniani di Perugia*, a cura di Luigi Alici, Remo Piccolomini e Antonio Pieretti, Roma, Institutum Patristicum Augustinianum, vol. III, pp. 125-139.

GRASSI, ONORATO (1996) "Il male 'storico' e la 'giusta' pace in Agostino", in *Il mistero del male e la libertà possibile. Atti del VII Seminario del Centro Studi Agostiniani di Perugia*, a cura di Luigi Alici, Remo Piccolomini e Antonio Pieretti, Roma, Institutum Patristicum Augustinianum, vol. IV, pp. 133-142.

LETTIERI, GAETANO (2002), "Riflessioni sulla teologia politica in Agostino", in *Il Dio mortale: teologie politiche tra antico e moderno*, a cura di Paolo Bettiolo e Giovanni Filoramo, Brescia, Morcelliana, pp. 215-265.

MARKUS, ROBERT AUSTIN (1970), *Saeculum. History and Society in the Theology of Saint Augustine*, Cambridge, University Press.

O'DALY, GERARD (1999), *Augustine's City of God. A Reader's Guide*, Oxford, Clarendon.

PELLEGRINO, MICHELE (1978), "Fede e morale nella visione politica di Sant'Agostino", *Studia Patavina*, vol. XXV, n° 3, pp. 493-503.

PETRUZZELLIS, NICOLA (1959), "La visione agostiniana della storia", *Rassegna di scienze filosofiche*, vol. XII, n° 1, pp. 1-17.

SCIACCA, MICHELE FEDERICO (1960), *Interpretazione del concetto di storia di Sant'Agostino* (Quaderni della Cattedra Agostiniana, 3), Tolentino, Edizioni Agostiniane.

SCIUTO, ITALO (1996), "Il rimedio del male nella storia: tra etica e politica", in *Il mistero del male e la libertà possibile. Atti del VII Seminario del Centro Studi Agostiniani di Perugia*, a cura di Luigi Alici, Remo Piccolomini e Antonio Pieretti, Roma, Institutum Patristicum Augustinianum, vol. III, pp. 49-83.