

Questo volume è stato pubblicato grazie al contributo
del Dipartimento di Scienze politiche e sociali dell'Università di Bologna



Scaricabile da www.rubbettino.it

GIACOMO SAMEK LODOVICI

Agostino d'Ippona
(354-430)

In principio era l'amore, alla fine ci sarà l'amore, nel mezzo dovrebbe esserci l'amore. È così che si potrebbe provare a sintetizzare, nel pensiero di Agostino¹, la parabola della storia umana e altresì l'etica da applicare alla sua filosofia sociale.

Ovviamente le seguenti righe non hanno alcuna pretesa di esaustività, sono consapevolmente incomplete, sia perché gli scritti di Agostino, considerando anche quelli più brevi, sono centinaia, sia perché i lavori sull'Ipponate sono sterminati (e Marafioti ha stimato, quando ha scritto la sua introduzione al *De civitate Dei*, circa 300 nuovi studi all'anno su Agostino²).

Mi concentrerò specialmente sul *De civitate Dei*, i cui 22 libri sono stati scritti e pubblicati progressivamente, nel corso di circa 14 anni, dal 413 al 427.

Agostino vi tratta numerosissimi temi, tra cui quello (cfr. oltre § 6) dei due amori che producono due popoli. Il fatto epocale che lo spinge a dedicarsi a tale pluriennale impresa culturale è il sacco di Roma da parte dei visigoti di Alarico, che nei giorni 24-26 agosto del 410 la devastano, commettendovi violenze e stragi, gettando nello sgomento e nel terrore l'intero Occidente, per un evento che è stato definito l'«11 settembre del mondo antico»³. La città di Roma da alcuni era considerata eterna e da circa otto secoli sembrava inviolabile (da quando nel 390 a.C. i galli erano giunti al Campidoglio). Dopo il sacco di Roma Girolamo arriva a scrivere che «in una sola città tutto il mondo è stato distrutto»⁴ e c'era chi pensava che fosse giunto il tempo della fine del mondo.

Per questo evento il cristianesimo venne messo sotto accusa. Infatti, mentre per quasi tre secoli i cristiani avevano subito, a ondate, delle durissime persecu-

¹ Salvo dove diversamente specificato, riporto le traduzioni italiane dei testi di Agostino pubblicate dalle edizioni Città Nuova e reperibili, insieme al testo latino, su www.augustinus.it. Per quanto riguarda il *De civitate Dei*, riporto, prevalentemente, la traduzione di L. Alici, in AGOSTINO, *La città di Dio* (d'ora in avanti CD), Bompiani, Milano 2001.

² D. MARAFIOTI, *Introduzione ad AGOSTINO, La città di Dio*, Mondadori, Milano 2011, in due volumi; io cito dalla nuova edizione in un volume unico, Mondadori, Milano 2022, p. VIII.

³ L. ALICI (a cura di), *Agostino, Il libro della pace. La città di Dio XIX*, La Scuola, Brescia 2018, p. 5.

⁴ GIROLAMO, *Commento a Ezechiele*, prologo.

zioni, con Teodosio il cristianesimo era diventato la religione ufficiale e i pagani contemporanei di Agostino accusavano il cristianesimo di essere colpevole dello stupro subito da Roma, per due principali motivi.

Primo, per aver stornato il culto dagli dèi della religione romana. Non potremo esporre la risposta al riguardo svolta da Agostino, che ingaggia una critica serrata della religione pagana e inoltre affronta varie obiezioni alla religione cristiana (alcune delle quali mosse ancora oggi) con argomentazioni non di rado tutt'ora attuali, che possono ancora interessare l'uomo contemporaneo. Accenniamo solo che Agostino cita proprio vari autori romani, in particolare Cicerone e Sallustio, i quali avevano affermato che Roma era già da tempo in rovina, soprattutto per la corruzione e degenerazione morale che la piagava.

Secondo, per i contenuti dell'etica sociale e pubblica cristiana ritenuta nefasta per lo Stato. In altri termini, la grande accusa era la seguente: l'etica cristiana è nociva alla società, alla conservazione di uno Stato, visto che, per esempio, condanna il potere (almeno così si diceva), promuove il perdono delle offese, l'amore al prossimo. Un po' come dire: «Abbiamo i barbari in casa, l'amore ci nuoce, lo Stato ha bisogno di combattere e difendersi». Vedremo la sua risposta al § 7.

1. *Cenni biografici e compresenza di teologia e filosofia*

Per ora, poiché giovano alla comprensione del pensiero di Agostino, premettiamo alcuni cenni sulla sua vita, che mostra che egli è uno di quegli uomini che sono sempre contemporanei a chiunque, perché le loro vite hanno un fascino inesauribile e che

[s]olo questo egli non poté e non volle mai: accontentarsi di una normale esistenza piccolo-borghese. La ricerca della verità [e della felicità] bruciava in lui con troppa passione [...]. Così sperimentò quasi tutte le possibilità dell'esistenza umana [...]. La sua teologia non nacque a tavolino, ma venne sofferta e maturata nell'odissea della sua vita⁵.

Agostino nasce il 13 novembre del 354 a Tagaste nell'odierna Algeria quale cittadino romano (Tagaste e altre zone del Nord Africa erano divenute parte dell'impero romano più di 300 anni prima), e acquisisce sempre più nel corso della sua vita una grandissima conoscenza della cultura latina leggendo Cicerone, Sallustio, Livio, Virgilio, Terenzio, Varrone e tanti altri.

Viene educato al cristianesimo (ma non battezzato), che progressivamente abbandona. Studia a Cartagine, in un periodo della sua vita che lui descrive (nel-

⁵ J. RATZINGER, *Introduzione a G. VIGINI, Santi'Agostino. L'avventura della grazia e della carità*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2006, p. 7.

le sue *Confessioni*) caratterizzato da alcune “bravate” e comunque moralmente disordinato, avvinto dalla concupiscenza e dal desiderio di fama.

Alla ricerca (anche) di maggiore successo, nel 383 si reca a Roma, poi nel 384 giunge a Milano. Si riavvicina al cristianesimo sia grazie all’influsso della predicazione e del pensiero del vescovo sant’Ambrogio sia grazie alla lettura dei testi di Platone e dei neoplatonici, nella cui filosofia trova vari concetti conciliabili con le dottrine cristiane. Agostino matura una profonda crisi spirituale, si converte e riabbraccia il cristianesimo, venendo battezzato da Ambrogio nel 387. Pochi mesi dopo torna a Roma e nel 388 torna in Africa a Tagaste. Nel 391 viene ordinato sacerdote a Ippona, dove poi, verso la fine del 395 e l’inizio del 396, viene consacrato vescovo.

Nei 34 anni successivi coniuga l’attività di scrittura di testi teologici e filosofici, che lo ha reso uno dei più fecondi scrittori di sempre, con la fondazione di monasteri, con l’attività episcopale, compreso il sostegno ai poveri e agli orfani, con la partecipazione ad accesissime controversie religiose e a concili.

Muore a 75 anni a Ippona, il 28 agosto del 430, mentre i vandali assediano la città, senza testamento perché non possiede nulla o, come dice Maria Bettetini, «forse possiede tutto, la vita eterna e l’eternità su questa terra»⁶: i suoi scritti sono stati letti da milioni di persone e ancora oggi sono letti in tutto il mondo e influiscono sulla vita e sul pensiero di molti esseri umani.

Agostino è stato erede della civiltà antica e insieme interprete della novità cristiana, animato dalla passione per la verità e dalla tensione dell’amore, capace di unificare in un plesso sintetico teologia, filosofia e vita, e ha espresso il bisogno, il gusto, la bellezza e l’ebbrezza di Dio⁷. Per Ratzinger-Benedetto XVI (grande e riconosciuto studioso di Agostino):

Di rado una civiltà ha trovato uno spirito così grande, che sapesse accoglierne i valori ed esaltarne l’intrinseca ricchezza, inventando idee e forme di cui si sarebbero nutriti i posteri⁸.

Come conseguenza di quanto accennato, gli scritti di Agostino coniugano teologia e filosofia (incluse, come vedremo, filosofia sociale e filosofia della storia, ma anche ontologia, antropologia, filosofia morale, gnoseologia, estetica, pedagogia ecc.): se nei suoi testi sulla storia prevale il registro teologico, nondimeno Agostino ha articolato una grande molteplicità di argomentazioni filosofiche⁹.

⁶ M. BETTETINI, *Introduzione a Agostino*, Laterza, Roma-Bari 2008, p. 36.

⁷ G. VIGINI, *op. cit.*, p. 10.

⁸ BENEDETTO XVI, Udienza generale del 9 gennaio 2008, reperibile on line.

⁹ Insiste sulla presenza in Agostino (anche) di una *filosofia* della storia M.F. SCIACCA, *Interpretazione del concetto di storia di s. Agostino*, 1960, ripubblicato on line col titolo *La storia secondo Sant’Agostino*, in «Cultura&Identità. Rivista di studi conservatori», 40, 2023, pp. 23, 27 e 30.

Quanto alla circolarità tra Rivelazione teologica e filosofia, era già stata ampiamente applicata da Platone: la filosofia era nata come archiviazione del *mythos* e con la sua sostituzione col *logos* argomentativo, ma Platone rivaluta alcuni miti (taluni dei quali nei suoi dialoghi sono grandiosi) come fonte, per la conoscenza, di arricchimento e di approfondimento su quei temi circa i quali la filosofia non è in grado di procedere. Ad esempio, la filosofia di Platone è pervasa dall'anelito alla vita eterna ed egli dice che circa i destini ultimi dell'uomo si può

accettare tra i ragionamenti umani, quello migliore [...] e su quello, come su una zattera, affrontare il rischio del mare della vita [...]. A meno che non si possa fare il viaggio in modo più sicuro e con minor rischio su una più solida nave, cioè affidandosi a una divina rivelazione¹⁰.

Mancandogli una divina rivelazione, Platone elabora alcuni miti sul destino dell'anima dopo la morte. Ma secondo Agostino, che scrive circa 800 anni dopo, la solida nave a cui anelava Platone è ormai divenuta disponibile: «[N]essuno [...] può attraversare il mare di questa vita, se non è portato dalla croce di Cristo»¹¹.

2. *La creazione*

All'origine delle società, dell'uomo, della storia, del tempo, per Agostino c'è la creazione, che non è la trasformazione di qualcosa di preesistente, non interviene su un X previo, bensì fa cominciare il mondo che prima non esisteva assolutamente. Inteso in questo senso, il concetto di creazione è inedito rispetto alla filosofia greca.

Ora, mediante la creazione Dio fa totalmente cominciare a essere anche il tempo, il quale "prima" della creazione non esisteva, perché non esisteva alcun "prima". Come dice Agostino «non è nel tempo che tu [Dio] precedi i tempi»¹².

La creazione, anche dell'anima umana, è motivata dall'amore divino, a cui l'essere umano è chiamato a cor-rispondere, partecipando così, inoltre, a una delle due *civitates* (di cui parleremo) che sono mescolate insieme nella storia.

¹⁰ PLATONE, *Fedone*, 85 C-D, in ID., *Tutti gli scritti*, Rusconi, Milano 1991, p. 95.

¹¹ AGOSTINO, *In Iohannis Evangelium Tractatus*, II, 2.

¹² ID., *Confessiones*, XI, 13, 16. Sulla creazione cfr. G. SAMEK LODOVICI, *La creazione di fronte al nichilismo*, in «Etica & Politica», 23, n. 3, 2021, pp. 373-386, reperibile on line.

3. *Il progresso dei singoli e delle società e la concezione rettilinea della storia*

I greci non avevano il concetto della creazione e (tranne Platone) non si soffermano sull'inizio del tempo e inoltre la maggior parte dei greci (non tutti¹³, ma compreso Aristotele, sebbene egli abbia solo rapidamente accennato questa sua convinzione) pensava il tempo in termini circolari¹⁴, come ripetizione identica delle vicende e delle azioni umane, in un "circolo vizioso", analogo a quello in cui cade quel peccatore che ripete continuamente i propri peccati¹⁵ (analogo perché questi ultimi sono atti nuovi, sono spesso analoghi ai precedenti ma non davvero identici).

L'eterno ritorno dell'identico¹⁶ implica una concezione della vita di ciascuno in cui è già stato scritto tutto e in cui, a ben vedere, la libertà umana è impossibile: soltanto se il tempo non è circolare «ogni evento diventa irreversibile» e «tutto avviene una volta sola»¹⁷, così «il valore dell'atto, la dignità della decisione singolare attiva e responsabile cancellano il primato della ripetizione»¹⁸.

L'Ipponate rivolge diverse critiche¹⁹ alla concezione, come lui la chiama, dei *circuiti temporum*, che rinveniva in svariati autori antichi: così, con Agostino, il cristianesimo e la filosofia che il cristianesimo stesso ha ispirato hanno nitidamente archiviato sia la visione circolare della storia, sia quella (arcaica) del tempo

¹³ C'è qualche eccezione tra i filosofi (e diverse tra gli storici, ma la loro concezione è stata culturalmente meno influente di quella dei filosofi, in particolare culturalmente molto meno influente della concezione ciclica di Aristotele [per es. *Problemata*, XVII, 3,916a, e *Fisica*, 223 b 25-35] e di quasi tutti gli stoici) menzionata in S. MAZZARINO, *Il pensiero storico classico*, Laterza, Roma-Bari 1983, vol. III, pp. 412-461, nota 555 (qualche altro distinguo anche in A. MOMIGLIANO, *Il tempo nella storiografia antica*, 1966, in ID., *La storiografia greca*, Einaudi, Torino 1982, pp. 64-94). Peraltro lo stesso Mazzarino scrive: «[L]a vera e propria intuizione lineare del tempo [...] è ignota all'antichità classica» (e sarebbe, a suo discutibile giudizio, solo moderna) e la storia per gli antichi è una «selva [...] senza una strada unitaria» (S. MAZZARINO, *op. cit.*, pp. 376-377; anche pp. 439 e 451). Per quanto riguarda Platone, K. GAISER, *La metafisica della storia in Platone*, Vita e Pensiero, Milano 1988, ricostruisce nel suo pensiero una concezione del tempo senza un termine ultimo, con cicli analoghi ma senza eterno ritorno dell'identico; comunque dice che per Platone la storia «non permette una conoscenza vera e propria» e dice che tale concezione di Platone è «solamente [...] un abbozzo preliminare ipotetico che non presenta una verità ultimativa» (*ivi*, pp. 49 e 153): ben altra è la certezza di Agostino sulla storia rettilinea.

¹⁴ Su Erodoto e Tuciddide cfr., da un lato, K. LÖWITZ, *Significato e fine della storia. Presupposti teologici della filosofia della storia*, trad. it., il Saggiatore, Milano 2010, pp. 25-29; dall'altro, S. MAZZARINO, *op. cit.*, pp. 415, 420, 434-435 e 438 e A. MOMIGLIANO, *op. cit.*, pp. 77-78.

¹⁵ AGOSTINO, *Enarrationes in Psalmos*, 139,13.

¹⁶ Non è qui possibile raffrontare questa concezione con quella di Nietzsche.

¹⁷ Cfr. R. DE MONTICELLI, *Una metafisica al vocativo*, in AGOSTINO, *Confessioni*, Garzanti, Milano 2015, p. LXVIII.

¹⁸ Cfr. B. FORTE, *Due modelli di teologia della storia: Agostino e Gioacchino*, in L. PERISSINOTTO (a cura di), *Agostino e il destino dell'Occidente*, Carocci, Roma 2000, p. 141.

¹⁹ AGOSTINO, *CD*, cit., XII, 14-21.

come continua decadenza da un'origine aurea²⁰, come decadenza da cui la salvezza è possibile sospendendo il tempo col rito, che ri-attualizza le origini primordiali²¹.

La storia non è ciclica bensì rettilinea e progredisce certamente verso la seconda venuta di Cristo e verso il trionfo della *civitas Dei* (di cui parleremo).

Ma anche il progresso tecnico, scientifico, culturale, morale ecc. delle società e dei singoli esseri umani è possibile, sebbene non ineluttabile e infallibile (alla Hegel, per esempio), perché sono possibili gravissimi regressi, specialmente in campo morale, e²² il futuro intrastorico è solo congetturabile (cioè non prevedibile con certezza) per analogia col passato (come dirà Vico), ma solo a volte e con errori: non è deducibile dal passato o da concetti filosofici.

Tale progresso è possibile anzitutto a livello conoscitivo. Per Agostino nemmeno la conoscenza per fede deve frenare lo sforzo di conoscere quelle cose che anche la filosofia può giungere a dimostrare: «Lontano da noi il credere che la fede ci impedisca di [...] cercare la spiegazione razionale di quanto crediamo»²³.

In generale, è mirabile «la potenza così grande della mente e ragione [umana]», che è «dono di Dio» all'uomo. Per esempio:

Quali risultati mirabili e stupendi ha raggiunto l'attività dell'uomo nell'arte del vestire e nelle costruzioni. Quali progressi sono stati fatti in agricoltura e nella navigazione; [...] nella varietà della scultura e delle pitture; [...] quante medicine e antidoti sono stati preparati per conservare e proteggere la salute [...]. Quante leccornie e condimenti per il piacere della gola; quali innumerevoli segni per manifestare il pensiero [...]; quale acutezza d'ingegno nella conoscenza della geometria e dell'aritmetica e nell'astronomia²⁴.

La storia può potenzialmente progredire nei vari campi, per almeno due motivi: sia appunto perché Dio ha donato all'uomo la ragione, che è una straordinaria capacità di invenzione, di miglioramento ecc.; sia perché la Provvidenza guida benignamente l'umanità, anche se bisogna che ogni singolo uomo liberamente risponda.

²⁰ K. LÖWITH, *op. cit.*; É. GILSON, *Le metamorfosi della città di Dio*, trad. it., Cantagalli, Siena 2010, F. BOTTURI, *Senso storico e storicità. L'aporia della fine della storia*, in *Di fronte alla storia*, Ibis, Como 2002, pp. 31-69, G. MORRA, *Storia e sacro: un solo destino*, in «Rivista Rosminiana», 97, 2003, pp. 161-171, sottolineano il nesso tra teologia cristiana (specialmente col suo concetto di *Telos* escatologico della storia) e pensabilità della storia. È un tema cruciale che qui non è possibile affrontare.

²¹ Oltre ai già citati lavori di Botturi e Morra, cfr. M. ELIADE, *Il mito dell'eterno ritorno. Archetipi e ripetizione*, trad. it., Borla, Torino 1968, per es. pp. 55-58, 102-105 e 121.

²² AGOSTINO, *De Trinitate*, IV, 17, 22-23.

²³ ID., *Epistula 120*, 1,3.

²⁴ ID., *CD*, cit., XXII, 24,3, trad. mia.

Così, in sinergia con i concetti di positività della vita umana (dato che l'uomo è voluto e creato da un Dio buono), di libertà dell'uomo (Dio ha creato l'uomo volendolo libero), di dignità di *ogni* lavoro²⁵ (anche quello tecnico e/o umile) e di preziosità della ragione (valorizzata moltissimo, certo senza idolatrarla, come faranno alcuni illuministi), il concetto ebraico e poi (con maggior forza) agostiniano e cristiano di progresso, affermando nitidamente che la novità e il miglioramento sono possibili, ha favorito molto lo spirito di iniziativa in tutti i campi²⁶: sociale e civile, nonché scientifico, artistico, culturale e economico.

Certo, il concetto di progresso può portare anche a una grave deriva, quando si pensa non già, come Agostino, che il progresso storico sia: a) *possibile*; b) imperfetto nella storia; c) bisognoso di Dio, bensì: a) ineluttabile e trionfale; b) totale-perfetto nella storia e non nell'*eschaton*; c) non bisognoso di Dio. Questo secondo modo di pensare il progresso ha condotto alcuni a tentare di realizzare un paradiso intra-storico in terra e ciò ha sorretto anche i totalitarismi, i messianismi terreni (gnostici), con le loro mostruosità. Infatti, la superbia, che (gnosticamente) fa credere al singolo di poter essere autarchico, di essere autosufficiente e non bisognoso di Dio, conduce talora alcuni gruppi umani, a volte quelli che governano gli Stati, a cercare di ottenere quella gloria assoluta che spetta solo a Dio²⁷ e talora a credere di poter realizzare il Regno di Dio senza Dio (come poi è successo, per es., col nazismo e col comunismo). Per Agostino²⁸ la biblica costruzione della torre di Babele, con la sfida umana a Dio, è espressione «della superbia creaturale manifestantesi nell'edificazione politica»²⁹: la torre di Babele per Agostino è paradigmatica della concretizzazione sociale, cioè del farsi *civitas*, dell'*amor sui* dell'individuo che odia di avere Dio sopra di sé³⁰.

4. *Antropologia relazionale, amor socialis, pace e concordia*

Veniamo ad alcuni *cenni minimi* sull'antropologia di Agostino e solo a quelli che influiscono sulla sua filosofia sociale e sulla sua teologia/filosofia della storia.

²⁵ Cfr. AGOSTINO, *De Genesi ad litteram*, VIII, e ID., *De opere monachorum*, 13,14 e 27,35.

²⁶ Cfr. R. STARK, *La vittoria della ragione. Come il cristianesimo ha prodotto libertà, progresso e ricchezza*, trad. it., Lindau, Torino 2006. Una trattazione divulgativa in G. SAMEK LODOVICI, *Cristianesimo: ti siamo tutti debitori*, Ida, Milano 2019.

²⁷ AGOSTINO, *CD*, cit., XIV, 28.

²⁸ *Ivi*, XVI, 4.

²⁹ G. LETTIERI, *Il senso della storia in Agostino d'Ipbona*, Borla, Roma 1988, p. 228. Cfr. *ivi*, pp. 228-235.

³⁰ AGOSTINO, *CD*, cit., XIX, 12,3.

Agostino articola un'ontologia relazionale³¹ (che scaturisce dall'indagine di Agostino sulla Trinità), da cui discende un'antropologia che vede l'uomo come essere in relazione³².

Agostino non ha riversato del tutto tale accennata concezione relazionale nella sua filosofia sociale, influenzato dal neoplatonismo, in cui il rapporto verticale dell'uomo con l'Uno-Dio tende a cancellare il rapporto con gli altri uomini, perché quest'ultimo distrae dal primo. Comunque, per Agostino l'uomo è un essere naturalmente sociale, «è portato, in base alle leggi della propria natura, a costituire una società»³³, a vivere in società.

E per Agostino la comunione dell'uomo con Dio non dev'essere individualistica bensì proprio sociale³⁴. Infatti, per Agostino «l'amore per un oggetto genera spontaneamente una società formata da tutti coloro i cui amori coincidono in esso»³⁵. È quel che avviene³⁶ persino durante uno spettacolo all'interno di un gruppo di spettatori che non si conoscono ma si "innamorano" di un attore, compiacendosi del suo talento. Amando quell'attore (ma si pensi anche al tifo per una squadra) essi iniziano anche ad amarsi tra loro, perché tra loro sorge almeno una simpatia reciproca, determinata proprio dal loro comune oggetto d'amore e così sorge una piccola società³⁷.

E Agostino, dopo aver esaminato³⁸ la nozione di popolo esposta da Cicerone, ne propone un'altra: «Il popolo è l'insieme degli esseri ragionevoli, associato nella concorde comunione delle cose che ama». Tale popolo è «più o meno buono, quanto più o meno buone sono le cose che fondano la sua concordia», dunque «per conoscere la natura [morale] di ciascun popolo, bisogna guardare alle cose che esso [la sua maggioranza] ama»³⁹.

L'esempio della società tra gli spettatori mostra il carattere sociale dell'amore che a maggior ragione si riscontra quando l'oggetto concorde dell'amore è Dio: «Chi ama Dio si trova, per il fatto stesso, in relazione sociale con tutti quelli che lo amano»⁴⁰.

³¹ Cfr. E. SAMEK LODOVICI, *Dio e mondo. Relazione, causa e spazio in S. Agostino*, Studium, Roma 1979, in particolare pp. 163-179, 215, 254 e 326, reperibile on line.

³² Cfr. G. SAMEK LODOVICI, *Agostino*, in L. BRUNI, S. ZAMAGNI (a cura di), *Dizionario di Economia civile*, Città Nuova, Roma 2009, pp. 24-26.

³³ AGOSTINO, *CD*, cit., XIX, 12,2, p. 962.

³⁴ Cfr. A. RAMAIOLI, *Antropologia e storia nel De civitate Dei*, tesi di laurea (da me seguita), Università Cattolica di Milano, anno accademico 2019-2020. Cfr. anche H.A. DEANE, *The Political and Social Ideas of St. Augustine*, Columbia University Press, New York - London 1963, p. 80.

³⁵ É. GILSON, *Introduzione allo studio di Sant'Agostino*, trad. it., Marietti, Genova 1983, p. 199.

³⁶ AGOSTINO, *De doctrina christiana*, I, 29,30.

³⁷ Cfr. É. GILSON, *Introduzione allo studio di Sant'Agostino*, cit., p. 199.

³⁸ AGOSTINO, *CD*, cit., II, 21,1.

³⁹ *Ivi*, XIX, 24, p. 984.

⁴⁰ É. GILSON, *Introduzione allo studio di Sant'Agostino*, cit., p. 199.

Del resto, in Agostino la dimensione sociale dell'*amor* emerge dalla sua interpretazione dei due *praecipua praecepta* del cristianesimo, quello dell'amore verso Dio più di ogni altra cosa e quello dell'amore verso il prossimo come⁴¹ se stessi: per questi precetti «l'uomo deve amare tre realtà: Dio, se stesso e il prossimo»⁴². Essi sono i due precetti principali, perché a essi può essere ridotto tutto il Decalogo⁴³.

Per l'Ipponate tutti gli esseri esistenti sono ontologicamente positivi⁴⁴ (*vs* il manicheismo), ma hanno un valore ontologico gerarchicamente diverso e decrescente: Dio, gli esseri umani, gli animali, le piante, gli esseri inorganici. L'uomo deve amare ogni bene in modo corretto, realizzando con le azioni virtuose un *ordo amoris*. Per Agostino l'amore è il principio di ogni umano dinamismo, è l'energia che ci slancia⁴⁵ verso tutti i beni che vogliamo conseguire. Ma, siccome di beni ne esistono molteplici, i nostri amori sono moralmente buoni se li amano con l'intensità adeguata a ciascuno e se ne rispettano il poc'anzi menzionato ordine gerarchico. Così, la virtù è *ordo amoris*⁴⁶, è il risultato dell'attività di ordinamento del nostro amore⁴⁷ (e l'ordine nelle relazioni umane deve riflettere la prossimità relazionale⁴⁸, deve rispettare la trama delle relazioni in cui ognuno è inserito, iniziando dalla propria famiglia⁴⁹).

L'*amor sui* è l'egoistico amore di se stessi che però non vuole il vero bene per il sé, dal momento che non si volge al vero Bene⁵⁰. Viene definito anche *amor privatus* e comporta più una perdita che un arricchimento⁵¹: fa precipitare nel bisogno (*angustia*) spasmodico-inesausto di beni finiti, che non appagano mai

⁴¹ Per una trattazione in Tommaso d'Aquino di che cosa significhi amare il prossimo *come se stessi*, cfr. G. SAMEK LODOVICI, *Letica della guerra (e l'amore ai nemici) in Tommaso d'Aquino*, in «Forum. Supplement to Acta Philosophica», 8, 2022, pp. 205-207, reperibile on line.

⁴² AGOSTINO, *CD*, cit., XIX, 14, p. 967. Sull'amore in Agostino cfr. A. CARPIN, *Amare l'amore. La carità in sant'Agostino*, in «Sacra doctrina», 60, n. 2, 2015, e H. ARENDT, *Il concetto dell'amore in Agostino*, trad. it., SE, Milano 1992.

⁴³ Cfr. AGOSTINO, *De doctrina christiana*, I, 30,32: «Non diversamente insegna l'apostolo Paolo [Rm 13,9-10]. Dice: «Infatti, non commettere adulterio, non uccidere, non rubare, non desiderare illecitamente, e se c'è qualche altro comandamento, si riassume in questa parola: Ama il prossimo tuo come te stesso. L'amore del prossimo non commette alcun male»».

⁴⁴ Per es., ID., *CD*, cit., XIV, 11,1.

⁴⁵ È il tema dell'amore come *pondus*, cfr. per esempio ID., *Confessiones*, XIII, 9,10.

⁴⁶ ID., *De Moribus*, XV.

⁴⁷ Sul nesso tra volontà, amore, *ordo amoris* e virtù in Agostino, cfr. É. GILSON, *Introduzione allo studio di Sant'Agostino*, cit., specialmente pp. 154-265. Sulla virtù come *ordo amoris* e sui suoi criteri regolativi, cfr. G. SAMEK LODOVICI, *L'emozione del bene. Alcune idee sulla virtù*, Vita e Pensiero, Milano 2010, pp. 156-170.

⁴⁸ AGOSTINO, *De doctrina christiana*, I, 28,29.

⁴⁹ ID., *CD*, cit., XIX, 14.

⁵⁰ Cfr. ID., *De natura boni*, 12.

⁵¹ Cfr. ID., *De Genesi ad litteram*, XI, 15,19.

veramente quando vengono conseguiti e raggiunti⁵², e preclude la partecipazione alla *civitas Dei*⁵³.

Invece il *frui Deo*⁵⁴, l'amore a Dio, genera anche l'amore giusto di sé e l'amore del prossimo, «include in sé tanto l'amore del prossimo [...] quanto il *probus amor sui*: si ama se stessi quando si ama il Signore»⁵⁵.

E antitetico all'*amor privatus* è l'*amor socialis*, che, fondato sulla *humilitas* verso Dio, si prodiga a favore dell'*utilitas proximi*⁵⁶. In sintesi:

[A]more sociale vuol dire per Agostino l'amore del bene comune, mentre amore privato significa l'amore del bene proprio, cioè d'un bene posseduto o desiderato con l'esclusione degli altri. Perciò quello unisce, questo divide [...]. Si chiama privato perché si chiude in sé e *priva* [...] della comunione, che è autentica ricchezza di Dio e degli altri uomini⁵⁷.

E come c'è una pace nella famiglia, che è la concordia tra i familiari, così c'è una analoga pace nello Stato⁵⁸, che è la «concordia ordinata dei cittadini nel comandare e nell'obbedire»⁵⁹: è l'*ordinata concordia* dei connazionali (per usare un termine odierno), almeno al suo livello basilare di coesione sociale⁶⁰ (altra espressione odierna). Queste due paci sono prodotte da individui accomunati dall'amore per un medesimo oggetto: infatti «si dice "concorde" colui che unisce il proprio cuore a quello degli altri» e «non può esserci vera pace dove i cuori sono divisi»⁶¹.

Al conseguimento della giusta pace serve, ma non basta da solo⁶², l'ordine pubblico e così per Agostino la pace è sì la «tranquillità dell'ordine»⁶³, ma con

⁵² AGOSTINO, *Confessiones*, I, 1.

⁵³ Cfr. ID., *De Genesi ad litteram*, XI, 15,19.

⁵⁴ Sulla differenza tra *uti* e *frui* cfr., per es., ID., *De doctrina christiana*, I, 3,3-4,4 e *passim*.

⁵⁵ Cfr. R. BODEI, *Ordo amoris. Conflitti terreni e felicità celeste*, il Mulino, Bologna 1991, pp. 153-154.

⁵⁶ AGOSTINO, *De Genesi ad litteram*, XI, 15,20.

⁵⁷ A. TRAPÈ, *Agostino. L'uomo, il pastore, il mistico*, Città Nuova, Roma 2001, p. 279.

⁵⁸ Non possiamo soffermarci precisamente sulla valutazione dello Stato fatta da Agostino. Bisognerebbe analizzare il famoso passo di *CD*, IV, 4, sugli Stati definiti sì come «*magna latrocinia*», cioè gigantesche bande di criminali, ma «*remota itaque iustitia*», cioè quando manca la giustizia negli Stati stessi, nelle organizzazioni politiche. Una trattazione recente (che menziona diverse tra quelle errate del passato) in A. DENTILLI, *Il De civitate Dei di Agostino e la sua influenza sul processo di secolarizzazione dello Stato*, in «Stato, chiese e pluralismo confessionale», *Rivista telematica*, 1, 2022, pp. 9-30.

⁵⁹ AGOSTINO, *CD*, cit., XIX, 13,1, p. 964.

⁶⁰ G. CATAPANO, *L'idea agostiniana di civitas. Un approccio lessicale*, in L. ALICI (a cura di), *I conflitti religiosi nella scena pubblica / 2. Pace nella «Civitas»*, Città Nuova, Roma 2018, p. 187.

⁶¹ AGOSTINO, *In Iohannis Evangelium Tractatus*, 77,5, trad. mia.

⁶² Cfr. per es. I. BOCHET, *L'ordine della pace*, in L. ALICI (a cura di), *I conflitti religiosi nella scena pubblica / 2*, cit., p. 145.

⁶³ AGOSTINO, *CD*, cit., XIX, 13,1, pp. 963-964.

l'aggiunta della concordia e della giustizia: ad es., negli Stati totalitari c'è ordine ma non ci sono concordia né giustizia. Per questo, Agostino indica

il *vinculum concordiae* come principio istitutivo e normativo di ogni *civitas* storica, approssimazione analogica e imperfetta di quella *concordissima societas fruendi Deo et invicem in Deo* [la massima concordia nel gioire di Dio e nel gioire reciprocamente in Dio] che è l'ideale di massima comunione possibile⁶⁴.

Ogni tipo di concordia determina un tipo di pace, compresa la pace ingiusta. Per Agostino tutti gli esseri umani tendono a una qualche pace, nel peggiore dei casi a una pace provvisoria, ma pur sempre a una pace, perfino coloro che vogliono la guerra: infatti il loro scopo è raggiungere una situazione di pace per essi più gloriosa o più vantaggiosa⁶⁵, non vogliono vivere in una condizione di guerra ininterrotta.

La pace celeste (che non è stasi, come accenneremo), esito escatologico della *civitas Dei*, è quella finalmente totale e perfetta.

5. Libido dominandi e translatio imperii

Dall'egoismo discendono le passioni antisociali: per esempio l'avidità, l'invidia, e, soprattutto, la *libido dominandi*. A causa di quest'ultima passione l'individuo crede di poter disporre a suo piacimento del mondo e anche degli altri uomini, e, a volte, per superbia (che è «l'ambizione di una perversa superiorità»⁶⁶ e l'inizio sia del primo peccato del genere umano, quello di Adamo ed Eva, sia, ancora più a monte, del primo peccato di sempre, quello di Lucifero⁶⁷) si sostituisce a Dio, che, in quanto è Creatore di tutto, è l'unico che può legittimamente disporre di ogni cosa. A volte (come abbiamo accennato nel § 3) la superbia spinge a voler diventare come Dio⁶⁸, giunge a rifiutare totalmente (e gnosticamente) il proprio limite creaturale.

La *libido dominandi*, in parte analoga alla volontà di potenza tematizzata da Nietzsche, caratterizza buona parte degli imperi che si sono succeduti storicamente.

L'impero romano è stato il più grande e duraturo della storia⁶⁹ e in un certo senso è stato l'erede dei grandi imperi orientali, in particolare⁷⁰ dell'impero as-

⁶⁴ Cfr. L. ALICI, *L'altro nell'io. In dialogo con Agostino*, Città Nuova, Roma 1999, p. 132; cfr. AGOSTINO, *CD*, cit., XIX, 13,1 e XIX, 17.

⁶⁵ *ID.*, *CD*, cit., XIX, 12.

⁶⁶ *Ivi*, XIV, 13,1, p. 669.

⁶⁷ *Ivi*, XII, 6 e AGOSTINO, *De Musica*, VI, 13,40.

⁶⁸ *ID.*, *CD*, cit., XXII, 30,4.

⁶⁹ *Ivi*, V, Prefazione.

⁷⁰ *Ivi*, IV, 7, V, 21, e XVIII, 2,1.

siro, dell'impero persiano e di quello di Alessandro Magno. Ora, nella *translatio imperii* per Agostino

sembra profilarsi il continuo reiterarsi della stessa logica. La società umana, [quando è] fondata sulla ricerca individualistica dei propri vantaggi e delle proprie aspirazioni, finisce per dividersi al suo interno, generando la dominazione⁷¹ di alcuni su altri⁷².

E Agostino condanna la schiavitù⁷³, dei singoli ai loro padroni e dei popoli ai loro dominatori, e per lui (come già per Socrate) la schiavitù peggiore è quella alle proprie pulsioni e propensioni malvagie e viziose: egli cita *Gv* 8,34, scrivendo che «[c]hiunque commette peccato è schiavo del peccato» e per questo molti sono schiavi di un padrone-schiavo «della passione» e «la passione del dominio (per non parlare delle altre), sconvolge il cuore dei mortali con la più crudele delle tirannie»⁷⁴.

Tornando alle società e alla storia, nelle culture c'è sempre stata l'ammirazione per coloro che hanno amato la libertà più della vita e hanno rifiutato di essere sottomessi e hanno combattuto eroicamente, preferendo la morte alla schiavitù.

E la grandezza e la tenacia di Roma nell'amore della libertà e nell'amore della gloria l'hanno resa unica e inoltre voluta dalla Provvidenza: a Roma l'amore per la libertà si è sposato con

uno "splendido vizio", il desiderio di gloria: esso è infatti un vizio, poiché è brama di grandezza e di considerazione mondana, ma ha anche la singolare dote di frenarne altri, poiché fa anteporre il servizio dello Stato ai propri interessi privati e la difesa della patria all'attaccamento alla propria vita. Splendido perché allora confina con la virtù: difatti propone ai cristiani stessi esempi di abnegazione e di martirio⁷⁵.

Quando è esercitato nel modo pienamente virtuoso, può diventare amore del prossimo. Per Agostino, Dio volle affidare l'impero romano soprattutto a uomini che non esitarono «ad anteporre alla propria salvezza quella della patria, riuscendo a contenere la brama del denaro e molti altri vizi a favore di quest'unico vizio che è l'amore della gloria»⁷⁶. L'impero romano

⁷¹ *Ivi*, XIX, 7, I, 30, XVIII, 2,1.

⁷² F. LEONARDI, *Agostino*, in R. MORDACCI (a cura di), *Prospettive di filosofia della storia*, Bruno Mondadori, Torino 2009, pp. 16-17.

⁷³ AGOSTINO, *CD*, cit., XIX, 15.

⁷⁴ Già PLATONE, *Repubblica*, 569 B-C, dice che i sudditi di un tiranno sono spesso schiavi di uno schiavo (il tiranno) delle sue pulsioni.

⁷⁵ F. LEONARDI, *op. cit.*

⁷⁶ AGOSTINO, *CD*, cit. V, 1,13, p. 285; ma si leggano per intero le pp. 285-295.

«[s]eppur inconsciamente [...] serve agli scopi della razionalità⁷⁷ che governa la Storia»⁷⁸.

Insomma, dice Agostino,

tramite quell'impero così vasto e di lunga durata, così famoso e pieno di gloria per la virtù di uomini tanto grandi, fu loro data la ricompensa che cercavano e a noi [cristiani] sono stati offerti insegnamenti tanto esemplari e insostituibili, che dobbiamo provare vergogna se per [conseguire] la gloriosissima città di Dio non abbiamo raggiunto quelle virtù che essi in modo pressoché analogo hanno raggiunto per [conseguire] la gloria della città terrena.

E anche se ciò costa sofferenze e talora persecuzione: «[L]'Apostolo ha detto: "Le sofferenze del momento presente non sono paragonabili alla gloria futura"⁷⁹»⁸⁰.

6. *Due amori, due società*

Possiamo adesso riprendere e sviluppare i cenni già anticipati sulle due società-popoli presenti nella storia.

Anzitutto in Agostino c'è un concetto di storia universale perché «tutti gli uomini possono essere considerati come un essere collettivo, la cui storia unica si svolge nel tempo»⁸¹.

Inoltre il termine *populus*⁸² negli scritti di Agostino è non di rado equivalente al termine *civitas*⁸³, quando quest'ultima sia intesa non già come una società politica, geograficamente organizzata e strutturata (per esempio uno Stato politico), bensì costituita da un popolo che ha un minimo comun denominatore, da un popolo come *multitudo* di esseri razionali concordi, che mirano allo/agli stesso/stessi bene/beni; magari tanti di loro vi mirano anche in modo confliggente, ma almeno alcuni di loro debbono collaborare (anche in una banda di criminali è necessaria una certa collaborazione). In italiano si usa tradurre il termine

⁷⁷ Per vari motivi, il rapporto tra Ragione e storia in Agostino ed Hegel è molto diverso.

⁷⁸ M. BETTINI, *Tre città in una Storia: il De civitate Dei*, in «Etica & Politica», 16, n. 1, 2014, p. 451, reperibile on line.

⁷⁹ *Rm* 8,18.

⁸⁰ AGOSTINO, *CD*, cit., V, 18,3, p. 295.

⁸¹ É. GILSON, *La città di Dio e i suoi problemi*, trad. it., Vita e Pensiero, Milano 1958, pp. 76-77.

⁸² Su cui cfr. D. PAGLIACCI, *L'idea di «populus» nel «De civitate Dei»*. Tra «*amor socialis*» e «*con-cors communio*», in L. ALICI (a cura di), *I conflitti religiosi nella scena pubblica / 2*, cit., pp. 235-256.

⁸³ Sulla cui nozione in Agostino, cfr. G. CATAPANO, *L'idea agostiniana di civitas*, cit., che seguono nel seguito di questo paragrafo, insieme a D. PAGLIACCI, *op. cit.*, e J. RATZINGER, *Popolo e casa di Dio in Sant'Agostino*, tr. it., Jaca Book, Milano (1978) 2011, specialmente pp. 265-302.

agostiniano *civitas* col termine *città*, da cui *La città di Dio* come traduzione del monumentale testo dell'Ipponate, ma il termine città in italiano è fuorviante perché fa pensare, soprattutto, a una serie di edifici costruiti in un certo luogo geografico, invece che a un insieme di persone.

Ora, nella storia sono mescolati due insiemi-popoli di persone e ciò che accomuna i membri di ciascuno di questi due popoli è la scelta di vita pro Dio (scelta, tra gli uomini, fatta già, perlomeno, da Abele⁸⁴) o contro Dio⁸⁵, è l'amore verso Dio o l'amore errato verso il sé. E chi appartiene a un popolo non può *simultaneamente* appartenere all'altro⁸⁶, anche se può successivamente cambiare, e più volte, il popolo a cui appartiene. La scaturigine dell'appartenenza alla *civitas Dei* o alla *civitas hominis* è l'interiore disposizione del cuore, è la scelta radicale della volontà di ciascuno.

Nel corso della storia i membri di ciascuna di queste *civitates* vivono, mescolati, in concrete e a volte diverse società-comunità-città politiche collocate in un certo luogo, e la qualità morale maggioritaria di una città politica è data dal rapporto – quantitativo, ma anche di potere – tra i membri delle due *civitates* presenti in tale città politica, che «sarà buona se prevarranno i buoni, cattiva se prevarranno i cattivi»⁸⁷. Le due *civitates* durante la storia sono mescolate⁸⁸ e intrecciate.

Ecco le famose parole con cui Agostino si esprime al riguardo nel *De civitate* (altri passi simili sono già presenti in alcuni suoi testi precedenti⁸⁹):

[N]onostante tutti i popoli che vivono sulla Terra abbiano diverse religioni, diversi costumi, diverse lingue, armi e abbigliamento, [in realtà] non esistono tuttavia che due generi di società umana, [...] due città.

Due amori [...] 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 ha costruito la città celeste [...].

La città terrena [...] è posseduta dalla passione del potere; nella città celeste gli uomini prestano servizio vicendevole nella carità [...].

La città terrena nei suoi uomini di potere, ama la propria forza; la città celeste dice al suo Dio: *Ti amo, Signore, mia forza*⁹⁰.

⁸⁴ AGOSTINO, *CD*, cit., XV, 1, 2.

⁸⁵ *Ivi*, XIV, 13,2.

⁸⁶ G. CATAPANO, *L'idea agostiniana di civitas*, cit., p. 205.

⁸⁷ *Ivi*, p. 207. Cfr. AGOSTINO, *CD*, cit., XIX, 24.

⁸⁸ *Id.*, *CD*, cit., X, 2,4, XI, 1, XV, 20,4, XIX, 27, XX, 26,1.

⁸⁹ In *De vera religione, Confessiones, Contra Faustum, De catechizandis rudibus, Contra epistulam Parmeniani, De Genesi ad litteram, Enarrationes in Psalmos*. Poi, dopo il *CD*, in *Retractationes*. Per i riferimenti precisi, cfr. D. MARAFIOTI, *Introduzione*, cit., pp. XVIII-XXVI.

⁹⁰ *Sal* 18,2.

Nella prima città [...] sotto il potere dell'orgoglio [...] Hanno venerato e adorato la creatura⁹¹ al posto del Creatore [...].

Nell'altra città invece non v'è sapienza umana all'infuori della pietà, che fa adorare giustamente il vero Dio e che attende come ricompensa nella società dei santi, uomini e angeli, che Dio sia tutto in tutti⁹².

Va ribadito (cfr. § 4) che l'*amor sui* di cui parla in questi passi Agostino è l'egoismo dell'*amore smodato e immorale di sé* e va chiarito che il disprezzo di sé riguarda le proprie colpe: non è l'*odium* verso di sé.

Così, «se [per Agostino] si esprime nella parola *caritas* l'intera realtà del culto monoteistico [cristiano], dall'altra parte Agostino vede espresso nella *cupido* il contenuto metafisico del culto pagano», cioè se è peculiare della *caritas* esercitarsi in una duplice direzione (come abbiamo già visto parlando del precetto dell'amore di Dio e del prossimo), «quella della elevazione al Dio altissimo e quella del piegarsi misericordioso verso l'uomo», così, «anche nella *cupido* c'è una duplice direzione, quella della divinizzazione» degli esseri non veramente divini, e «quella della chiusura egoistica in se stessi»⁹³.

Nella *civitas hominis* spesso l'uomo erige a Dio se stesso (il proprio successo o piacere o ricchezza ecc.) o altri uomini o qualche umana realizzazione o prerogativa (per fare esempi⁹⁴, in parte moderni: lo Stato, la Scienza, la Ragione ecc.).

Non è questo il luogo per esporre tutti i componenti (terreni e anche spirituali, storici e anche oltre-storici, tra loro mescolati⁹⁵) di queste due *civitates*, a cui appartengono non solo gli uomini viventi nella storia ma anche coloro che sono già morti e vivono la vita ultraterrena: a esse appartengono sia tutti gli esseri umani del passato, del presente e del futuro, sia anche gli angeli e i demoni, ed esse dureranno in eterno⁹⁶, una nella gioia, l'altra nell'afflizione che ha voluto procurarsi. Né qui è possibile soffermarsi sul rapporto tra queste due *civitates*, la Chiesa e lo Stato⁹⁷.

⁹¹ Agostino biasimerebbe la contemporanea venerazione del Pianeta, che va però custodito, perché appartiene non all'uomo ma al Creatore.

⁹² AGOSTINO, *CD*, cit., XIV, 1, p. 643 e XIV, 28, pp. 691-692.

⁹³ J. RATZINGER, *Popolo e casa di Dio in Sant'Agostino*, cit., p. 285.

⁹⁴ Alcuni dei quali sferzati anche da F. NIETZSCHE, per es. *Frammenti postumi 1887-88*, 9 [43].

⁹⁵ Ciò riflette in Agostino la teologia dell'Incarnazione, cfr. M. BETTETINI, *Introduzione a Agostino*, cit., pp. 151-152.

⁹⁶ Cfr., per es., AGOSTINO, *CD*, cit., XV, 1, XIX, 27-28, XXII, 30.

⁹⁷ Su questo tema D. MARAFIOTI espone la sua interpretazione, in *Introduzione*, cit., pp. LIX-LX, dopo averne utilmente passate in rassegna decisamente molte (per esempio quella di Gilson, Bochet, Marrou, Lettieri, Van Oort, Ratzinger, Trapè e Alici, cfr. *ivi*, pp. L-LIX). L'interpretazione di Marafioti è stata criticata da V. GROSSI, *Nota all'Introduzione di una recente traduzione del De civitate Dei*, in «Augustinianum», 52, 2012, pp. 467-486, a cui Marafioti ha risposto in D. MARAFIOTI, *Come leggere il De civitate Dei*, in «Augustinianum», 53, 2013, pp. 441-467.

Va almeno di nuovo sottolineato che la nascita delle due *civitates* storiche e della dialettica della storia alberga, anzitutto (anche se non esclusivamente), nel cuore dell'uomo⁹⁸.

Così, come scrive Catapano:

Le sorti di una civiltà [...] dipendono essenzialmente anche dalle libere scelte operate da cittadini e governanti, i quali quindi ne sono, almeno in una certa misura, responsabili. Nello stesso tempo, queste libere scelte e le loro conseguenze, insieme agli altri fattori degli eventi storici, sono sotto il controllo della provvidenza di Dio⁹⁹.

E Agostino argomenta lungamente che Provvidenza (che è anche pedagogia *graduale* verso l'uomo¹⁰⁰), prescienza divina e libertà umana sono compatibili¹⁰¹.

Ancora circa la Provvidenza e la storia: Dio è come un eccelso musicista e insieme un eccelso direttore d'orchestra, «sa ciò che è opportuno per ciascuna età», in modo che nella storia «si compia come il concerto di un ineffabile artista»¹⁰², sa «adornare, anche per la presenza di alcune antitesi [c'è il male oltre al bene e Dio trae il bene anche dal male¹⁰³], l'ordine dei secoli, come per un magnifico poema»¹⁰⁴.

Va notato che, nel *De civitate*, Agostino elogia una certa forma di pluralismo culturale¹⁰⁵, purché non avverso al cristianesimo:

[alla *civitas Dei*] non interessa affatto con quali abitudini o forme di vita uno voglia seguire la fede con cui si arriva a Dio, basta che non siano contrarie ai comandamenti divini. E quando gli stessi filosofi [e anche gli altri uomini] diventano cristiani, non li obbliga a cambiare il modo di vestire o di mangiare, perché ciò non è un ostacolo alla religione, ma solo le false dottrine¹⁰⁶.

Similmente, la *civitas Dei*

⁹⁸ Cfr. per es. L. ALICI, *Introduzione*, cit., p. 34.

⁹⁹ G. CATAPANO, *Agostino e la religione nelle crisi di civiltà*, in «Archivio di Filosofia», 91, n. 1, 2023, p. 150.

¹⁰⁰ Cfr. AGOSTINO, *Confessiones*, III, 7,13-14 e 8,15.

¹⁰¹ ID., *CD*, cit., V, 9.

¹⁰² ID., *Epistula 138*, 1,5.

¹⁰³ Cfr. anche ID., *CD*, cit., XXII, 1,2 e 2,2. Sarebbe l'enorme tema *de malo*.

¹⁰⁴ ID., *CD*, cit., XI, 18, trad. mia. Cfr. P. BREZZI, *Il carattere e il significato della storia nel pensiero di S. Agostino*, in «Revue des études augustinienes», 1, n. 2, 1955, p. 160.

¹⁰⁵ Sottolineato da D. MARAFIOTI, *Come leggere il De civitate Dei*, cit., pp. 464-466, e da G. CATAPANO, *Agostino e la religione nelle crisi di civiltà*, cit., pp. 153-154.

¹⁰⁶ AGOSTINO, *CD*, cit., XIX, 19, trad. it. tratta da D. MARAFIOTI, *Come leggere il De civitate Dei*, cit., p. 465 (cfr. forse anche AGOSTINO, *CD*, cit., V, 17,1).

chiama cittadini da tutte le nazioni e [...] fra tutte le lingue, senza badare a diversità di costumi, di leggi, di istituzioni [...], senza eliminare o distruggere nessuna di esse, anzi accettando e seguendo tutto ciò che tende a un unico e medesimo fine della pace terrena, nonostante le diversità da nazione a nazione, purché ciò non costituisca un ostacolo per quella religione¹⁰⁷ che insegna a venerare l'unico, vero e sommo Dio¹⁰⁸.

La civitas Dei

ha un atteggiamento positivo verso le stesse culture [...]. Chiede una cosa sola: che siano modificati e abbandonati tutti quegli elementi che sono contrari alla fede, e perciò stesso contrari alla verità e al bene dell'uomo¹⁰⁹.

7. *Il diritto dei popoli all'autodifesa*

Abbiamo anticipato che i pagani accusavano il cristianesimo di essere nocivo alla società.

Ora, non possiamo qui esporre l'interpretazione elaborata da Agostino¹¹⁰ circa l'evangelico «porgere l'altra guancia» e diciamo solo che per lui non va inteso come *dovere* di lasciarsi colpire l'altra guancia.

Inoltre Agostino risponde agli accusatori che il cristianesimo giustifica le guerre per autodifesa:

Se la dottrina cristiana condannasse ogni specie di guerre, ai soldati che nel Vangelo¹¹¹ chiedono [a Gesù] il consiglio per salvarsi, [Gesù] prescriverebbe di gettar via le armi e di sottrarsi completamente agli obblighi del servizio militare. Invece è stato loro detto [da Gesù]: «Non fate violenza a nessuno [cioè per esempio non commettete soprusi] e non calunniare; siate contenti della vostra paga». Evidentemente non si vieta di attendere al servizio militare a coloro cui è comandato [da Gesù] di accontentarsi della propria paga¹¹².

Inoltre Agostino risponde:

¹⁰⁷ Cfr. A. DENTILLI, *op. cit.*, pp. 29-30.

¹⁰⁸ AGOSTINO, *CD*, cit., XIX, 17, p. 972.

¹⁰⁹ D. MARAFIOTI, *Come leggere il De civitate Dei*, cit., pp. 465-466.

¹¹⁰ AGOSTINO, *Epistula 138*, 2,12-13. Cfr. più in breve anche ID., *In Iohannis Evangelium Tractatus*, 113,4.

¹¹¹ *Lc* 3,14.

¹¹² AGOSTINO, *Epistula 138*, 2,14-15 e ID., *CD*, cit., XIX, 7. Cfr. per esempio S. SIMONETTA, *Uccidere per amore? Tommaso e Agostino sulla guerra giusta*, in A. RODOLFI (a cura di), «*Ratio practica*» e «*ratio civilis*». *Studi di etica e politica medievali per Giancarlo Garfagnini*, Ets, Pisa 2016, pp. 43-62, con una nutrita bibliografia sulla guerra in Agostino alla nota 30 di p. 51.

[C]oloro che affermano che la dottrina del Cristo è nemica dello Stato, ci diano un tale esercito, [...] tali provinciali, tali mariti, tali sposi, tali genitori, tali figli, tali padroni, tali servi, tali re, tali giudici, infine tali contribuenti e tali esattori del fisco, quali prescrive che siano la dottrina cristiana, e poi osino chiamarla nemica dello Stato e non esitino piuttosto a confessare che, se essa fosse osservata [pienamente], sarebbe la potente salvezza dello Stato¹¹³.

Similmente:

[S]e tutto quello che tale religione insegna intorno a una vita giusta e onesta venisse accolto e messo in pratica dai re della terra e dai popoli tutti, dai governanti e dai giudici del mondo, dai giovani e dalle fanciulle, dai vecchi e dai bambini [...] lo Stato non solo potrebbe allietare la vita presente ma anche ascendere alla vita eterna per dimorarvi nella più perfetta felicità!¹¹⁴

Inoltre (cfr. § 4): «Che cos'è [...] una comunità di cittadini se non una moltitudine di persone unite tra loro dal vincolo della concordia?»¹¹⁵. Ora, dice Agostino, niente più dell'amore – predicato dal cristianesimo – promuove la concordia.

Del resto, l'anelito alla patria celeste non deve comportare il disimpegno dalla storia. Per Agostino, immune da qualsiasi oltremondanismo, la destinazione escatologica non giustifica affatto la diserzione dalla storia, anzi è doveroso l'amore verso ogni altro uomo (secondo i criteri dell'*ordo amoris*) ed è doveroso l'impegno civile. Ancora, «bisogna pregare [...] per gli uomini che stanno al potere»¹¹⁶ e nella concordia ordinata della *civitas* (§ 4) c'è giustamente il potere del comandare e l'obbedire.

8. Conclusione: eternità e trionfo dell'amore

Da quanto sopra visto sull'origine del mondo e della storia dall'amore di Dio (dunque in principio era l'amore¹¹⁷), sull'origine dei due amori e della storia nel cuore dell'uomo (dunque nel mezzo dovrebbe esserci l'amore buono¹¹⁸) possiamo così concludere:

La storia è un terreno per l'esercizio della libertà e simultaneamente è lo spazio in cui si dispiega un progetto divino. [...] La storia è dunque la risultante di due libertà: quella

¹¹³ AGOSTINO, *Epistula* 138, 2,15.

¹¹⁴ ID., *CD*, cit., II, 19, p. 151.

¹¹⁵ ID., *Epistula* 138, 2,10.

¹¹⁶ ID., *CD*, cit., XIX, 27, p. 986.

¹¹⁷ Cfr. l'*incipit* del presente contributo.

¹¹⁸ Cfr. *ibidem*.

umana e, al di sopra di questa, quella divina, che sa includere quella umana in un piano più ampio senza cancellarla¹¹⁹.

E, così, «*la storia è storia della libertà [...]: la storia la scrive Dio ma con la libertà dell'uomo*»¹²⁰, cioè il «meraviglioso poema» (cfr. § 6) è scritto da Dio con la libertà dell'uomo.

Con le parole di Agostino che quasi concludono il *De civitate Dei*, la fine della storia «non sarà il tramonto» perché:

Là riposeremo e vedremo, vedremo e ameremo [dunque alla fine sarà l'amore¹²¹], ameremo e loderemo¹²². Questo sarà alla fine e non avrà fine! Quale altro è il nostro fine, se non arrivare al regno che non ha fine¹²³?

*Bibliografia essenziale*¹²⁴

Sui temi principali di Agostino trattati dal presente contributo:

AGOSTINO, *De civitate Dei*, trad. it. *La città di Dio* (nel presente contributo abbreviato *CD*), a cura di Luigi Alici, Bompiani, Milano 2001.

– *Tutte le opere*, www.augustinus.it.

ALICI LUIGI, *Introduzione* (con ricca bibliografia) ad AGOSTINO, *La città di Dio*, cit., pp. 7-68.

LETTIERI GAETANO, *Il senso della storia in Agostino d'Ippona*, Borla, Roma 1988.

MARAFIOTI DOMENICO, *Introduzione* (con ricca bibliografia) ad AGOSTINO, *La città di Dio*, Mondadori, Milano 2022, pp. VII-LXXXVI.

RATZINGER JOSEPH, *Popolo e casa di Dio in Sant'Agostino*, trad. it., Jaca Book, Milano (1978) 2011.

¹¹⁹ G. CATAPANO, *Agostino e la religione nelle crisi di civiltà*, cit., p. 150.

¹²⁰ M.F. SCIACCA, *Lezioni di filosofia della storia*, Leo S. Olschki, Firenze 2007, p. 42. L'argomentazione al riguardo è forse da Sciacca più estesa in ID., *La storia secondo sant'Agostino*, cit.

¹²¹ Cfr. di nuovo il nostro *incipit*.

¹²² Manca lo spazio per argomentare che la felicità finale per Agostino sarà immortale, ma non sarà una condizione di stasi o comunque una condizione “noiosa” (come la concepisce talvolta l'uomo contemporaneo, perciò spregiando la vita eterna), bensì sarà una «*insatiabilis satietas*» (*Confessiones*, II, 10,18), sarà un innamoramento massimo e un esercizio attivo di amore (ricambiato) alla massima deflagrazione (uno spunto in É. GILSON, *Introduzione*, cit., p. 164), un attivo esercizio in cui «non c'è inerzia che raffreni», in cui Dio «sarà amato senza fatica» (AGOSTINO, *CD*, cit., XII, 30,1, pp. 1189-1190) e in cui ci sarà la partecipazione alla vita di Dio che è massima attività e che sa «agire riposando» (*ivi*, XII, 18,2, p. 587).

¹²³ *Ivi*, XXII, 30,5, p. 1193.

¹²⁴ La presente bibliografia essenziale è una selezione minima che è il risultato di una cernita dolorosa e inevitabilmente insoddisfacente.

Per un'introduzione complessiva al pensiero di Agostino (compresi i temi trattati dal presente contributo):

BETTETINI MARIA, *Introduzione a Agostino*, Laterza, Roma-Bari 2008.

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

DODARO ROBERT, MAYER CORNELIUS, MÜLLER CHRISTOF (hrsg.), *Augustinus-Lexikon*, Schwabe Verlag, Basel (opera pluriennale in vari volumi, giunta nel 2020 al lemma *Tempus*: espone in ordine alfabetico concetti, persone, luoghi, istituzioni, fatti ecc. della vita, degli scritti e dell'insegnamento di Agostino).

FITZGERALD ALLAN (a cura di), *Agostino: dizionario enciclopedico*, trad. it. di L. Alici e A. Pieretti, Città Nuova, Roma 2007.

GILSON ÉTIENNE, *Introduzione allo studio di Sant'Agostino*, trad. it., Marietti, Genova 1983.

Su entrambi i punti:

Bibliografia agostiniana, www.augustinus.it/sussidi/bibliografia/index.htm.