

Compendio del “De civitate Dei” di S. Agostino

Molte volte nella storia della civiltà occidentale la Chiesa cattolica e i suoi grandi maestri hanno aiutato la scienza ad emanciparsi dalla superstizione e dalla ciarlataneria. Dewey sembra pensare che siano state soprattutto persone di convinzioni religiose ad opporsi allo spirito scientifico. Questo è un problema complicato; ma quando in questo contesto Dewey chiama in giudizio lo ‘storico delle idee’, quest’ultimo dovrebbe ricordargli che il sorgere di una scienza europea è dopo tutto impensabile senza la chiesa. I padri della Chiesa combatterono una lotta senza tregua contro ‘debolezze di fibra’ di ogni genere, tra l’altro contro l’astrologia, l’occultismo, lo spiritualismo, da cui certi filosofi positivisti del nostro tempo si sono rivelati meno immuni di Tertulliano, Ippolito o sant’Agostino [...].

(Max Horkheimer)¹

Premessa

E’ lo stesso Agostino nel libro delle *Ritrattazioni*² a darci le informazioni basilari per situare e comprendere la sua celebre opera.

Egli anzitutto ci dice quale sia stata la circostanza in cui è nata e quali gli scopi:

Frattanto **Roma fu messa a ferro e fuoco con l’invasione dei Goti** che militavano sotto il re Alarico; l’occupazione causò un’enorme sciagura. **Gli adoratori dei molti falsi dèi**, che con un appellativo in uso chiamiamo pagani **tentarono di attribuire il disastro alla religione cristiana** e cominciarono a insultare il Dio vero con maggiore acrimonia e insolenza del solito. Per questo motivo io, ardendo dello zelo della casa di Dio, **ho stabilito di scrivere i libri de *La città di Dio* contro questi insulti perché sono errori**. L’opera mi tenne occupato per molti anni. Si frapponivano altri impegni che non era opportuno rimandare e che esigevano da me una soluzione immediata. Finalmente questa grande opera, *La città di Dio*, fu condotta a termine in ventidue libri.

Agostino spiega poi il contenuto dei primi dieci libri, che costituiscono la prima parte dell’opera:

I primi cinque confutano coloro i quali vogliono la vicenda umana così prospera da ritenere necessario il culto dei molti dèi che i pagani erano soliti adorare. Sostengono quindi che avvengano in grande numero queste sciagure in seguito alla proibizione del culto politeistico. **Gli altri cinque** contengono la confutazione di coloro i quali ammettono che le sciagure non sono mai mancate e non mancheranno mai agli uomini e che esse, ora grandi ora piccole, variano secondo i luoghi, i tempi e le persone. Sostengono tuttavia che il politeismo e relative pratiche sacrali sono utili per la vita che verrà dopo la morte. **Con questi dieci libri dunque sono respinte queste due infondate opinioni contrarie alla religione cristiana.**

A questo punto l’autore chiarisce perché ha voluto scrivere anche una seconda parte:

Qualcuno poteva ribattere che noi avevamo confutato gli errori degli altri senza **affermare le nostre verità**. **Questo è l’assunto della seconda parte dell’opera che comprende dodici libri**. Tuttavia all’occasione anche nei primi dieci affermiamo le nostre verità e negli altri dodici confutiamo gli errori contrari.

Quindi dichiarare quale sia la scansione dei contenuti della seconda parte:

Dei dodici libri che seguono dunque i primi quattro contengono l’origine delle due città, una di Dio e l’altra del mondo; gli altri quattro, il loro svolgimento o sviluppo; i quattro successivi, che sono anche gli ultimi, il fine proprio.

Infine Agostino motiva la scelta del titolo generale dell’opera:

¹ Max Horkheimer, *L’eclissi della ragione – Critica della ragione strumentale*, Ed. Einaudi, Torino 1969, p. 79.

² *Ritrattazioni* 2, 43

Sebbene tutti i ventidue libri riguardino l'una e l'altra città, hanno tuttavia derivato il titolo dalla migliore. Perciò è stata preferita l'intestazione La città di Dio.

PRIMA PARTE: LA VERA RELIGIONE

Libro 1

La novità cristiana nella storia

Agostino, affrontando il problema delle invasioni barbariche, invita ad osservare un fatto straordinario che ha caratterizzato il saccheggio di Roma da parte di Alarico: i barbari, in onore di Cristo, hanno risparmiato la vita ai loro avversari. Questo non era mai accaduto prima:

2. Sono state tramandate tante guerre prima e dopo la fondazione e la dominazione di Roma. Leggano ed esibiscano o che una città sia stata occupata da stranieri con la garanzia che i nemici occupanti risparmiassero coloro che avessero trovati rifugiati nei templi dei loro dèi o che un condottiero di barbari avesse ordinato nel saccheggio di una città di non uccidere chi fosse stato trovato in questo o quel tempio. Al contrario ...

La novità sta nel fatto che l'usanza della guerra ha cominciato a cedere il passo ad un'altra logica, ad un altro modo di trattarsi tra gli uomini. Questo cambiamento non è stato ancora totale e perfetto, ma già di enorme effetto pratico e di profondo significato: la vita umana rispettata e salvata in nome della fede, contrariamente agli interessi di tipo bellico. Negare questo fatto è disonesto e folle:

7. E tutto ciò che nella recente sconfitta di Roma è stato commesso di rovina, uccisione, saccheggio, incendio e desolazione è avvenuto secondo l'usanza della guerra. Ma si è verificato anche **un fatto secondo una nuova usanza**. Per un inconsueto aspetto degli eventi la rozzezza dei barbari è apparsa tanto mite che delle spaziose basiliche sono state scelte e designate per essere riempite di cittadini da risparmiare. In esse nessuno doveva essere ucciso, da esse nessuno sottratto, in esse molti erano condotti da nemici pietosi perché conservassero la libertà, da esse nessuno neanche dai crudeli nemici doveva esser condotto fuori per esser fatto prigioniero. E chiunque non vede che **il fatto è dovuto al nome di Cristo e alla civiltà cristiana** è cieco, chiunque lo vede e non lo riconosce è ingrato e chiunque si oppone a chi lo riconosce è malato di mente. Un individuo cosciente non lo attribuisca alla ferocia dei barbari. Animi tanto fieri e crudeli ha sbigottito, ha frenato, ha moderato fuori dell'ordinario colui che, mediante il profeta, tanto tempo avanti aveva predetto: Visiterò con la verga le loro iniquità e con flagelli i loro peccati ma non allontanerò da loro la mia misericordia.

Agostino risponde poi ad una serie di questioni poste da quanto accaduto durante il saccheggio:

- la perdita dei beni terreni non è un fatto necessariamente negativo per i santi, anzi essi con ciò non perdono nulla di decisivo;
- i cadaveri non sepolti in guerra non causano problemi alle loro anime; ciò non toglie che esiste il grave dovere di seppellire i morti;
- l'aiuto e il conforto di Dio non manca mai ai cristiani in prigionia;
- le vergini violentate contro la loro volontà non hanno perduto la loro virtù;
- è l'immoralità di Roma che è sempre stata la vera causa delle sue vere disgrazie.

L'illiceità del suicidio

Il vescovo di Ippona si sofferma poi sul problema del suicidio, che alcuni ritenevano lecito per sfuggire alle violenze, al disonore o al peccato; egli mostra come esso *non è mai lecito, neanche se fatto per scopi buoni*, come per esempio quello di non peccare più. In particolare egli afferma:

20. [...] A più forte ragione dunque si deve intendere che non è lecito uccidersi, giacché nel precetto **Non uccidere**, senza alcuna aggiunta, nessuno, neanche l'individuo cui si dà il comandamento, si deve intendere escluso.

Il suicidio non è affatto un gesto nobile e razionale:

22. 1. Coloro che si sono uccisi, se forse sono da ammirare per grandezza d'animo, non sono da lodare per rettitudine di giudizio. E se si esamina attentamente la ragione, **non si dovrà considerare neanche grandezza d'animo se qualcuno si uccide** perché non è capace di sopportare le varie difficoltà o i peccati altrui. Piuttosto si giudica come carattere debole quello che non può tollerare la difficile soggezione della propria sensibilità o la stolta opinione del volgo. **Si deve considerare animo più nobile quello che riesce a tollerare piuttosto che a fuggire la vita** di stento e a disprezzare alla chiara luce della coscienza il giudizio degli uomini e soprattutto della massa che il più delle volte è avvolto nella foschia dell'errore.

Per Agostino *il peccato non si deve evitare con il peccato*: questa norma deve essere tenuta sempre presente.

Libro 2

L'immoralità degli dèi e dei culti pagani

Agostino dimostra, con molti esempi e dati storici riguardanti il paganesimo romano, che gli dei venerati a Roma erano caratterizzati da una manifesta immoralità, dall'incapacità di dare norme morali a se stessi e ai cittadini, dalle oscenità, dall'incapacità di aiutare la popolazione e lo stato romano in tempi di sventura, dagli spettacoli vergognosi, dalla loro natura demoniaca. E osserva:

14.2. **Dèi simili non potevano in alcun modo** impedire con sani ordinamenti e leggi i grandi mali spirituali e morali che sovrastavano o provvedere ad estirpare quelli già introdotti. Anzi essi provvidero a far nascere e crescere i misfatti perché desideravano far conoscere alle masse mediante solenni spettacoli teatrali azioni malvagie o loro o presentate come loro, di modo che, data l'autorità divina, spontaneamente si accendesse la passione umana.

Popolo e società civile (Stato)

Nel contesto di questi rilievi sul paganesimo, Agostino richiama due importanti definizioni offerte da Scipione, quella di 'popolo' e quella di 'società civile':

21. 2. Trattato il problema per il tempo che si ritenne opportuno, Scipione tornò ai concetti accennati, richiamò e difese la propria breve definizione della società civile. Aveva detto che è lo stato del popolo. Stabili che **popolo** non è un qualsiasi gruppo d'individui ma **un gruppo associato dalla universalità del diritto e dalla comunanza degli interessi**. (*Populum autem non omnem coetum multitudinis, sed coetum iuris consensu et utilitatis communione sociatum esse determinat*). Mostrò poi quanto sia grande nel discutere l'utilità della definizione e dalle sue definizioni dedusse che allora soltanto si ha la società civile, cioè lo stato del popolo, **quando si amministra con onestà e giustizia**, sia da un monarca o da pochi ottimati o da tutto il popolo (*tunc esse rem publicam, id est rem populi, cum bene ac iuste geritur sive ab uno rege sive a paucis optimatibus sive ab universo populo*).

Queste due definizioni vanno tenute presenti. In particolare l'idea di *popolo*, che Agostino fa sua, richiede tre elementi:

- a) - un gruppo 'associato', segnato da una condivisione di vita;
- b) - la consapevolezza di un diritto, cioè di una verità oggettiva che regola i rapporti sociali;
- c) - una comunanza di interessi, vale a dire comuni esigenze, progetti, beni, scopi.

Tanto maggiore è il bene che si ha in comune, e tanto più forte è il legame del popolo: per questo il popolo che possiede il Bene Supremo, cioè la presenza di Dio, sperimenta la più grande comunione.

Anche l'idea di *società civile*, o *Stato*, risulta di alcuni elementi:

- a) - un'amministrazione fatta con onestà e giustizia
- b) - secondo diverse forme di governo possibili.

Essenziale è dunque la funzione della 'giustizia' per stabilire la validità di una amministrazione. Su questo punto Agostino nota con realismo che una vera società civile, dotata di vera giustizia, non si è mai realizzata nella storia se non con l'avvento di Cristo, che ha dato agli uomini la conoscenza della vera giustizia e la grazia necessaria per viverla:

21.4. [...] Cicerone ha presentato brevemente con le parole di Scipione che cos'è la società civile e che cos'è il popolo aggiungendo molte opinioni sue e di coloro che ha fatto parlare in quel dialogo. Ed io mi sforzerò a suo tempo di dimostrare in base alla definizione dello stesso Cicerone che quella **non fu mai**

una società civile perché non si ebbe mai in essa la vera giustizia. In base a definizioni abbastanza probabili fu per certi suoi aspetti una società civile e fu meglio amministrata dagli antichi che da quelli che seguirono. Ma **la vera giustizia si ebbe soltanto nella società, di cui Cristo è fondatore e sovrano,** se è ammesso di considerare anche essa uno Stato pubblico, perché non si può negare che è uno Stato del popolo.

Cristianesimo e sviluppo morale

Agostino insiste su questo punto, mostrando che effettivamente con Cristo l'ideale della giustizia ha trovato chiarezza e realizzazione nella storia umana:

28. [...] E si lamentano perché le masse confluiscano nella chiesa in onesto assembramento, in una onorata distinzione dei due sessi, perché **nella chiesa ascoltano come devono vivere moralmente nel tempo per meritare di vivere dopo questa vita in una perenne felicità, perché nella chiesa mediante le parole della sacra Scrittura, che è insegnamento di giustizia, rivolte da un luogo elevato alla presenza di tutti,** gli osservanti ascoltino per la ricompensa, i trasgressori per la condanna.

Il santo vescovo sa benissimo che molti cristiani tradiscono questo dono e che egli stesso è stato molto restio nella sua gioventù ad accettarlo; ciò non toglie che questo dono c'è e si dimostra del tutto superiore alle bassezze dell'idolatria, la quale alla fin fine si dimostra di natura demoniaca:

29. 2. Non andare in cerca di dèi falsi e bugiardi, rigettali piuttosto con disprezzo lanciandoti verso la vera libertà. **Non sono dèi, sono spiriti malvagi,** per i quali è tormento la tua felicità eterna. [...] **Senza confronto più illustre è la città dell'alto perché in essa la vittoria è verità, la dignità è santità, la pace è felicità, la vita è eternità.**

Libro 3

Le sventure continue di Roma pagana

Agostino ripercorre dettagliatamente con notevole competenza storica la storia di Roma prima di Cristo e mostra come sia stata sempre segnata da sventure e da guerre numerose e gravi. In particolare egli osserva:

17.1. Da Sallustio è stata rilevata la grande crisi della società romana, perché da lungo tempo e per tanti anni fino alla seconda guerra punica **le guerre non cessarono di turbarla dall'esterno e le discordie e le sedizioni civili nell'interno.** Pertanto quelle vittorie non sono state gioie piene di individui felici ma vuote consolazioni d'individui infelici e sollecitazioni ingannevoli d'individui guerrafondai a subire continue sventure prive di risultato.

Negatività dell'imperialismo

Inoltre bisogna considerare che la formazione dell'Impero e il suo mantenimento è avvenuto e avviene a suon di continue guerre; Agostino fa riflettere sul fatto che sarebbe meglio vivere in pace in nazioni più modeste:

10. Rispondono forse che l'impero romano non si potrebbe incrementare da ogni parte ed essere celebrato con sì grande gloria se non **mediante continue guerre** che si succedono ininterrottamente? Bella giustificazione! Per essere grande, perché l'impero dovrebbe essere senza pace? Non è forse preferibile nella fisiologia umana avere una piccola statura con buona salute che giungere a una mole gigantesca con continue disfunzioni e, una volta che l'hai raggiunta, non esser sano ma essere afflitto da malattie tanto più grandi quanto più grandi sono le membra?

L'inutilità degli dèi

Il culto tributato a innumerevoli divinità specializzate nei vari settori della vita privata e statale avrebbe dovuto evitare le varie sventure e bellicosità, il che non è avvenuto:

12. [...] Dunque Roma fu posta sotto il patrocinio di tanti dèi. E chi potrebbe contarli? Indigeni e stranieri, celesti e terrestri, sotterranei e marini, delle fonti e dei fiumi e, come dice Varrone, legittimi e spuri, e di tutti i tipi di dèi maschi e femmine come negli animali. Roma dunque posta sotto la protezione di tanti dèi non avrebbe dovuto essere duramente colpita dalle grandi e orribili sventure, come quelle che fra tante citerò in seguito. Col fumo della sua grandezza come con un segnale aveva radunato troppi dèi a difesa. Istituito e offrendo ad essi templi, altari, sacrifici e sacerdoti offendeva il sommo vero Dio a cui soltanto si devono questi onori debitamente compiuti.

Con una pungente ironia Agostino fa notare l'inutilità del culto agli dèi leggendari della mitologia romana:

19. Per quanto riguarda la seconda guerra punica, sarebbe troppo lungo rammentare le stragi dei due popoli che combatterono per tanto tempo e su un vasto territorio. [...] Ne seguì una così forte carenza di soldati che i Romani coscrissero i delinquenti dopo aver assicurato loro l'impunità ed emanciparono gli schiavi per costituire e non solo per redintegrare un esercito che era così un disonore. Mancavano le armi per gli schiavi, o meglio tanto per non far torto per gli ormai liberti destinati a combattere per lo Stato romano. Le armi furono detratte dai templi come se i Romani volessero dire ai propri dèi: "Deponete le armi che avete tenuto in mano inutilmente, perché i nostri schiavi forse possono fare qualche cosa di utile con quei mezzi con cui voi nostre divinità non siete state capaci".

La doppiezza degli intellettuali romani

In realtà i romani più dotti erano consapevoli dell'assurdità di queste credenze, ma le incoraggiavano per scopi politici:

4. Si dirà: "E tu credi a queste fole?". No, io non ci credo. Infatti anche Varrone, il più dotto dei Romani, lo ammette, sia pure non risolutamente e non decisamente, comunque indirettamente. È utile, egli dice, agli Stati che gli eroi credano, anche se è falso, di essere stati generati dagli dèi. Così l'animo umano, portatore di questa sicurezza, intraprende con maggiore audacia le grandi imprese

La mala fede degli intellettuali pagani sta nel fatto che oltre a non riconoscere i dati di fatto sopra esposti e l'assurdità dei culti pagani, nonché l'immoralità come vera causa delle sventure, sono sempre pronti a dare la colpa di qualsiasi cosa al cristianesimo:

31. [...] Se il genere umano avesse ricevuto l'insegnamento cristiano prima delle guerre puniche e ne fosse seguita la grande catastrofe che attraverso quelle guerre desolò l'Europa e l'Africa, ognuno di questi che esercitano la nostra pazienza avrebbe attribuito tali sciagure soltanto alla religione cristiana. Ancora più insopportabili, per quanto riguarda i Romani, sarebbero le loro grida se al manifestarsi e diffondersi della religione cristiana avessero fatto seguito il saccheggio dei Galli, il disastro dell'inondazione del Tevere e dell'incendio, ovvero le guerre civili che sono il disastro più grande.

Libro 4

Riassunto

Anzitutto Agostino ci offre qui un utile riassunto dei libri precedenti e del suo intento apologetico:

1. All'inizio del mio discorso sulla città di Dio ho pensato prima di tutto di dover ribattere i suoi nemici che, inseguendo le gioie terrene e anelando ai beni fugaci, rinfacciano alla religione cristiana, l'unica apportatrice di salvezza e di verità, tutte le sventure che, per quanto riguarda quei beni, subiscono più per la bontà di Dio nell'ammonire che per la sua severità nel punire. V'è fra di loro anche la massa ignorante che è stimolata più gravemente, all'odio contro di noi, dall'autorità delle cosiddette persone colte. Gli illetterati infatti ritengono che gli avvenimenti insoliti verificatisi ai loro giorni non si verificavano di solito nei tempi passati; ed anche quelli i quali sanno che questa loro opinione è falsa, per dare a credere che hanno dei motivi giusti per dire insolenze contro di noi, la confermano facendo finta di ignorare i fatti. Per questo **si doveva dimostrare, mediante i libri scritti dai loro autori per narrare la storia dei tempi passati, che le cose sono ben diverse da come essi pensano. Nello stesso tempo si doveva segnalare che gli dèi, da loro adorati prima in pubblico e tuttora in privato, sono spiriti immondi e demoni malvagi e impostori** al punto che traggono vanto dai propri delitti o veri o perfino immaginari.

L'uomo e le ricchezze

Il nostro autore svolge una considerazione pratica di non poco rilievo morale sulla preferibilità di una vita povera o modesta rispetto a quella determinata dalle ricchezze:

3. [...] Supponiamo dunque che dei **due individui uno sia povero o meglio del ceto medio, l'altro ricco sfondato**. Il ricco è sempre angosciato dai timori, disfatto dalle preoccupazioni, bruciato dall'ambizione, mai sereno, sempre inquieto, angustiato da continue liti con i rivali; accresce, è vero, con queste angustie il proprio patrimonio a dismisura ma con questi accrescimenti accumula anche le più spiacevoli seccature. Il povero, al contrario, basta a sé col modesto patrimonio disponibile, è ben voluto, gode una serena pace con

parenti, vicini e amici, è piamente devoto, spiritualmente umanitario, fisicamente sano, eticamente temperante, moralmente onesto, consapevolmente tranquillo. Non so se si trova un tizio tanto insulso da dubitare chi preferire. E come per i due individui la regola dell'equità si applica a due famiglie, a due popoli, a due Stati.

Subito dopo trae una conclusione di carattere generale:

3. [...] la persona onesta, anche se è schiava, è libera; il malvagio, anche se ha il potere, è schiavo e non di un solo individuo ma, che è più grave, di tanti padroni quante sono le passioni.

Con ciò Agostino chiarisce che il problema o il pericolo per una società non è tanto la presenza di molti beni, quanto l'attaccamento ad essi e cioè la schiavitù dalle passioni. Egli infatti farà notare più avanti come il cristianesimo stesso abbia portato e favorito il progresso e il benessere, facendo anche con questo il bene dell'uomo; il problema è quando l'uomo si ferma ai beni terreni e si attacca ad essi.

La superiorità della giustizia sul potere politico

A questo punto, tornando a parlare delle società civili o stati e del loro rapporto con la giustizia, Agostino inserisce una delle osservazioni più celebri tra i suoi scritti:

4. **Se non è rispettata la giustizia, che cosa sono gli Stati se non delle grandi bande di ladri?** Perché anche le bande dei briganti che cosa sono se non dei piccoli Stati? (*Remota itaque iustitia quid sunt regna nisi magna latrocinia? Quia et latrocinia quid sunt nisi parva regna?*). È pur sempre un gruppo di individui che è retto dal comando di un capo, è vincolato da un patto sociale e il bottino si divide secondo la legge della convenzione. Se la banda malvagia aumenta con l'aggiungersi di uomini perversi tanto che possiede territori, stabilisce residenze, occupa città, sottomette popoli, assume più apertamente il nome di Stato che gli è accordato ormai nella realtà dei fatti non dalla diminuzione dell'ambizione di possedere ma da una maggiore sicurezza nell'impunità (*evidentius regni nomen assumit, quod ei iam in manifesto confert non adempta cupiditas, sed addita impunitas*). Con finezza e verità a un tempo rispose in questo senso ad Alessandro il Grande un pirata catturato. Il re gli chiese che idea gli era venuta in testa per infestare il mare. E quegli con franca spavalderia: "La stessa che a te per infestare il mondo intero; ma io sono considerato un pirata perché lo faccio con un piccolo naviglio, tu un condottiero perché lo fai con una grande flotta".

E poco dopo aggiunge, parlando dell'impero persiano:

6. [...] Muovere guerra ai vicini, continuare con altre guerre, sconfiggere e assoggettare per semplice ambizione di dominio popoli che non davano molestia, che altro si deve considerare se non un grande atto di brigantaggio?

Uno stato quindi non ha il diritto di fare quello che vuole; e se compie delle malvagità queste non diventano azioni lecite per il fatto che a compierle è lo stato. E' piuttosto lo stato che diventa un ente malvagio se compie delle malvagità. C'è dunque una legge superiore allo stato e che precede lo stato e a cui lo stato deve sottomettersi e questa legge è la giustizia. L'omicidio di un innocente è un atto abominevole in se stesso: lo stato non può trasformarlo in un atto lecito, ma deve riconoscerne la natura intrinsecamente malvagia; se invece lo stato compie questo delitto e lo proclama lecito, non è il delitto a diventare un diritto, ma è lo stato a mutarsi *ipso facto* in un'associazione a delinquere.

Lex aeterna e lex naturalis in Agostino

Si incontra qui dunque *la dottrina della legge eterna*. Altrove Agostino spiega bene che le leggi umane, necessarie per l'ordinamento della società civile, devono essere conformi alla legge eterna e non la devono mai contraddire:

A. - E la legge che si considera come suprema ragione, alla quale sempre si deve obbedire, secondo cui i cattivi meritano l'infelicità e i buoni la felicità, per cui la legge, che abbiamo stabilito di chiamar temporale, secondo ragione si stabilisce e secondo ragione si muta, può sembrare a chiunque usa l'intelligenza non eternamente immutabile? Ovvero può in un qualche tempo essere ingiusto che i cattivi siano infelici, i buoni felici, che un popolo moderato e prudente si elegga i magistrati ed uno disonesto e iniquo sia privo di questo diritto?

E. - Mi è evidente che **questa è legge eternamente immutabile.**

A. - Ti è evidente anche, suppongo, che **nella legge temporale non v'è alcuna disposizione giusta che gli uomini non abbiano derivato dalla legge eterna.** Un popolo, in un determinato periodo giustamente conferisce le cariche, in un altro giustamente non le conferisce. Ora questo avvicendamento nel tempo, perché sia giusto, è derivato dall'ordinamento eterno, da cui è sempre giusto che un popolo ben ordinato conferisca le cariche, un popolo male ordinato non le conferisca. La pensi diversamente?

E. - No.

A. - Debbo dunque esporre brevemente, per quanto mi è possibile a parole, **la nozione di legge eterna che è stata impressa in noi.** È la legge per cui è giusto che tutte le cose siano in un ordinamento perfetto. Se la pensi diversamente, dillo.

E. - È vero quel che dici, quindi non ho da obiettare.

A. - Essa è una sola e da essa derivano nella loro varietà le leggi temporali per ordinare gli uomini al fine. È possibile dunque che anche essa sia variabile?

E. - Capisco che è assolutamente impossibile. Nessun potere, nessun accadimento, nessuna mutazione del reale potranno mai avere come effetto che non sia giusto il perfetto ordinamento del tutto. (De lib. arbit. I,6,15)

Perciò il legislatore, se è uomo buono e sapiente, consulta la legge eterna, che nessun'anima può giudicare, per discernere, secondo le sue immutabili regole, che cosa si debba comandare o vietare nelle diverse circostanze. Alle anime pure, dunque, è consentito di conoscere la legge eterna, ma non di giudicarla. (De vera relig. XXXI,58)

Questa legge eterna in quanto 'impressa in noi' diventa *legge naturale*:

La legge eterna è la ragione divina o la volontà di Dio, che ordina di conservare l'ordine naturale e proibisce di turbarlo. (*Contra Faustum*, 22,27).

Queste regole dove sono scritte? L'uomo, anche ingiusto, dove riconosce ciò che è giusto? Dove vede che bisogna avere ciò che egli non ha? **Dove sono scritte, se non nel libro di quel lume che si chiama la Verità? Là è scritta ogni legge giusta, di là essa passa nel cuore dell'uomo che pratica la giustizia; non emigra in lui, ma vi mette la sua impronta,** come un sigillo che da un anello passa nella cera, ma senza lasciare l'anello. (*De Trinitate*, 14,15,21).³

La frantumazione assurda del divino nel paganesimo

Tornando poi alla questione degli dèi pagani, Agostino usa nuovamente l'ironia per far comprendere l'assurdità di chi fonda in essi il bene dello stato e del popolo:

7. [...] E se gli Assiri ne ebbero dei particolari che erano abili artefici nella conquista e conservazione del dominio, erano forse morti quando anche gli Assiri perdettero l'impero, oppure preferirono passare ai Medi perché non fu loro corrisposto lo stipendio o ne fu promesso uno maggiore, e così da loro ai Persiani dietro invito di Ciro e relativa promessa di un salario più conveniente?

Val la pena ora riportare per intero il punto ottavo dove Agostino, con un'ironia che sconfinava nella compassione e nella sconsolatezza, ci dà un quadro vivido e veramente efficace della frantumazione del divino nei culti pagani:

8. Cerchiamo adesso, se si è d'accordo, qual dio principalmente o quali dèi della **grande folla di dèi che i Romani adoravano** ritengano che abbiano allargato o difeso il loro dominio. Nei confronti di un'opera tanto illustre e piena di tanto valore non osano certamente attribuire responsabilità alla dea Cloacina alias Volupia che ha derivato il nome da voluttà o a Libentina che lo ha da libidine o a Vaticano che sorveglia i vagiti dei bimbi o a Cunina che protegge le loro cune. Come è possibile in un passo di questo libro ricordare tutti i nomi degli dèi e delle dee che essi non hanno potuto raccogliere in grandi volumi nell'affidare le varie cose a particolari compiti delle varie divinità? E hanno pensato di affidare le competenze dell'agricoltura non a un solo dio, ma i fondi rustici alla dea Rusina, i gioghi dei monti al dio Giogantino e hanno preposto ai colli la dea Collatina e alle valli la dea Vallonia. Non sono riusciti neanche a trovare una Segezia alla quale affidare tutto in una volta i seminati ma stabilirono che i grani seminati, finché rimanevano sotto terra, avessero come custode la dea Seia e quando venivano fuori e producevano le messi la dea Segezia e preposero al frumento raccolto nei granai, affinché venisse tutelato, la dea Tutilina. Ognuno avrebbe pensato che doveva bastare la Segezia fino a tanto che il seminato dagli inizi erbosi arrivasse alle spighe mature. Ma per individui i quali amavano la ressa di dèi non bastò che l'anima sventurata, sdegnando il casto abbraccio del Dio vero, si prostituisse con una folla di demoni. Misero dunque Proserpina a sorvegliare i frumenti in germoglio, il dio Noduto le giunture e nodi degli steli, la dea Volutina l'involucro dei gusci, la dea Patelana i gusci che si aprono per far uscire la spiga, la dea Ostilina le messi quando si adeguano alle spighe nuove, giacché invece di "adeguare" gli antichi hanno usato la parola "ostire", la dea Flora i frumenti quando sono in fiore, il dio Latturino quando sono lattescenti, la dea Matuta quando

³ Queste ultime due citazioni sono tratte dal documento della Commissione Teologica Internazionale, *Alla ricerca di un'etica universale: nuovo sguardo sulla legge naturale*, 2008, nota 30 e 31, in www.vatican.va.

maturano, la dea Roncina quando sono tagliati con la ronca cioè sono mietuti 10. Non continuo perché m'infastidisce che non si vergognino. Ho ricordato questi pochi nomi perché si capisca il motivo per cui non possono assolutamente sostenere che simili divinità hanno costruito, fatto crescere e difeso l'impero romano, dato che ciascuno è così occupato nella propria incombenza da non potere affidare a uno solo il tutto. Quando poteva Segezia prendersi cura dell'impero se non riusciva a provvedere contemporaneamente ai seminati e alle piante? Quando Cunina poteva darsi pensiero delle armi se la sorveglianza dei bimbi non le permetteva di allontanarsi dalle culle? Quando Noduto poteva accorrere in aiuto durante la guerra se non era di spettanza neanche al guscio della spiga ma soltanto al nodo del gambo? Si pone un solo portinaio nella propria casa e perché è un uomo, basta; invece i Romani posero tre dèi, Forcolo alla porta di fuori, Cardea al cardine e Limentino al limitare 11. Si vede proprio che Forcolo non riusciva a sorvegliare contemporaneamente il cardine e il limitare.

Il presentimento dell'unicità del divino

Il santo ipponense prende poi in considerazione l'interpretazione più elevata e dignitosa del politeismo pagano, propria dei migliori intellettuali romani, secondo la quale le varie divinità non sarebbero altro che immagini o personificazioni dell'unica e somma divinità di Giove:

11. [...] sarebbe il dio unico, di cui, secondo l'opinione di molti, l'altissimo poeta ha detto: Che il dio penetra tutta la terra, la distesa del mare e il cielo infinito (Virgilio, Georg. 4, 221-222). Quindi egli, sempre lo stesso, sarebbe nell'etere Giove, nell'aria Giunone, nel mare Nettuno, nel fondo marino Salacia, nella terra Plutone, nel sottoterra Proserpina, nel focolare domestico Vesta, nell'artigianato Vulcano, nell'astrologia il sole, la luna e le stelle, nella mantica Apollo, nel commercio Mercurio, in Giano sarebbe colui che inizia, in Termine colui che segna i confini, Saturno nel tempo, Marte e Bellona nell'arte militare, Libero nella viticoltura, Cerere nell'agricoltura, Diana nella vita silvana, Minerva nella cultura. E sempre lui sarebbe infine in quella schiera di dèi per dir così popolani. [...] **Se proprio non fa vergogna, tutti gli attributi che ho ricordato e gli altri che non ho ricordato, poiché ho ritenuto di non dover dir tutto, tutti gli dèi e le dee sarebbero un solo Giove, tanto se essi sono sue parti, come sostengono alcuni, ovvero sono i suoi poteri, come opinano coloro i quali insegnano che egli è la mente del mondo. Questa è la tesi dei più grandi eruditi. Ma se questo è il significato, dato che per adesso non ne cerco altro, che cosa perderebbero se, prendendo assennatamente la scorciatoia, adorassero un solo Dio?**

La felicità come questione divina

Agostino quindi osserva il fatto che, nell'inarrestabile corsa romana verso il politeismo estremo, le virtù stesse siano state considerate delle dee, e non solo le virtù ma anche la stessa *felicità*. Riflettendo su questa singolare identificazione tra la felicità e una delle molte divinità latine, il santo filosofo fa questa acuta considerazione:

25. [...] poiché ignoravano il nome di colui che desse la felicità, lo vollero indicare col nome della cosa stessa che, come capivano, era data da lui. Dunque hanno indicato abbastanza chiaramente che la felicità non poteva esser data neanche da Giove che già adoravano ma certamente da colui che ritenevano di dover adorare col nome della stessa felicità. **Dunque essi hanno creduto, e lo ribadisco, che la felicità è data da un Dio che non conoscevano. Lui si cerchi dunque, lui si adori e basta. Si rifiuti il chiasso di tanti demoni.** Non basti questo Dio per colui al quale non basta il suo dono.

(Confirmito prorsus a quodam deo, quem nesciebant, eos credidisse dari felicitatem: ipse ergo quaeratur, ipse colatur, et sufficit. Repudietur strepitus innumerabilium daemoniorum; illi non sufficiat hic deus, cui non sufficit munus eius)

L'aspirazione al monoteismo

Approfondendo quindi l'alternativa tra l'assurda proliferazione idolatrica romana e la ricerca e il culto dell'unico essere divino, Agostino discute la posizione di aspirazione al monoteismo assunta da Varrone:

31. 2. Dice anche il medesimo scrittore, uomo di grande ingegno e cultura, che, a parer suo, hanno afferrato l'idea di Dio soltanto coloro i quali ritennero che egli è un'anima che con movimento razionale ordina il mondo al fine. Egli non ne aveva ancora il vero concetto. Il vero Dio infatti non è anima ma è causa efficiente e principio anche dell'anima. Se tuttavia gli fosse stato possibile essere libero dai pregiudizi della tradizione, **avrebbe ammesso egli stesso e convinto gli altri che si deve adorare un solo Dio**, il quale, mediante movimento razionale, ordina il mondo al fine. Con lui dunque rimarrebbe da esaminare soltanto il problema che lo considera anima e non piuttosto l'autore dell'anima.

Varrone riferisce che i romani inizialmente e per quasi due secoli hanno venerato gli dèi maggiori, cadendo solo successivamente nella frantumazione degli idoli e nell'adorazione delle statue:

Egli dunque dice che soltanto quelli i quali ritengono che Dio è un'anima che governa il mondo hanno afferrato l'idea di Dio e formula il giudizio che senza idoli si pratica una religione più spirituale. È evidente pertanto che si avvicinò molto alla verità.

Agostino ritiene che se Varrone avesse proseguito con coraggio su questa strada avrebbe capito alcune cose fondamentali:

[...] si sarebbe accorto del divenire dell'anima, in modo da avvertire che **il vero Dio è un essere fuori del divenire e che ha anche creato l'anima stessa**. Stando così le cose, gli uomini sapienti non hanno tentato di difendere ma sono stati costretti dall'occulto volere divino ad accettare le varie ridicole credenze del politeismo che hanno passato in rassegna nelle loro opere. Se dunque da me sono stati citati alcuni passi di quelle opere, sono stati citati per rimproverare i pagani i quali non vogliono accorgersi che il sacrificio offerto una sola volta di un sangue altamente santo e il dono della partecipazione dello Spirito ci liberano dal grande e grandemente malvagio potere dei demoni.

Tornando quindi al tema della felicità, Agostino conclude:

33. Il Dio dunque, che è autore e datore della felicità, poiché egli solo è il vero Dio, dà il dominio terreno ai buoni e ai cattivi, e non per sprovvedutezza e quasi sbadataggine, perché è Dio, e non obbedendo al destino ma mediante un ordinamento, a noi occulto e a lui noto, dei fatti nel tempo. Ed **egli non obbedisce come suddito all'ordinamento dei tempi ma lo regge come signore e lo regola come sovrano e dà la felicità soltanto ai buoni**. E la felicità, la possono avere e non avere i sudditi, la possono avere e non avere i reggitori ma essa sarà piena soltanto in quella vita in cui non vi saranno più sudditi.

Libro 5

Anticipazione sulla Provvidenza

Agostino si chiede ora per quale ragione l'Impero Romano abbia raggiunto una tale grandezza e durata. La sua risposta è netta:

1. [...] gli imperi umani sono determinati direttamente dalla divina provvidenza. E se qualcuno li attribuisce al fato perché chiama fato il volere o potere di Dio, conservi pure la propria teoria ma rettifichi la terminologia.

Confutazione dell'astrologia

Il nostro autore comincia qui una serrata confutazione delle credenze astrologiche, analizzando alcuni casi di coppie gemellari. E conclude:

6. [...] Ma, dicono, l'influsso dell'oroscopo è determinante. Io invece ho già sufficientemente dimostrato che non significa proprio niente.

E dopo aver ulteriormente confutato le tesi degli astrologi, si schiera totalmente dalla parte della razionalità dell'essere invitando i suoi lettori a riconoscere la demenza delle superstizioni:

6. [...] Pertanto vi possono essere un discorso e una teoria più cretini di questi? (*quid insipientius dici aut credi potest*)

Il rapporto tra prescienza divina e libertà umana

Dopo ciò, Agostino si cimenta con una questione di prima grandezza: *il rapporto tra prescienza divina e libertà umana*, per poi giungere, come vedremo, a quello più generale *tra la necessità e la libertà*.

Soffermiamoci anzitutto sulla prima parte della questione.

Egli comincia col valorizzare un aspetto positivo ed importante della dottrina stoica:

8. [...] riconoscono al volere e al potere del Dio sommo l'ordine e un determinato nesso delle cause. Si crede con somma certezza e verità che egli conosca tutte le cose prima che avvengano, che non lasci nulla fuori dell'ordine, perché **da lui dipende ogni potere sebbene non da lui dipende il volere di tutti**.

Ciò significa in sostanza

Che gli stoici chiamino destino principalmente la stessa volontà del Dio sommo, il cui potere si estende sovraneamente su tutto [...].

Cicerone, invece, nega la conoscenza del futuro da parte di Dio per non negare la libera volontà dell'uomo e quindi l'utilità delle leggi. Agostino respinge vigorosamente questa dottrina:

9.1. [...] È evidente mancanza di intelligenza ammettere l'esistenza di Dio e negarne la prescienza del futuro.

9.2. [...] così per rendere gli uomini liberi, li ha resi miscredenti

Come si concilia allora la libertà dell'uomo e la prescienza di Dio? La risposta di Agostino salva tutti i fattori della realtà: *la libertà dell'uomo è una delle cause che Dio ha stabilito per lo svolgersi delle cose; quindi è una causa reale, voluta da Dio per quello che è, cioè una causa volontaria*. Quindi è una causa necessaria, in quanto voluta da Dio; ma è anche una causa volontaria, in quanto Dio l'ha creata come tale.

Quindi:

- Dio crea la realtà, secondo una serie di leggi e di rapporti causali;
- crea poi la libertà dell'uomo, come fattore decisivo per lo svolgimento dei fatti;
- Dio sa bene cosa farà l'uomo con la sua volontà; ciò non toglie che è l'uomo che lo fa volontariamente e liberamente.

Dunque il fatto che Dio sappia come l'uomo userà la sua libertà non significa affatto che l'uomo non sia libero. Ecco le parole di Agostino in confutazione della teoria ciceroniana:

9. 3. Noi contro queste sacrileghe ed empie affermazioni **sosteniamo che Dio conosce tutte le cose prima che avvengano e che noi facciamo con la nostra volontà tutte le azioni che abbiamo coscienza e conoscenza di fare soltanto perché lo vogliamo**. Non affermiamo che tutti gli eventi si verifichino fatalmente, anzi affermiamo che nessuno di essi si verifica fatalmente. Sosteniamo appunto che il concetto di fato, come si considera nel linguaggio usuale, cioè attraverso la combinazione degli astri nel concepimento e nascita degli individui, viene affermato senza alcuna prova ed è quindi insignificante. Non neghiamo però **la serie delle cause**, sulla quale l'azione di Dio è determinante e non la chiamiamo fato, a meno che fato non s'intenda etimologicamente derivato da fari, cioè parlare. [Dio] conosce senza divenire tutti gli eventi che si verificheranno e che porterà a compimento. [...] Non è consequenziale che se per Dio è determinata la serie delle cause, per noi ne derivi la negazione del libero arbitrio della volontà. Anche **la nostra volontà rientra nella serie delle cause** che per Dio è determinata ed è compresa nella sua prescienza perché anche la volontà umana è causa di azioni umane. Così egli che ha avuto prescienza delle cause di tutti gli avvenimenti non ha potuto certamente non conoscere in quelle cause anche la nostra volontà di cui sapeva per prescienza che sarebbe stata causa delle nostre azioni.

Vale la pena considerare separatamente la serie delle affermazioni poderose che Agostino mette in fila per questo argomento nel punto 9.4 della sua opera.

Le vere cause efficienti

Anzitutto distingue le due categorie di cause, vale a dire quelle naturali – che agiscono meccanicamente – e quelle volontarie – che appartengono agli esseri personali -:

Così non s'intende considerare indipendenti dalla sua volontà le cause naturali perché egli è autore e principio di ogni natura. Infine **le cause volontarie sono o di Dio o degli angeli o degli uomini** o anche dei vari animali se tuttavia si possono considerare volontà i movimenti di anime prive di ragione con cui esse, nell'appetire o fuggire, compiono azioni secondo la propria natura. Quando parlo della volontà degli angeli, intendo tanto di quelli buoni che chiamiamo semplicemente angeli di Dio come di quelli cattivi che chiamiamo angeli del diavolo o anche demoni. Altrettanto si dica degli uomini, tanto dei buoni come dei cattivi.

Ciò permette ad Agostino di trarre una conclusione di carattere generale: *le vere cause sono sempre di carattere volontario*, dato che anche quelle meccaniche si riconducono alla volontà del Creatore. La vera causa efficiente di tutti i fenomeni materiali è lo spirito, quello increato di Dio e quello creato degli angeli e degli uomini:

Se ne conclude che **le cause efficienti di tutti i fenomeni non sono che volontarie**, cioè di quell'essere che è spirito di vita. Anche l'aria o vento è detto spirito, ma poiché è corpo non è spirito di vita. Lo spirito di vita che vivifica tutto ed è creatore dell'universo corporeo e dell'universo spirituale creato è Dio, cioè lo spirito non creato. Nel suo volere è il sommo influsso causale, perché esso aiuta le volontà buone degli spiriti creati, giudica le cattive, le ordina tutte e ad alcune concede gli influssi causali, ad altre no.

Dio non è causa della volontà cattiva

A questo punto Agostino introduce una precisazione importante:

Come è creatore di tutte le nature, così è **datore di tutti gli influssi causali ma non di tutti i voleri**. Il volere cattivo infatti non è da lui perché è contro la natura che è da lui.

La ragione per cui Dio, che è causa di tutto, non è causa del volere cattivo è duplice:

- anzitutto perché, come insegna in tutte le sue opere Agostino, il male non è un essere, ma una negazione o riduzione dell'essere; dunque non ha bisogno di essere creato, ma solo voluto;
- quindi le volontà create da Dio come volontà libere possono scegliere l'essere, cioè il bene, o rifiutarlo, cioè il male: sono create con la volontà o libertà di fare questo; sono create per il bene, ma con la libertà di scegliere il male; sono create per l'essere, ma possono scegliere il non essere.

La realtà è soggetta allo spirito

Tornando poi alla questione del rapporto tra le realtà spirituali volitive e quelle corporee-materiali non volitive, Agostino ribadisce:

I corpi quindi sono maggiormente soggetti alla volontà, alcuni alla nostra, cioè di tutti i viventi mortali e maggiormente degli uomini che delle bestie, alcuni alla volontà degli angeli, ma tutti sono principalmente soggetti alla volontà di Dio, alla quale sono soggette anche tutte le volontà, perché hanno soltanto l'influsso causale che egli concede. **Dio è dunque causa efficiente e non fatta delle cose, le altre cause invece sono efficienti e fatte, come tutti gli spiriti creati e soprattutto quelli ragionevoli**. Le cause corporee che sono più fatte che efficienti non sono da considerare fra le cause efficienti, perché influiscono soltanto sulla cosa che la volontà degli spiriti da esse produce.

Viene dunque ribadita la gerarchia delle cause efficienti:

- al primo posto Dio, spirito increato e creatore;
- al secondo posto gli spiriti creati (uomini e angeli);
- al terzo posto le cause corporee, che non sono propriamente efficienti ma determinate dalle leggi stabilite da Dio o dall'intervento diretto di Dio o dagli interventi degli spiriti creati.

Dio come causa della nostra capacità volitiva

Fatte queste affermazioni, Agostino può tornare alla questione da cui era partito:

In qual modo dunque la serie delle cause, che è determinata nella prescienza di Dio, farebbe sì che nulla sia in potere della nostra volontà, quando le nostre volontà hanno un ruolo importante nella serie delle cause stesse?

E arriva alla conclusione decisiva:

Un essere che non ha prescienza di tutti gli eventi futuri, certamente non è Dio. Pertanto le nostre volontà hanno l'influsso causale nei limiti che Dio ha voluto con la sua prescienza. Quindi l'influsso causale che hanno, lo hanno infallibilmente e tutto ciò che causeranno lo causeranno esse stesse, perché colui, la cui prescienza non può fallire, ha determinato che avessero influsso causale e che causassero.

Dunque la libertà-volontà degli uomini è un fatto reale perché Dio l'ha voluta e creata come tale: è vero dunque che dipende da Dio ed è altrettanto vero che dipende dall'uomo, per il fatto che Dio l'ha voluto.

Il rapporto tra necessità e libertà

Agostino non si ferma a questo importante risultato riguardante il rapporto tra la prescienza divina e la volontà umana, ma, come si è detto sopra, completa l'argomento con un'ulteriore questione: *il rapporto tra necessità e volontà*, sia riguardo a Dio che riguardo a noi.

Nel punto 10.1 il santo filosofo esordisce con un singolare invito:

[...] non si deve avere tanta paura della necessità.

Egli osserva che gli stoici, avendo invece questa paura, hanno cercato di considerare libere dalla necessità le nostre volontà

[...] perché non sarebbero libere se fossero soggette alla necessità.

Agostino invita allora a distinguere due tipi di necessità: quella secondo la quale noi siamo costretti a fare quello che non vogliamo oppure quella che stabilisce la nostra essenza. La prima sicuramente è contro la nostra libertà, ma possiamo vedere che

[...] è chiaro che la nostra volontà, con cui si vive autenticamente o banalmente, non è soggetta a una necessità di questo tipo. Infatti compiamo molte azioni che non compiremmo se non volessimo. A questa

categoria appartiene il volere stesso perché, se vogliamo, esiste, se non vogliamo, non esiste. Non vorremmo se non volessimo.

Dunque non c'è dubbio: il nostro libero volere esiste; non siamo sottoposti ad una necessità che ci tolga la libera volontà, anche quando le circostanze ci costringono a subire ciò che non vogliamo; anzi, proprio il fatto che non lo vogliamo ci dimostra che la nostra volontà esiste.

Il secondo tipo di necessità invece esiste ed è paradossalmente il fondamento della nostra libera volontà:

Se al contrario necessità significa la condizione con cui s'intende che è necessario che una cosa abbia questa essenza o avvenga in questo modo, non capisco perché si teme che ci tolga la libertà del volere. **Infatti non s'intende considerare soggetta alla necessità la vita e la prescienza di Dio, se si afferma la necessità che Dio vive nell'eternità e che ha prescienza di tutto.** Allo stesso modo non si diminuisce il suo potere quando si dice che egli non può morire e ingannarsi. Non lo può appunto perché se lo potesse avrebbe minor potere. Eppure con ragione si dice che è onnipotente sebbene non possa morire e ingannarsi. Si dice onnipotente perché fa ciò che vuole, non perché subisce ciò che non vuole; se questo si verificasse in lui, non sarebbe affatto onnipotente. E appunto perché è onnipotente non può alcune cose.

Dio è l'essere necessario, perché è l'essere assoluto: come diceva Parmenide l'essere è e non può assolutamente non essere. Questa apparente 'costrizione' ad esistere è in realtà la massima libertà: infatti l'essere, tanto più è essere, e tanto più è pienezza di esistenza, di vita, di libertà, di intelligenza, di auto possesso; viceversa il non essere è totale assenza di libertà e di potere. Dunque *la necessità che l'essere sia* – cioè il fatto che non può essere limitato dal non essere – *è il fondamento della sua libertà.* Dio non può non essere dunque è veramente libero, perché il non essere è la fine della libertà.

Ciò vale a maggior ragione per l'uomo: non potrebbe essere libero se non esistesse. Dunque chi gli dà l'esistenza gli impone una certa necessità, quella di esistere, ma si tratta di un'esistenza libera:

C'è dunque una nostra volontà ed essa è causa efficiente di ogni azione che si compie volendo e che non sarebbe compiuta se non si volesse.

Affermiamo necessità, prescienza, libertà, responsabilità, utilità delle leggi e delle preghiere

La conclusione di Agostino nel punto 10.2 riprende le affermazioni precedenti per mostrarne la piena sinfonicità e per sottolineare sia la grandezza di Dio che la responsabilità dell'uomo:

Dunque **non perché Dio ha conosciuto per prescienza ciò che avverrà nella nostra volontà, non si dà nulla in potere della nostra volontà.** Infatti se ha previsto questo fatto, ha previsto qualche cosa. Quindi se colui che ha previsto ciò che sarebbe avvenuto nella nostra volontà, non ha previsto un nulla ma qualche cosa; certamente anche se egli ne ha prescienza, c'è qualcosa in potere della nostra volontà. [...] Noi cristiani accettiamo l'uno e l'altro, affermiamo per fede e ragione l'uno e l'altro, la prescienza per creder bene, l'arbitrio per viver bene. Si vive male se di Dio non si pensa bene. Per volere liberamente non si deve negare la sua prescienza, perché col suo aiuto siamo o saremo liberi. Quindi **non è inutile che vi siano le leggi, le punizioni, i consigli, le lodi e i rimproveri,** perché Dio ha conosciuto per prescienza che si sarebbero verificati; inoltre influiscono moltissimo nei limiti in cui egli ha conosciuto per prescienza che avrebbero influito. **Così influiscono le preghiere** per ottenere i favori che egli ha conosciuto per prescienza di concedere a chi prega; e giustamente sono stati stabiliti premi per le buone azioni e castighi per i peccati. **Ma l'uomo non pecca perché Dio ha conosciuto per prescienza che avrebbe peccato.** Anzi è innegabile che pecca, quando pecca, perché Dio, la cui prescienza non può fallire, non ha conosciuto per prescienza che il destino, o il caso o altro di simile, ma che proprio lui avrebbe peccato. **Se non vuole non pecca, ma se non vorrà peccare, anche questo Dio ha conosciuto per prescienza.**

Questi ultimi passaggi sono di grande importanza esistenziale. Quasi sempre infatti chi nega la libertà dell'uomo ha come intento quello di negare la sua responsabilità e così autorizzarlo a fare il male. Uno sguardo attento sulla realtà mostra invece che l'uomo è responsabile delle sue azioni, perché dotato da Dio di una natura intelligente e volitiva. Possedere questa natura non è scelta dell'uomo, ma grazie ad essa l'uomo esiste come soggetto che può scegliere.

La grandezza e provvidenza di Dio

La conclusione del quinto libro nel punto 11 è una serie di osservazioni, fondate nelle discussioni precedenti, della grandezza dell'essere divino, della sua creazione e del suo disegno provvidenziale.

Anzitutto, citando Dio come Trinità, Agostino invita a riconoscere che tutto l'universo materiale e spirituale mostra la grandezza impressionante dell'essere assoluto divino e rimanda ad esso:

Dunque il Dio sommo e vero con il Verbo e con lo Spirito Santo, che sono una sola essenza in tre persone, è **un solo Dio onnipotente, creatore e fattore dell'universo spirituale e sensibile** (*creator et factor omnis animae atque omnis corporis*).

L'immensa potenza dello spirito divino si documenta non solo nella razionalità della creazione ma ancor più nella capacità di far esistere i soggetti spirituali ragionevoli che ne fanno parte.

In particolare Dio è la causa della felicità e della straordinarietà della natura umana:

Partecipando di lui sono felici tutti gli esseri che sono felici nella verità e non nella menzogna. Egli ha creato l'uomo come animale ragionevole composto di anima e di corpo e non ha permesso che dopo il peccato rimanesse impunito ma non lo ha privato della sua misericordia. Ha concesso ai buoni e ai cattivi l'essere comune con le pietre, la vita del seme comune con gli alberi, la vita del senso comune con le bestie, la vita dell'intelligenza comune con i soli angeli.

L'infinita e perfetta razionalità divina si rende evidente non solo nella razionalità, ma anche nella connessione, nella bellezza e nella sinfonicità di tutta la creazione:

Da lui sono ogni misura, ogni bellezza, ogni ordine, la proporzione, il numero e il peso. Da lui è ogni essere secondo la propria natura, di qualsiasi genere, di qualsiasi valore. Da lui sono i semi delle forme e le forme dei semi e il divenire dei semi e delle forme. Anche alla carne egli ha dato l'origine, la bellezza, il vigore, la fecondità per la propagazione, la struttura delle membra, il benessere organico. Anche all'anima irragionevole ha dato la memoria, il senso e l'appetito e a quella ragionevole la mente, l'intelligenza e la volontà.

Non si deve quindi negare che esiste un disegno ben preciso e un insieme di leggi stabilite da Dio che gli uomini e i gli stati devono riconoscere:

Egli non ha lasciato senza l'armonia e quasi la pace delle parti non solo il cielo e la terra, l'angelo e l'uomo, ma anche l'interno di un piccolo e insignificante animale, la piuma di un uccello, il fiore dell'erba, la foglia dell'albero. **Quindi non si deve assolutamente pensare che abbia voluto rendere estranei alle leggi della sua provvidenza i regni umani, i loro domini e soggezioni.**

Virtù romane e giudizio cristiano

Passando ora sul piano più strettamente etico, sulla base delle verità ontologiche finora esposte, Agostino si chiede quali siano state le virtù che hanno caratterizzato lo sviluppo dell'Impero Romano:

12. 1. **Ed ora esaminiamo le virtù civili dei Romani che il vero Dio ha voluto favorire per l'ingrandimento dell'impero** e quale ne è la ragione, poiché in suo potere sono tutti i regni terreni. [...] **Amarono la gloria** ardentemente, per essa vollero vivere, per essa non esitarono a morire, repressero le altre passioni nella veemente passione della sola gloria. E poiché ritenevano inglorioso essere soggetti e glorioso assoggettare col dominio, desiderarono che la loro patria fosse dapprima libera e poi dominatrice. [...] È incredibile quanto progredi la città col conseguimento della **libertà**, perché era sopravvenuta la grande passione della gloria.

Dunque:

12. 2. [...] I Romani perciò compirono grandi imprese dapprima per amore della libertà e poi anche del dominio e per la passione della lode e della gloria.

Ci sono molti aspetti positivi in questo amore per la libertà e per la gloria; tuttavia, come ha fatto notare anche Catone che Agostino ora richiama esplicitamente, *la vera gloria* che deve essere amata e perseguita è anzitutto quella del *bene vero ed ultimo* che deve essere posto come *fine* di ogni azione:

12. 4. [...] la virtù non deve seguire la gloria, l'onore e il potere, cui i Romani aspiravano e che i buoni tendevano a raggiungere con le buone arti, ma questi beni devono seguire la virtù. Infatti **non è vera virtù se non tende a quel fine che è per l'uomo il bene ottimo.**

Si capisce allora, come osserva Catone, che i romani hanno scorporato ad un certo punto l'idea di gloria da quella di moralità, causando il proprio degrado:

12. 5. [...] Pertanto ascoltiamo dalle parole stesse di Catone la condizione dello Stato in quel tempo e anteriormente. Non crediate, egli dice, che i nostri antenati hanno con le armi reso grande lo Stato da piccolo che era. [...] **Ma furono altre le doti che li resero grandi e che a noi mancano: l'operosità in privato, una giusta amministrazione in pubblico, l'animo libero nelle decisioni, non soggetto alla delinquenza e alla passione.** Al loro posto noi abbiamo la dissolutezza e l'avarizia, nell'amministrazione dello Stato il

dissesto, in quella privata l'abbondanza. Apprezziamo la ricchezza e facciamo l'ozio, non esiste distinzione fra onesti e disonesti, l'ambizione usurpa le prerogative della virtù.

Pertanto *il primato deve essere dell'amore alla giustizia e alla verità*:

14. [...] si superi per lo meno la passione della gloria con l'amore alla giustizia. E se in certi casi rimangono neglette le attività che sono disapprovate dall'opinione pubblica, se esse sono buone e oneste, anche l'amore della fama abbia il pudore di cedere all'amore della verità.

Per questo le virtù non possono essere considerate separatamente da Dio:

18. 1. [...] Soltanto Dio rende felice perché è la vera ricchezza delle coscienze.

La vera società è quindi la Chiesa, per una ragione fondamentale:

18. 2. [...] In definitiva è la sola società in cui non si vive certamente per avere la reputazione degli uomini ma per raggiungere la vita eterna.

Il principe cristiano ideale

Il libro si conclude con una descrizione della figura dell'imperatore cristiano, il quale si differenzia da quello pagano non per il maggior successo militare o economico o mondano, ma per la sottomissione a Dio e quindi l'atteggiamento di servizio verso il bene comune:

24. Infatti noi non affermiamo che sono felici alcuni imperatori cristiani perché hanno regnato più a lungo o perché hanno lasciato con una morte non violenta il potere ai figli o perché hanno sottomesso i nemici dello Stato o perché hanno evitato o domato le rivolte degli avversari. [...] **i suoi [di Dio] adoratori non desiderino da lui questi beni come i più grandi. Li consideriamo felici al contrario se esercitano il potere con giustizia, se in mezzo agli encomi degli adulatori e agli inchini servili dei cortigiani non s'insuperbiscono e se si ricordano di essere uomini; se pongono il potere al servizio della maestà di Dio per estendere il suo culto; se temono amano e onorano Dio; se amano di più il suo regno in cui non temono di avere rivali; se sono ponderati nell'applicazione della pena e inclini all'indulgenza; se usano la pena soltanto per l'esigenza di amministrare e difendere lo Stato e non per sfogare gli odi delle rivalità; se usano l'indulgenza non per lasciare impunita la violazione della legge ma nella speranza della correzione; se compensano una decisione severa che spesso sono costretti a prendere con la mitezza della compassione e con la munificenza; se in essi la lussuria è tanto più contenuta quante maggiori possibilità ha di essere incontrollata; se preferiscono dominare più le brutte passioni che molti popoli e se si comportano così non per la brama di una futile gloria ma per amore della felicità eterna; se non trascurano di offrire al vero Dio il sacrificio dell'umiltà, della clemenza e della preghiera per i propri peccati.** Degli imperatori cristiani con tali doti noi affermiamo che sono felici frattanto nella speranza e che in seguito lo saranno di fatto, quando si avvererà l'oggetto della nostra attesa.

Libro 6

Davanti alla stupidità e alla malafede

Nella premessa a questo libro sesto Agostino propone un'amara avvertenza:

Mi pare di avere con i cinque libri precedenti disputato sufficientemente contro coloro che sostengono una moltitudine di falsi dèi. [...] Ma chi non sa che per la stupidità e caparbieta ad oltranza non possono bastare né i cinque libri già scritti né altri in qualsiasi numero? Si ritiene appunto che gloria della menzogna sia non cedere alla forza della verità, a danno certamente di chi è dominato da un vizio così disumano. Infatti è una malattia inguaribile a dispetto dell'abilità di chi la cura [...].

Egli dunque ci avverte che il problema non è solo quello di dimostrare dove sta la verità, ma ancor più quello di liberare l'uomo dall'attaccamento alla menzogna. Si tratta di una malafede che colpisce tutti, illetterati e uomini colti:

C'è poi tutto il malanimo che gli illetterati si sforzano di creare per la religione cristiana dalle sventure di questa vita e dal rivolgimento della vicenda terrena. I letterati, che sono invasati da una furiosa empietà, non solo fanno finta di non conoscerlo ma senz'altro, malgrado la propria consapevolezza, lo alimentano. Però i lettori non ostinati non potranno dubitare che esso è vuoto di qualsiasi ragionevole riflessione e pieno di frivola avventatezza e di pericoloso livore.

L'umanità deve essere consapevole di questa tremenda inclinazione alla menzogna e al rifiuto della ricerca sincera e del riconoscimento della verità. Questa consapevolezza può renderla umile e aperta all'aiuto di Colui che solo la può liberare.

Dèi miseri e vita eterna?

L'appassionata e avvincente ironia di Agostino, tesa a liberare l'uomo dalla stupidità, riemerge in questo libro nel mostrare la totale impotenza degli dèi pagani rispetto al desiderio di vita eterna dell'uomo. Questi dèi infatti, che come si è già visto realizzano una frantumazione assurda del divino, vengono presentati con orgoglio nelle loro specializzazioni e nei loro compiti dentro la storia:

Uomini veramente colti e intelligenti si vantano, come se avessero reso un gran servizio, di avere informato su tali mansioni mediante un'opera, affinché si sapesse la ragione per cui si deve supplicare ciascun dio e che cosa a ciascuno si deve chiedere; altrimenti con una sconveniente irragionevolezza, quale si ha di solito nell'istrione, si chiederebbe l'acqua a Libero e il vino alle Linfe. Ma questi autori non vorranno certamente suggerire all'individuo che supplica gli dèi che quando chiederà il vino alle Linfe e quelle gli risponderanno: "Noi abbiamo l'acqua, il vino chiedilo a Libero", egli possa ragionevolmente ribattere: "Se non avete il vino, datemi almeno la vita eterna". Sarebbe il colmo dell'assurdità. Certamente esse sghignazzando, giacché abitualmente sono facili al riso, a meno che come demoni non vogliano ingannare, risponderanno all'orante: "O uomo, pensi proprio che sia in nostro potere avere la vita, quando sai bene che non abbiamo in potere neanche la vite?". È dunque segno di spudorata stupidità chiedere o attendere la vita eterna da simili dèi. Di loro si afferma appunto che proteggono particolari settori di questa vita travagliata nella sua brevità, posto che si diano cose competenti a darle sostegno e sicurezza. [...] **Quindi se è un errore chiedere il vino a Cerere e il pane a Libero, l'acqua a Vulcano e il fuoco alle Linfe, ha il significato di un'enorme follia il chiedere a qualcuno di loro la vita eterna.**

La questione della vita eterna mette in scacco l'assurdo politeismo romano, che riduce la divinità e la vita dell'uomo agli aspetti più contingenti e limitati dell'essere.

L'inutile distinzione tra divinità mitiche e civili

Agostino discute poi il tentativo di Marco Varrone di distinguere la proliferazione mitologica delle divinità popolari dalla serietà della teologia 'civica', cioè riguardante alcune divinità ufficiali necessarie allo sviluppo civile di Roma. Lo stesso Varrone si rende conto che anche queste ultime sono contraddittorie con un'autentica concezione del divino, ma per ragioni di opportunismo non ha il coraggio di andare fino in fondo nella ricerca della verità.

Altri intellettuali, i quali hanno intuito, come Varrone, che la teologia naturale conduce verso il riconoscimento dell'unico mistero divino, hanno cercato di scoraggiare il culto idolatrico sia popolare che civico:

8. 2. [...] Gli individui veramente intelligenti e colti, da cui furono esposte queste teorie, intendevano che entrambe fossero riprovate, cioè tanto la teologia fabulosa che la civile, però avevano il coraggio di rifiutare la prima ma non la seconda. Allora esposero la fabulosa in modo che fosse biasimata e le posero in confronto la civile che le somiglia, e non allo scopo che la civile fosse accettata nel riscontro con l'altra ma affinché si intendesse che anch'essa era da rifiutare. Così senza rischio di coloro che temevano di riprovare la teologia civile, col respingere l'una e l'altra si otteneva che trovasse accoglienza negli spiriti più onesti quella teologia che chiamano naturale.

Agostino smaschera la sostanziale coincidenza tra i culti popolari e quelli civici:

Infatti tanto la civile che la fabulosa sono entrambe fabulose, entrambe civili. Si scoprirà che sono entrambe fabulose, se si considereranno con saggezza le frivolezze e le oscenità di entrambe, e che sono ambedue civili, se si osserveranno gli spettacoli teatrali caratteristici della teologia fabulosa nelle feste degli dèi dello Stato e nella religione delle città.

Si tratta sempre di culti fuorvianti, impotenti e alla fin fine demoniaci:

Non si può dunque assolutamente attribuire il potere di dare la vita eterna ad uno qualsiasi degli dèi dello Stato, perché i loro idoli e misteri provano infallibilmente che per aspetto, età, sesso, atteggiamento, matrimonio, discendenza e riti sono del tutto simili a quelli della favola, dichiaratamente rifiutati. Dall'insieme infatti si capisce che furono uomini, che con attenzione alla vita e alla morte di ognuno furono istituiti per loro misteri e feste e che questo errore si è diffuso allo scopo d'ingannare le coscienze umane mediante ripetute suggestioni demoniache, quanto dire mediante qualsiasi occasione presentatasi allo spirito più immondo.

Intelligenza e ipocrisia di Seneca

Seneca arrivò a negare l'autenticità religiosa dei culti popolari e anche di quelli civici, ma accettò di praticarli esteriormente per non disobbedire alle leggi civiche:

10.3 [...] in merito ai misteri della teologia dello Stato Seneca ha preferito assegnare al saggio il dovere di non accettarli nella religione interiore ma di simularli mediante atti esterni. Dice infatti: Il saggio osserverà tutte le prescrizioni perché comandate dalle leggi e non perché gradite agli dèi.

Agostino dunque considera particolarmente riprovevole questa condotta da parte di chi aveva capito bene che stava sostenendo una menzogna:

[...] poiché era un illustre senatore del popolo romano, onorava ciò che biasimava, compiva atti che satireggiava, adorava ciò che accusava. [...] Tanto più riprovevole era la sua condotta in quanto il popolo riteneva che compisse per convinzione quegli atti che al contrario compiva in quel modo soltanto per falso conformismo [...].

Libro 7

Religione naturale e idoli

Agostino in questo libro settimo discute con coloro che cercavano di interpretare alcune divinità pagane, soprattutto Giano, Saturno e Giove, come personificazioni o esplicitazioni della divinità 'naturale', vale a dire della forza divina che ordina e sostiene il mondo. Il nostro autore mostra come questo tentativo fosse impraticabile, per l'impossibilità di ricondurre la misteriosa realtà divina dentro l'arbitrio restrittivo delle figure idolatriche pagane. Confutando ancora una volta le dottrine di Varrone, dice:

17. [...] egli conosceva per scienza che esistono il mondo, il cielo e la terra, che il cielo è illuminato dagli astri, la terra è fertile di semi e altre verità simili; credeva con incrollabile fermezza del pensiero che l'immenso meccanismo della natura è retto e preordinato al fine da una forza veramente potente anche se invisibile. Ma non poteva né per scienza né per fede affermare di Giano che era il mondo o indagare su Saturno in che modo fosse padre di Giove e fosse stato assoggettato al suo dominio e così via.

Agostino riconosce piuttosto come verosimile l'ipotesi di chi vede negli dèi pagani una idealizzazione di figure umane e si spinge fino alla compassione verso chi tenta di elevarli alla sfera del divino vero e proprio:

18. Di questi dèi si dà una spiegazione più attendibile con la teoria che furono uomini e che a ciascuno di loro, in considerazione dell'intelligenza, della dignità morale, delle gesta ed avvenimenti, furono istituiti misteri e feste da coloro che per adulazione vollero che fossero riconosciuti come dèi. [...] Ma quando i pagani tentano di rivalutare con interpretazioni naturalistiche vuote leggende o fatti storici di personaggi, anche uomini di grande ingegno subiscono tanto imbarazzo che siamo costretti noi a compatirne la vuotaggine.

Il vescovo di Ippona completa più le osservazioni fatte finora sulle divinità pagane riferendo di numerosi culti a sfondo naturalistico che raggiungono il più alto livello di immoralità, in modo particolare quelli relativi alla Terra e alla Gran Madre. Egli precisa che non hanno più nulla a che vedere con la religiosità, ma aderiscono apertamente e esclusivamente alle forze demoniache.

L'unico vero Dio

In conclusione Agostino arriva alla dichiarazione decisiva riguardante colui che solo può essere considerato il vero Dio:

30. Ed ora devo incominciare a passare in rassegna **le opere dell'unico vero Dio**, in considerazione delle quali i pagani, nel tentativo di interpretare in senso morale misteri veramente osceni e scellerati, si sono proposti molti e falsi dèi. Noi adoriamo il Dio che ha stabilito agli esseri da lui creati l'inizio e il termine del permanere nell'esistenza e del divenire; che contiene, conosce e dispone le ragioni ideali delle cose; che ha prodotto la potenzialità dei semi; che nei viventi da lui prescelti ha infuso l'anima ragionevole, detta anche spirito; che ha donato la facoltà e l'uso della parola; [...] che conosce ordinandole al fine non solo le cause primarie ma anche le secondarie; che ha stabilito alla luna il proprio limite; che dispone vie celesti e terrestri ai mutamenti nello spazio; che ha concesso all'intelligenza da lui creata anche la scienza delle varie discipline per il miglioramento della vita e della natura; che ha istituito il congiungimento del maschio e della femmina per la procreazione della prole [...].

Occorre dunque che la filosofia e la religione si mettano sulla strada della ricerca e del riconoscimento di questo essere assoluto, in quanto solo lui può corrispondere al mistero della realtà di cui facciamo tutti esperienza e di cui siamo tutti invitati a osservare la grandezza.

Questo vero Dio non si è limitato ad essere solo oggetto di una autentica indagine filosofica e religiosa, ma ha voluto farsi conoscere ad un livello molto più chiaro e diretto:

31. Abbiamo da lui infatti, oltre ai benefici che mediante l'ordinamento della natura, su cui abbiamo esposto alcuni concetti, elargisce ai buoni e ai cattivi, un grande segno, riservato ai buoni, del suo grande amore. Noi non possiamo adeguatamente ringraziarlo per il fatto che siamo, che viviamo, che col senso percepiamo il cielo e la terra, che abbiamo la mente capace di pensiero con cui cercare lui che ha creato tutte queste cose. Tuttavia i più nobili sentimenti e lingue innumerevoli non si adopererebbero abbastanza a ringraziarlo per il fatto che non ci ha abbandonato del tutto sebbene, carichi di peccati, fossimo caduti sotto il loro peso, avessimo voltato le spalle alla contemplazione della sua luce e fossimo accecati dall'amore delle tenebre, cioè dell'iniquità. **Per questo ha mandato il suo Verbo, che è il suo unico figlio, affinché conoscessimo mediante lui incarnatosi e morto per noi la stima che Dio ebbe per l'uomo e fossimo con quell'unico sacrificio purificati** da tutti i nostri peccati. Ha voluto poi che, mediante la partecipazione dell'amore alle nostre coscienze nel suo Spirito, superassimo tutte le difficoltà per giungere all'eterna serenità e alla dolcezza ineffabile della sua visione.

Solo la fede in lui può liberare l'uomo dalla riduzione del divino al livello dell'umano o peggio ancora all'adesione alle forze del male:

33. Dunque mediante questa unica e vera religione è stato possibile evidenziare che gli dèi del paganesimo sono demoni immondi perché con l'appiglio di personaggi scomparsi e col pretesto delle creature del mondo ambiscono di essere considerati dèi, con superba prevaricazione godono degli onori divini tributati con riti scellerati e osceni e invidiano alle coscienze umane la conversione al vero Dio. L'uomo si libera dal loro spaventoso e spietato dominio quando crede in colui che per risollevarlo ha offerto un esempio di umiltà così grande quanto grande fu la superbia per cui i demoni caddero.

Libro 8

Da Socrate a Platone

Così Agostino riassume la dottrina di Socrate (al quale attribuisce alcune cose che la critica successiva ha mostrato essere appannaggio di Platone):

3. [...] Egli vedeva che dai predecessori erano ricercate le ragioni delle cose e riteneva che le prime e somme sono esclusivamente nel volere dell'unico sommo Dio. Pensava quindi che se ne potesse avere la conoscenza con l'intelligenza purificata. Pertanto giudicava che era necessario insistere sulla **catarsi morale in modo che lo spirito scaricato delle passioni** che fanno tendere al basso, **si levasse con slancio naturale verso le cose eterne, e intravedesse con la intelligenza pura l'essere della luce immateriale e non diveniente, in cui sussistono fuori del movimento le ragioni di tutti gli esseri creati.** È noto tuttavia che egli con mirabile garbo dialettico e con fine ironia, ammettendo la propria ignoranza ossia dissimulando la propria scienza, attaccò incessantemente, anche negli stessi problemi morali ai quali sembrava avere rivolto tutta la sua attenzione, l'insipienza di individui ignoranti che presumevano di sapere.

Agostino sottolinea dunque in Socrate la prospettiva platonica verso 'le cose eterne', 'l'intelligenza pura', 'la luce immateriale e non diveniente', le ragioni eterne delle cose create.

La prospettiva triadica platonica

Così, arrivando esplicitamente a Platone, il santo di Ippona lo riconosce come il perfezionatore di questa visione del mondo, in grado di mostrare la connessione tra ontologia, gnoseologia e morale:

4. [...] Si tramanda che Socrate si distinse nella pratica, Pitagora si applicò prevalentemente alla teoretica con tutto il vigore speculativo possibile. Perciò viene lodato Platone per avere condotto a perfezione la filosofia congiungendo l'una e l'altra. **Ha infatti distribuito la filosofia in tre parti:** la prima **morale** che prevalentemente si occupa della prassi, la seconda **naturale** che è destinata alla teoresi, la terza **razionale** con cui si stabilisce il confine fra vero e falso.

La visione triadica distingue ed unisce tre dimensioni essenziali dell'essere, cioè il sussistere, il comprendere e l'agire:

Forse gli studiosi, i quali sono tenuti in grande considerazione per avere compreso con genuina perspicacia che Platone è di gran lunga superiore a tutti i filosofi pagani e per averlo seguito, sostengono **nei confronti di Dio la tesi che in lui si abbiano la causa del sussistere, la ragione del pensare e la norma del vivere.** Dei tre principi il primo appartiene idealmente alla parte naturale, il secondo alla razionale, il terzo alla morale. Se dunque l'uomo è stato creato affinché mediante la facoltà che in lui trascende raggiunga l'essere che tutto trascende, cioè **Dio uno, vero, sommamente buono**, senza di cui nessun essere viene all'esistenza, nessuna cultura educa, nessuna prassi giova, **egli si cerchi perché in lui tutto per noi è stabile, egli si guardi perché in lui tutto è per noi intelligibile, egli si ami perché in lui tutto per noi è onesto.**

Dio è insieme l'essere unico e totale (essere o realtà), la perfetta conoscenza di sé (verità) e la perfetta bontà e felicità (sommo bene). La filosofia platonica, distinguendo tra *fisica*, *logica* ed *etica*, ha dato alla teologia e all'antropologia una serietà e una profondità sconosciute al paganesimo romano. Agostino le considera ora separatamente.

La superiorità sul materialismo

Cominciando dalla prima, cioè dalla dottrina sull'essere reale o fisica, il platonismo ha il grande merito di aver mostrato la radicale insufficienza di una visione puramente materiale dell'essere, inaugurando così di fatto la visione 'metafisica' dell'essere stesso. Agostino usa raramente il termine 'metafisica', preferendo fare riferimento specifico ai concetti di corporeo o incorporeo, materiale e immateriale, diveniente e non diveniente; in ogni caso si tratta di un superamento netto della concezione materialistica dell'essere:

5. [...] **Dunque non solo le teologie fabulosa e civile devono cedere ai filosofi platonici, i quali hanno insegnato che il vero Dio è autore delle cose, illuminatore della verità e datore della felicità, ma a questi grandi uomini che hanno conosciuto un Dio tanto grande devono cedere anche gli altri filosofi che con mentalità materialistica hanno assegnato alla natura soltanto principi materiali.** Ad esempio Talete li ha riposti nell'acqua, Anassimene nell'aria, gli stoici nel fuoco, Epicuro negli atomi, cioè in corpuscoli piccolissimi che non si possono né dividere né percepire, e tutti gli altri, sulla cui enumerazione non è necessario soffermarsi, i quali hanno sostenuto che ragione principale delle cose sono i corpi [...].

Si tenga presente che per 'filosofi platonici' Agostino intende soprattutto gli autori del Neoplatonismo, iniziato ad Alessandria da Ammonio Sacca (175-242) e sviluppato e fondato in modo vero e proprio dal suo discepolo Plotino (203/205-270), il quale fondò una scuola a Roma ed ebbe come discepolo Porfirio (233/234-305), altro fondamentale esponente del medesimo pensiero neoplatonico.

Tornando al testo in oggetto, Agostino, sostenendo le importanti conquiste metafisiche platoniche, contesta il materialismo stoico:

Gli stoici appunto hanno sostenuto che il fuoco, cioè un corpo e uno dei quattro elementi, dai quali è formato il mondo visibile, è vivente, sapiente, costruttore del mondo e di tutte le cose che in esso esistono, è in definitiva un dio. Essi ed altri simili a loro hanno potuto rappresentarsi soltanto ciò che il loro sentimento legato al senso ha immaginato in loro.

Gli stoici non si sono resi conto che la nostra conoscenza implica già in se stessa un passaggio dal corporeo all'incorporeo e quindi il possesso da parte nostra di una facoltà che non è riconducibile agli elementi corporei del nostro essere:

L'oggetto però nell'intenzionalità di una simile rappresentazione non è più corpo ma un fantasma del corpo [...], infine la facoltà con cui si avverte e si giudica bello o deforme è più perfetta del fantasma che si giudica. Ed è **la mente che è il costitutivo essenziale dell'uomo e dell'anima ragionevole, e la mente non è certamente corpo se non lo è neanche il fantasma del corpo nell'atto che è avvertito e giudicato nella coscienza del soggetto. Dunque la mente non è né terra né acqua né aria né fuoco, i quattro corpi che sono considerati i quattro elementi da cui vediamo strutturato l'universo corporeo.**

La nostra mente quindi è una realtà incorporea, spirituale.

Una concezione di Dio autentica: l'essere assoluto fuori dal divenire

Ciò implica un'osservazione decisiva riguardante Dio:

Dunque se il nostro spirito non è corpo, in senso assoluto Dio creatore dello spirito non è corpo. Dunque anche i naturalisti, come è stato detto, devono cedere ai platonici [...].

Lo spirito umano, che, come si appena visto, essendo una realtà incorporea-immateriale non può essere ridotto a materia e non può provenire dalla materia, deve avere la sua origine in una realtà spirituale, cioè non corporea-materiale. Questa realtà spirituale che lo supera e da cui dipende è ciò che chiamiamo Dio.

Dunque la dottrina dell'essere reale, irriducibile alla visione materialistica, mostra come *enti reali fondamentali proprio quelli dotati di soggettività spirituale, cioè gli uomini e Dio* (oltre naturalmente agli angeli, già incontrati).

Prosegue Agostino:

6. Dunque i platonici, che per illustre fama sono considerati superiori agli altri filosofi, **ebbero l'intuizione che Dio non è corpo e quindi nella ricerca di Dio trascesero tutti i corpi**. Ebbero l'intuizione che il Dio sommo **non è nulla di ciò che diviene** e quindi nella ricerca di Dio trascesero ogni anima e tutti gli spiriti posti nel divenire. Infine ebbero l'intuizione che **ogni forma esistente nell'essere diveniente**, per la quale esso è ciò che è, in qualsiasi limite e qualunque essenza sia, **può esistere soltanto dall'essere che esiste per la sua verità perché è fuori del divenire**.

Dunque sono tre le grandi intuizioni dei platonici, che fanno giustizia della assurda assemblea di idoli antropomorfici del paganesimo romano:

- Dio non è corpo, ma spirito
- Dio non è diveniente, ma assoluto
- ogni forma o idea ha sede in Lui, verità eterna.

Perciò tutto ciò che esiste, nella sua materialità e nella sua idealità, proviene dall'essere assoluto eterno:

Pertanto la materia, le figure, le qualità, il movimento ordinato e il finalismo degli elementi dell'universo dal cielo alla terra e tutti i corpi che esistono in essi, come pure la vita, sia quella che fa vegetare ed esistere nel tempo come negli alberi, sia quella che ha queste funzioni e la sensazione come nelle bestie, sia quella che ha queste funzioni e il pensiero come negli uomini, sia quella che non ha bisogno della funzione vegetativa ma esiste nel tempo, ha sensazione e pensiero come negli angeli, **possono esistere soltanto da colui che semplicemente è**.

Ora, questo essere assoluto eterno porta tutto dentro di sé, perché non può dipendere da altro da sé, essendo fuori dal divenire ed eterno; quindi egli possiede in se stesso non solo l'esistere, ma anche la coscienza di sé (pensare), la vita, la felicità:

In lui infatti non sono diversi l'esistere e il vivere perché non può esistere senza vivere, non sono diversi il vivere e il pensare perché non può vivere senza pensare, non sono diversi il pensare e l'essere felice perché non può pensare senza esser felice ma ciò che per lui è il vivere, il pensare e l'esser felice è per lui il suo esistere. I platonici compresero che per questa sua non soggezione al divenire e alla molteplicità egli ha creato tutte le cose e che è impossibile la sua dipendenza nell'essere da un altro.

La scoperta dell'essere intelligibile, ragione di tutte le cose

Agostino insiste sull'importanza della scoperta platonica del *mondo intelligibile*, cioè della dimensione più pura dell'essere; è questa che *ci permette di giudicare, cioè conoscere, le cose sensibili*:

Considerarono infatti che ogni essere o è corpo o è vita, che la vita è più perfetta del corpo e che la forma del corpo è sensibile e quella della vita intelligibile. **Ritengono quindi che la forma intelligibile è più perfetta di quella sensibile. Sono considerate sensibili le cose che possono essere percepite con gli organi della vista e del tatto, intelligibili quelle che sono pensate nella intuizione della mente**. Non v'è infatti bellezza corporea, tanto se è nella immobilità come una figura o nel movimento come un canto, di cui lo spirito non giudichi. E non lo potrebbe se in lui non fosse più perfetta la forma intelligibile senza il rilievo del volume, senza il suono della voce, senza lunghezza di spazio o di tempo.

La dimensione intelligibile è dunque quella che ci permette di conoscere e di giudicare. Allo stesso tempo essa dimostra che noi, in quanto la conosciamo *gradualmente*, pur essendo dotati di mente immateriale non siamo la sede eterna e non diveniente dell'essere:

Ma se non soggiacesse al divenire anche nella specie intelligibile, un soggetto non giudicherebbe meglio di un altro la specie sensibile, e cioè uno più intelligente di uno più tardo, uno più esperto di uno meno esperto, uno più esercitato di uno meno esercitato, e il medesimo soggetto, quando fa progressi, meglio dopo che prima. Infatti ciò che riceve il più e il meno, senza dubbio è nel divenire. Per questo i platonici, intelligenti, colti ed esercitati nella filosofia, conclusero logicamente che la forma non è prima in quegli esseri in cui si dimostra innegabilmente che è diveniente. Nella loro teoresi il corpo e lo spirito sono più o meno belli e se fossero privi di ogni forma non esisterebbero affatto.

Perciò la sede eterna, assoluta e non diveniente dell'essere intelligibile è altro da noi:

Ebbero l'intuizione dunque che esiste un essere in cui la forma prima è fuori del divenire e quindi assoluta e ritennero con molta coerenza che in lui è la ragione ideale non creata delle cose e nella quale tutto è stato creato.

Noi conosciamo questo altro-da-noi perché la sua esistenza e i suoi attributi sono resi evidenti dall'esistenza e dalla natura delle cose create, come dice la lettera ai Romani citata, parafrasandola, da Agostino:

Così ciò che si conosce di Dio, egli lo manifestò loro, quando da essi sono stati intuiti col pensiero **i suoi attributi invisibili attraverso le cose create ed anche il suo eterno potere e la divinità**, perché da lui sono state create tutte le cose visibili e temporali. Bastano questi concetti relativi alla parte che chiamano fisica, cioè naturale.

Dunque *l'essere intelligibile*, che porta con sé il rimando all'essere assoluto ed eterno, è un elemento decisivo per far comprendere che il vero Dio non può essere in alcun modo ridotto alle pietose immagini degli idoli romani. I platonici dovrebbero essere seguiti da tutti coloro che prima ancora di conoscere la rivelazione cristiana volessero avere un'idea non erronea di Dio.

La vera logica è metafisica

Passando poi alla seconda parte della filosofia, cioè la *logica*, Agostino sottolinea come anche in questo caso la visione platonica sia nettamente superiore per completezza e comprensione della realtà rispetto a quelle dei materialisti:

7. Per quanto riguarda la dottrina che è oggetto della seconda parte, detta dai platonici logica cioè razionale, non si può certo pretendere di poterli confrontare con quelli che attribuiscono il criterio della verità ai sensi e sostennero che tutti gli oggetti della conoscenza si devono rapportare alla loro misura malsicura e ingannevole. Sono gli epicurei ed altri come loro. Anche gli stoici i quali amarono l'abilità del ragionare, che chiamano dialettica, ritennero che essa doveva esser derivata dai sensi. [...] **I platonici invece, e per questo li riteniamo superiori agli altri, hanno distinto l'oggetto della intelligenza da quello della sensazione** senza sottrarre ai sensi la loro capacità e senza assegnarne loro al di là delle loro possibilità.

L'oggetto dell'intelligenza è infatti una entità ideale, universale, immateriale, immutabile, superiore, che non può in alcun modo essere oggetto dei sensi. E prosegue:

Hanno affermato poi che luce del pensiero per conoscere tutte le cose è lo stesso Dio da cui tutte le cose sono state prodotte.

E' la dottrina agostiniana dell'*illuminazione*, secondo la quale la verità, essendo immutabile e superiore a tutto ciò che è sensibile, sta al di sopra di noi, esseri mutevoli, e viene da noi conosciuta o partecipata in quanto essa si rende accessibile a noi: il fatto dunque che possiamo sperimentare la sua accessibilità è un dono che ci è dato, è un venire illuminati da essa. Conoscendola, cioè ricevendola, noi ci eleviamo e ci poniamo sul piano dell'essere più vero e nobile.

Pertanto la concezione platonica anche in questo caso permette di uscire dalle bassezze del materialismo idolatrico che riduce l'essere e quindi anche Dio.

L'etica si realizza riconoscendo il vero Dio come sommo bene

Venendo infine alla terza parte della filosofia, cioè l'*etica*, Agostino la definisce con precisione:

8. Rimane la parte morale che con termine greco chiamano etica. Con essa si ricerca sul sommo bene affinché riferendo ad esso tutte le nostre azioni, desiderando e raggiungendo il bene che non si vuole in vista di un altro ma per se stesso, non ne cerchiamo un altro per esser felici. Perciò è stato detto anche **fine** appunto perché per esso desideriamo tutti gli altri beni ed esso soltanto per se stesso.

La questione centrale è dunque quella del *sommo bene*, come fine o scopo della nostra esistenza. Tutto dipende da ciò in cui esso viene identificato. Agostino, come si è già visto, rifiuta l'idea che il sommo bene coincida con dei beni materiali; egli però, sorprendendo non poco il lettore 'umanista', non accetta nemmeno la tesi di chi lo identifica con dei beni spirituali:

Alcuni hanno detto che questo bene beatificante per l'uomo è dal **corpo**, altri dallo **spirito** e altri dall'uno e dall'altro. Consideravano infatti che l'uomo è composto di anima e di corpo e quindi ritenevano che il loro bene derivasse o da uno dei due o da entrambi in un finale sommo bene con cui esser felici, a cui rapportare tutte le loro azioni e per non cercare ancora un altro fine a cui rapportarlo.

La ragione di questa duplice esclusione è che in entrambi i casi ci si riduce nell'orizzonte limitato delle capacità o risorse umane:

Quindi quelli che hanno affidato il bene dell'uomo o allo **spirito** o al **corpo** o a entrambi, hanno affermato che si deve **ricercarlo esclusivamente nell'uomo**, con la differenza che coloro i quali l'hanno affidato al corpo l'hanno riposto nella parte meno perfetta dell'uomo; coloro che nello spirito, nella parte più perfetta e coloro che in entrambi, in tutto l'uomo. Comunque sia che in una delle due parti, sia che nell'intero, sempre nell'uomo.

La grandezza dei platonici si vede anche in questo caso, perché hanno compreso che il sommo bene non può essere cercato tra gli enti limitati, ma solo nell'essere assoluto, Dio:

Tutti dunque devono piegarsi a quei filosofi che non hanno considerato felice l'uomo perché si placa nel corpo o nello spirito ma perché si placa in Dio, non come lo spirito nel corpo o in se stesso o un amico nell'amico ma come l'occhio nella luce. [...] secondo l'indicazione di Platone, fine del bene è vivere secondo virtù e che esso si ottiene soltanto da chi conosce e imita il dio e che soltanto per questa ragione è felice. Perciò Platone non esita ad affermare che filosofare è amare il dio il cui essere sia immateriale. Se ne deduce che chi si applica alla sapienza, perché questo è il filosofo, diviene felice quando comincerà a placarsi nel dio.

Il vero sommo bene è quello che procura la vera felicità:

Molti infatti amando oggetti che non si devono amare sono infelici e più infelici ancora quando in essi si soddisfano. Tuttavia non si è felici se non ci si placa nell'oggetto amato. [...] è **felice colui che si placa nell'oggetto amato amando il vero e sommo bene**. Ora Platone considera il dio il vero e sommo bene e da ciò deduce che il filosofo è amatore del dio. Quindi, giacché la filosofia tende alla felicità, **chi amerà Dio è felice perché in lui si placa**.

I filosofi platonici sono i più vicini al cristianesimo

Terminata questa analisi di alcuni punti fondamentali del platonismo, Agostino conclude che i filosofi di questa scuola sono quelli che più si sono avvicinati alla visione cristiana dell'essere:

9. Per quanto riguarda dunque il sommo e vero Dio vi sono filosofi i quali hanno ritenuto che egli è l'autore del creato, la luce della conoscenza, il bene dell'azione e che da lui abbiamo ricevuto il principio dell'essere, la verità del sapere e la felicità del vivere. Più propriamente sono detti platonici, o anche altri, qualunque denominazione diano alla propria setta. Possono essere soltanto i più eminenti fra quelli della scuola ionica che abbiano sostenuto questa dottrina, come lo stesso Platone e quelli che lo hanno ben capito o anche i filosofi della scuola italica che la sostennero sull'autorità di Pitagora e dei pitagorici ed altri oriundi di là che furono della medesima opinione. Possono trovarsene alcuni anche di altre nazioni che furono considerati saggi o filosofi e che ebbero questa concezione e dottrina, siano essi Mauritanici o Libici, Egiziani, Indiani, Persiani, Caldei, Sciti, Galli, Spagnuoli. **Noi li consideriamo migliori degli altri e confessiamo che sono più vicini a noi cristiani.**

Si noti l'insistenza di Agostino sulla triadicità dell'essere (autore – luce – bene; oppure: principio – verità – felicità; o ancora: essere – sapere – vivere): benchè la conoscenza della Trinità fosse impossibile prima della Rivelazione, i platonici hanno avuto alcune intuizioni importanti su alcuni aspetti dell'essere che riflettono in qualche modo una triplicità ontologica fondamentale.

Cristianesimo e filosofia

Agostino, pur lodando i platonici, ricorda che il cristiano deve fare riferimento non alla sapienza di questo mondo, ma a quella che viene da Dio. Ciò non significa che la filosofia non possa e non debba arrivare al riconoscimento dell'esistenza di Dio e di alcuni suoi attributi e all'attribuzione del culto solo a Lui:

10. 1. [...] il cristiano [...] si guarda bene da coloro che fanno filosofia secondo i principi di questo mondo e non secondo Dio da cui è stato creato il mondo. È messo in guardia infatti dall'avvertimento dell'Apostolo e dà retta a ciò che è stato detto: *State attenti che qualcuno non v'inganni mediante la filosofia e il vano convincimento secondo i principi di questo mondo* (Col 2,8). Poi per non supporre che siano tutti eguali, ascolta quello che di alcuni filosofi dal medesimo Apostolo vien detto: *In loro è manifesto ciò che di Dio si può conoscere perché Dio lo ha loro manifestato. Infatti fin dall'origine del mondo i suoi invisibili attributi si scorgono col pensiero attraverso il creato, ed anche l'eterna sua potenza e divinità* (Rm 1,19-20). Nel parlare agli Ateniesi, avendo espresso un grande concetto su Dio, che ben pochi potevano capire,

e cioè che *in lui viviamo, ci muoviamo ed esistiamo*, soggiunse: *Come hanno affermato anche alcuni dei vostri* (At 17,20).

Occorre distinguere i risultati positivi dell'indagine filosofica dagli errori che spesso commettono gli uomini, soprattutto quello dell'idolatria dei falsi dèi:

Il cristiano sa guardarsi da loro anche nei **punti in cui hanno errato**. Infatti nel passo in cui è stato detto che Dio ha fatto loro scorgere mediante l'intelletto i propri invisibili attributi attraverso il creato, è stato anche detto che essi non hanno adorato rettamente Dio perché hanno offerto sconvenientemente ad altri oggetti gli onori divini soltanto a lui dovuti: *Sebbene conoscessero Dio non gli hanno dato lode e rendimento di grazie come a Dio ma si smarrirono nei propri pensieri e il loro stolto sentimento si offuscò. Sebbene affermassero di essere sapienti, divennero insipienti e scambiarono la gloria di Dio indefettibile nella figurazione dell'idolo defettibile di uomo, di uccelli, di quadrupedi e di serpenti* (Rm 1,21ss). Con queste parole indicò i Romani, i Greci e gli Egiziani che si sono vantati del titolo della sapienza. Ma con essi tratteremo in seguito sull'argomento.

La conclusione di Agostino è comunque la riaffermazione della superiorità teologica dei platonici rispetto alle riduzioni idolatriche pagane:

Comunque noi cristiani li consideriamo superiori agli altri in quanto sono d'accordo con noi sulla dottrina di un solo Dio, autore dell'universo, non solo immateriale perché trascende tutti gli esseri materiali ma anche indefettibile perché trascende tutte le anime, nostro principio, nostra luce, nostro bene.

Il punto decisivo è il riconoscimento del vero Dio

Tirando le somme del ricco contenuto filosofico di questo ottavo libro, Agostino osserva che al di là delle terminologie usate e della varietà delle scuole filosofiche, ciò che determina la loro verità non è la loro profondità nella conoscenza degli aspetti secondari, ma il loro riconoscimento del punto centrale e decisivo, vale a dire Dio stesso, inteso nella sua autentica grandezza:

10. 2. Ma diamo l'ipotesi che un cristiano, per il fatto che ignora i loro scritti, non usi in una discussione la loro terminologia perché non la conosce, e cioè non chiami in latino **naturale** o in greco **fisica** la parte in cui si discute la ricerca sulla natura, **razionale** o **logica** la parte in cui si pone il problema del modo con cui si può affermare con certezza la verità, **morale** o **etica** la parte in cui si tratta della norma morale prescrittiva del bene e proibitiva del male. Ma non per questo ignora che da **Dio uno, vero, ottimo** ci è stato dato **l'essere** naturale col quale siamo stati creati a sua immagine, **il sapere** col quale possiamo conoscere lui e noi stessi, **la grazia** con la quale unendoci a lui diveniamo felici. Questo quindi è il motivo **per cui riteniamo i platonici superiori agli altri**, e cioè perché, mentre gli altri filosofi hanno sprecato ingegno e fatica nella ricerca dei principi delle cose e della norma del conoscere e del vivere, costoro **con la conoscenza di Dio trovarono l'essere in cui è la causa dell'origine dell'universo, la luce per conoscere con certezza la verità e la sorgente in cui dissetarsi con la felicità**. Siano dunque i platonici oppure altri filosofi di qualsiasi nazione che affermino questa dottrina, l'affermano assieme a noi. Ma abbiamo preferito trattare l'argomento con i platonici perché i loro scritti sono più conosciuti. Infatti i Greci, la cui lingua è la più diffusa fra i vari popoli, hanno esaltato i loro scritti con grandi lodi e i Latini, spinti dal loro pregio e fama, li hanno letti con entusiasmo e traducendoli nella nostra lingua, li hanno resi più noti e illustri.

Il giudizio sul platonismo nelle Confessiones

A questo punto del nostro percorso dentro il *De civitate Dei*, è opportuno fermarci e inserire un richiamo ad un altro fondamentale testo agostiniano, le *Confessiones*. Composto tra il 396 e il 398, cioè circa 16 anni prima di scrivere quanto visto sopra, Agostino in esso aveva già espresso un giudizio molto preciso sul platonismo, o meglio neoplatonismo. Leggendolo ora in riferimento a quanto visto sopra e a quanto si vedrà in seguito a proposito dei platonici, appare di particolare utilità.

L'incontro con il neoplatonismo

Agostino descrive come è avvenuto il suo incontro con i testi neoplatonici, specificando che cosa ha trovato in essi e che cosa non ha trovato in essi:

9. 13. Anzitutto volesti mostrarmi come tu resista *ai superbi, mentre agli umili accordi favore*; e con quanta misericordia tu abbia indicato agli uomini la via dell'umiltà, dal momento che *il tuo Verbo si è fatto carne e abitò* in mezzo agli uomini. Per il tramite dunque di un uomo gonfio d'orgoglio smisurato mi provvedesti

alcuni libri dei filosofi platonici tradotti dal greco in latino. Vi trovai scritto, se non con le stesse parole, con senso assolutamente uguale e col sostegno di molte e svariate ragioni, **che al principio era il Verbo e il Verbo era presso Dio e il Verbo era Dio; egli era al principio presso Dio, tutto fu fatto per mezzo suo e senza di lui nulla fu fatto; ciò che fu fatto è vita in lui, e la vita era la luce degli uomini, e la luce nelle tenebre, e le tenebre non la compresero; poi, che l'anima dell'uomo, sebbene renda testimonianza del lume, non è tuttavia essa il lume, ma il Verbo, Dio, è il lume vero, il quale illumina ogni uomo che viene in questo mondo; e che era in questo mondo, e il mondo fu fatto per mezzo suo, e il mondo non lo conobbe. Che però egli venne a casa sua senza che i suoi lo accogliessero, ma a quanti lo accolsero diede il potere di divenire figli di Dio, poiché credettero nel suo nome, non trovai scritto in quei libri.**

9. 14. Così trovai scritto in quei libri che il Verbo Dio non da carne, non da sangue, non da volontà d'uomo né da volontà di carne, ma da Dio è nato; che però il Verbo si è fatto carne e abito fra noi, non lo trovai scritto in quei libri. Vi scoprii, certo, sotto espressioni diverse e molteplici, che il Figlio per la conformità col Padre non giudicò un'usurpazione la sua uguaglianza con Dio, propria a lui di natura; ma **il fatto che si annientò da sé, assumendo la condizione servile, rendendosi simile agli uomini e mostrandosi uomo all'aspetto; si umiliò prestando ubbidienza fino a morire, e a morire in croce, onde Dio lo innalzò dai morti e gli donò un nome che sovrasta ogni nome, affinché al nome di Gesù ogni ginocchio si pieghi in cielo, in terra, agli inferi, e ogni lingua confessi che il Signore Gesù sta nella gloria di Dio Padre, non è contenuto in quei libri. Vi si trova che il tuo Figlio unigenito esiste immutabile fin da prima di ogni tempo e oltre ogni tempo, eterno con te; che le anime attingono la felicità dalla sua pienezza e acquistano la sapienza rinnovandosi grazie alla partecipazione della sapienza in se stessa stabile; ma il fatto che morì nel tempo per i peccatori, e invece di risparmiare il tuo unico Figlio, lo hai consegnato per noi tutti, non si trova in quei libri. Infatti celasti queste verità ai sapienti e le rivelasti ai piccoli**, per attrarre quanti soffrono e sono oppressi a lui, che li ristori, poiché è mite e umile di cuore³⁹ e guiderà i miti nella giustizia, insegna ai mansueti le sue vie, osservando la nostra umiltà e la nostra sofferenza, rimettendoci tutti i nostri peccati. Ma quanti, innalzandosi sul coturno di una scienza a loro dire più sublime, non ne odono le parole: *Imparate da me, poiché sono mite e umile di cuore, e troverete il riposo per le vostre anime, sebbene conoscano Dio, non lo glorificano né ringraziano come Dio, bensì si disperdono nei loro vani pensieri, e il loro cuore insipiente si ottenebra. Proclamandosi saggi, si resero stolti.*

9. 15. Perciò trovavo in quei libri anche la gloria della tua incorruttibilità, trasformata in idoli e simulacri di ogni genere foggiate a immagine dell'uomo corruttibile e degli uccelli e dei quadrupedi e dei serpenti. [...] Trovai queste cose in quei libri, e non me ne cibai. [...] Dicesti agli ateniesi per bocca del tuo Apostolo che noi in te viviamo e ci muoviamo e stiamo, come dissero anche certuni fra i loro autori, e senza dubbio quei libri provenivano di là. Così non prestai attenzione agli idoli degli egiziani, cui sacrificavano col tuo oro *coloro che trasformarono la verità di Dio in menzogna, adorarono e servirono la creatura anziché il creatore.*

In sostanza dunque Agostino afferma:

- la positività dei testi neoplatonici in quanto riconoscono l'essere ultimo ed assoluto nella sua purezza di infinità, eternità e intelligenza, cioè il Logos;
- in secondo luogo essi sono positivi anche per l'affermazione della spiritualità dell'anima umana e della conoscenza, che risulta essere una partecipazione alla sapienza assoluta, incorporea, cioè alla verità eterna, che risplende come un lume davanti a noi;
- in terzo luogo si sottraggono alla devastante idolatria che riduce Dio a una massa di figure antropomorfe immorali e limitatissime;
- questi testi però non annunciano l'Incarnazione del Logos e la sua Passione, Morte e Resurrezione per noi, ma hanno di Lui solo una conoscenza intellettuale e parziale.

La Verità come Luce

Agostino poi sottolinea la grandezza della scoperta della Verità ottenuta grazie all'aiuto dei neoplatonici, nel senso che grazie ad essi ha riconosciuto per la prima volta che la Verità è una realtà a noi superiore, immutabile, incorporea, eterna, luminosa, infinita, di cui non era più possibile dubitare e che coincideva con Dio stesso.

10. 16. Ammonito da quegli scritti a tornare in me stesso, entrai nell'intimo del mio cuore sotto la tua guida; e lo potei, perché divenisti il mio soccorritore. Vi entrai e scorsi con l'occhio della mia anima, per quanto torbido fosse, sopra l'occhio medesimo della mia anima, sopra la mia intelligenza, una luce immutabile. Non questa luce comune, visibile a ogni carne, né della stessa specie ma di potenza

superiore, quale sarebbe la luce comune se splendesse molto, molto più splendida e penetrasse con la sua grandezza l'universo. Non così era quella, ma cosa diversa, molto diversa da tutte le luci di questa terra. Neppure sovrastava la mia intelligenza al modo che l'olio sovrasta l'acqua, e il cielo la terra, bensì era più in alto di me, poiché fu lei a crearmi, e io più in basso, poiché fui da lei creato. **Chi conosce la verità, la conosce, e chi la conosce, conosce l'eternità. La carità la conosce. O eterna verità e vera carità e cara eternità, tu sei il mio Dio, a te sospiro giorno e notte. Quando ti conobbi la prima volta, mi sollevasti verso di te per farmi vedere come vi fosse qualcosa da vedere, mentre io non potevo ancora vedere; respingesti il mio sguardo malfermo col tuo raggio folgorante, e io tutto tremai d'amore e terrore. Mi scoprii lontano da te in una regione dissimile, ove mi pareva di udire la tua voce dall'alto: "Io sono il nutrimento degli adulti. Cresci, e mi mangerai, senza per questo trasformarmi in te, come il nutrimento della tua carne; ma tu ti trasformerai in me".** Riconobbi che *hai ammaestrato l'uomo per la sua cattiveria e imputridito come ragnatela l'anima* mia. Chiesi: "La verità è dunque un nulla, poiché non si estende nello spazio sia finito sia infinito?"; e tu mi gridasti da lontano: "Anzi, **io sono colui che sono**". Queste parole udii con l'udito del cuore. Ora non avevo più motivo di dubitare. **Mi sarebbe stato più facile dubitare della mia esistenza, che dell'esistenza della verità, la quale si scorge comprendendola attraverso il creato.**

L'esistenza come partecipazione all'Essere

Un altro merito del platonismo è quello di aver aiutato Agostino a comprendere che le cose create, cioè limitate, esistono solo in quanto partecipano del vero essere, assoluto ed eterno, unico ad essere l'essere in quanto tale e non in quanto dipendente da altro:

11. 17. **Osservando poi tutte le altre cose poste al di sotto di te, scoprii che né esistono del tutto, né non esistono del tutto. Esistono, poiché derivano da te;** e non esistono, poiché non sono ciò che tu sei, e **davvero esiste soltanto ciò che esiste immutabilmente. Il mio bene è l'unione con Dio, poiché, se non rimarrò in lui, non potrò rimanere neppure in me.** Egli invece *rimanendo stabile in sé, rinnova ogni cosa. Tu sei il mio Signore, perché non hai bisogno dei miei beni.*

La soluzione del problema del male

Quanto detto sopra è stato decisivo per Agostino per arrivare alla sua celebre soluzione del problema del male, che egli, quando era manicheo, riteneva essere una sostanza che si contrapponeva alla sostanza del bene. La nuova visione dell'essere gli ha permesso invece di scoprire che il male non esiste in quanto male, ma solo in quanto privazione del bene, cioè privazione dell'essere stesso. Il male assoluto è dunque il non essere; il male relativo è dato dal rifiuto parziale dell'essere:

12. 18. **Mi si rivelò anche nettamente la bontà delle cose corruttibili, che non potrebbero corrompersi né se fossero beni sommi, né se non fossero beni.** Essendo beni sommi, sarebbero incorruttibili; essendo nessun bene, non avrebbero nulla in se stesse di corruttibile. La corruzione è infatti un danno, ma non vi è danno senza una diminuzione di bene. Dunque o la corruzione non è danno, il che non può essere, o, com'è invece certissimo, **tutte le cose che si corrompono subiscono una privazione di bene.** Private però di tutto il bene non esisteranno del tutto. Infatti, se sussisteranno senza potersi più corrompere, saranno migliori di prima, permanendo senza corruzione; ma può esservi asserzione più mostruosa di questa, che una cosa è divenuta migliore dopo la perdita di tutto il bene? Dunque, private di tutto il bene, non esisteranno del tutto; **dunque, finché sono, sono bene. Dunque tutto ciò che esiste è bene, e il male, di cui cercavo l'origine, non è una sostanza, perché, se fosse tale, sarebbe bene:** infatti o sarebbe una sostanza incorruttibile, e allora sarebbe inevitabilmente un grande bene; o una sostanza corruttibile, ma questa non potrebbe corrompersi senza essere buona. Così vidi, così mi si rivelò chiaramente che tu hai fatto tutte le cose buone e non esiste nessuna sostanza che non sia stata fatta da te; e poiché non hai fatto tutte le cose uguali, tutte esistono in quanto buone ciascuna per sé e assai buone tutte insieme, avendo il nostro Dio fatto *tutte le cose buone assai* ⁶⁹.

Non c'è nulla di male nel Creato

Ogni ente creato, in quanto ente, è bene, come mostrano tutte le sue connessioni, spesso misteriose, con la totalità della Creazione e dell'Essere:

13. 19. **In te il male non esiste affatto, e non solo in te, ma neppure in tutto il tuo creato,** fuori del quale non esiste nulla che possa irrompere e corrompere l'ordine che vi hai imposto. Tra le parti poi del creato, alcune ve ne sono, che, per non essere in accordo con alcune altre, sono giudicate cattive, mentre con altre si accordano, e perciò sono buone, e buone sono in se stesse. Tutte queste parti, che non si accordano fra

loro, si accordano poi con la porzione inferiore dell'universo, che chiamiamo terra, la quale è provvista di un suo cielo percorso da nubi e venti, ad essa conveniente. Lontano d'ora in poi da me l'augurio: "Oh, se tali cose non esistessero!". Quand'anche vedessi soltanto tali cose, potrei certo desiderarne di migliori, ma non più mancare di lodarti anche soltanto per queste. [...] **Ormai non desideravo di meglio: tutte le cose abbracciavo col mio pensiero, e se le creature superiori sono meglio di quelle inferiori, tutte insieme sono però meglio delle prime sole.** Con più sano giudizio davo questa valutazione.

Il Manicheismo dunque si basa su una visione distorta e limitata dell'essere, incapace di vedere la vera infinità dell'essere stesso:

14. 20. **Non c'è sanità di giudizio in coloro che non gradiscono qualche cosa del tuo creato, come non ce n'era in me quando non gradivo molte delle cose da te create.** E poiché la mia anima non osava non gradire il mio Dio, si rifiutava di riconoscere come opera tua tutto ciò che non gradiva. Di qui era giunta alla concezione delle due sostanze, senza trovarsi soddisfatta e usando un linguaggio non suo; poi aveva abbandonato quell'idea per costruirsi un dio esteso dovunque negli spazi infiniti, che aveva immaginato fossi tu e aveva collocato nel proprio cuore, ricostituendosi tempio del proprio idolo, abominevole ai tuoi occhi. Quando però a mia insaputa prendesti il mio capo fra le tue braccia e chiudesti *i miei occhi per togliere loro la vista delle cose vane*, mi ritrassi un poco da me, la mia follia si assopì. **Mi risvegliai in te e ti vidi, infinito** ma diversamente, visione non prodotta dalla carne.

Solo il riconoscimento dell'essere infinito, eterno, immutabile, permette di vedere il significato e la verità delle cose:

15. 21. **Rivolto poi lo sguardo alle altre cose, vidi che devono a te l'esistenza e sono in te tutte finite**, ma diversamente da come si è in un luogo: cioè in quanto tu tieni tutto con la tua mano, la verità, **e tutto è vero in quanto è, nulla falso se non ciò che si crede essere mentre non è.** Vidi pure che ogni cosa si accorda non soltanto col proprio luogo, ma anche col proprio tempo, e che tu, unico essere eterno, non sei passato all'azione dopo estensioni incalcolabili di tempo. Tutte le estensioni del tempo, passate come future, non potrebbero né allontanarsi né avvicinarsi, se tu non fossi attivo e stabile.

L'essenza della malvagità

Il male dunque non è una sostanza, ma una mancanza di essere. Perciò l'essenza della malvagità sta nel distacco dall'essere, quindi nel distacco da Dio, operato da una volontà che così facendo diventa cattiva:

16. 22. E capii per esperienza che non è cosa sorprendente, se al palato malsano riesce una pena il pane, che al sano è soave; se agli occhi offesi è odiosa la luce, che ai vividi è amabile. La tua giustizia è sgradita ai malvagi, e a maggior ragione le vipere e i vermicciattoli che hai creato buoni e in accordo con le parti inferiori del tuo creato. A queste i malvagi stessi si accordano nella misura in cui non ti assomigliano, mentre si accordano alle parti superiori nella misura in cui ti assomigliano. **Ricercando poi l'essenza della malvagità, trovai che non è una sostanza, ma la perversione della volontà, la quale si distoglie dalla sostanza suprema, cioè da te, Dio, per volgersi alle cose più basse**, e, ributtando *le sue interiora*, si gonfia esternamente.

Ascesa alla verità ultima

Di grande forza e bellezza è infine questa pagina nella quale Agostino descrive la scoperta della Verità Ultima dell'Essere e quindi dell'Essere ultimo che sta sopra di noi, cioè attorno a noi, nella sua infinita grandezza e luminosità:

17. 23. **Ero sorpreso di amarti, ora, e più non amare un fantasma in tua vece. Ma non ero stabile nel godimento del mio Dio. Attratto a te dalla tua bellezza, ne ero distratto subito dopo dal mio peso, che mi precipitava gemebondo sulla terra.** Era, questo peso, la mia consuetudine con la carne; ma portavo con me il tuo ricordo. Non dubitavo minimamente dell'esistenza di un essere cui dovevo aderire, sebbene ancora non ne fossi capace, perché *il corpo corruttibile grava sull'anima, e la dimora terrena deprime lo spirito con una folla di pensieri*; ed **ero assolutamente certo che quanto in te è invisibile, dalla costituzione del mondo si scorge comprendendolo attraverso il creato, così come la tua virtù eterna e la tua divinità.** Nel ricercare infatti la ragione per cui apprezzavo la bellezza dei corpi sia celesti sia terrestri, e i mezzi di cui dovevo disporre per formulare giudizi equi su cose mutevoli, allorché dicevo: "Questa cosa dev'essere così, quella no"; nel ricercare dunque la spiegazione dei giudizi che formulavo giudicando così, **scoprii al di sopra della mia mente mutabile l'eternità immutabile e vera della verità. E così salii per gradi dai corpi all'anima**, che sente attraverso il corpo, dall'anima alla sua potenza interna, cui i sensi del corpo comunicano la realtà esterna, e che è la massima facoltà delle bestie. **Di qui poi salii ulteriormente**

all'attività razionale, al cui giudizio sono sottoposte le percezioni dei sensi corporei; ma poiché anche quest'ultima mia attività si riconobbe mutevole, ascese alla comprensione di se medesima. Distolse dunque *il pensiero dalle sue abitudini*, sottraendosi alle contraddizioni della fantasia turbinosa, **per rintracciare sia il lume da cui era pervasa** quando proclamava senza alcuna esitazione che è preferibile ciò che non muta a ciò che muta, **sia la fonte da cui derivava il concetto stesso d'immutabilità, concetto che in qualche modo doveva possedere**, altrimenti non avrebbe potuto anteporre con certezza ciò che non muta a ciò che muta. **Così giunse, in un impeto della visione trepida, all'Essere stesso.** Allora finalmente scorsi *quanto in te è invisibile, comprendendolo attraverso il creato*; ma non fui capace di fissarvi lo sguardo. Quando, rintuzzata la mia debolezza, tornai fra gli oggetti consueti, non riportavo con me che un ricordo amoroso e il rimpianto, per così dire, dei profumi di una vivanda che non potevo ancora gustare.

Il ragionamento agostiniano si basa sulla scoperta della *presenza nella nostra mente mutevole di realtà immutabili quali sono le singole verità*. Queste si dimostrano superiori ai dati dei sensi e *indicano l'esistenza di un livello dell'essere superiore a quello che ci viene dato nelle sensazioni*. Seguendo questa scoperta, si arriva a 'vedere' questo livello di verità dell'essere che si colloca al di sopra di tutto il mondo sensibile. *La fonte di tutte le verità immutabili si rivela essere dunque la Verità assoluta ed Ultima, cui tutto l'essere rimanda e da cui dipende*. Essa si estende sovrana su tutto ciò che esiste, ed è senza limiti, eterna, senza ombre.

In questo passo Agostino non parla esplicitamente dell'*essere ultimo come Mente*, ma ciò è implicito nel suo discorso:

- l'attività razionale umana si riconosce mossa da un *lume* che risplende per se stesso e da cui deriva a noi il concetto stesso di immutabilità, che non ci può venire dai sensi;
- ora questo 'lume' non può essere altro che *la Verità cosciente di Sé*: se infatti non fosse cosciente di sé, non potrebbe essere lume e non potrebbero esistere altre soggettività coscienti del vero.

Dunque Agostino non ha esitazioni nel dare del 'Tu' alla Verità Ultima, cioè nell'identificarla con Dio come soggetto cosciente di sé.

La necessità del Mediatore

Tuttavia questa intuizione fondamentale della Verità e dell'Essere Ultimo non può bastare, per due ragioni:

- anzitutto perché è limitata, parziale, indefinita e richiede quindi di essere vista con chiarezza e goduta da chi la cerca;
- in secondo luogo perché l'uomo regge solo per brevi istanti nello sforzo di elevazione alla verità ultima dell'essere.

Agostino riconosce che solo Gesù Cristo permette una visione chiara della Verità e offre la compagnia e la forza all'uomo per una stabile unione con Lui che è la Verità stessa fatta carne:

18. 24. **Cercavo la via per procurarmi forza sufficiente a goderti, ma non l'avrei trovata, finché non mi fossi aggrappato al mediatore fra Dio e gli uomini, l'uomo Cristo Gesù, che è sopra tutto Dio benedetto nei secoli.** Egli ci chiama e ci dice: *"Io sono la via, la verità e la vita"*; egli mescola alla carne il cibo che non avevo forza di prendere, poiché *il Verbo si è fatto carne* affinché la tua sapienza, con cui creasti l'universo, divenisse latte per la nostra infanzia. **Non avevo ancora tanta umiltà, da possedere il mio Dio, l'umile Gesù**, né conoscevo ancora gli ammaestramenti della sua debolezza. Il tuo Verbo, eterna verità che s'innalza al di sopra delle parti più alte della creazione, **eleva fino a sé coloro che piegano il capo**; però nelle parti più basse col nostro fango *si edificò una dimora umile*, la via per cui far scendere dalla loro altezza e attrarre a sé coloro che accettano di piegare il capo, guarendo il turgore e nutrendo l'amore. Così impedi che per presunzione si allontanassero troppo, e li stroncò piuttosto con la visione della divinità stroncata davanti ai loro piedi per aver condiviso la nostra tunica di pelle. Sfiniti, si sarebbero reclinati su di lei, ed essa alzandosi li avrebbe sollevati con sé.

Mancanza di umiltà

Si arriva così all'altra grande mancanza dei testi neoplatonici, che sarà ripresa con forza nel *De civitate Dei*, vale a dire la mancanza di umiltà. E' la classica tentazione degli intellettuali, che difficilmente riconoscono di avere bisogno di aiuto e credono di poter decretare da se stessi ogni verità. Non si può conoscere Dio con questa posizione di superbia, ma solo con uno spirito umile e capace di riconoscere il Fatto in cui Lui si rivela:

20. 26. Però allora, **dopo la lettura delle opere dei filosofi platonici, da cui imparai a cercare una verità incorporea; dopo aver scorto quanto in te è invisibile, comprendendolo attraverso il creato, e aver compreso a prezzo di sconfitte quale fosse la verità** che le tenebre della mia anima mi impedivano di contemplare, **fui certo che esisti, che sei infinito** senza estenderti tuttavia attraverso spazi finiti o infiniti, **e che sei veramente, perché sei sempre il medesimo**, anziché divenire un altro o cambiare in qualche

parte o per qualche moto; **mentre tutte le altre cose sono derivate da te, come dimostra questa sola saldissima prova, che sono. Di tutto ciò ero dunque certo, ma troppo debole ancora per goderti. Cianciavo**, sì, come fossi sapiente; ma, se non avessi cercato la tua via in *Cristo nostro salvatore*, non sapiente ma morente sarei stato ben presto. Mi aveva subito preso la mania di apparire sapiente, mentre ero ricco del mio castigo e **non ne avevo gli occhi gonfi di pianto, ma io invece ero trionfo per la mia scienza. Dov'era quella carità che edifica sul fondamento dell'umiltà, ossia Gesù Cristo? Quando mai quei libri avrebbero potuto insegnarmela?** Credo che la ragione, per cui volesti che m'imbatessi in quelli prima di meditare le tue Scritture, fosse d'incidere nella mia memoria le impressioni che mi diedero, così che, quando poi i tuoi libri mi avessero ammansito e sotto la cura delle tue dita avessi rimarginato le mie ferite, sapessi discernere e rilevare **la differenza che intercorre fra la presunzione e la confessione, fra coloro che vedono la meta da raggiungere, ma non vedono la strada, e la via che invece porta alla patria beatificante**, non solo per vederla, ma anche per abitarla. Plasmato all'inizio dalle tue sante Scritture, assaporata la tua dolcezza nel praticarle e imbattutomi dopo in quei volumi, forse mi avrebbero sradicato dal fondamento della pietà; oppure, quand'anche avessi persistito nei sentimenti salutari che avevo assorbito, mi sarei immaginato che si poteva pure derivarli dal solo studio di quei libri.

La lettura di San Paolo e la scoperta dalla Via

Solo leggendo San Paolo è stato possibile per Agostino comprendere che *il platonismo non bastava: esso poteva indicare da lontano la mèta, ma non la strada per arrivarci*. Questa strada è data come un dono da Dio in Cristo:

21. 27. **Mi buttai dunque con la massima avidità sulla venerabile scrittura del tuo spirito, e prima di tutto sull'apostolo Paolo.** Scomparvero ai miei occhi le ambiguità [...]. Infatti **celasti queste verità ai sapienti e agli accorti, e le rivelasti ai piccoli.** Altro è vedere da una cima selvosa la patria della pace e non trovare la strada per giungervi, frustrarsi in tentativi per plaghe perdute, sotto gli assalti e gli agguati dei disertori fuggiaschi guidati dal loro capo, leone e dragone insieme; e altro tenere la via che vi porta, presidiata dalla solerzia dell'imperatore celeste, immune dalle rapine dei disertori dell'esercito celeste, che la evitano come il supplizio. Questi pensieri mi penetravano fino alle viscere in modi mirabili, mentre leggevo l'ultimo fra i tuoi apostoli. La considerazione delle tue opere mi aveva sbigottito.

Libro 9

Il problema delle passioni

Questo libro non si sofferma su questioni filosofiche, ma su quelle riguardanti la demonologia e l'angelologia, riprendendo soprattutto alcune dottrine di Apuleio.

Agostino rende le mosse dal problema delle passioni:

4. 3. [...] non si ha alcuna o una minima differenza fra la teoria degli stoici e quella degli altri filosofi sulle passioni e le perturbazioni dell'anima. In definitiva gli uni e gli altri sostengono che la facoltà spirituale del saggio è immune dal loro dominio.

5. Non è necessario mostrare diffusamente e accuratamente che cosa insegni sulle passioni la sacra Scrittura da cui deriva la dottrina cristiana. Essa infatti considera la mente sottomessa all'ordine e al soccorso di Dio e le passioni alla misura e al limite della mente perché siano volte a vantaggio della giustizia.

Dunque l'uomo saggio avverte la necessità di sottomettere le passioni e di non lasciarsi sottomettere ad esse; la Scrittura ricorda all'uomo che per fare questo gli è necessario l'aiuto di Dio.

Ciò che caratterizza invece i demoni è la schiavitù rispetto alle proprie passioni:

6. [...] la loro mente stessa, dico, come dichiara questo platonico, è agitata dal mareggiare delle passioni.

Dunque la mente dei demoni è resa schiava dalle passioni della libidine, del timore, dell'ira e dalle altre.

Gli uomini non devono dunque fare riferimento ai demoni.

Cristo vero mediatore e nostro realizzatore

Per realizzare se stessi gli uomini devono invece considerare il loro rapporto con il vero Dio. A questo proposito Agostino considera le tre differenze essenziali tra gli dèi e gli uomini secondo Apuleio:

12. [...] Le tre caratteristiche degli dèi sono: l'altezza nello spazio, l'immortalità dell'esistenza, la perfezione dell'essere. Le ha ripetute con altre parole, in modo da contrapporre ad esse le tre caratteristiche contrarie della condizione umana. [...] ad esse opposte tre caratteristiche degli uomini, cioè la bassezza nello spazio, la mortalità, la infelicità.

Non si può attribuire ai demoni il posto di intermediari. Solo Cristo è il vero mediatore, che può elevare l'umanità dalla sua condizione mortale ed infelice:

15. 1. Se poi, ed è la teoria più attendibile e probabile, tutti gli uomini, finché sono soggetti alla morte, sono ineluttabilmente anche infelici, si deve pensare a un intermediario che non soltanto sia uomo ma anche dio. Soltanto la felice soggezione alla morte di questo intermediario potrà condurre col suo intervento gli uomini dalla infelice soggezione alla morte a una felice immortalità. Ed era opportuno che egli divenisse mortale e non rimanesse mortale. È divenuto mortale senza abbassare la divinità del Verbo ma assumendo la bassezza della carne; e non è rimasto mortale nella carne ma l'ha risuscitata dalla morte, poiché fine della sua mediazione è che non rimanessero nella morte perpetua, sia pure della carne, coloro per la cui riabilitazione egli era divenuto mediatore.

La grandezza di Cristo non sta solo nel fatto che il suo aiuto è divino, capace quindi di vincere la mortale infelicità umana, ma ancor più nel fatto che egli vuole introdurre gli uomini nella divinità stessa:

15.2. Tuttavia non è mediatore in quanto Verbo perché il Verbo sommamente immortale e felice è ben lontano dagli infelici mortali, ma è mediatore perché è uomo. Con questo fatto stesso mostra che per il bene, non solo felice ma che rende felici, non è necessario cercare altri intermediari e supporre di costruirci con essi una scala con cui raggiungerlo, perché il Dio felice e che rende felici, divenuto partecipe della nostra umanità, ci ha offerto la via più breve per partecipare alla sua divinità. Liberandoci dalla soggezione alla morte e al male **non ci eleva fino agli angeli immortali e felici per essere anche noi immortali e felici, ma alla Trinità** perché anche gli angeli sono felici della sua partecipazione.

Cristo dunque non è solo il realizzatore della nostra felicità, ma è egli stesso questa felicità, in quanto è egli stesso la divinità nella quale sola si compie la nostra umanità.

La superbia dei demoni e la bontà degli angeli

I demoni invece, che non possono realizzare nulla di tutto questo, sono caratterizzati dalla superbia e dall'assenza della carità:

20. [...] V'è dunque nei demoni la scienza senza la carità e quindi sono così gonfi, cioè così superbi al punto che si sono industriati perché fossero loro tributati onori divini e il servizio religioso che, come sanno, si devono al vero Dio; tuttora si dan da fare per quanto è loro possibile e con chi è possibile. Ora l'anima degli uomini gonfia della colpa dell'orgoglio non sa, perché simile ai demoni nella superbia e non nella scienza, quanto potere ha l'umiltà di Dio che si è manifestata in Cristo contro la superbia dei demoni, dalla quale era meritatamente reso schiavo il genere umano.

Agostino ricorda però che esistono anche gli angeli buoni, la grandezza dei quali sta nella loro totale unione con Dio:

22. Quindi per **gli angeli buoni** è senza valore ogni conoscenza delle cose fisiche poste nel tempo, mentre i demoni se ne inorgoliscono. Non che gli angeli ne siano ignari, ma per essi ha valore la carità di Dio dalla quale sono resi santi. In ordine alla bellezza non solo spirituale ma anche immutabile e ineffabile di lui, dal cui santo amore sono infiammati, essi ritengono senza valore tutte le cose che gli sono inferiori e che non sono quelle che lui è, e se stessi per partecipare nel tutto del bene che sono di quel bene per cui sono un bene. Perciò conoscono più distintamente anche le cose poste nel tempo e nel divenire, perché ne intuiscono le ragioni ideali nel Verbo di Dio per mezzo del quale è stato creato il mondo; e in queste ragioni alcune cose sono approvate, alcune disapprovate, tutte ordinate. I demoni al contrario non intuiscono nella Sapienza di Dio le ragioni eterne che, analogicamente parlando, reggono i tempi ma, attraverso una maggiore conoscenza immediata di segni a noi occulti, prevedono molto più degli uomini eventi futuri e talora predicano perfino le proprie iniziative. Ma i demoni spesso s'ingannano, gli angeli mai.

Questo libro decimo conclude la prima parte del *De civitate Dei* con una riflessione sulla vera religione. Agostino era partito dalla difesa della religione cristiana dalle accuse dei pagani ed aveva poi mostrato che proprio i culti idolatrici di questi ultimi e l'immoralità dei romani erano i veri responsabili delle sventure dell'Impero. Successivamente egli aveva mostrato le potenzialità positive della riflessione filosofica platonica nell'indicare le caratteristiche essenziali della vera divinità, a differenza dei culti ufficiali o popolari. Infine aveva mostrato come solo Cristo poteva essere sia il mediatore tra Dio e gli uomini e sia il realizzatore della vita umana in Dio. La conclusione che ora ci presenta è quindi che la vera religione è quella fondata da Cristo e vissuta in Lui.

La vera "latreia"

Il vero culto è quello che viene tributato al vero Dio, cioè a Cristo:

3. 2. A lui dobbiamo il servizio, che in greco si dice LATREIA, tanto nelle varie pratiche rituali come nelle nostre coscienze. Tutti insieme e ciascuno di noi siamo suoi templi, perché si degna di essere presente nell'unione comunitaria di tutti e in ciascuno, non più grande in tutti che in ciascuno, perché non si accresce nell'estensione e non diminuisce per divisibilità. Quando il nostro cuore è presso di lui diviene il suo altare; lo plachiamo mediante il sacerdozio del suo Unigenito; gli offriamo vittime cruenti se combattiamo fino al sangue per la sua verità; bruciamo per lui un incenso dal profumo delicato quando bruciamo di pio e santo amore alla sua presenza; promettiamo e rendiamo a lui i suoi doni in noi e noi stessi; gli dedichiamo e consacriamo il ricordo dei suoi benefici nelle celebrazioni festive e nei giorni stabiliti, affinché col trascorrere del tempo non sopravvenga l'ingrato oblio; a lui sacrificiamo nell'altare del cuore l'offerta dell'umiliazione e della lode fervente del fuoco della carità. Per averne visione, come potrà aversene, e per unirci a lui, ci purifichiamo da ogni contaminazione dei peccati e delle passioni disoneste e ci consideriamo cose divine nel suo nome. **Egli è infatti principio della nostra felicità, egli fine di ogni desiderio. [...]. Il nostro bene infatti, sul cui fine fra i filosofi esiste una grande controversia, non è altro che vivere in unione con lui, perché l'anima intellettuale si riempie e si feconda delle vere virtù soltanto nell'abbraccio incorporeo, se si può dire, di lui. Ci viene comandato di amare questo bene con tutto il cuore, con tutta l'anima e con tutta la virtù. Dobbiamo inoltre esser condotti a questo bene da coloro che ci amano e condurvi coloro che amiamo. Così sono adempiuti i due comandamenti da cui dipendono tutta la Legge e i Profeti: Amerai il Signore Dio tuo con tutto il tuo cuore, con tutta la tua anima, con tutta la tua mente, e: Amerai il prossimo tuo come te stesso.**

Riguardo all'unità tra questi due comandamenti, Agostino offre questa singolare riflessione:

Perché infatti l'uomo sapesse amare se stesso, gli fu stabilito un fine al quale dirigere tutte le sue azioni per essere felice; chi si ama infatti non vuole altro che essere felice. E questo fine è unirsi a Dio. Dunque a chi sa amare se stesso, quando gli si comanda di amare il prossimo come se stesso, gli si comanda soltanto che, per quanto gli è possibile, lo sproni ad amare Dio. Questo è il culto di Dio, questa la vera religione, questa la retta pietà, questo il servizio dovuto soltanto a Dio. Quindi qualunque spirito immortale, di qualsiasi valore sia insignito, se ci ama come ama se stesso, vuole che noi, per esser felici, siamo soggetti a colui al quale anche egli è soggetto. Se dunque non adora Dio è infelice perché è privo di Dio; se poi adora Dio, non vuole essere adorato in luogo di Dio.

Perciò il vero culto e il vero sacrificio coincide con la comunione con Dio, cioè con Cristo. Esso realizza anche la comunione tra gli uomini in Cristo:

6. Dunque **vero sacrificio è ogni opera con cui ci si impegna ad unirli in santa comunione a Dio**, in modo che sia riferita al bene ultimo per cui possiamo essere veramente felici. Quindi anche il bene con cui si soccorre l'uomo, se non si compie in relazione a Dio, non è sacrificio. [...] Pertanto l'uomo stesso consacrato nel nome di Dio e a lui promesso, in quanto muore al mondo per vivere di Dio, è un sacrificio. [...] Ne consegue dunque che tutta la città redenta, cioè l'assemblea comunitaria dei santi, viene offerta a Dio come sacrificio universale per la mediazione del sacerdote grande che nella passione offrì anche se stesso per noi nella forma di servo perché fossimo il corpo di un capo così grande. [...] **Questo è il sacrificio dei cristiani: Molti e un solo corpo in Cristo. La Chiesa celebra questo mistero col sacramento dell'altare, noto ai fedeli, perché in esso le si rivela che nella cosa che offre essa stessa è offerta.**

Questa comunione coinvolge anche gli angeli:

7. **Dunque gli spiriti immortali e felici, stabiliti nelle sedi del cielo**, che godono della partecipazione del loro Creatore, perché sono stabili della sua eternità, certi della sua verità, santi nel suo servizio, usano misericordia nell'amare noi mortali e infelici, affinché diveniamo immortali e felici. Giustamente quindi non vogliono che noi sacrificiamo a loro ma a colui del quale sanno di essere sacrificio assieme a noi.

Assieme a loro infatti siamo un'unica città di Dio. Ad essa si dice in un salmo: *Di te si narrano imprese molto gloriose, o città di Dio.* Una sua parte è esule in noi, l'altra ci viene in soccorso con loro.

Condanna della magia e della teurgia

Sono quindi da condannare non solo la stregoneria e la magia, ma anche la teurgia, cioè l'evocazione della divinità attraverso un oggetto o una persona. Agostino, dopo aver parlato dei veri miracoli già riscontrabili nell'Antico Testamento, osserva:

9.1. [...] Avvenivano mediante la schietta e confidente fede religiosa e non con incantesimi e formule composte con l'arte di un'infame curiosità che chiamano magia, o con termine più detestabile stregoneria o con uno più accettabile teurgia.

Agostino discute in proposito la posizione ambigua di Porfirio.

Il vero intervento di Dio nel mondo

La teurgia promette azioni spettacolari e grandi emozioni, ma Agostino avverte:

12. [...] Gli eventi straordinari, come predizione o prodigi, sembrano dovuti a un intervento divino ma non sono relativi al culto dell'unico Dio, dato che unirsi a lui con semplicità, anche per confessione e ripetute dichiarazioni dei platonici, è l'unico bene che rende felici. Rimane dunque che si debbano spiegare come scherni e ingannevoli ostacoli dei demoni da evitarsi con la vera pietà.

La vera religione invece offre un vero incontro con Dio. E questo incontro può manifestarsi anche attraverso veri miracoli, molto più grandi di quelli attribuiti alla teurgia pagana, che dimentica oltretutto il grande e permanente miracolo della realtà:

[...] i vari miracoli compiuti o mediante gli angeli o con altra forma dell'intervento divino in modo che inculchino il culto e la religione dell'unico Dio, in cui soltanto è la felicità, sono operati veramente da loro o mediante loro che ci amano secondo verità e pietà, con l'intervento di Dio che opera in loro. In proposito **non si devono ascoltare coloro i quali dicono che Dio invisibile non può operare visibili miracoli**, poiché, anche secondo loro, ha creato il mondo che certamente, non lo possono negare, è visibile. Quindi ogni evento straordinario in questo mondo è evidentemente di minore entità di tutto questo mondo, cioè del cielo e della terra e di tutte le cose in essi esistenti che certamente Dio ha creato. E come egli che li ha creati, così anche il modo con cui li ha creati è occulto e incomprensibile per l'uomo. **Dunque sebbene il miracolo degli esseri visibili si è svilito per l'assiduità nel vederlo, tuttavia, se lo esaminiamo saggiamente, è più grande di quelli più inusitati e rari. L'uomo infatti è un miracolo più grande di qualsiasi miracolo che si compie mediante l'uomo. Pertanto Dio che ha creato visibili il cielo e la terra non sdegna di operare miracoli visibili nel cielo e nella terra. Con essi sollecita l'anima ancora dedita alle cose visibili a onorare lui invisibile.** Dove e quando li operi è decisione immutevole che rimane in lui, perché nel suo ordinamento sono già in atto tutti i tempi futuri.

La questione decisiva è dunque quella dell'incontro con Dio, vissuto realmente e secondo verità. In questo senso la vera religione risponde al desiderio buono dell'uomo avvertito anche dai pagani:

16. 1. [...] Infatti la visione di Dio è visione di una bellezza così grande e degna di un amore così grande che Plotino non esita a considerare veramente disgraziato l'individuo che senza di essa fosse abbondantemente fornito di qualsiasi altro bene.

Il problema è evitare i modi sballati con cui si cerca di rispondere a questo desiderio. Agostino ribadisce:

17. [...] una religione che vieta di sacrificare ad esseri celesti, terrestri ed infernali e ordina di sacrificare soltanto a Dio, dato che egli solo amandoci e amato da noi ci rende felici. [...] affinché noi incendiati dal fuoco del suo amore ci sentiamo spronati ad amarlo e a unirci a lui. Ed è un bene per noi, non per lui.

E' *l'Incarnazione* il vero intervento divino nella storia e il metodo che Lui ha stabilito:

24. [...] **Cristo Signore è Principio dalla cui incarnazione siamo purificati.**

La forza dell'Incarnazione viene dal Logos che in essa si rende presente:

[...] Infatti **non sono principio né la carne né l'anima umana ma il Verbo, perché in lui sono state create tutte le cose. Non la carne dunque purifica da se stessa ma il Verbo da cui è stata assunta [...].**

In questo evento si fonda e si realizza la città di Dio, cioè l'esperienza della presenza del divino e della sua corte soprannaturale:

25. [...] Questa è la gloriosissima città di Dio; ella conosce e adora un solo Dio; l'hanno annunziata i santi angeli che ci hanno invitato alla sua vita comunitaria e hanno voluto che in essa noi fossimo loro concittadini.

La superbia impedisce di aderire al metodo di Dio

Agostino rimprovera Porfirio e tanti intellettuali neoplatonici perché, pur avendo compreso alcune cose di grande importanza su Dio, non hanno voluto riconoscere l'Incarnazione. La ragione di questo rifiuto non è altro che la superbia umana:

29. 1. Ammetti il Padre e il suo Figlio, che consideri intelletto ossia mente del Padre, e uno in mezzo fra di essi. Noi riteniamo che intendi lo Spirito Santo. Tu secondo il vostro modo di pensare li consideri tre dèi. In proposito, sebbene usiate parole non rette, vedete in qualche modo, e quasi attraverso gli ombreggiamenti di un vago fantasticare, l'obiettivo a cui tendere **ma non volete ammettere l'incarnazione dell'immutabile Figlio di Dio**. Eppure da essa noi otteniamo la salvezza per raggiungere quei valori che accettiamo per fede o che, per quanto poco, riusciamo a comprendere. **Pertanto vedete in qualche modo, sebbene di lontano, sebbene con la vista annebbiata, la patria in cui si deve abitare ma non prendete la via per cui giungervi.**

Il filosofo cristiano intraprende ora un dialogo serrato con Porfirio per mostrargli l'irragionevolezza del suo rifiuto dell'Incarnazione. Dopo avergli ricordato che anch'egli, Porfirio, aveva ammesso la necessità della grazia per poi chiudersi ad essa, Agostino spiega che questo rimprovero è rivolto a coloro che proseguono ora in questo errore:

Ma che dovrei fare? So che inutilmente sto parlando a un morto, per quanto riguarda te personalmente. Forse non inutilmente al contrario per quanto riguarda coloro che ti stimano e ti prediligono o per un certo amore della sapienza o per curiosità delle pratiche teurgiche, che non avresti dovuto apprendere. In definitiva apostrofando te mi rivolgo a loro.

Il santo di Ippona chiarisce il grande scopo dell'Incarnazione e la grande razionalità a cui essa risponde:

La grazia di Dio non poteva esser fatta valere in una forma più gratuita di quella per cui lo stesso Figlio di Dio, rimanendo in sé fuori del divenire, ha assunto l'uomo e ha dato agli uomini lo Spirito del suo amore con la mediazione dell'uomo. Così mediante la grazia gli uomini sono venuti a lui che era da loro distante come un immortale da mortali, come un immune dal divenire da soggetti al divenire, come giusto da empi, come felice da infelici. E poiché per natura ha impresso in noi il desiderio di essere felici e immortali, rimanendo felice e assumendo l'essere mortale, per darci ciò che amiamo, ci ha insegnato con la sua passione a disprezzare ciò che temiamo.

Per quale ragione dunque l'Incarnazione viene rifiutata da chi è in grado di comprenderne la piena ragionevolezza e la sua corrispondenza unica con ciò per cui l'uomo avverte di essere stato creato?

29. 2. Ma per potere accogliere con fiducia questa verità vi era necessaria l'umiltà che può essere difficilmente inculcata alla vostra alterigia. Che cosa d'incredibile si dice, soprattutto a voi che sostenete certe dottrine filosofiche, con cui dovrete stimolare a credere questa verità; che cosa, ripeto, vi si dice d'incredibile, quando vi si dice che un Dio ha assunto l'anima umana e il corpo? Voi, è vero, assegnate un grande ruolo all'anima ragionevole, che è appunto l'anima umana. Affermate infatti che può divenire consostanziale alla mente paterna che dichiarate figlio di Dio. Perché è dunque incredibile se una determinata anima intelligente in modo ineffabile e singolare è stata assunta per la salvezza di molti?

Agostino cerca allora di individuare quali possano essere le difficoltà nell'ammettere l'evento dell'Incarnazione. Comincia con la questione del concepimento verginale di Cristo:

Vi urta forse lo straordinario concepimento del corpo da una vergine? Anche questo fatto non deve urtarvi, anzi addurvi ad accogliere la religione, perché un individuo fuori del comune è nato in modo fuori del comune.

Quindi analizza la difficoltà che un greco può avvertire circa la resurrezione del corpo:

O forse vi rifiutate di credere che ha levato in alto il corpo abbandonato con la morte, reso perfetto con la resurrezione, ormai incorruttibile e non più soggetto a morte? Fate così perché sapete che Porfirio in quei libri *Sul regresso dell'anima*, da cui ho citato molti passi, ha ripetutamente insegnato che il mondo corporeo si deve fuggire affinché sia consentito all'anima di rimanere costantemente serena con Dio.

La risposta di Agostino a questa difficoltà dei platonici sta nel ricordare loro che in realtà la loro stessa filosofia prevede che la felicità si realizzi in una vera esperienza della corporeità:

Insegnate non solo nei vostri libri che il sole e le altre stelle sono corpi, e l'umanità intera non ha difficoltà a costatarlo ed affermarlo assieme a voi, ma con una dottrina esoterica, a vostro parere più nobile, dichiarate che sono viventi altamente felici ed eterni assieme ai loro corpi. Quale sistema dunque è il vostro che, quando vi si inculca la fede cristiana, dimenticate o fate lo gnorri sulla dottrina che siete soliti sostenere e insegnare?

Si ritorna così al vero problema che impedisce ai neoplatonici di convertirsi:

Che motivo v'è dunque di non volere essere cristiani in base alle vostre opinioni che voi stessi confutate, se non quello che il Cristo è venuto nell'umiltà e voi siete superbi?

Per mostrare ulteriormente l'assurdità dell'obiezione platonica alla resurrezione, Agostino spiega che proprio grazie ad essa si realizza quella perfezione della corporeità che i neoplatonici vorrebbero:

Fra gli uomini più dotti della letteratura cristiana si può trattare con un approfondimento il discorso sulle **caratteristiche che avranno i corpi nella resurrezione**, tuttavia noi non dubitiamo che saranno indefettibili e corrispondenti al modello che il Cristo ha mostrato nella sua resurrezione. Qualunque caratteristica abbiano, da noi si ritiene che saranno del tutto immuni dalla corruzione e dalla morte e che non impediranno in alcun modo la visione con cui l'anima si figge in Dio; ma anche voi dite che negli spazi celesti vi sono corpi immortali di esseri immortalmente felici.

La conclusione di Agostino è dunque ora fortemente fondata e mette a nudo inesorabilmente la ragione per cui non solo la conversione alla verità è rifiutata ma l'autentico masochismo che questo rifiuto comporta:

Per quale ragione dunque ritenete che per essere felici si deve fuggire il mondo corporeo tanto per dare a vedere che ragionevolmente rifiutate la religione cristiana? **La ragione è quella e la ripeto: il Cristo è umile, voi siete superbi.** Vi vergognate forse di dovervi ricredere? Anche questo difetto è soltanto dei superbi. Come individui superbi vi vergognate appunto di diventare da discepoli di Platone discepoli di Cristo che col suo spirito ha insegnato a un pescatore a pensare e dire: *In principio era il Verbo e il Verbo era presso Dio e il Verbo era Dio. Questo era nel principio presso Dio. Tutte le cose sono state fatte per mezzo di lui e senza di lui non è stato fatto nulla di quel che è stato fatto. In lui era la vita e la vita era luce degli uomini e la luce splende nelle tenebre e le tenebre non l'hanno accolta.* È l'inizio del santo Vangelo che ha il nome di Giovanni. Un platonico, come ho udito frequentemente dire dal santo vecchio Simpliciano, che poi resse la Chiesa di Milano come vescovo, affermava che si doveva scrivere in lettere d'oro ed esporlo presso tutte le chiese in luoghi facilmente visibili. Ma il Dio maestro è stato misconosciuto dai superbi, perché il Verbo si è fatto carne e si è intrattenuto con noi. In definitiva sarebbe poco per miserabili lo star male se per di più non insuperbissero nel loro male e non si vergognassero della medicina con cui potevano essere guariti. Perché non si comportano così per rialzarsi ma per perdersi più rovinosamente nella caduta.

Conclusione della prima parte dell'opera: "questa è la via"

Così si conclude la prima parte della poderosa opera di Agostino. Dopo tutto il percorso svolto, appare chiaro che *non solo non sono accettabili le accuse dei pagani alla religione cristiana, ma che essa è l'unica via che l'umanità può percorrere per realizzare se stessa.* Sono memorabili le parole con cui il nostro autore afferma l'unicità di questa strada:

32. 2. Questa è dunque la via aperta a tutti per la liberazione dell'anima, cioè concessa per divina bontà a tutti i popoli. La notizia della sua esistenza ad alcuni è venuta, ad altri verrà. Non le si doveva né le si dovrà dire: "Perché adesso? così tardi?". La decisione di chi la invia non può essere penetrata dall'intelligenza umana. Lo capì anche Porfirio quando disse che questo dono di Dio non era ancora conosciuto e che non ancora era stato fatto giungere a sua conoscenza. Per questo si è guardato dal ritenerlo falso, perché non l'aveva accolto nella sua fede o non ne aveva ancora avuto conoscenza. Questa, ripeto, è la via aperta a tutti per la liberazione dei credenti. In proposito Abramo uomo di fede ricevette il responso di Dio: *Nella tua discendenza saranno benedetti tutti i popoli. [...]* **Questa è la via aperta a tutti**, di cui tanto tempo prima fu preannunciato: *Negli ultimi tempi il monte della casa del Signore sarà manifesto, perché sarà sulla montagna e si alzerà sopra tutti i colli. Verranno ad esso tutti i popoli [...].* **Questa via dunque non è di un popolo ma di tutti i popoli**, la legge e la parola del Signore non rimasero in Sion e in Gerusalemme ma di lì avanzarono per diffondersi in tutto il mondo. [...] **Questa via purifica tutto l'uomo** e sebbene mortale lo dispone all'immortalità dalla prospettiva di tutte le sue componenti. Infatti perché non si cercasse una purificazione a quella componente che Porfirio chiama intellettuale, un'altra a quella che chiama spirituale e un'altra al corpo stesso, il Purificatore e Salvatore, che è sommamente veritiero e potente, ha assunto tutto l'uomo. **Fuori di questa via** che mai è mancata al genere umano, né prima quando

questi fatti si attendevano come futuri, né poi quando si rivelarono come passati, **nessuno fu liberato, nessuno è liberato, nessuno sarà liberato.**

SECONDA PARTE: LE DUE CITTA'

Libro 11

Agostino dichiara anzitutto il suo proposito:

[...] comincerò a trattare dell'origine, svolgimento e rispettivi fini delle due città, cioè della terrena e della celeste che frattanto, come abbiamo detto, in questo scorrere dei tempi sono in qualche modo confuse e mischiate fra di loro. Dirò prima di tutto in qual modo si ebbero le origini delle due città nella diversità degli angeli.

Dio è la verità-via

Per fare questo in modo adeguato, Agostino decide di partire *dall'evento della Creazione*. Ciò facendo torna in primo luogo al problema dell'immagine del vero Dio, cioè del Creatore, richiamando la sua celebre dottrina della *verità immutabile e superiore a noi* come segno della assolutezza del divino:

2. È impresa grande e molto rara trascendere con atto di puro pensiero tutte le creature corporee ed incorporee, considerate e riconosciute come soggette al divenire e giungere fino alla non diveniente essetività di Dio e comprendere in lui che soltanto egli ha creato ogni essere che non è ciò che egli è. Dio non parla con l'uomo mediante un oggetto sensibile, [...]. **Egli parla mediante la stessa verità, se si è capaci di udire con la mente e non col senso. Si rivolge in tal modo a quella parte dell'uomo che nell'uomo è più perfetta** delle altre parti di cui è composto e di cui solo lo stesso Dio è più perfetto. [...] a Dio, che gli è superiore, è più vicino con quella parte di sé con cui è superiore alle sue parti inferiori che ha in comune anche con le bestie.

Se da una parte l'uomo manifesta la sua grandezza nella capacità di cogliere la verità, cioè di essere illuminato da essa, dall'altra rivela la sua condizione ferita e contraddittoria, in quanto la sua intelligenza non riesce in realtà a collocarsi nel cuore di questa verità e a permanere in essa:

Ma la mente, in cui risiedono ragione e intelligenza, è **incapace**, a causa di inveterate imperfezioni che la rendono cieca, non solo ad unirsi col godimento, ma anche a sostenere la luce ideale fino a che ristabilendosi gradualmente in salute, non divenga capace di così grande felicità. **Doveva quindi per prima cosa essere istruita alla purezza del vedere mediante la fede.**

Perciò è stata provvidenziale la Rivelazione, cioè l'offerta di una *via* per l'uomo, la quale è Cristo stesso, Dio fatto uomo:

E affinché con essa si avviasse più fiduciosa verso la verità, **la Verità stessa, Dio Figlio di Dio, assumendo l'uomo senza cessare di essere Dio**, istituì e fondò la fede. Si dava così all'uomo, per giungere al Dio dell'uomo, un cammino mediante l'uomo Dio. Egli è appunto il Mediatore di Dio e degli uomini, l'uomo Cristo Gesù. È mediatore perché è uomo e perciò anche via. **Poiché, se fra chi tende e l'oggetto cui si tende, vi è come mezzo una via, c'è la speranza di arrivare; se manca invece o non si conosce per dove si deve andare, non giova sapere dove si deve andare. La sola via veramente difesa contro tutti gli errori è che un medesimo individuo sia Dio e uomo: dove si va, Dio; per dove si va, uomo.**

Da notare la genialità dell'ultima espressione: la divinità di Cristo come fine e compimento di tutto, l'umanità di Cristo come strada per giungere a quella mèta.

Assoluto e temporalità

Procedendo nel tentativo di conoscere il Creatore, Agostino riprende anzitutto l'affermazione classica e sempre valida del *mondo come segno del suo autore*, mettendo però l'accento sulla necessità che un tale autore sia *di immensurabile grandezza*:

4.2. [...] il mondo stesso con l'ordinato divenire e movimento e con la grande bellezza di tutte le cose visibili in certo senso afferma tacitamente che è stato creato e che poteva esser creato soltanto da un Dio di grandezza e bellezza inesprimibile e invisibile.

Quindi Agostino propone una riflessione sulla *temporalità* della realtà creata e sulla necessità che il suo autore sia invece al di fuori e al di sopra del tempo:

6. È logico distinguere eternità e tempo, poiché **non si ha il tempo senza un qualche divenire del movimento, nell'eternità al contrario non si ha divenire**. Chi non capisce dunque che non si avrebbe il tempo se non fosse prodotta la creatura per porre la realtà nel divenire di un determinato movimento? Si ha infatti il tempo di tale movimento e divenire quando due momenti diversi, che non possono aversi insieme, si pongono in una successione con intervalli più brevi o più lunghi. **Dio, nella cui eternità non si ha alcun divenire, è creatore e ordinatore del tempo**. Non capisco perciò come si possa affermare che ha creato il mondo dopo successioni di tempo, se non si afferma anche che prima del mondo esisteva già qualche creatura perché dai suoi movimenti si avesse il succedersi dei tempi. La sacra Scrittura, che è sommamente verace, dice che *in principio Dio ha creato il cielo e la terra* per fare intendere che prima non ha creato nulla. Sarebbe stato detto che in principio aveva creato un determinato essere se lo avesse creato prima di tutti gli altri che ha creato. **Dunque senza dubbio il mondo non è stato creato nel tempo ma col tempo**. Infatti ciò che si produce nel tempo si produce dopo e prima di un tempo determinato, e cioè dopo il passato e prima del futuro, ma non poteva essere un passato, perché non v'era una creatura dai cui movimenti nel divenire fosse attuato. **Il mondo poi è stato creato col tempo, se al suo inizio è stato prodotto il divenire del movimento**.

Agostino in sostanza afferma:

- l'essere che noi sperimentiamo è segnato dalla temporalità e dal divenire;
- l'essere eterno (di cui la verità, in quanto immutabile ed eterna, è parte e segno) non sottostà al divenire, altrimenti non sarebbe eterno, immutabile, infinito, compiuto;
- dunque l'essere che noi sperimentiamo non è l'essere assoluto, ma dipende dall'essere assoluto che per così dire lo circonda e lo fa essere;
- dunque l'essere che noi sperimentiamo è creato.

E conclude:

10. 1. Vi è un solo essere buono semplice e perciò il solo non diveniente, ed è Dio. Da questo essere buono sono stati creati tutti gli esseri buoni, ma non semplici e perciò divenienti. Sono stati creati, ripeto, cioè fatti, non generati.

Questa affermazione del Dio assoluto, eterno, compiuto, superiore alla temporalità, creatore del mondo, è di enorme importanza per il pensiero etico.

Trinità Divina

Questo Dio-Assoluto è uno, semplice, perfetto, infinito. La Rivelazione ci fa conoscere di Lui una verità straordinaria, vale a dire la sua natura trinitaria:

10. 1. Infatti l'essere generato dall'essere buono semplice è parimenti semplice e medesimo all'essere dal quale è stato generato. Noi li chiamiamo Padre e Figlio e l'uno e l'altro con il loro Spirito è un solo Dio. Lo Spirito del Padre e del Figlio è detto nella sacra Scrittura Spirito Santo con un particolare significato di questo termine. È un altro dal Padre e dal Figlio, perché non è né il Padre né il Figlio, ma un altro, ripeto, non altro, perché anche egli è egualmente un essere buono semplice, egualmente non diveniente e coeterno. **E questa Trinità è un solo Dio, ma non perché è Trinità, non è semplice**. E non diciamo semplice l'essenza dell'essere buono nel senso che in essa vi è soltanto il Padre o soltanto il Figlio o soltanto lo Spirito Santo o anche che è soltanto una Trinità di nome, senza la sussistenza delle persone, come pensavano gli eretici Sabelliani, ma si considera semplice perché **in lei essere ed avere si identificano**, salvo che le persone si dicono in senso relativo l'una dell'altra. Infatti il Padre ha certamente il Figlio ma non egli è il Figlio, il Figlio ha il Padre ma non egli è il Padre. Dunque in base agli attributi che si dicono in senso assoluto e non relativo, in Dio si identificano essere e avere. Ad esempio, in senso assoluto si dice vivo perché ha la vita, ma egli è la sua stessa vita.

Per sviluppare questo tema grandioso della Trinità, Agostino svolge una riflessione sul rapporto tra realtà creata e essere ideale; con ciò infatti mostra la presenza di una intelligenza e di un amore infiniti in Dio.

Creazione esemplare

Il mondo dimostra l'esistenza dei significati, delle ragioni, delle idee invisibili e non divenienti; essi risiedono nella Sapienza Assoluta, la quale dimostra di avere fatto tutto consapevolmente:

10. 3. [...] **non vi sono molte sapienze ma una sola, perché in essa sono gli infiniti, che sono anche finiti, significati delle cose intelligibili. In esse infatti esistono le invisibili non divenienti ragioni delle cose anche visibili e divenienti che sono state create mediante la Sapienza stessa. Dio non ha creato nulla inconsapevolmente.** È un difetto che ragionevolmente non si potrebbe dire neanche di un artefice umano. Dunque se Dio ha creato consapevolmente, **ha creato le cose che conosceva.** Si presenta dunque al pensiero una considerazione singolare ma vera. **Il mondo non potrebbe esser conosciuto da noi se non esistesse, al contrario se non fosse conosciuto da Dio, non potrebbe esistere.**

Questo passo ha una notevole importanza nella questione della scoperta dell'intelligenza e della personalità divina: *Dio infatti agisce consapevolmente e con piena conoscenza*; sono questi i due dati che la realtà creata dimostra inequivocabilmente.

Agostino rileva che anche la creazione di creature problematiche ha un senso nella sinfonia del creato:

18. Inoltre Dio non creerebbe non dico un angelo ma neanche un uomo, di cui avesse previsto che sarebbe divenuto malvagio, se non conoscesse pure a quale profitto dei buoni destinarli e ornare così mediante antitesi, come se fosse un bellissimo poema, la vicenda dei tempi. **Quelle che si chiamano antitesi sono molto opportune nell'eleganza del discorso.** In latino si dicono opposizioni o, per tradurre più esplicitamente, contrapposizioni. [...] così l'armonia della vicenda dei tempi è data dall'opposizione dei contrari in un determinato discorso non di parole ma di fatti. Con evidenza il concetto è espresso nel libro dell'Ecclesiastico in questa maniera: *Il bene è opposto al male e la vita alla morte, così il peccatore è opposto all'uomo onesto. In tal modo devi guardare a tutte le opere dell'Altissimo, a coppie, l'uno contro l'altro.*

La conoscenza divina e l'atto creatore

Riflettendo sull'essere assoluto e sulla realtà creata, Agostino individua la caratteristica fondamentale della conoscenza divina: *essa è una coscienza stabile ed eterna di tutte le cose, conosciute contemporaneamente.* Spiega:

21. [...] Egli non guarda in avanti, come facciamo noi, il futuro, non guarda nell'immediato il presente, non guarda dietro a sé il passato, ma con un atto molto diverso in tutti i sensi dalla norma dei nostri pensieri. Egli non conosce variando il pensiero da un oggetto a un altro ma senza alcun cambiamento, nel senso che **si rappresenta in un presente eternamente stabile tutte le cose nel tempo, le future che non sono ancora, le presenti che già sono, le passate che non sono più.** E non conosce in una maniera con la vista e in un'altra con l'intelligenza perché non è formato di anima e di corpo, e neanche in una maniera adesso, in un'altra prima e in un'altra dopo. **La sua conoscenza dei tre tempi, cioè presente, passato e futuro non diviene, come la nostra, in una molteplicità, perché in lui non ci sono né il divenire né ombra di successione nel tempo. La sua coscienza infatti non passa di pensiero in pensiero, perché nel suo immateriale intuire sono presenti insieme tutti gli oggetti che conosce.**

Le parole del libro della Genesi ci aiutano a comprendere che l'atto creatore è voluto, cosciente, buono:

E Dio ha detto: Sia fatta la luce e la luce fu fatta. **Apprendiamo così non soltanto che Dio l'ha prodotta ma che l'ha prodotta per mezzo del Verbo.** Siccome era opportuno che principalmente **tre concetti ci fossero comunicati sul creato, chi l'ha creato, per mezzo di che cosa l'ha creato, perché l'ha creato,** è scritto: *Dio ha detto: Sia fatta la luce e la luce fu fatta. E Dio vide che la luce era buona.* Se dunque chiediamo chi l'ha prodotta, si risponde: Dio; se per mezzo di che cosa: Ha detto: Sia fatta, ed è stata fatta; se perché è stata fatta: Perché è buona. **E non vi è autore più eccellente di Dio, idea più efficiente del Verbo, ragione più buona che un essere buono fosse creato da un Dio buono.** Anche Platone dice che la ragione più giusta di creare il mondo è che gli esseri buoni siano creati da un Dio buono.

I Manichei non sanno riconoscere il senso di ogni ente

Rispondendo alle teorie manichee che esaltano il peso del male e lo considerano una realtà in se stesso, Agostino fa notare come *tutto sia inserito nel disegno onnipotente di Dio e riceva da esso il suo significato*:

22. [...] Dicono che innumerevoli cose, come il fuoco, il freddo, una belva e altre simili affliggono, in quanto la contrariano, la bisognosa e fragile natura mortale del nostro essere fisico, proveniente da una giusta condanna. **Non riflettono che queste cose hanno l'essere nel proprio rango e natura e sono disposte secondo un ordine ammirevole,** che concorrono con le proprie parti convenienti al tutto come in

uno stato comunitario e che comportano un vantaggio anche per noi se le usiamo convenientemente e consapevolmente. Anche i veleni, che secondo la parte non conveniente sono dannosi, se usati convenientemente, divengono medicine efficaci. Al contrario anche le cose piacevoli, come il cibo, la bevanda e la luce, con l'uso smodato e inopportuno si rendono nocive. E per questo **la divina provvidenza ci ammonisce a non deprezzare stoltamente le cose ma a ricercarne attentamente l'utilità e, dove la nostra intelligenza o meglio la sua debolezza non arrivano, credere a una utilità nascosta.** Si avevano delle utilità che molto difficilmente siamo riusciti a scoprire. Infatti anche l'ignoranza dell'utilità di una cosa è o un esercizio d'umiltà o repressione dell'orgoglio.

Il male come privazione di bene

A questo punto Agostino ricorda la sua celebre soluzione del problema del male:

L'essere comunque non è in senso assoluto un **male** e questo concetto è **soltanto di privazione del bene.**

Non solo, ma vi sono diversi gradi di perfezione tra gli enti, in modo che tutti concorrano al disegno globale:

Dalle cose della terra a quelle del cielo, dalle visibili a quelle invisibili ci sono beni più o meno perfetti ed ineguali affinché tutti ci siano. Dio è un ideatore così grande nelle cose grandi da non essere meno grande nelle piccole. E le cose piccole non si devono misurare dalla loro grandezza che non esiste, ma dalla sapienza dell'ideatore. È come se nella figura del corpo umano venga tagliato un sopracciglio. Non si toglie pressoché nulla al fisico, ma molto alla bellezza, perché essa non risulta dalla grandezza ma dalla proporzionata misura delle parti.

Gli errori dei Manichei sono dovuti al fatto che non hanno considerato la grandezza di Dio, credendo che egli sia stato obbligato dal male a creare le cose:

Credono appunto che egli è stato piuttosto indotto alla creazione del mondo dalla suprema necessità di respingere il male che gli si ribellava, che per respingerlo e superarlo ha commischiato ad esso la propria natura buona e che può appena con grande fatica liberarla e purificarla [...]. I manichei non avrebbero detto queste scemenze o meglio pazzie, se avessero ritenuto la natura di Dio, com'è veramente, immune dal divenire e dalla corruzione. E per questo nulla le può nuocere. Avrebbero anche ammesso con la sana dottrina cristiana che l'anima, la quale poté mutarsi in peggio per sua volontà e corrompersi per il peccato ed essere così privata della luce della verità non diveniente, non è parte di Dio o della sua natura che è Dio stesso, ma che è stata da lui creata in un grado molto inferiore di perfezione nei confronti del Creatore.

La definizione della Trinità Divina

A questo punto Agostino può riprendere il discorso sulla Trinità Divina per completarlo. Anzitutto ci propone una splendida sintesi o definizione della dottrina trinitaria:

24. Crediamo, accettiamo e fedelmente insegniamo che il **Padre** ha generato il Verbo, cioè la Sapienza per mezzo della quale sono state create tutte le cose, **Figlio** unigenito, uno da uno, eterno da eterno, sommamente buono da egualmente buono e che lo **Spirito** Santo è insieme lo Spirito del Padre e del Figlio, anche egli consustanziale e coeterno ad entrambi. Ed insieme è **Trinità** per la distinzione delle Persone e un solo Dio per la inseparabile divinità, come un solo onnipotente per la inseparabile onnipotenza.

Ribadisce poi la divinità perfetta di ciascuno dei tre e l'unità perfetta dell'unica divinità:

Tuttavia, quando si chiede delle singole Persone, si deve rispondere che **ciascuna è Dio ed è onnipotente;** quando invece si chiede di tutte insieme, si deve rispondere che **non sono tre dèi o tre onnipotenti, ma un solo Dio onnipotente perché intima è nei tre l'inseparabile unità.** In questi termini la Trinità si è voluta far conoscere.

Ritiene utile una precisazione sulla figura della terza persona divina:

Non oso poi buttar là un'opinione azzardosa sulla domanda se **lo Spirito Santo** si possa considerare la bontà del Padre buono e del Figlio buono, poiché è comune a entrambi. Oserei piuttosto considerarlo la **santità d'entrambi**, non come loro qualità ma ipostasi in sé e terza Persona nella Trinità. M'induce a questa teoria puramente opinabile la considerazione che essendo il Padre spirito e il Figlio spirito, il Padre santo e il Figlio santo, egli viene per proprietà chiamato Spirito Santo, in quanto **santità ipostatica e consustanziale di entrambi.**

La conoscenza della Trinità attraverso il Creato

Avevamo visto che secondo Agostino il Creato può farci scoprire Dio per queste ragioni:

- perché, essendo temporale e diveniente, non è l'essere eterno ed assoluto e quindi rimanda ad esso;

- perché il Creato, pur essendo temporale e diveniente, è fatto secondo delle ragioni eterne e non temporali-divenienti, che rimandano all'essere assoluto.

Ora Agostino ci dice che *il Creato può dirci qualcosa anche della natura trinitaria dell'essere assoluto*. Egli ritiene che questo possa essere fatto anzitutto per le due affermazioni precedenti:

- perché c'è l'essere assoluto come Principio o Padre per cui tutte le cose possono essere fatte;

- perché c'è l'essere assoluto come Ragione-Intelligenza o Verbo secondo cui tutte le cose sono state fatte.

E aggiunge ora l'affermazione fatta sopra sullo Spirito Santo, che diventa chiave di lettura del Creato:

- perché c'è l'essere assoluto come Bontà o Santità per cui vale la pena che tutte le cose siano fatte.

Ecco il lucido pensiero agostiniano:

Ma se la bontà di Dio non è altro che la sua santità, è competenza della ragione, e non azzardo della presunzione, che **dalle opere di Dio**, sempre nel rispetto del mistero, da cui è stimolata la nostra riflessione, **si giunga alla conoscenza della Trinità nei tre motivi: chi ha prodotto ogni creatura, per mezzo di chi l'ha prodotta, per quale ragione l'ha prodotta**. Infatti in chi ha detto che fosse prodotta è significato il Padre del Verbo; l'essere che con la sua parola è stato creato, indubbiamente è stato creato per mezzo del Verbo; infine con l'espressione: Dio vide che era un bene si indica abbastanza chiaramente che Dio ha creato ciò che è stato creato, non per necessità o per la soddisfazione di un suo bisogno, ma per bontà, e cioè perché è un bene. E si dice dopo che è stata creata per indicare che la cosa creata corrisponde alla bontà per cui è stata creata. E se è esatta l'interpretazione dello Spirito Santo come bontà, ci viene fatta conoscere tutta la Trinità nelle sue opere.

La Trinità e la Città di Dio

Anticipando quanto sarà detto in seguito sulla Città di Dio, Agostino ne mostra subito la connessione con la Trinità:

Da qui si hanno l'origine, la ragione ideale e il fine ultimo della città santa esistente in alto nei santi angeli. Infatti se si chiede da chi ha l'esistenza, si risponde che Dio l'ha fondata; se da che cosa è sapiente, si risponde che è illuminata da Dio; se da che cosa è felice, si risponde che gode Dio. È ordinata nel suo essere, è illuminata per la contemplazione, è resa felice nell'unione; esiste, intuisce, ama; dura nell'eternità di Dio, splende nella verità di Dio, gode nella bontà di Dio.

La Trinità e le tre parti della filosofia

Agostino torna quindi su un concetto già espresso nel libro ottavo, vale a dire *la scoperta platonica che l'essere presenta tre grandi dimensioni* (o modalità o forme per usare un linguaggio rosminiano), alle quali si riconducono tutte le riflessioni filosofiche:

25. Per quanto è dato di rilevare, i filosofi hanno ritenuto che l'insegnamento della sapienza fosse diviso in tre parti, anzi riuscirono ad accorgersi che si divide in tre parti, perché **non stabilirono loro che così fosse ma piuttosto scoprirono che è così**. Una parte si chiama **fisica**, l'altra **logica**, la terza **etica**. I corrispondenti termini latini sono ormai usati negli scritti di molti; si ha così **la filosofia naturale, razionale e morale**. Ne abbiamo parlato in breve anche nell'ottavo libro. Non ne consegue che con questa tripartizione i filosofi abbiano avuto un concetto della Trinità divina. Si dice comunque che **Platone per primo abbia trovato e legittimato questa distinzione perché ritenne che soltanto Dio è autore di tutti gli esseri, datore dell'intelligenza e animatore dell'amore** con cui si vive nell'onestà e nella felicità. E sebbene i vari filosofi sostengano opinioni diverse sulla natura, sulla teoria della conoscenza della verità e sulla finalità del bene, alla quale dobbiamo ricondurre ogni nostra azione, **comunque tutta la loro indagine verte su questi tre grandi e generali problemi**.

Agostino si premura di chiarire che non si tratta di una scoperta della Trinità, ma dell'intuizione di qualcosa di basilare all'interno dell'essere, in riferimento proprio dell'essere assoluto: quest'ultimo infatti si presenta come principio, come intelligenza, come amore-santità. La Rivelazione viene incontro a questa intuizione mostrando che non si tratta di semplici dimensioni dell'essere, ma di tre realtà personali infinite e perfette che formano una sola realtà divina.

Il nostro autore precisa ancora a riguardo delle diverse teorie sulla fisica, sulla logica e sull'etica:

Quindi sebbene in ciascuna di esse si abbia una notevole divergenza di opinioni secondo le varie scuole, non si mette in discussione che esiste un principio causale della natura, un costitutivo della scienza, la norma del vivere.

L'immagine della Trinità nel nostro io

Andando in ulteriore profondità circa questa corrispondenza tra le tre parti della filosofia dell'essere e la rivelazione della Trinità Divina, Agostino mostra come *il nostro io personale, che è il vertice della realtà creata, porta con sé un rimando ancora più netto ed evidente alle tre dimensioni basilari dell'essere e alla Trinità* a cui esse a sua volta rimandano. Ecco le parole del nostro autore, che richiamano alcune celebri pagine del suo trattato *De Trinitate*:

26. Noi ravvisiamo in noi l'immagine di Dio, cioè della somma Trinità. Certamente non è eguale, anzi assai differente e non coeterna e, per dir tutto in breve, non della medesima essetività di cui è Dio. Tuttavia è tale che nessuna delle cose da lui create gli è più vicina nell'essere ed è ancora da perfezionarsi in un rinnovamento continuo perché gli sia sempre più vicina nella somiglianza. **Noi esistiamo infatti, abbiamo coscienza di esistere e amiamo il nostro esistere e l'averne coscienza.**

La frase centrale di questo pensiero agostiniano è chiaramente l'ultima: "*Noi esistiamo infatti, abbiamo coscienza di esistere e amiamo il nostro esistere e l'averne coscienza*". In questa affermazione si riassume efficacemente tutto il discorso finora svolto sulle tre forme dell'essere e sulla traccia trinitaria che esse contengono.

Tridimensionalità superiore ad ogni scetticismo: "si fallor sum"

Il brano agostiniano prosegue con una celebre confutazione dello scetticismo, che si riassume nell'espressione *Si fallor sum* e che afferma come indubitabile proprio la natura tridimensionale dell'io e dell'essere:

Ed è assolutamente certo al di là dell'illusoria apparenza delle immaginazioni e delle immagini, che io esisto e che ne ho coscienza e amore. In relazione a questi tre oggetti non si ha il timore dell'obiezione degli accademici: "**E se t'inganni?**". "**Se m'inganno, esisto**". Chi non esiste, non si può neanche ingannare e per questo esisto se m'inganno. E poiché esisto se m'inganno, **non posso ingannarmi d'esistere**, se è certo che esisto perché m'inganno. Poiché dunque, se m'ingannassi, esisterei, anche se m'ingannassi, **senza dubbio non m'inganno nel fatto che ho coscienza di esistere. Ne consegue che anche del fatto che ho coscienza di aver coscienza non m'inganno.** Come ho coscienza di esistere, così ho coscienza anche di aver coscienza. **E quando faccio oggetto di amore queste due cose**, aggiungo un terzo aspetto di inestimabile valore alle cose di cui ho coscienza. Non posso ingannarmi di amare, poiché non m'inganno sulle cose che amo ed anche se esse ingannano, è vero che amo cose che ingannano. Infatti non v'è motivo d'essere giustamente biasimato e giustamente trattenuto dall'amore delle cose false, se è falso che le amo. Al contrario, se quei due oggetti sono veri e certi, non si può dubitare che anche l'amore verso di loro, nell'atto che sono amati, è vero e certo. **E come non si vuole non esistere, così non si vuole non esser felici. E non si può esser felici se non si esiste.**

Conoscenza meravigliosa e amata

Approfondendo ancora questa dinamica trinitaria, Agostino si sofferma sul fatto 'meraviglioso' della conoscenza. Essa è un miracolo che caratterizza la vita dell'io e che permette di conoscere e valutare gli enti sensibili:

27. 2. Inoltre fino a qual punto è **oggetto di amore il conoscere** e fino a qual punto rifugga dall'illudersi la natura umana si può derivare anche dal fatto che si preferisce soffrire nella sanità mentale che gioire nella pazzia. **Questa energia tanto meravigliosa** non esiste nei viventi mortali, escluso l'uomo, sebbene alcuni di loro abbiano il senso visivo molto più acuto dell'uomo nel percepire la luce sensibile. Ma non possono raggiungere **la luce intelligibile, con cui la nostra intelligenza viene in determinata misura illuminata per giudicare obiettivamente di tutti i sensibili.**

Agostino insiste sulla eccezionalità di questa facoltà dell'essere, che si dimostra irriducibile a qualsiasi dato meramente sensibile-materiale. Essa è un dato fondamentale del nostro io, così come il fatto che noi abbiamo la facoltà di amare ciò che conosciamo e la nostra stessa conoscenza:

Sembra quasi che, essendo incapaci di conoscere, vogliano farsi conoscere. Questi oggetti si percepiscono col senso ma in maniera da non poterli giudicare col senso. **Abbiamo infatti un altro senso, quello interiore, ben più nobile del senso esteriore, con cui si percepisce la convenienza o la non convenienza degli oggetti, la convenienza mediante la specie intelligibile, la non convenienza mediante la sua negazione.** Alla funzione di questo senso non partecipano la pupilla dell'occhio, la cavità dell'orecchio, l'inalazione delle narici, l'assaggio del palato e la sensibilità tattile. **Nel senso interiore io ho certezza di esistere e di averne coscienza, amo questi dati e allo stesso modo ho certezza di amarli.**

Amore amato

Infine Agostino si chiede se oltre all'essere e alla conoscenza anche l'amore sia amato; la sua risposta è affermativa:

28. Ho detto abbastanza, quanto mi è parso che richiedesse il disegno dell'opera intrapresa, sui primi due concetti, che sono l'esistere e l'averne coscienza, cioè fino a qual punto siano oggetto di amore in noi e in quale misura si riscontri una loro immagine, sebbene differente, anche negli esseri inferiori a noi. Non si è parlato dell'amore con cui sono amati e **se anche l'amore è amato. È amato certamente.** Lo proviamo dal fatto che esso è amato di più negli uomini che sono più rettamente amati. Non è giusto infatti considerare una persona buona quella che sa ciò che è bene ma quella che lo predilige. Perché dunque non sentiamo di amare in noi stessi l'amore stesso con cui amiamo ogni bene che amiamo? [...] Come infatti il corpo dal peso, così **lo spirito è portato dall'amore**, in qualunque direzione sia portato.

Tutto rimanda alla Trinità

La conclusione di questo percorso trinitario per così dire 'fenomenologico' porta Agostino a ribadire il fatto che il nostro io e anche tutte le cose create rimandano inesorabilmente alla natura trinitaria dell'essere assoluto:

Noi siamo uomini creati a immagine del nostro Creatore che ha vera eternità, eterna verità, eterno e vero amore ed è egli stesso eterna vera amante Trinità senza commischiatura e senza separazione. **Ma anche le cose a noi inferiori** non esisterebbero nel loro limite, non sarebbero contenute in una idea, non tenderebbero e non conserverebbero l'ordine loro assegnato, se non fossero create da lui che è, è sapiente, è buono al di là di ogni limite.

Sentiamo quindi l'esigenza della nostra ragione e del nostro cuore di ripercorrere per così dire le orme trinitarie dentro di noi e dentro l'universo per innalzarci a Colui che in questo modo ci attira a sé per realizzare tutte le dimensioni del nostro io:

Noi dobbiamo dunque, come percorrendo tutti gli esseri che ha creato con meraviglioso ordine fisso, **cogliere le sue orme impresse dove più, dove meno.** Ravvisando poi in noi stessi la sua immagine e rientrando in noi come il figliol prodigo del Vangelo, alziamoci in piedi e torniamo a lui, da cui ci eravamo allontanati peccando. **In lui il nostro esistere non avrà fine, in lui il nostro conoscere non incorrerà nell'errore, in lui il nostro amare non incontrerà ripulsa. In questa vita noi riteniamo come certi questi tre valori e non li accettiamo per la testimonianza di altri, ma li avvertiamo in atto in noi stessi e li riconosciamo con lo sguardo interiore sommamente verace.**

Libro 12

Angeli e uomini

Agostino precisa anzitutto che le due città sono entrambe composte sia di angeli che di uomini, i cattivi in una città, i buoni nell'altra:

1. 1. [...] non si può considerare assurda e non conveniente una **comune società di angeli e di uomini. Quindi si può parlare con proprietà non di quattro città**, ossia società, cioè due di angeli e altrettante di uomini **ma di due** soltanto, una composta di buoni e l'altra di cattivi, tanto angeli che uomini.

Questa idea della società tra angeli e uomini risponde all'idea di *communio per cui tutta la realtà è fatta e soprattutto la realtà degli esseri personali.*

Angeli buoni e cattivi

La divisione tra gli angeli buoni e quelli cattivi non è dovuta alla duplicità dei loro principi, ma dalla loro scelta volontaria:

1. 2. Non si può dubitare che **le opposte tendenze degli angeli buoni e cattivi non sono derivate da opposti fattori e principi**, poiché Dio, autore e creatore buono di tutti gli esseri, ha creato gli uni e gli altri, **ma dalle rispettive volontà e inclinazioni. Alcuni infatti si mantengono stabilmente nel bene universale, che per loro è lo stesso Dio, e nella sua eternità, verità e carità.** Altri invece, smaniosi di un proprio potere, come se fossero un bene a se stessi, sono scesi dal sommo beatificante bene universale ai beni particolari e, sostituendo l'ostentazione dell'orgoglio alla più alta eternità, l'inganno della menzogna

alla verità più evidente, il gusto della fazione all'unificante carità, divennero superbi, menzogneri, portatori di odio.

La felicità è essere uniti a Dio

In cosa consiste la scelta volontaria del bene o quella del male? Quale criterio distingue le due scelte? La risposta di Agostino è semplice e ontologicamente fondata:

Categoria dunque della loro felicità è l'essere uniti a Dio e pertanto la categoria della infelicità dei ribelli si deve rilevare dal contrario che è il non essere uniti a Dio. Perciò se la giusta risposta alla domanda perché gli uni sono felici è che sono uniti a Dio, e alla domanda perché gli altri sono infelici è che non sono uniti a Dio, e perché **soltanto Dio è il bene della creatura ragionevole o intelligente in ordine alla felicità.** Non ogni creatura è capace di felicità perché le bestie, le piante, le pietre e altre del genere non hanno e non conseguono questo dono. Tuttavia quella che ne è capace, non lo può da sé, poiché è stata creata dal nulla, ma da lui che l'ha creata. Raggiungendolo è felice, perdendolo è infelice. Ed egli che è felice non da altri, ma perché è bene a se stesso, non può divenire infelice perché non può perdere se stesso.

L'essere uniti a Dio è dunque la vera felicità per la creatura ragionevole. Per motivare ulteriormente questa affermazione Agostino riprende alcune osservazioni riguardanti Dio:

1. 3. Affermiamo dunque che **il bene non diveniente è soltanto Dio uno, vero, felice** e che le cose da lui create sono certamente dei beni, perché sono da lui, ma divenienti, perché non sono state create dal suo essere ma dal nulla. Dunque quantunque non siano il bene più grande, perché Dio è un bene superiore a loro, tuttavia sono grandi beni quelli che, pur divenienti, possono in ordine alla felicità esser uniti al bene non diveniente, che è il loro bene, al punto che senza di lui sono necessariamente infelici. [...] la creatura ragionevole anche se infelice, è più nobile di quella che è priva di pensiero e di sensazione ed è quindi incapace di infelicità. Questa è la verità. **L'essere ragionevole quindi creato in un grado tanto alto, sebbene sia nel divenire, unendosi al bene che non diviene, cioè a Dio sommo, raggiunge la felicità e colma la propria insoddisfazione soltanto se è felice e Dio soltanto può colmarla.**

Ora Agostino può far comprendere meglio cosa significa che il male non è un essere, ma una mancanza o imperfezione di essere:

Dunque è per lui un'imperfezione non unirsi a Dio. Ma l'imperfezione danneggia l'essere e perciò si oppone all'essere. Quindi quello che non è unito a Dio differisce da quello che gli è unito non nell'essere ma a causa della imperfezione. Tuttavia, malgrado l'imperfezione, l'essere intelligente ci si presenta molto perfetto e dotato di grande dignità. Il giusto biasimo dell'imperfezione di un essere è indubbiamente riconoscimento della sua dignità. Infatti è ragionevole il biasimo dell'imperfezione perché con essa si rende abietto l'essere dotato di dignità.

E conclude:

[...] **è impossibile pensare o dire qual grande dignità è essere unito a Dio in maniera da vivere per lui, da attingere sapienza da lui, da beatificarsi di lui e da godere un bene così grande nell'immunità dalla morte, dall'errore e dalla sofferenza.** Pertanto anche dall'imperfezione degli angeli ribelli, cioè che non sono uniti a Dio, dato che l'imperfezione di per sé danneggia l'essere, appare evidente che Dio ha creato il loro essere tanto buono che per esso è un danno non essere con Dio.

Il Principio dell'essere è unico

Agostino ribadisce la gravità dell'errore dei Manichei, che affermavano il male come principio antitetico ed equivalente a Dio:

2. Siano ben precisi questi concetti, affinché non si pensi, quando parliamo degli angeli ribelli, che abbiano potuto avere l'essere da un altro principio e che del loro essere non è autore Dio. Ci si libererà più speditamente e più agevolmente dalla irreligiosità di questo errore, quanto più profondamente si potrà intendere ciò che mediante un angelo Dio disse quando inviava Mosè ai figli d'Israele: **Io sono Colui che sono. Poiché Dio infatti è essenza somma, cioè è nel grado sommo e perciò non diviene, diede alle cose create dal nulla l'essere, ma non l'essere nel grado sommo, come è lui.** Diede ad alcune di essere di più, ad altre di meno e così ordinò le essenze in vari gradi. A proposito di **essenza**, [...] non esiste un essere contrario all'essere che è nel grado sommo e da cui sono tutte le cose che sono. All'essere è infatti contrario il non essere. E pertanto **non esiste una essenza contraria a Dio**, cioè alla somma essenza e creatore di tutte le essenze qualunque esse siano.

Il male come imperfezione, cioè assenza di essere

Quanto detto permette ad Agostino di completare la sua indagine sul bene e sul male, ribadendo che quest'ultimo non ha un proprio statuto ontologico, essendo un venir meno dell'ente e non il costituirsi di un ente:

3. Nella Scrittura sono chiamati nemici di Dio quelli che non con l'essere ma con le imperfezioni sono contrari al suo dominio, sebbene non riescano a far male a lui ma a se stessi. **Sono nemici infatti con la volontà di opporsi, non con la possibilità di danneggiarlo. Dio infatti è fuori del divenire e assolutamente immune da alterazione.** Quindi l'imperfezione con cui resistono a Dio quelli che sono considerati suoi nemici non è un male a Dio ma ad essi, ed altera in loro il bene dell'essere. Dunque non l'essere è contrario a Dio ma l'imperfezione, perché in quanto male è contraria al bene. Non si può negare che Dio è il bene nel grado sommo. L'imperfezione è pertanto contraria a Dio come il male al bene.

Questa imperfezione non può in alcun modo danneggiare l'essere di Dio, ma solo quello degli enti limitati che la scelgono:

Non ci sono mali che danneggiano Dio, ma gli esseri soggetti al divenire e alla corruzione, sebbene siano buoni anche per l'attestazione delle loro imperfezioni. Se non fossero buoni, le loro imperfezioni non potrebbero danneggiarli. Infatti danneggiandoli, non fanno altro che togliere loro intelligenza, bellezza, sanità, virtù e tutto ciò che di bene viene solitamente sottratto o diminuito nell'essere mediante l'imperfezione. [...] **l'imperfezione non può esistere nel sommo bene e può esistere soltanto in un qualche bene. Il solo bene può essere dunque in qualche essere, il solo male in nessuno.**

L'essere in ogni caso è sempre un bene in quanto essere; è solo l'imperfezione, cioè l'assenza di essere, che costituisce il male:

Anche gli esseri che sono stati resi imperfetti da un iniziale cattivo volere **sono un male in quanto imperfetti, sono un bene in quanto esseri.** E quando un essere imperfetto subisce la pena, a parte che è sempre un essere, **si ha un bene anche nel fatto che non rimane impunito.** Questo è giusto e ciò che è giusto è indubbiamente un bene. Infatti non si subisce la pena per le imperfezioni naturali ma per quelle volontarie. Anche il fatto che l'imperfezione si rinvigorisce quasi naturalmente per l'assuefazione e per continuità ha avuto inizio dalla volontà. Sto parlando infatti delle imperfezioni dell'essere che ha l'intelligenza capace della luce intelligibile con cui si distingue il giusto dall'ingiusto.

L'armonia del tutto

La scelta dell'imperfezione da parte di alcune creature non pregiudica l'armonia del tutto. Anche se noi non possiamo vederla, questa armonia è assicurata dalla provvidenza onnipotente del Creatore:

4. [...] noi, inseriti in una parte secondo la condizione del nostro continuo morire, **non possiamo percepire il tutto**, nel quale si armonizzano con adeguata proporzione le singole particelle che quindi ci appaiono irrazionali. Per questo molto giustamente ci si **insegna di accettare con la fede la provvidenza del Creatore**, in ordine alle cose in cui non riusciamo a scorgerla con la ragione. Non dobbiamo osare cioè di biasimare nella leggerezza dell'umana presunzione l'opera di un sì grande ideatore.

L'irragionevole superbia

Non ci sono quindi creature negative se non in quanto hanno scelto volontariamente di separarsi dall'essere per una irragionevole superbia:

6. Risulta quindi che **causa vera della felicità degli angeli buoni è l'essere uniti all'essere perfettissimo.** Quando invece si cerca **la causa dell'infelicità degli angeli ribelli** si presenta ragionevolmente quella che, **essendosi essi distolti dall'essere perfettissimo**, si sono volti a se stessi che non sono perfettissimi. Questo vizio si chiama **superbia**. Infatti: *Inizio di ogni peccato è la superbia*. Non vollero mantenere in ordine a lui il proprio valore ed essi che sarebbero più perfetti se fossero uniti all'essere perfettissimo, antepoendosi a lui, scelsero di essere meno perfetti. Questo è l'iniziale disfacimento, l'iniziale impoverimento, l'iniziale imperfezione **di quell'essere che non fu creato per essere perfettissimo ma per beatificarsi nell'essere perfettissimo e così ottenere la felicità.** Essendosi da lui distolto, non ha cessato di essere, ma è regredito nella perfezione e per questo è divenuto infelice.

La cattiva volontà

Qual è allora la causa di questa cattiva volontà di alcune creature? La risposta di Agostino è sorprendente ma alla fin fine del tutto logica: la cattiva volontà non ha nessuna causa - altrimenti bisognerebbe trovare una

causa della cattiva volontà della causa della cattiva volontà e così all'infinito -, se non la volontà stessa che decide per il non-essere.

E se si cerca la causa efficiente di questa cattiva volontà, **non la si trova. Che cosa infatti produce la volontà cattiva, se è essa a compiere l'azione cattiva? Perciò la volontà cattiva è efficiente dell'azione cattiva e non si ha causa efficiente della volontà cattiva.** Infatti se questa causa è un essere, o ha o non ha la volontà; se l'ha, o l'ha buona o cattiva; se l'ha buona, è assurdo dire che la volontà buona è efficiente della volontà cattiva.

[...] **la volontà; essa stessa, essendosi resa cattiva, ha appetito sconvenientemente e disordinatamente una cosa inferiore.** [...] uno non ha voluto e l'altro ha voluto mancare alla castità e certamente con la personale volontà [...]. Dunque a coloro che vogliono sapere quale cosa ha reso cattiva in uno di loro la volontà, se ben riflettono, non se ne presenta alcuna. [...] **la volontà cattiva non ha la sua origine dal fatto che è un essere ma dal fatto che è un essere creato dal nulla.**

7. Non si cerchi dunque la causa efficiente della **volontà cattiva. Essa non è causa che produce ma distrugge, perché anche essa non è un fare ma un disfare.** Avviarsi al disfacimento dalla condizione più elevata del proprio essere a quella meno perfetta, questo è cominciare ad avere la cattiva volontà. [...] Infatti **gli oggetti, che non si conoscono nella loro forma ma nella privazione di essa**, in certo senso, se così si può dire o pensare, **si conoscono con la non conoscenza** [...].

Dio, quanto essere assoluto e perfetto, non può avere cattiva volontà; solo le creature, in quanto limitate, possono usare la volontà per il non-essere anziché per l'essere:

8. Questo invece io conosco, che **l'essere di Dio mai, in nessun luogo, da nessuna parte può disfarsi e che possono disfarsi soltanto le cose create dal nulla.** Ma queste hanno cause efficienti quanto sono più perfette e quanto più fanno il bene perché solo allora fanno qualche cosa. [...]

La cattiva volontà è dunque un fatto volontario, che non è dovuto all'azione di un essere che è male in se stesso, perché non esiste, ma alla decisione di stravolgere l'ordine dell'essere:

Conosco inoltre che **nell'individuo, in cui si verifica la volontà cattiva, si verifica in modo che se non volesse non si verificherebbe e perciò la giusta pena è conseguenza di imperfezioni non necessarie ma volontarie. L'imperfezione non si ha col tendere al male, perché non si danno esseri che sono un male, ma con un atto che è male, perché contro l'ordine degli esseri si tende dall'essere perfettissimo all'essere meno perfetto.**

L'avarizia non è un'imperfezione dell'oro ma dell'uomo, che rovesciando l'ordine dei fini, ama l'oro abbandonando la giustizia che doveva essere valutata incomparabilmente superiore all'oro.

E **la lussuria** non è un'imperfezione dei corpi belli e avvenenti ma dell'anima pervertita che ama i piaceri sensibili abbandonando la temperanza, con cui ci adeguiamo a cose spiritualmente più belle e immaterialmente più avvenenti.

Così **l'orgoglio** non è imperfezione della buona reputazione ma dell'anima pervertita, che ama essere esaltata dagli uomini disprezzando la voce della coscienza.

E **la superbia** non è imperfezione di chi dà il potere o anche del potere stesso, ma dell'anima pervertita che ama il proprio potere disprezzando il potere più giusto di chi è più potente.

Perciò chi alla rovescia ama il bene di qualsiasi essere, anche se lo consegue, nel bene egli è malvagio e infelice perché privato di un bene migliore.

La cattiva volontà è in conclusione *una defezione*, cioè una defezione rispetto all'ordine dell'essere; la sua causa è la defezione stessa:

9. 1. Ora non esiste una causa efficiente naturale, o, se si può dire, essenziale della volontà cattiva. Da lei infatti ha origine il male degli spiriti posti nel divenire, perché da questo male viene diminuito e deformato il bene dell'essere. **Soltanto la defezione, con cui si abbandona Dio, produce la volontà cattiva ed anche la causa di tale defezione è una defezione.** [...] non sarebbero venuti meno se non avessero voluto.

Il peccato originale e la morte come condizione esistenziale

In questo libro Agostino si sofferma sul grande tema del *peccato originale*. Egli constata l'esistenza di una tremenda ferita nell'uomo storico, che può spiegarsi solo con un *vulnus* ricevuto dalla natura umana nel suo stesso inizio:

3. [...] **i primi uomini furono così conformati che, se non avessero peccato, non avrebbero subito alcun genere di morte. Però essi come primi peccatori furono colpiti da una morte tale che ogni individuo proveniente dalla loro discendenza fu soggetto alla medesima pena.** Da loro non poteva provenire un essere diverso da quel che essi erano stati. La condanna che seguì alla gravità della colpa deteriorò la natura dell'uomo. [...] **Nel primo uomo dunque vi era tutto il genere umano** [...].

Riguardo alla morte il nostro filosofo osserva che in se stessa è un male e uno stravolgimento della natura, ma può essere vissuta in un modo che ripristina l'obbedienza all'essere:

6. **La morte fisica in se stessa considerata, cioè la separazione dell'anima dal corpo [...] non è un bene per nessuno.** La violenza stessa, con cui **viene separato ciò che nel vivente era intimamente congiunto**, finché dura, causa uno stato di coscienza tormentoso e contro natura, fino al momento in cui scompare la coscienza derivante dalla stessa unione dell'anima e del corpo. [...] se si sopporta con pietà e fede, accresce il merito della pazienza ma non elimina il significato di pena. [...] se si subisce nella pietà e giustizia, diviene merito per rinascere [...].

In ogni caso è un fatto ineludibile:

10. [...] In definitiva il tempo di questa vita non è altro che una corsa alla morte, perché a nessuno è concesso di soffermarvisi un tantino o di camminare più lentamente [...].

Lo stravolgimento del rapporto anima-corpo

Andando più in profondità, Agostino interpreta con precisione uno dei segni del sovvertimento che il peccato ha causato nella nostra natura:

13. Appena avvenuta la trasgressione del comando, i progenitori rimasero sconvolti dalla nudità dei propri corpi [...]. **Ormai l'anima, che si compiaceva della propria libertà all'insubordinazione e sdegnava di sottomettersi a Dio, era privata della connaturale sottomissione del corpo.** Poiché aveva abbandonato di suo arbitrio il Padrone a lei superiore, non conteneva più al proprio arbitrio il servo a lei inferiore e **non riusciva in alcun modo a sottomettere la carne**, come avrebbe sempre potuto se lei fosse rimasta sottomessa a Dio. **La carne cominciò a rivoltarsi contro lo spirito. Siamo nati con questo dissidio** [...].

E' di grande importanza antropologica questa acuta osservazione agostiniana: *l'uomo si ritrova vittima di una disarmonia profonda tra anima e corpo, per cui l'elemento spirituale, cioè quello più nobile ed elevato, non è più capace di sottomettere quello materiale-sensibile che per sua natura dovrebbe essere completamente subordinato al primo.* Questo fatto, di cui Agostino ha fatto una drammatica esperienza personale nella sua vicenda esistenziale – si pensi a tutto il racconto delle *Confessiones* -, ha un peso enorme nella vita dell'intera umanità, tanto che senza averne coscienza non si capisce più nulla della tormentata situazione storica dell'umanità stessa. E' questa la radice della lotta che ogni uomo deve intraprendere costantemente nella sua vita tra la coscienza razionale del bene e l'inclinazione esistenziale al male.

Una perversione che sposta tutta l'umanità

Il peccato è una presa di posizione, una svolta, l'assunzione di un assetto, che *cambia la posizione, la direzione, l'assetto di tutta l'umanità*: la natura umana si è posta *contro Dio* e quindi tutto il suo sviluppo è stato segnato da questa prospettiva fondamentale. Per questo il peccato viene ereditato sistematicamente da tutti gli uomini.

14. **Dio ha creato onesto l'uomo perché è principio dell'essere e non della depravazione. L'uomo volontariamente perverso e giustamente condannato ha generato individui perversi e condannati. Tutti fummo in quell'uno quando tutti fummo quell'uno che cadde nel peccato tramite la donna che da lui era stata prelevata prima del peccato.** Non ancora per noi singolarmente era stata data all'esistenza e distribuita la forma in cui ognuno doveva vivere, ma vi era già la natura seminale da cui dovevamo provenire. Poiché essa era viziata per il peccato, irretita nel laccio della morte e giustamente condannata, l'uomo non poteva provenire dall'uomo in condizione diversa. Dal cattivo uso del libero arbitrio ebbe inizio la trasmissione di questa condanna. Essa, **poiché è depravata l'origine**, come una radice marcita, **conduce il genere umano in un contesto d'infelicità alla rovina** della seconda morte che non ha fine, fatta eccezione soltanto per quelli che sono stati liberati dalla grazia di Dio.

La morte è lo stato di abbandono ontologico

Agostino osserva giustamente che la conseguenza del peccato originale è la morte non per una punizione aggiuntiva o estrinseca, ma per la natura stessa del peccato: esso è abbandono della Vita, che è Dio, ed è quindi un trovarsi abbandonati dalla Vita, cioè in uno stato di morte.

15. Nella frase: *Incorrerete nella morte*, dal momento che non è stato detto "nelle morti", possiamo intendere soltanto quella che avviene quando **l'anima è abbandonata dalla sua vita che per lei è Dio**. E Dio è questo per lei. Infatti non è stata abbandonata per abbandonare ma **ha abbandonato per essere abbandonata** perché in riferimento al male c'è prima la sua volontà, in riferimento al bene c'è prima la volontà del suo Creatore, tanto per crearla perché non esisteva, come per restituirla alla vita perché si era estinta con la caduta. Dunque, dicevamo, possiamo interpretare che Dio indicasse la seconda morte con le parole: *Il giorno in cui ne mangerete, incorrerete nella morte*, come se dicesse: **"Nel giorno in cui mi abbandonerete con la disobbedienza, io vi abbandonerò mediante la giustizia"**. In tal senso **in quella morte sono state indicate anche le altre che senza dubbio dovevano seguire**. [...] *Adamo, dove sei?* Certamente non chiese perché ignorava ma lo ammonì per stimolarlo ad avvertire che si trovava in una condizione che lo privava di Dio.

No al rifiuto platonico del corpo

Nella parte finale del tredicesimo libro, Agostino confuta l'idea platonica della necessità della fuga dal corpo per la liberazione dell'anima e quindi del rifiuto della dottrina della risurrezione dei corpi e della loro riunificazione con le anime. Il vescovo di Ippona mostra come questa concezione negativa della corporeità non tiene conto del fatto che il corpo risorto non sarà come quello attuale, ma glorificato, spiritualizzato, incorruttibile, perfettamente corrispondente alle esigenze dell'anima:

17.2. [...] **non si devono fuggire tutti i corpi per conseguire la felicità ma quelli soggetti alla corruzione**, alla sofferenza, alla pesantezza, alla morte, non quali cioè ha fatto la bontà di Dio per i primi uomini ma quali ha reso la pena del peccato.

18. [...] Non v'è motivo dunque di non credere che gli spiriti perfetti e felici possano per dono divino senza alcuna difficoltà spostare e collocare il proprio corpo dove vogliono.

19. [...] **I beati inoltre avranno il medesimo corpo, nel quale qui in terra furono tribolati, in una forma tale che non possono avvenire corruzione o impedimento alla loro carne e dolore o afflizione alla loro felicità.**

22. [...] Saranno anche spirituali non perché cessano di essere corpo, ma perché **continueranno ad esistere nello spirito che dà loro la vita.**

23.1. [...] Non si deve però credere che diverranno spirito, **rimarranno corpi che avranno l'essenza della carne, ma non subiranno alcuna gravezza e corruzione perché lo spirito dà loro la vita**. Non sarà più uomo terreno ma celeste, non perché non sarà più il medesimo corpo tratto dalla terra ma perché per divina generosità diviene tale da essere ammesso ad abitare in cielo non con la perdita dell'essenza ma con la trasformazione delle prerogative.

Libro 14

Continuando a riflettere sulle due città

Le osservazioni sul peccato originale si iscrivono dentro la grande riflessione di Agostino sul fatto evidente delle due modalità di vita a cui ultimamente si riconducono tutte le società umane:

1. [...] È avvenuto così che, sebbene **numerosi e grandi popoli** sussistano nel mondo con diverse religioni e costumi e si distinguano per notevole diversità di lingua, armamento e abbigliamento, **tuttavia non si abbiano più di due tipi di umana convivenza**. Giustamente secondo il linguaggio della sacra Scrittura potremo definirli le **due città**. **Una è degli uomini che intendono vivere secondo la carne, l'altra di coloro che intendono vivere secondo lo spirito**

Vivere secondo la carne

Agostino intende comprendere bene l'espressione "vivere secondo la carne". Egli precisa che la parola 'carne' non si riferisce tanto alla dimensione fisica del nostro copro, quanto ad una disposizione generale di tutto l'uomo:

2.2. [...] **col termine carne intende indicare tutto l'uomo.**

Secondo Virgilio le quattro passioni dell'anima derivano dal corpo. Agostino non è d'accordo e mostra come la vera causa della condizione contraddittoria dell'uomo sta in una mossa dell'anima:

3.2. [...] Volendo far intendere che derivano dal corpo tutte le ben note quattro passioni dell'animo, il desiderio e il timore, la gioia e la tristezza, come origini di tutti gli atti e abitudini immorali, soggiunge: *A causa del corpo temono e desiderano, si dolgono e godono e non veggono il libero cielo, perché chiuse nelle tenebre e nel carcere buio.* Comunque la nostra fede la pensa diversamente. Infatti **la corruzione del corpo che appesantisce l'anima non è causa ma pena del primo peccato; e non la carne corruttibile ha reso peccatrice l'anima, ma l'anima peccatrice ha reso corruttibile la carne.** [...]. E di tutte queste malvagità **il punto di partenza è la superbia**, che nel diavolo domina pur senza la carne.

Dunque si può capire cosa significa veramente "vivere secondo la carne". E' la posizione dell'uomo che vive secondo se stesso e non secondo Dio, secondo la menzogna e non secondo la verità:

4.1. [...] **Perciò quando l'uomo vive secondo la verità, non vive secondo se stesso ma secondo Dio.** È Dio colui che ha detto: *Io sono la verità. Se invece l'uomo vive secondo se stesso, cioè secondo l'uomo, non secondo Dio, certamente vive secondo menzogna.* E questo non perché l'uomo stesso sia menzogna, giacché suo artefice e creatore è Dio che certamente non è artefice e creatore di una menzogna, ma perché **l'uomo è stato creato irreprensibile per vivere non secondo se stesso ma secondo colui dal quale è stato creato**, cioè per fare la volontà di Lui e non la propria. **Non vivere secondo la norma con cui si è ordinati a vivere, questo appunto è la menzogna.**

Questa è dunque l'alternativa che sta alla base delle due città:

4.2. Abbiamo detto che **da questo fatto sono derivate due città differenti e contrarie fra di loro, perché vi sono alcuni che vivono secondo la carne e altri secondo lo spirito.** Si può anche dire in questo senso che **alcuni vivono secondo l'uomo e altri secondo Dio.** Molto chiaramente in proposito Paolo scrive ai Corinti: *Poiché tra di voi vi sono invidia e discordia, non siete forse carnali e non camminate secondo l'uomo?* Camminare secondo l'uomo è lo stesso che esser carnale, perché con carne, che è parte dell'uomo, s'intende l'uomo. [...] **quindi non sono due cose diverse l'uomo vivente secondo l'anima e l'uomo carnale, ma la medesima cosa, cioè l'uomo che vive secondo l'uomo.**

Osservazioni

Agostino svolge ora una serie di osservazioni o di corollari rispetto a quanto detto sopra.

Anzitutto osserva che Dio con la sua prescienza aveva previsto tutto. Allora perché lo ha permesso? Perché aveva previsto anche il bene che avrebbe ricavato da questo:

11. 1. **Dio ha avuto prescienza di tutti gli eventi e quindi non ha potuto ignorare che l'uomo avrebbe peccato.** Perciò dobbiamo farci un'idea della città santa sulla base della sua prescienza e ordinamento [...]. **È impossibile anche che l'uomo col suo peccato abbia sconvolto il disegno divino** come se avesse costretto Dio a mutare ciò che aveva stabilito. **Dio con la sua prescienza aveva previsto l'uno e l'altro, cioè: l'uomo, che egli aveva creato buono, sarebbe diventato cattivo e il bene che egli avrebbe ottenuto da lui anche in quella condizione.**

La seconda osservazione è un richiamo alla vera natura della cattiva volontà:

[...] **la volontà buona è opera di Dio**, poiché l'uomo è stato da lui creato dotato di essa. **La primordiale volontà cattiva**, poiché precedette tutte le cattive azioni nell'uomo, fu piuttosto **una defezione dall'opera di Dio** alle proprie anziché una vera opera. Quindi quelle opere furono cattive perché furono secondo se stesse, non secondo Dio [...].

La terza osservazione è la *subordinazione ontologica del male al bene*:

[...] **il male è superato dal bene al punto che è possibile l'esistenza del bene senza il male**, come è lo stesso Dio vero e perfettissimo, come sopra questa fosca atmosfera ogni creatura celeste visibile e invisibile. **Non è possibile invece l'esistenza del male senza il bene**, perché gli esseri, in cui esiste il male, in quanto sono esseri, formalmente sono buoni.

La quarta osservazione indica dove sta l'unica via di liberazione dal male:

[...] Perciò l'arbitrio della volontà è libero quando non è schiavo dei vizi e dei peccati. In tale forma ci è stato dato da Dio ma, se viene perduto per una personale mancanza, **può essere restituito soltanto da chi ebbe il potere di darlo**. Perciò, dice la Verità: *Se vi libererò il Figlio, allora sarete veramente liberi*.

La quinta osservazione, particolarmente acuta, riguarda la facilità della norma divina trasgredita dall'uomo e la conseguente gravità del peccato:

12. [...] **Il precetto di non mangiare un solo genere di cibo, in un luogo in cui v'era grande abbondanza di altri, era tanto facile da adempiere**, così recente per ricordarsene, soprattutto in quella situazione in cui l'ingordigia ancora non si opponeva alla volontà, condizione che seguì come pena della trasgressione. Fu quindi violato con **tanto maggiore disonestà quanto più facile n'era l'osservanza**.

La superbia e il volto delle due città

Agostino svolge quindi una importante riflessione sulla vera causa del peccato: *la superbia*.

13. 1. [...] **inizio della volontà cattiva fu senz'altro la superbia. Inizio di ogni peccato appunto è la superbia. E la superbia è il desiderio di una superiorità a rovescio**. Si ha infatti la superiorità a rovescio quando, abbandonata l'autorità cui si deve aderire, si diviene e **si è in qualche modo autorità a se stessi**. Avviene quando disordinatamente si diviene fine a se stessi. E si è **fine a se stessi quando ci si distacca dal bene immutabile, che deve esser fine** più che ciascuno a se stesso. **Questa defezione è volontaria**. Se la volontà rimanesse stabile nell'amore al superiore bene immutabile, dal quale era illuminata per vedere e infiammata per amare, non se ne distaccherebbe per divenire fine a se stessa e in tal modo accecarsi e gelarsi. Così la donna ha creduto che il serpente dicesse il vero, Adamo ha anteposto il desiderio della moglie al comando di Dio [...].

E' un ripiegamento dell'uomo su se stesso, che solo in quanto essere limitato può compiere:

[...] **soltanto una natura creata dal nulla poteva viziarsi**. Quindi la natura ha l'essere per il fatto che è stata prodotta da Dio, ma defeziona dal suo essere per il fatto che è stata prodotta dal nulla. Ma **l'uomo non defezionò al punto da divenire un nulla ma in modo che ripiegato su se stesso fosse meno perfetto di quando era unito all'Essere sommo**. Essere in se stesso dopo avere abbandonato Dio, cioè essere **fine a se stessi** [...].

La superbia provoca una situazione paradossale:

V'è dunque in modo meraviglioso un effetto dell'umiltà che è levare il cuore in alto e un effetto della superbia che è deprimerlo al basso. Sembra quasi una contraddizione che la superbia sia in basso e l'umiltà in alto. Ma la devota umiltà rende sottomesso all'Essere che è più in alto, e nessuno è più in alto di Dio, e quindi l'umiltà che rende sottomessi a Dio eleva. La superbia invece, poiché consiste nel pervertimento, per il fatto stesso rifiuta la sottomissione e decade dall'Essere che è più in alto e sarà quindi nel grado più basso, come è stato scritto: Li hai atterrati mentre si innalzavano.

Agostino collega quanto detto con il tema di fondo delle due città:

Dunque nella città di Dio e alla città di Dio esule nel tempo si raccomanda soprattutto l'umiltà e viene messa in grande rilievo nel suo Re che è il Cristo, ed è dottrina della sacra Scrittura che nel suo rivale, che è il diavolo, domina il vizio contrario che è la superbia. **Ne deriva la grande diversità per cui l'una e l'altra città, di cui parliamo, si differenziano**, una cioè è società degli uomini devoti, l'altra dei ribelli, ognuna con gli angeli che le appartengono, in cui **da una parte è superiore l'amore a Dio, dall'altra l'amore di sé**.

La superbia è il peccato che precede l'azione del peccato

Proseguendo la sua acuta analisi, Agostino osserva che il peccato originale si è svolto in due tempi: dapprima il tentatore ha suscitato nel cuore la *superbia*, quindi ha spinto a compiere la *trasgressione*.

13. 2. [...] **lo allettavano le parole: Sarete come dèi. Avrebbero potuto esserlo veramente unendosi mediante l'obbedienza al vero e sommo principio e non presentandosi con la superbia come principio a se stessi**. [...] **Si svuota chi nel desiderio di empirsi, mentre sceglie di essere autosufficiente, si distacca da colui che veramente può colmare il suo desiderio**. V'è un male per cui, quando l'uomo si considera fine a se stesso come se anche egli fosse luce, volta le spalle a quella luce che se considerasse come fine a sé, anche egli diverrebbe luce. **Questo male, dico, è precorso nel segreto perché seguisse il male che è compiuto palesemente**. Sono vere le parole della Scrittura: *Prima della caduta il cuore si insuperbisce e prima della gloria si umilia*. Certamente la caduta che avviene di nascosto precede quella che avviene all'aperto perché si pensa che non sia una caduta. **Nessuno infatti reputa la superbia una**

caduta, eppure già in essa v'è il distacco con cui si abbandona l'Essere più in alto. Ed ognuno ammette che si ha una caduta quando avviene una palese e indubbia trasgressione di un comando. Perciò Dio proibì ciò che una volta commesso non poteva essere giustificato da nessun pretesto di onestà. Oso dire che ai superbi è opportuno cadere in qualche peccato evidente e palese per non considerarsi fine a sé giacché sono caduti considerandosi tali. Con maggior vantaggio Pietro provò dispiacere quando pianse che soddisfazione quando presunse.

La superbia impedisce il pentimento

La superbia non è solo la causa del peccato, ma anche impedisce che sorga il pentimento:

14. Più grave e degna di condanna è la superbia con la quale si pretende l'appiglio della scusa anche nei peccati palesi. È il caso dei progenitori. [...] **In nessuno dei due si avvertono la richiesta di perdono, l'invocazione di aiuto. Sebbene essi non neghino, come Caino, la colpa commessa, tuttavia la superbia presume di attribuire ad altri l'azione malvagia:** la superbia della donna al serpente, quella dell'uomo alla donna.

La gravità del peccato e la conseguente schiavitù

Non si può sottovalutare la gravità del peccato commesso dall'uomo: un atto di disprezzo di Colui che l'aveva creato, di rifiuto della dipendenza da Lui e di sottomissione al maligno. L'uomo perciò si ritrova schiavo:

15. 1. Dunque dall'uomo **era stato disprezzato il comando di Dio che l'aveva creato [...]. Egli, che con la superbia si arrogava di esser fine a sé, fu abbandonato a sé dalla giustizia di Dio, però non in modo da essere completamente in proprio potere ma in discordia con se stesso e alle dipendenze di colui col quale si era accordato peccando.** Così invece della libertà che aveva ambito sostenne **una dura e abominevole schiavitù**, perché morto di propria volontà nello spirito e destinato a morire contro volontà nel corpo, disertore della vita eterna e condannato anche alla morte eterna se la grazia non lo avesse liberato. Chi ritiene che tale condanna sia eccessiva o ingiusta certamente non sa valutare quanto grande sia stata la malvagità nel peccare in un caso in cui v'era tanta facilità di non peccare.

Questa situazione di schiavitù coincide anche con l'incapacità dell'uomo di essere padrone di se stesso:

15. 2. Inoltre, per dirla in breve, come pena di quella disobbedienza fu data in cambio soltanto la disobbedienza. **Non v'è altra infelicità per l'uomo che la propria disobbedienza contro se stesso in modo che voglia ciò che non può perché non volle ciò che poteva.**

Il dramma della libidine

Questa condizione di schiavitù è visibile anche in una strana e drammatica contraddizione che l'uomo vive in se stesso: la libidine. Essa consiste nel fatto che il corpo, con le sue emozioni, non obbedisce all'anima, che pure le è superiore:

16. [...] Non preferirebbe egli, se fosse possibile, procreare figli senza la libidine? Avverrebbe che anche in questo obbligo di generare la prole gli organi creati allo scopo si conformerebbero alla coscienza, come tutti gli altri assegnati alle rispettive funzioni, perché mossi dal consenso della volontà e non dall'ardore della libidine.

17. Giustamente si prova pudore soprattutto di questa libidine e giustamente si considerano oggetto di pudore quegli organi che essa stimola o inibisce con una propria prerogativa, per così dire, e non del tutto in base a una nostra autodeterminazione.

Prima del peccato l'uomo possedeva una perfetta padronanza di sé e una capacità di usare tutta la sua corporeità secondo i fini dell'anima:

Non furono così prima del peccato dell'uomo. Si dice infatti nella Scrittura: *Erano nudi e non si vergognavano* e non perché la propria nudità fosse loro sconosciuta ma non era ancora invereconda. Non ancora la libidine stimolava quegli organi al di là di un'autodeterminazione [...]. [...] i loro organi reagivano alla volontà.

La procreazione non è sorta con il peccato, ma, senza essere ferita dalla libidine, faceva parte del disegno buono del Creatore:

22. Noi non dubitiamo affatto che **il proliferare, l'aumentare di numero e il riempire la terra secondo la benedizione di Dio è un dono del matrimonio che Dio istituì dal principio, prima del peccato dell'uomo, creando il maschio e la femmina.** La diversità del sesso si manifesta anche nel fisico. All'atto creativo di Dio seguì la sua benedizione.

Considerazioni conclusive

Agostino in conclusione offre due osservazioni importanti.

La prima riguarda il potere di Dio, che non viene minimamente scalfito dal peccato degli angeli decaduti e dell'uomo:

27. [...] **È temerario credere o pensare che Dio non avesse la possibilità d'impedire che l'angelo e l'uomo cadessero nel peccato, ma ha preferito non sottrarre la decisione alla loro possibilità e così mostrare quanto male comportasse la loro superbia, quanto bene la sua grazia.**

La seconda osservazione riconduce ancora una volta tutto il discorso al tema delle due città:

28. **Due amori dunque diedero origine a due città, alla terrena l'amor di sé fino all'indifferenza per Iddio, alla celeste l'amore a Dio fino all'indifferenza per sé.**

Libro 15

Agostino inizia in questo libro un *excursus* storico dalle origini dell'umanità sino alla nascita della Chiesa, cercando di individuare le tappe più significative del manifestarsi della presenza delle due città nel mondo.

Le due città in Caino e Abele

La coppia Caino-Abela mostra con chiarezza il delinearsi delle due città fin dall'inizio della drammatica storia umana:

1.2. Dai progenitori del genere umano nacque prima Caino che appartiene alla città degli uomini, poi Abele che appartiene alla città di Dio. [...] È necessario dunque che ogni individuo, poiché proviene da una stirpe condannata, dapprima sia cattivo e carnale in Adamo, in seguito, se si rinnoverà rinascendo in Cristo, sarà buono e spirituale. Ugualmente in tutto l'uman genere, quando all'inizio cominciarono a sviluppare le due città con nascite e morti, **prima è nato il cittadino di questo mondo, dopo di lui l'esule in cammino nel mondo e cittadino della città di Dio**, perché predestinato ed eletto mediante la grazia, esule quaggiù e cittadino lassù mediante la grazia. [...] Quindi non ogni uomo cattivo sarà buono, tuttavia non v'è uomo buono che non sia stato cattivo

La città di Dio si annuncia quindi come una realtà esule e in cammino dentro il mondo, sostenuta dalla grazia divina. Questa sua caratteristica rimarrà in un certo senso fino alla fine della storia.

La medesima alternativa si ripropone in coppie come Sara e Agar o Ismaele e Isacco; è sempre l'intervento divino che permette il sorgere di una realtà umana diversa da quella del mondo:

2. [...] La natura pervertita dal peccato genera i cittadini della città terrena, la grazia che libera la natura dal peccato genera i cittadini della città celeste [...].

La città del mondo segnata dalla guerra

La caratteristica costante della città del mondo è la violenza, la sopraffazione, la lotta per il potere, la guerra:

4. [...] **questa città è spesso in sé dilaniata da contestazioni, guerre e battaglie alla ricerca di vittorie che sono apportatrici di morte e certamente di effimera durata.** Infatti, se nel suo interno una razza qualunque insorgerà con la guerra contro un'altra razza, la città si adopera di essere dominatrice dei popoli, sebbene sia prigioniera dei vizi. [...] la vittoria è soltanto di effimera durata.

5. **Il fondatore della città terrena fu il primo fratricida.** Sopraffatto dall'invidia uccise suo fratello, cittadino della città eterna e viandante in questa terra. [...] Roma infatti ebbe origine con un fratricidio. La storia romana narra appunto che Remo fu ucciso da Romolo, a parte che costoro erano tutti e due cittadini della città terrena.

Agostino fa una precisazione importante:

6. **Questa tendenza al male**, cioè la disobbedienza di cui abbiamo parlato nel libro decimoquarto, è la pena della prima disobbedienza e quindi **non è una condizione naturale ma un perversimento.**

La storia fino al diluvio

In questo quindicesimo libro Agostino considera gli eventi storici da Adamo fino al diluvio. Gli eventi mostrano un manifestarsi sempre più spaventoso dell'iniquità tra gli uomini, con pochissime persone aderenti alla città di Dio:

8.1. [...] E **questo fino al diluvio** col quale, com'è narrato, si hanno la separazione e la delimitazione. Si ha la separazione perché sono rassegnate separatamente le discendenze delle due città, una del fratricida Caino, l'altra del fratello chiamato Set che era nato, anche egli, da Adamo in luogo della vittima del fratricidio. Si ha una delimitazione perché, traviando i buoni, **erano diventati tutti così cattivi da essere sterminati col diluvio, eccetto un solo onesto, Noè, con la moglie, i tre figli e nuore**. Questi otto individui meritavano di sfuggire con l'arca all'ecatombe generale.

In Adamo le due città erano per così dire unificate; con la sua discendenza cominciano a distinguersi:

17. **Adamo era padre dell'una e dell'altra discendenza**, cioè di quella la cui genealogia appartiene alla città terrena e dell'altra la cui genealogia appartiene alla città celeste. **Ucciso Abele, alla cui morte è affidato un mirabile mistero, divennero rispettivamente padri delle due città Caino e Set** perché nei loro figli [...] cominciarono a manifestarsi con maggiore evidenza i caratteri delle due città nell'umana discendenza.

La vita vera come invocazione di Dio

In due significative annotazioni su alcuni personaggi biblici prediluviani, Agostino mostra *la caratteristica etica decisiva della città di Dio: il riconoscimento del rapporto con Dio, della dipendenza da Lui, dell'unità con Lui, dell'obbedienza a Lui, del dialogo con Lui*. Si delinea in questo modo il crinale cruciale che separa *due concezioni della vita radicalmente diverse*: da una parte la vita come autosufficienza, come ripiegamento su di sé, come rifiuto della dipendenza dal Mistero, dall'altra l'esistenza come luogo del rapporto e del dialogo con Lui. Qui veramente si trova un criterio decisivo per la valutazione di tutte le concezioni etiche della storia. Set è uno dei figli di Adamo ed ebbe a sua volta un figlio di nome Enos; in lui Agostino riconosce il manifestarsi della discendenza della città di Dio per la caratteristica inconfondibile sopra citata:

18. Anche a Set, dice la Scrittura, nacque un figlio e lo chiamò Enos: *questi sperò d'invocare il nome del Signore*. È un'acclamante affermazione di verità. Dunque **vive nella speranza l'uomo figlio della risurrezione**, vive nella speranza, finché è **esule nel mondo, la città di Dio che è generata dalla fede nella risurrezione di Cristo**. La morte di Cristo e la sua vita dopo la morte sono simboleggiate da due uomini, da Abele, che significa lutto, e dal fratello Set che significa risurrezione. Da questa fede si genera nel mondo la città di Dio,

L'attività che contraddistingue la città di Dio è dunque "invocare il nome del Signore", cioè, come si è detto, riconoscere il rapporto con Dio e la dipendenza da Lui come il compimento della vita dell'uomo:

[...] era conveniente presentare le due città, l'una da un omicida a un omicida, perché anche Lamech confessa alle due mogli di aver compiuto un omicidio, l'altra tramite colui che cominciò ad **invocare il nome del Signore**. **Questa è infatti nello stato di soggezione alla morte l'unica importante occupazione della città di Dio in esilio in questo mondo [...]**.

La virtù è l'ordine dell'amore

Nel passaggio che segue Agostino pone uno dei requisiti fondamentali di tutta la sua etica filosofica e teologica: la moralità vera consiste nell'amore all'essere; ma tale amore deve rispettare l'ordine dell'essere, vale a dire la gerarchia dei valori ontologici che hanno in Dio il punto supremo e il fine di ogni amore vero. Agostino può così dare una nuova e formidabile definizione della virtù: *definitio brevis et vera virtutis ordo est amoris*, vale a dire *l'ordine dell'amore*. L'uomo virtuoso è dunque colui che ama l'essere secondo il giusto ordine⁴. *Perciò l'esclusione di Dio come oggetto centrale dell'amore rende falso ogni altro amore, nel senso che priva l'amore stesso della sua dinamica intrinseca che è il desiderio di adesione all'essere nella sua pienezza e la volontà che questo desiderio si realizzi per tutti*:

22. Poiché con il libero arbitrio della volontà il genere umano continuava ad aumentare **avvennero la commischiatura e, mediante la partecipazione della immoralità, una certa indistinzione delle due città**. [...] Così i figli di Dio furono avvinti dall'amore per le figlie degli uomini e per averle come mogli decadde nella moralità della società terrena abbandonando la religione che osservavano nella società santa. In tal modo la bellezza fisica, che è certamente un bene prodotto da Dio ma temporale carnale infimo, è amata male perché si trascura Dio, bene eterno spirituale perenne, come con la violazione della giustizia l'oro è amato dagli avari non per un peccato dell'oro ma dell'uomo. **Così è ogni creatura. Essendo un bene si può amare bene e male, cioè bene nel rispetto dell'ordine, male nella violazione dell'ordine**. Ho espresso brevemente questi concetti in un elogio al cero: *Queste cose sono tue e sono buone perché Tu che*

⁴ Come si vedrà nel terzo volume, questa concezione dell'amore all'essere secondo l'ordine dell'essere stesso sarà l'idea centrale di tutta l'etica rosminiana.

sei buono le hai create. Niente di nostro v'è in esse se non che, violando l'ordine, pecciamo amando non Te ma ciò che da Te è creato. Se il Creatore si ama secondo verità, cioè se non si ama invece di Lui altro che Egli non è, non è possibile che sia amato di amore cattivo. **Anche l'amore si deve amare ordinatamente** perché con esso si ama l'oggetto che si deve amare affinché sia in noi la virtù con cui si vive bene. Mi sembra quindi che **definizione breve e vera della virtù è l'ordine dell'amore**. Per questo nel sacro Cantico dei Cantici la sposa di Cristo, cioè la città di Dio, canta: *Date ordine in me alla carità.* Dunque infranto l'ordine di questa carità, cioè dell'affetto e dell'amore, i figli di Dio trascurarono Dio e amarono le figlie degli uomini.

In un passo del *De Trinitate* Agostino spiega come l'amore sproporzionato, cioè disordinato, sia un peccato, cioè un'ingiustizia ai danni dell'essere:

Se infatti l'amore con cui lo spirito si ama è inadeguato al suo essere, come se, per esempio, lo spirito si ama nella misura in cui deve essere amato il corpo dell'uomo, mentre esso è superiore al corpo, pecca e il suo amore non è perfetto. Così se l'amore con cui si ama sarà superiore a quello che merita il suo essere, come se si ama nella misura in cui si deve amare Dio, essendo esso incomparabilmente inferiore a Dio, ancora una volta pecca gravemente e l'amore che ha di sé non è perfetto. Più perverso e più iniquo è il suo peccato, quando ama il corpo nella misura in cui si deve amare Dio. (*De Trin.* IX, 4.4)

Come si è detto, l'importanza di questa visione agostiniana dell'amore è enorme dentro l'orizzonte dell'etica filosofica e occorrerà tenerla sempre ben presente per la valutazione di tutti gli ulteriori passi di questo percorso.

L'arca di Noè come prefigurazione della Chiesa

Agostino conclude il quindicesimo libro con l'immagine dell'arca noetica quale icona della città di Dio, esule e pellegrina nella storia, e della futura Chiesa di Cristo, in cui la città di Dio si esprime con la massima evidenza storica e con il suo vero fine teologico:

26. 1. C'è poi l'ordine di Dio a Noè [...]. Dunque Dio gli ordinò di costruire l'arca [...]. **Essa è senza dubbio allegoria della città di Dio esule nel tempo, cioè della Chiesa che ottiene la salvezza mediante il legno nel quale fu appeso il Mediatore di Dio e degli uomini, l'uomo Cristo Gesù.** Le misure stesse della lunghezza, altezza e larghezza dell'arca simboleggiano il corpo umano perché si ebbe l'annuncio profetico che Gesù sarebbe venuto e venne in un vero corpo umano.

Sono di grande interesse filologico, oltre che teologico ed esegetico, le due osservazioni che seguono, in cui riecheggiano posizioni assai familiari alla modernità:

27. 1. **Non si deve pensare che questi eventi siano stati tramandati senza un intento** o che vi si deve ricercare soltanto la verità storica senza i **vari significati allegorici, o al contrario che non sono avvenimenti ma esclusivamente metafore letterarie**, o che qualunque ne sia il senso, non appartengono all'annuncio profetico della Chiesa. Soltanto uno stravagante può sostenere che sono stati scritti senza uno scopo libri conservati con tanta devozione per migliaia di anni nel rispetto di una regolare trasmissione o che in essi si deve tener conto soltanto degli avvenimenti.

27. 5. [...] **Non è lecito ad alcuno, il quale non sia amante del diverbio, negare che tanti significati storici non siano pertinenti a simboleggiare la Chiesa. Infatti ormai i popoli, uomini mondi e immondi fino a che non si giunga al fine prestabilito, hanno popolato la Chiesa e vi sono accolti in un contesto di unità [...].** Stando così le cose, nessun uomo, anche testardo, oserà pensare che questi eventi siano stati consegnati alla scrittura senza scopo, che non simboleggiano nulla se sono avvenuti o al contrario che sono simboli letterari e non avvenimenti storici e che non si può affermare con probabilità che sono pertinenti a simboleggiare la Chiesa. Si deve invece ammettere che con avvedutezza sono stati consegnati alla storia e alla letteratura, che sono fatti storici, che simboleggiano qualcosa e questo qualcosa è pertinente ad essere allegoria della Chiesa.

Libro 16

In questo libro Agostino ripercorre la storia delle due città da Noè fino all'avvento di Davide.

Le due città da Noè a Babele

Tornando sull'immagine dell'arca noetica, egli ricorda che il suo vero significato va ricercato in senso ecclesiologico:

7. [...] nell'arca vi furono tutte le specie non per conservare gli animali ma **per indicare allegoricamente i vari popoli in relazione al mistero della Chiesa.**

Riguardo alla Torre di Babele, il nostro autore fa questa osservazione:

4. [...] **La sciocca presunzione umana non avrebbe ottenuto nulla, anche se avessero elevato l'imponenza della costruzione di qualsiasi qualità e grandezza verso il cielo contro il Signore**, sia pure che sorpassasse tutti i monti, sia pure che uscisse fuori dalla dimensione di questa atmosfera caliginosa 32. In nessun modo avrebbe recato danno a Dio l'altezzosità, per quanto grande, delle coscienze e delle cose. **L'umiltà garantisce una via sicura e vera verso il cielo, perché leva il cuore in alto, al Signore, non contro il Signore.**

E più avanti, tornando sull'argomento, precisa:

10.3. [...] dalla vanagloria di edificare una torre fino al cielo, con cui è simboleggiata l'alterigia miscredente, **si manifestò la città, cioè la società dei senza Dio.** [...] Si deve tuttavia ammettere che **mai mancarono nel mondo i due tipi di uomini.**

La città di Dio si manifesta nella chiamata di Abramo

Iniziando a considerare la vicenda di Abramo, Agostino fa notare che in essa comincia a manifestarsi più decisamente la città di Dio dentro la storia umana:

12. Ora esaminiamo lo sviluppo della **città di Dio** in quel periodo di tempo che si ebbe col patriarca **Abramo**, perché da quel tempo **inizia una sua più palese manifestazione** e in esso si rendono manifeste promesse divine che attualmente vediamo adempiute in Cristo.

In questa vicenda è decisiva la parola *promessa*, che in Abramo non riguarda tanto la discendenza etnica, ma quella spirituale-universale determinata dalla *fedè*:

16. [...] non è relativa alla discendenza fisiologica ma spirituale, in virtù della quale è padre non solo del popolo israelitico ma di tutti i popoli che seguono il modello della sua fede.

L'incidenza nella storia

Mentre nella fede di Abramo si manifesta la città di Dio, Agostino vede in Babilonia l'emblema della città senza Dio che sembra dominare nella storia ma che in realtà è vittima di se stessa:

17. [...] In Assiria dunque aveva prevalso la supremazia della città senza Dio. Prototipo ne fu la celebre Babilonia, denominazione molto appropriata della città terrena perché significa confusione.

La città di Dio sembra invece essere piccola cosa, ma in realtà è molto più grande di quanto non appaia all'occhio superficiale degli uomini:

21. [...] Questa discendenza in confronto con la moltitudine dei miscredenti, si trova in pochi i quali, anche se pochi, costituiscono una propria **incalcolabile moltitudine** che è stata indicata per iperbole mediante i granelli di sabbia. Questa moltitudine **non è incalcolabile a Dio ma agli uomini**, a Dio neanche la sabbia della terra.

Riguardo all'immagine delle stelle, Agostino osserva:

23. [...] una discendenza innumerevole, non come i granelli di sabbia ma come le stelle del cielo. A me sembra che con quelle parole fu assicurata una discendenza **eccelsa per la felicità celeste.**

E' interessante anche questo rilievo del nostro autore, che, appellandosi a questi passi della Scrittura, ritiene sbagliato il conteggio assai limitato delle stelle fatto da qualche antico; la scienza astronomica, come è noto, a distanza di secoli avrebbe confermato questa felice intuizione di Agostino:

Infine l'autorità di questo libro della Scrittura confuta coloro che si vantano di avere afferrato ed esposto l'intero numero delle stelle, come Arato ed Eudosso e altri se ve sono.

Considerando poi il modo con cui Abramo ha trattato la moglie Sara e la schiava Agar, il vescovo di Ippona giustamente puntualizza con spirito moderno:

25. [...] O uomo che trattò le donne con dignità virile, la moglie con rispetto, la schiava con deferenza, nessuna delle due senza ritegno.

Il metodo di Dio per salvare l'umanità

Abramo è il patriarca per eccellenza del popolo eletto, il quale in lui inizia la sua esistenza e la sua storia. Scegliendo lui, Dio compie un gesto apparentemente controproducente: per porsi infatti dentro la storia universale dei popoli sceglie un particolare, un punto insignificante nel panorama dell'intera umanità. In realtà attraverso questo punto insignificante passa una novità, una presenza, una forza che è destinata a tutti i popoli e a tutti gli uomini. Dunque *salvare l'universale attraverso un particolare sarà dora in poi il metodo costantemente seguito da Dio nella storia*. Agostino legge in questo senso anche il significato del segno fisico dell'Alleanza tra Dio e gli uomini attuata in Abramo, la circoncisione:

26.2. [...] la prescrizione che siano circoncisi tutti, non solo i figli ma anche gli schiavi nati nella casa o comprati, dimostra che la grazia appartiene a tutti.

Così, guardando in avanti, Agostino vede compiersi in Cristo la fecondità del metodo di Dio e la promessa della salvezza universale:

37. [...] Dunque la benedizione di Giacobbe è la proclamazione del Cristo fra tutti i popoli. Questo avviene, questo si compie. [...] Il mondo, come un campo, si riempie del profumo del nome di Cristo. La sua benedizione proviene dalla rugiada del cielo, cioè dalla pioggia delle parole di Dio, e dalla fertilità della terra, cioè dall'aggregarsi dei popoli. V'è gran quantità di frumento e di vino, cioè il gran numero di fedeli che associano il pane e il vino nel sacramento del suo corpo e sangue.

NB: matrimonio, celibato e responsabilità verso l'essere

Tra le molteplici osservazioni di questo libro, val la pena annotarne ancora una. Essa riguarda una considerazione che Agostino fa sul matrimonio e sul celibato nella Chiesa:

36. [...] sebbene la continenza sia preferibile al matrimonio, è migliore il credente sposato che il celibe miscredente. [...] Se il resto è al medesimo livello, è ineccepibile preferire il celibe allo sposato.

Dunque il celibato è migliore del matrimonio, come intensità di legame con Cristo, ma a condizione che sia vissuto con fede e carità, altrimenti perde il suo stesso significato e viene superato da un matrimonio vissuto cristianamente. Laddove comunque una comunità vive nella fede celibato e matrimonio diventano due grandi doni di cui il primo è il più eccellente.

Questa osservazione di Agostino, al di là del suo valore ecclesiologico, ha un significato etico di notevole importanza. L'esperienza di tutti attesta che una persona consacrata a Dio può fare un grande bene, in quanto fedele a Dio, ma purtroppo può fare anche del male se non obbedisce a Dio stesso; ciò significa che si tratta di un dono implicante una grande responsabilità: una vita consacrata a Dio richiede l'effettiva obbedienza a Dio, la continua mendicanza del suo aiuto e il richiamo fraterno da parte degli altri. Questo dono è affidato perciò non solo a chi lo ha ricevuto, ma all'intera comunità che deve vigilare su di esso in modo da aiutare chi lo porta a viverlo con autenticità. Dal canto suo chi vive il dono del celibato dovrà richiamare anche chi è sposato alla medesima responsabilità, perché la possibilità di caduta esiste evidentemente anche nel matrimonio.

Si comprende così che *l'etica dell'essere non è statica*, come si potrebbe erroneamente pensare attribuendo automaticamente la stabilità dell'essere a quella del soggetto che lo riconosce, *ma dinamica*: il soggetto che riconosce l'essere deve continuamente rinnovare questo riconoscimento in un rapporto vivo con l'essere stesso. L'essere è ontologicamente stabile, ma il soggetto che lo riconosce è in una condizione di mutabilità e quindi di responsabilità. Ciò comporta una certa sofferenza e drammaticità che non devono spaventare il soggetto, ma spingerlo ad un legame più intenso con l'essere e ad una richiesta di aiuto reale nei suoi confronti. Allora anche le strade più grandi e nobili di rapporto con l'essere diventano percorribili e anzi raccomandabili, per il bene di tutti.

Libro 17

Questo libro si occupa dello sviluppo della città di Dio nel profetismo ebraico.

La Scrittura è protesa verso un punto futuro

Agostino osserva che non si può comprendere la Scrittura riducendola ad una narrazione storica di fatti conclusi in se stessi; essa piuttosto è per sua natura tutta protesa verso un avvenimento futuro, di cui gli eventi del passato sono una attesa, una prefigurazione, una invocazione, una domanda, un annuncio:

1. [...] la Scrittura stessa che, distribuendo nella serie i re, le loro imprese e avvenimenti, sembra quasi interessata a narrare i fatti con precisione storica, se si esaminasse con un certo criterio nel sussidio di una ispirazione divina, si scorgerebbe intenta, se non più, certo non meno, a preannunciare eventi futuri che a narrare i passati.

La stessa promessa che percorre tutto il racconto biblico va intesa nel suo vero significato e scopo:

2. [...] non è relativa a una discendenza razziale ma spirituale [...].

Come nel caso della promessa fatta a Davide di un discendente che avrà un trono in eterno e sarà come un figlio per Dio; è ovvio, dice Agostino, che non può trattarsi semplicemente della predizione del regno di Salomone:

8. 2. Sbaglia di grosso chi ritiene che si adempì in Salomone una promessa così sublime. Volge l'attenzione all'inciso: *Mi edificherà una casa*, perché Salomone fece costruire il tempio assai celebre, ma non tiene presente l'altro: *La sua casa e il suo regno saranno fedeli in eterno a me*.

Per cui

Comprendiamo che questa predizione si è realizzata in Cristo.

Salmi e libri sapienziali parlano di Cristo

La stessa cosa va detta dei Salmi:

15. [...] Chi vuole e può li legga dunque, vi troverà quante e quanto grandi verità il re e profeta Davide ha profetato del Cristo e della sua Chiesa, cioè del re e della città da lui fondata.

Così, per esempio, la lettura del Salmo 44 non può lasciare dubbi a nessuno:

16.1. [...] *Sei il più bello tra i figli degli uomini, [...] regna per la verità, la mitezza e la giustizia [...]. Il tuo trono, o Dio, dura per sempre [...].* Ogni individuo, anche se lento nel capire, può ravvisare nel brano il Cristo che annunciamo

Come non può lasciare dubbi l'interpretazione di ciò che segue nel medesimo Salmo:

16.2. [...] *Ascolta, o figlia, guarda e porgi l'orecchio, dimentica il tuo popolo e la casa di tuo padre, poiché il re ha desiderato ardentemente la tua bellezza: egli è il tuo Dio. [...].* Non penso che ci sia qualcuno tanto insensato da ritenere che nel testo venga esaltata nei vari tratti una povera donna qualsiasi [...]. [...] come di lei si dice in un altro Salmo: *La città del gran Re*. È la Sion in senso spirituale. Questa parola tradotta in lingua latina significa "contemplazione". Difatti ella contempla il grande bene della vita fuori del tempo poiché ad essa è rivolta la sua aspirazione. [...] questo popolo, dico, aggiunto ai veri Israeliti nella natura umana e nella fede, è la città di Dio. Essa, quando era composta di soli Israeliti, ha generato lo stesso Cristo secondo l'umana natura. Le apparteneva infatti la Vergine Maria, nella quale il Cristo, per essere uomo, assunse l'umana natura. [...] Dunque a questa città di Dio regina tanto tempo prima è stato predetto mediante una profezia un evento che vediamo già avverato [...].

Agostino poi ripercorre altri Salmi e la letteratura sapienziale (soprattutto Proverbi, Siracide, Qoelet, Sapienza) mostrando come vi si rinvengano chiare profezie riguardanti Cristo e la sua Passione e Resurrezione.

La città di Dio come grazia

Dunque la Scrittura ci insegna a guardare alla città di Dio come ad un fatto che richiede l'avverarsi di una promessa, di una redenzione, di una novità, di una forza soprannaturale, di una grazia. Non è un prodotto della storia, ma nella storia; non nasce spontaneamente dalle forze umane, ma dall'irrompere di una realtà dall'alto. Una realtà promessa, profetizzata, già operante nell'Alleanza, pregata nei Salmi. Tutta la storia sacra è una preparazione a questo evento, a questa irruzione, in cui si compie la possibilità della compagnia con Dio dentro la storia, cioè la città di Dio.

Libro 18

La storia parallela delle due città

Nella prima parte di questo libro Agostino torna indietro nel tempo e cerca di individuare i paralleli tra la storia biblica finora percorsa e quella extrabiblica riguardante i vari regni e imperi – soprattutto quello assiro

babilonese e quello romano - che nel frattempo si sono succeduti nel mondo allora conosciuto. Si tratta in pratica della storia parallela delle due città, quella di Dio e quella del mondo.

Fattori storici

Agostino mette in rilievo alcuni fattori storici significativi che segnano il cammino degli uomini o che lo influenzano.

Il primo di questi fattori è *la legge mosaica*, che costituisce una preparazione alla Nuova Alleanza in Cristo e stabilisce *un ordinamento stabilito da Dio che l'umanità deve conoscere ed osservare*:

11. Dunque **Mosè** [...]. Al popolo liberato consegnò **la legge ricevuta da Dio** sul monte Sinai. Essa è **definita l'Antica Alleanza**, perché contiene promesse relative alla terra e per la mediazione di Gesù Cristo doveva avverarsi la Nuova Alleanza con cui si prometteva il regno dei cieli. **Era opportuno che si osservasse questo ordinamento, come si verifica in qualsiasi persona che si muove a Dio**. Lo dice l'Apostolo che prima non si ha ciò che è spirituale, ma animale, poi lo spirituale, poiché, come dice, ed è vero, il primo uomo tratto dalla terra è di terra, il secondo uomo viene dal cielo.

Un altro fattore storico che Agostino riferisce e discute è quella della *mitologia pagana*. Essa in sostanza ripropone quanto detto nei libri precedenti circa la natura demoniaca dei culti idolatrici. Il vescovo di Ippona osserva che in realtà il potere è totalmente di Dio:

18.2. Tuttavia si deve credere fermamente che Dio onnipotente può fare tutto ciò che vuole o per punire o per aiutare. **I demoni quindi, se non lo permette Colui i cui ordinamenti occulti sono molti, ma nessuno ingiusto, non possono effettuare nulla col potere della propria natura** perché anche essa, sebbene angelica, per quanto viziata dalla colpa, è creatura.

Un altro fattore storico citato da Agostino è la nascita di Roma e il suo ruolo nelle vicende dei popoli. Dopo aver rilevato che la città di Roma fu fondata al tempo del Re Ezechia in Israele (e in effetti la cronologia è esatta), Agostino ritiene che essa avesse un posto particolare nel piano della Provvidenza divina:

22. [...] La città di Roma fu fondata come un'altra Babilonia o come figlia della prima Babilonia perché per suo mezzo piacque a Dio di soggiogare il mondo civile e di pacificarlo dopo averlo condotto all'unità di rapporti politici e giuridici.

La Sibilla Eritrea

Agostino riporta poi il caso della Sibilla Eritrea, che avrebbe profetato in ambito pagano proprio al tempo del re ebreo Ezechia. Tra i suoi versi si leggerebbero queste parole:

23.1. [...] Verrà dal cielo Colui che sarà re per sempre, / cioè per giudicare di presenza la carne e il mondo. / In questo fatto vedranno Dio il miscredente e il credente, / in alto con i santi alla fine del tempo. / ... / Ad ogni corpo dei santi una libera luce / sarà data, una fiamma eterna brucerà i colpevoli.

Il nostro autore annota:

23. 2. Questa Sibilla Eritrea o, come alcuni meglio pensano, Cumana, in tutto il suo vaticinio poetico, di cui quella riportata è una piccola parte, non ha nulla che riguardi il culto degli dèi falsi o inventati, anzi parla in termini tali contro di loro e contro i loro adoratori da essere **annoverata nel numero di coloro che appartengono alla città di Dio**. In una sua opera Lattanzio allega vaticini della Sibilla sul Cristo, sebbene non indichi il nome.

Agostino prosegue citando una serie di vaticini della Sibilla riportati da Lattanzio riguardanti nettamente la passione di Cristo. Dunque anche nel mondo pagano si rinvenivano tracce di appartenenza alla città di Dio e di profezia della sua venuta. Del resto tutti gli uomini sono fatti per essa, come ha annotato altrove Agostino con parole inequivocabili:

Fecisti nos ad Te, Domine, et inquietum est cor nostrum donec requiescat in Te [Ci hai fatti per Te, Signore, e il nostro cuore è inquieto finché non riposa in Te]. (*Confessiones*, 1,1,1)

Cristo e la Chiesa nei Profeti

Agostino infine ripercorre gli scritti di tutti i profeti scrittori dell'Antico testamento – sia i 4 maggiori che i 12 minori -, mostrando come abbiano profetizzato l'avvento di Cristo e della Chiesa.

La superiorità delle Scritture

Consapevole della ricchezza e profondità di questi testi, Agostino non ha timore di fare questa osservazione culturale:

37. [...] Perciò, per quanto attiene ai Greci, sebbene nella loro lingua la letteratura profana abbia avuto il massimo sviluppo, non hanno alcun motivo di vantare la propria cultura nel confronto con la nostra religione, in cui è la vera cultura, se non più forbita, certamente più antica.

39. [...] Nessun popolo dunque si può vantare per vanagloria dell'antichità della propria cultura in riferimento ai nostri Patriarchi e Profeti, ai quali era inerente la divina sapienza. Neanche l'Egitto [...].

E per motivare ulteriormente il suo giudizio, Agostino spiega la ragione per cui il testo biblico surclassa tutta la letteratura pagana:

40. [...] A nessun teste, che narra avvenimenti passati, si crede più volentieri che a quello il quale ha anche predetto eventi futuri che ora sperimentiamo presenti.

Anche nei confronti della filosofia greca la Scrittura mostra una evidente superiorità di coerenza, di unitarietà sinfonica, di certezza, di chiarezza. Le scuole filosofiche di Atene si connotano infatti per le loro divisioni e contrapposizioni profonde:

41.2. [...] Dunque, all'aperto, nel ben visibile e frequentatissimo portico, nei ginnasi, nei giardinetti, in luoghi pubblici e privati, discutevano a gruppi, ciascuno a favore della propria teoria. Alcuni affermavano l'esistenza di un solo mondo, altri d'infiniti, alcuni che l'unico mondo aveva avuto inizio, altri che non l'aveva avuto, alcuni che sarebbe finito, altri che sarebbe rimasto per sempre, alcuni che era retto dalla intelligenza divina, altri fatalmente dal caso, alcuni che le anime sono immortali, altri che sono mortali [...]. [...] non irragionevolmente una simile città ricevette l'appellativo simbolico di Babilonia. Babilonia infatti si traduce "confusione".

La Bibbia invece rifulge per una prodigiosa convergenza di autori e situazioni diversissimi tra loro:

41. 3. Al contrario la nazione, il popolo, la città, lo Stato, gli Israeliti, ai quali fu affidata la parola di Dio, non confusero con la parità del libero esercizio gli pseudoprofeti con i veri Profeti, ma erano da loro riconosciuti e accettati come veritieri autori della sacra Scrittura quelli che erano fra di sé concordi e in nulla dissentivano. Essi erano per loro filosofi, cioè amatori della sapienza, sapienti, teologi, profeti, maestri di morale e religione. Chiunque ha pensato e agito in conformità ai loro scritti, ha pensato e agito in conformità al volere non degli uomini, ma di Dio che ha parlato per loro mezzo.

La Chiesa: città di Dio nella storia

La Chiesa raccoglie questa eredità profetica dalla quale era stata annunciata e inizia il suo cammino nella storia, dove deve attraversare difficoltà, persecuzioni, tradimenti, infedeltà dei cattivi cristiani, ma sempre sorretta dalla grazia che l'ha creata:

51.1. [...] fino alla fine del tempo la Chiesa si evolve pellegrina fra le persecuzioni del mondo e le consolazioni di Dio.

Libro 19

Le filosofie e il problema del fine ultimo

Tutto il discorso etico dipende dalla questione del fine ultimo. Le varie filosofie si sono cimentate su tale questione e hanno cercato di identificare il fine ultimo in vari modi che risultano di fatto quasi sempre riduttivi: non solo quando lo hanno identificato materialisticamente nell'esistenza corporea, ma anche quando più raffinatamente lo hanno posto nella virtù dell'anima, in quanto l'hanno limitata alla vita terrena e agli sforzi umani. La città di Dio pone invece il problema del fine ultimo nella sua giusta prospettiva eterna e teologica:

4. 1. Se dunque ci si chiede che cosa risponda **la città di Dio**, interrogata su questi argomenti ad uno ad uno, e prima di tutto che cosa pensi sul fine del bene e del male, essa risponderà che **il sommo bene è la vita eterna, il sommo male la morte eterna** e che quindi per conseguire la prima ed evitare la seconda si deve vivere onestamente. E per questo è scritto: *Il giusto vive di fede*. Difatti non abbiamo ancora esperienza del nostro bene, perciò è indispensabile che lo cerchiamo credendo ed anche il vivere onestamente non proviene a noi da noi se non ci aiuta nel credere e nel pregare colui che ci ha dato la fede stessa con cui credere che dobbiamo essere da lui aiutati. **Vollero invece esser felici in questo mondo e con incredibile leggerezza rendersi felici da sé coloro i quali ritennero che il fine del bene e del male è in questa vita perché stabilirono il sommo bene o nel corpo o nell'anima o in entrambi e, per esprimersi più**

diffusamente, o nel piacere o nella virtù o in entrambi, oppure nella serenità o nella virtù o in entrambi, oppure nel piacere assieme alla serenità o nella virtù o in entrambe, oppure negli impulsi originari di natura o nella virtù o in entrambi. Li ha scherniti la Verità nel profeta il quale dice: *Il Signore conosce i pensieri degli uomini*, o, come ha interpretato l'apostolo Paolo tale attestazione: *Il Signore conosce i pensieri dei sapienti perché sono vani*.

Le virtù cardinali e il problema dei mali che ci affliggono

Chi invece pone le proprie speranze nella vita in questo mondo e nelle sue forze è fuori dalla realtà e non vuole ammettere la situazione drammatica in cui l'uomo versa.

Le quattro virtù cardinali – prudenza, temperanza, giustizia, forza – non riescono a liberare l'uomo dal male; anzi, esse stesse *testimoniano che l'uomo si trova circondato da mali* che egli non ha la forza di vincere. Perciò è veramente ridicolo chi pensa di essere capace di autorealizzarsi e di trovare in questa vita il compimento della propria umanità:

4. 4. E che cosa ottiene la virtù che si chiama **prudenza**? Essa con la sua grande accortezza distingue il bene dal male, affinché nel compiere l'uno ed evitare l'altro non s'insinuï l'errore e perciò anch'essa comprova che noi siamo nel male o che il male è in noi. Insegna appunto che il male è consentire al piacere immoderato per peccare e che il bene è non consentirgli per non peccare. E la **temperanza** ottiene che non si consenta al male al quale la prudenza c'insegna a non consentire, tuttavia né la prudenza né la temperanza lo eliminano da questa vita. Compito della **giustizia** è assegnare a ciascuno il suo. Ne consegue un giusto ordine naturale in modo che l'anima sia sottomessa a Dio e il corpo all'anima e perciò l'anima e il corpo a Dio. Fa notare perciò che ancora attende a questa funzione anziché serenarsi nel fine di tale funzione. L'anima è tanto meno sottomessa a Dio quanto meno accoglie Dio nei suoi pensieri e tanto meno il corpo è sottomesso all'anima quanto più accoglie desideri contro lo spirito. Finché dunque rimangono in noi questa mollezza, questo contagio, questo sfinimento, come oseremo considerarci già sani e se ancora non sani, come già felici di quella felicità che è nel fine? La virtù che ha nome **forza**, sia pure in una grande saggezza, è testimone irrefutabile dei mali umani che essa è costretta a sopportare con la rassegnazione. Mi stupisco della sfrontatezza con la quale i filosofi stoici sostengono che questi mali non sono mali perché ammettono che da essi, se sono tanto grandi che il saggio non li possa o non li debba sopportare, egli è costretto a infliggersi la morte e uscire da questa vita. **È grande l'insensatezza dell'orgoglio in questi individui che pongono nella vita presente il fine del bene e che pensano di rendersi felici da se stessi.**

4.5. [...] **Non devono cioè pensare per sé che si può godere del fine del sommo bene nell'attuale soggezione alla morte perché in questa condizione le virtù stesse**, di cui attualmente nell'uomo non si riscontra valore più nobile e vantaggioso, quanto sono un aiuto più valido contro la violenza del pericolo, travaglio e sofferenza, tanto **sono più attendibili testimonianze dell'infelicità**. Se infatti sono vere virtù [...] fanno sì che la vita umana [...], sia felice nella speranza dell'aldilà. **Non potrebbe essere felice se non fosse immune dalla morte.**

L'infelice condizione umana, angustiata da molti mali

Agostino invita al realismo coloro che sognano il compimento di se stessi in questo mondo ed elenca i grandi e numerosi mali che caratterizzano la condizione terrena dell'uomo

5. Essi sostengono che la vita dell'uomo saggio è socievole, noi lo ammettiamo con significato più ampio. [...] **Ma non si può calcolare di quanti e quanto gravi mali sovrabbondi l'umana società nell'angoscia di questa soggezione alla morte**. Non si è capaci di valutarli. Ascoltino dai loro commediografi un individuo che col modo di pensare e consenso di tutti dice: Ho preso moglie, che pena ho provato! Sono nati i figli, altro affanno. Parimenti le umane condizioni hanno in ogni caso incontrato quelle manchevolezze che il citato Terenzio richiama alla memoria: Ingiustizie, diffidenze, inimicizie, lotta e di nuovo la pace. Tali contrasti hanno coinvolto tutti gli avvenimenti umani e si verificano spesso anche negli onesti affetti degli amici, ne sono ripieni gli avvenimenti umani in ogni fatto in cui **sperimentiamo come mali indiscutibili ingiustizie, diffidenze, inimicizie, lotta** [...].

A chi sostiene che l'Impero Romano ha portato una grande civiltà e ha realizzato una migliore condizione di vita, Agostino obietta:

7. [...] questo risultato è stato raggiunto con **molte e immani guerre, con grande scempio di uomini e grande spargimento di sangue umano**. Trascorsi questi avvenimenti, non ebbe termine la sventura di simili mali. Difatti non sono mancati e non mancano come nemici **i popoli stranieri, contro i quali sempre sono state condotte e si conducono guerre**. Però anche l'ampiezza del dominio ha suscitato **guerre di una**

peggiore specie, cioè sociali e civili, dalle quali il genere umano è più miserevolmente sconvolto, tanto mentre si guerreggia per sospenderle una buona volta come quando si teme che scoppino di nuovo. Se io volessi trattare, come conviene, **i molti e svariati massacri, le spietate e funeste vicissitudini di tale calamità**, sebbene non lo potrei mai come l'argomento richiede, **non vi sarebbe un limite a una prolungata trattazione**. [...] **Chiunque pertanto considera con tristezza queste sventure così grandi, così orribili, così spietate, deve ammetterne l'infelice condizione; chiunque invece o le subisce o le giudica senza tristezza della coscienza, molto più infelicamente si ritiene felice perché ha perduto il sentimento d'umanità.**

E conclude citando il libro di Giobbe (Gb 7,1):

8. [...] **La terra è piena di questa smisurata congerie di mali** e perciò è stato scritto: *Forse non è tentazione la vita dell'uomo sulla terra?*

Finalizzare tutto alla felicità ultima

Se dunque il realismo ci impone di non identificare la nostra felicità e lo scopo della nostra vita in quello che possiamo ottenere in questo mondo, il nostro modo di stare in questo mondo deve essere quella della finalizzazione di tutto allo scopo vero e ultimo, dove sta la nostra felicità:

10. [...] **È infatti la felicità finale il fine stesso della perfezione che non ha limite. Qui ci consideriamo felici, quando abbiamo la pace nei limiti in cui qui si può conseguire con una vita onesta**, ma questa felicità, paragonata alla felicità che consideriamo finale, è piuttosto infelicità. [...] allora è **vera virtù quando volge tutti i beni**, di cui usa bene, tutto ciò che ottiene col buon uso del bene e del male e se stessa **a quel fine, in cui per noi vi sarà una pace tanto bella e tanto grande** che non ve ne può essere una più bella e più grande.

La pace, terrena (la tranquillità dell'ordine) e celeste

La pace per Agostino non è da intendersi semplicemente come lo stato di vita sociale in cui non vi siano guerre o conflitti; questo infatti non è che una componente della pace. Essa in verità è data dalla giusta posizione che ogni elemento dell'essere assume all'interno dell'essere stesso, cioè dall'obbedienza al disegno totale dell'essere. Questo disegno prevede un compito per ogni elemento e per ogni momento della storia, fino alla piena realizzazione dell'essere storico dentro l'essere assoluto. Perciò Agostino definisce la pace come la tranquillità dell'ordine: *pax omnium rerum tranquillitas ordinis*.

13. 1. **La pace** del corpo dunque è l'ordinata proporzione delle parti, la pace dell'anima irragionevole è l'ordinata pacatezza delle inclinazioni, la pace dell'anima ragionevole è l'ordinato accordo del pensare e agire, la pace del corpo e dell'anima è la vita ordinata e la salute del vivente, **la pace dell'uomo posto nel divenire e di Dio è l'obbedienza ordinata nella fede in dipendenza alla legge eterna, la pace degli uomini è l'ordinata concordia**, la pace della casa è l'ordinata concordia del comandare e obbedire d'individui che in essa vivono insieme, la pace dello Stato è l'ordinata concordia del comandare e obbedire dei cittadini, **la pace della città celeste è l'unione sommamente ordinata e concorde di essere felici di Dio e scambievolmente in Dio, la pace dell'universo è la tranquillità dell'ordine**. L'ordine è l'assetto di cose eguali e diseguali che assegna a ciascuno il proprio posto. Perciò gli infelici, poiché in quanto infelici, non sono certamente nella pace, sono privi della tranquillità dell'ordine [...].

La pace che l'uomo desidera sperimentare non è solo lo stato di armonia degli enti storici, ma quello di compimento pieno dell'essere in Dio. Dio stesso ha stabilito che questo pieno compimento sia ottenuto dagli uomini che avranno usato rettamente dei beni storici:

13. 2. [...] **Dio dunque, Creatore infinitamente sapiente e Ordinatore infinitamente giusto di tutti gli esseri** che ha costituito l'uman genere posto nel divenire come il più grande dei valori terreni, **ha concesso agli uomini alcuni beni convenienti a questa vita**, cioè la pace nel tempo in conformità con la vita posta nel divenire mediante la salute, la sopravvivenza e la solidarietà della propria specie e tutti i mezzi che sono indispensabili a difendere e riacquistare questa pace. [...] E questo nell'intesa molto ragionevole che **chi abbia usato rettamente di questi beni nel divenire, proporzionati alla pace di esseri posti nel divenire, ne ottenga altri notevolmente più importanti, cioè la pace fuori del divenire e la gloria e l'onore** ad essa corrispondenti **nella vita eterna per essere felici di Dio e del prossimo in Dio**; chi invece ne avrà usato male non consegua quei beni e perda questi.

Gesù insegna il comandamento dell'amore, che introduce la pace in senso vero anche nel cammino storico:

Ora Dio maestro insegna due comandamenti principali, cioè l'amore di Dio e l'amore del prossimo, nei quali **l'uomo ravvisa tre oggetti che deve amare: Dio, se stesso, il prossimo** [...]. **Perciò sarà in pace**

con ogni uomo, per quanto dipende da lui, mediante la pace degli uomini, cioè con un'ordinata concordia nella quale v'è quest'ordine, prima di tutto che non faccia del male a nessuno, poi che faccia del bene a chi può.

La pace terrena e la città di Dio

In questa pagina molto importante del *De civitate Dei*, Agostino precisa che la città di Dio esule nella storia può e deve trarre giovamento dalla pace terrena, benchè quest'ultima non possa in alcun modo essere scambiata con la vera pace e il vero scopo che la comunità cristiana deve perseguire, cioè la pace della comunione con Dio.

Perciò i cristiani obbediscono alle leggi civili che tutelano la pace e il giusto ordine dei beni terreni. Essi però si rifiutano di prestare culto agli idoli e adorano solo l'unico e vero Dio e subordinano la pace terrena a quella celeste, la quale è la sola vera pace a cui tutti anelano.

17. [...] **Invece la città celeste** o piuttosto quella parte di essa, che è esule in cammino nel divenire e vive di fede, **necessariamente deve trar profitto anche da questa pace fino a che cessi la soggezione al divenire, alla quale è indispensabile una tale pace.** Perciò, mentre nella città terrena essa conduce una vita prigioniera del suo cammino in esilio, ricevuta ormai la promessa del riscatto e il dono della grazia spirituale come caparra, **non dubita di sottomettersi alle leggi della città terrena, con le quali sono amministrati i beni messi a disposizione della vita che è nel divenire.** Così, essendo comune l'essere nel divenire, nei beni che lo riguardano è mantenuta la concordia fra le due città. [...] **La città del cielo sa invece che un solo Dio si deve adorare** e ritiene con vero sentimento religioso che a lui soltanto si deve essere sottomessi con quella sottomissione la quale in greco è detta *latreia*, e soltanto a Dio si deve. [...] **Dunque anche la città del cielo in questo suo esilio trae profitto dalla pace terrena, tutela e desidera,** per quanto è consentito dal rispetto per il sentimento religioso, **l'accordo degli umani interessi** nel settore dei beni spettanti alla natura degli uomini soggetta al divenire e **subordina la pace terrena a quella celeste.** Ed essa è veramente pace in modo che **unica pace della creatura ragionevole dev'essere ritenuta e considerata l'unione sommamente ordinata e concorde di avere Dio come fine e l'un l'altro in lui.**

Il vero bene è dunque la pace definitiva della comunione con Dio. Paradossalmente solo chi punta a questo scopo e spera in esso può vivere con letizia e con costruttività anche il cammino nella storia. La ragione stessa chiede all'uomo di orientare tutto alla felicità vera ed eterna; per cui è falsa saggezza quella che chiude l'uomo in un orizzonte terreno, facendogli così perdere non solo l'orizzonte vero, che è quello infinito, ma anche l'esperienza di una autentica vita terrena.

20. **Pertanto il sommo bene della città di Dio è la pace eterna definitiva, non quella attraverso la quale i mortali passano col nascere e il morire, ma quella in cui gli immortali rimangono senza alcuna soggezione ai contrari.** Chi dunque può negare che quella vita è sommamente felice e nel confronto non giudica sommamente infelice questa che trascorre nel tempo anche se è colma dei beni dell'anima, del corpo e del mondo esteriore? **Ma chiunque la giudica in maniera da riferire il suo scorrere al fine di quella vita che ama con grande ardore e che spera con grande fiducia, non assurdamente si può considerare felice anche in questo tempo di quella speranza anziché di questa vicenda. La vicenda presente senza la speranza è una falsa felicità e una grande infelicità.** Difatti non ha esperienza dei veri beni dell'anima **poiché non è vera saggezza quella la quale,** nelle azioni che giudica con la prudenza, compie con la fermezza, frena con la temperanza, distribuisce con la giustizia, **non orienta la propria scelta a quel fine in cui Dio sarà tutto in tutti,** in un'eternità certa e in una pace definitiva.

Il vero popolo e il vero Stato solo con la giustizia

Nell'ultima parte di questo diciannovesimo libro Agostino affronta il problema del rapporto tra popolo e Stato. Si tratta di un discorso collegato con quello appena svolto sulla pace terrena: essa è autentica solo quando è basata sulla giustizia e quindi solo quando popolo e Stato rispettano la giustizia.

Anzitutto, spiegando come Cicerone intendeva lo Stato, ricorda la definizione che egli dava di popolo, già citata nel libro 2:

21.1. [...] Definisce in sintesi che **lo Stato (res publica) è la cosa del popolo.** Se la definizione è vera, non è mai esistito lo Stato romano, perché mai fu cosa del popolo, ed egli ha dimostrato che questa è la definizione dello Stato. Ha infatti definito **il popolo come l'unione di un certo numero d'individui, messa in atto dalla conformità del diritto e dalla partecipazione degli interessi.**

Ciò significa che è essenziale per lo Stato che sia osservata la giustizia. Altrimenti esso non è più uno Stato e un popolo non è più un popolo, ma una *qualiscumque multitudinis*:

Pertanto nello Stato, in cui non si ha la vera giustizia, non vi può essere l'unione d'individui messa in atto dall'uniformità del diritto e quindi neanche il popolo secondo la definizione di Scipione e Cicerone; e se non v'è il popolo, non v'è neanche la cosa del popolo, ma di una massa d'individui che non merita il nome di popolo. Quindi se lo Stato è cosa del popolo, ma non si ha un popolo perché non è associato nella conformità del diritto, inoltre non si ha il diritto perché non v'è la giustizia, si conclude senza alcun dubbio che **lo Stato, in cui non si ha la giustizia, non è uno Stato**. La giustizia infatti è la virtù che distribuisce a ciascuno il suo. Dunque **non è giustizia dell'uomo quella che sottrae l'uomo stesso al Dio vero** e lo rende sottomesso ai demoni infedeli. Questo non è distribuire a ciascuno il suo.

Per Agostino non è possibile che gli uomini non riconoscano il Dio vero e non si rendano conto che si è presentato in Cristo. Ostinarsi nel non riconoscimento è indice in realtà di cecità profonda:

22. Ma si può obiettare: "Ma chi è questo Dio e con quali argomenti si dimostra che i Romani dovevano essergli sottomessi al punto da non onorare con sacrifici se non lui?". **È indice di grande accecamento chiedere ancora chi è questo Dio**. Egli è il Dio di cui i Profeti hanno predetto gli eventi che constatiamo. Egli è il Dio da cui Abramo ebbe l'annuncio: *Nella tua discendenza saranno benedetti tutti i popoli*. **E anche quelli stessi, che sono rimasti nemici del nome cristiano, lo vogliono o no, riconoscono che l'annuncio si è compiuto in Cristo** il quale, secondo la stirpe, proviene da quella discendenza. **Egli è il Dio, di cui lo Spirito divino ha parlato per mezzo di uomini e gli eventi da loro predetti si sono avverati per mezzo della Chiesa, che vediamo diffusa in tutto il mondo**. Ne ho trattato nei libri precedenti. **È lo stesso Dio che Varrone**, il più illustre letterato romano, ritiene sia Giove, sebbene non sappia quel che dice [...]. Egli credette che fosse quel che **riteneva come il Dio supremo**. Infine è lo stesso Dio **che Porfirio**, il filosofo più dotto, sebbene durissimo avversario dei cristiani, **ammette come il grande Dio** attraverso gli oracoli di quelli che egli ritiene dèi.

Amore, verità e popolo

Tornando al tema della vera natura del popolo e dello Stato, Agostino precisa ulteriormente:

23.5. [...] Così che **come un solo giusto così l'unione del popolo dei giusti vive di fede, la quale opera mediante l'amore con cui si ama Dio, come si deve amare, e il prossimo come se stesso**. Dove dunque non v'è un simile tipo di giustizia, certamente il popolo non è l'unione degli uomini associata dalla conformità del diritto e della partecipazione degli interessi. **Se non lo è, non è popolo, se è vera questa definizione del popolo. Quindi non v'è neanche lo Stato come cosa del popolo perché non si ha la cosa del popolo se non si ha il popolo**.

Dopo aver discusso la definizione ciceroniana di *popolo* sopra citata ("l'unione degli uomini associata dalla conformità del diritto e della partecipazione degli interessi"), Agostino propone una sua definizione:

24. Il popolo si può definire non con questa formula, ma con un'altra, cioè: **il popolo è l'unione di un certo numero d'individui ragionevoli associato dalla concorde comunanza delle cose che ama**⁵. (*Populus est coetus multitudinis rationalis rerum quas diligit concordis communionis sociatus*)

Questa definizione di popolo è di grande importanza. Essa *introduce la categoria dell'amore come quella decisiva per cogliere la natura profonda del fenomeno del popolo*, come osserva bene Paolo Siniscalco:

Con facilità si scorge che **al iuris consensus e alla utilitatis communio è sostituita quella che potremmo dire la rerum dilectarum communio, la comunanza delle cose amate**. Non si può dimenticare che, secondo Agostino, "l'amore è la massima forza aggregante della vita, in quanto è fonte di concordia e di unione; perciò quell'unitaria formazione sociale che è il popolo, non può non trovare in esso il proprio principio costitutivo e aggregante" (cf. S. Cotta, Introduzione a Sant'Agostino, La città di Dio, I, Nuova Biblioteca Agostiniana V, 1, Roma 1978, p. CXLVI). Né si può dimenticare che **intorno all'idea di amore è da lui costruito l'intero edificio della "città di Dio"**: "Due amori diedero origine a due città, alla terrena diede origine l'amore di sé fino all'indifferenza per Dio, alla celeste l'amore di Dio fino all'indifferenza per sé" (*Fecerunt...civitates duas amores duo, terrenam scilicet amor sui usque ad contemptum Dei, caelestem vero amor Dei usque ad contemptum sui*).⁶

Naturalmente Agostino non parla dell'amore in termini sentimentali, ma ontologici: per lui esso è per così dire il motore dell'essere, la sua energia interna, la sua forza unificante, la sua anima vivificante. E' un *motus ad*

⁵ Questa traduzione è stata corretta in base a quella indicata nel documento di Siniscalco della nota seguente.

⁶ P. Siniscalco, *Res publica e populus nel De civitate Dei (XI. 21 e XIX 21 SS.) di Agostino D'Ippona*, in "Ius antiquum" (1996) 178-181, in www.dirittoestoria.it.

aliquid, a ciò che *amandum est*, cioè *illud ad quod moveri oporteat*: è dunque l'essere che si muove verso l'essere, verso l'essere che è più amabile:

Poiché inoltre l'amore è uno slancio, e non c'è slancio se non verso qualcosa, quando cerchiamo che cosa sia da amare, cerchiamo quale sia l'oggetto verso cui conviene muoversi. (*Deinde cum amor motus quidam sit, neque ullus sit motus nisi ad aliquid, cum quaerimus quid amandum sit, quid sit illud ad quod moveri oporteat quaerimus*). (De div. quaest. 83 XXXV,1)

Non è dunque amore vero quello che sceglie come oggetto del suo *motus* i livelli inferiori dell'essere; più che di *motus* bisogna allora parlare di *cupiditas*, di cecità, di caduta:

[...] C'è infatti anche l'amore turpe, col quale l'animo si attacca alle cose inferiori a sé e che più propriamente si chiama cupidigia (*cupiditas*), ed è la radice di tutti i mali. (Ibidem)

L'amore vero dirige il suo *motus* verso l'essere nella sua pienezza, nella sua infinità, nella sua eternità:

[...] **che cos'è la vita beata se non possedere, mediante la conoscenza, qualcosa di eterno? [...] Ma qual è il bene eterno, che rende eterna l'anima, se non Dio?** Ora l'amore (*amor*) delle cose da amarsi si chiama più propriamente carità o dilezione (*caritas vel dilectio*). Per questo bisogna considerare con tutte le forze della mente quel precetto tanto salutare: *Amerai il Signore Dio tuo con tutto il tuo cuore, con tutta la tua anima e con tutta la tua mente*, e ciò che ha detto il Signore Gesù: *Questa è la vita eterna: che conoscano te, l'unico vero Dio, e colui che hai mandato, Gesù Cristo*. (De div. quaest. 83 XXXV,2)

Tornando ora al testo del *De civitate Dei*, Agostino trae da quanto detto sopra una conseguenza di grande rilievo esistenziale e sociologico:

24. [...] Quindi per stabilire di quali caratteristiche sia ciascun popolo, si devono considerare le cose che esso ama⁷. (*profecto, ut videatur qualis quisque populus sit, illa sunt intuenda, quae diligit*).

L'acutezza di questa osservazione può essere meglio compresa facendo degli esempi. E' necessario però prima porsi un quesito: ci sono dei criteri per comprendere quali sono le cose che un popolo ama? Indubbiamente e sono ben noti a tutti, in quanto si ricavano dall'esperienza che ciascuno fa quando ama.

Anzitutto ciò che amiamo veramente assume una *posizione centrale* e di primo piano nella nostra vita, rispetto a cui tutto il resto viene subordinato e verso cui tutto il resto viene orientato. Chi ama una donna si organizza in tutto per incontrarla, per telefonarle, per stare insieme a lei, per costruire una casa dove fare famiglia, per mettere da parte il denaro necessario, e via dicendo.

In secondo luogo ciò che amiamo occupa il nostro *tempo*, il nostro *spazio* e le nostre *energie*. Chi ama uno sport dedica tempo ad esso, passione, preoccupazioni, idee, creatività, soldi, e via dicendo. Viceversa uno non può dire di amare i suoi figli se non si prende mai il tempo per stare con loro.

In terzo luogo ciò che amiamo determina la nostra *felicità* o la nostra infelicità. Chi ama veramente una donna è felice se la può incontrare ed è infelice se non può farlo. Chi ama uno sport è felice se può praticarlo e infelice se non può farlo.

In quarto luogo ciò che amiamo è oggetto dei nostri *discorsi* e dei nostri *pensieri*. Gli amici si accorgono subito se uno di loro si è innamorato di una donna, per l'evidenza della sua faccia assente o per la ricorrenza di un certo nome nei suoi discorsi.

In quinto luogo ciò che amiamo è ciò che siamo disposti a *difendere* con tutto noi stessi. Chi ama veramente una squadra di calcio si infervora sinceramente ogni volta che viene denigrata dai tifosi di altre squadre e alza la voce per difenderla.

In sesto luogo ciò che amiamo è ciò che ci rende capaci di fare gradi *sacrifici*, fino al sacrificio stesso della vita. Un padre che ama i suoi figli è disposto a buttarsi nel fiume per salvarli o a fare debiti per farli studiare. Insomma, ciò che amiamo è ciò verso cui tutta la nostra vita è di fatto orientata, costruita, incamminata.

Ciò vale anche per un popolo: si vede a colpo d'occhio quali siano le cose che gli stanno a cuore. Quando nel Medioevo le cittadinanze dedicavano tutte le loro migliori energie per la costruzione delle cattedrali era evidente ciò che amavano; quando invece nell'epoca moderna le grandi fabbriche o i grandi palazzi hanno conquistato l'attenzione degli uomini è diventato altrettanto evidente dove stava l'oggetto del loro amore. Così una società non può dire di amare certi valori se non è disposta a metterli al centro della sua esistenza.

Tornando al testo agostiniano, il vescovo filosofo sottolinea il fatto che un popolo è un insieme di persone ragionevoli, cioè di soggetti intelligenti e volitivi, che sanno o possono sapere bene quali sono i beni verso cui orientano le loro vite e la loro società, specialmente quando questi beni o obiettivi sono dichiarati in modo esplicito in documenti costituzionali:

⁷ Questa traduzione è nostra.

Tuttavia, quali che siano gli interessi che persegue, **se l'unione è di un certo numero** non di animali ma **di persone ragionevoli** ed è costituita **dalla concorde partecipazione agli interessi che persegue**, a ragione è considerata **un popolo e tanto più civile quanto più è unito da costituzioni civili**, tanto più barbaro quanto più è unito da costituzioni incivili. (*Quaecumque tamen diligit, si coetus est multitudinis non pecorum, sed rationalium creaturarum et eorum quae diligit concordi communione sociatus est, non absurde populus nuncupatur; tanto utique melior, quanto in melioribus, tantoque deterior, quanto est in deterioribus concors*).

Dunque *ciò che è decisivo per un popolo è la sua coscienza: vale a dire la consapevolezza che esso ha delle verità fondamentali, di ciò che deve stargli a cuore, di ciò verso cui deve tendere con tutte le sue forze*. Solo un popolo che abbia questa coscienza è cosciente anche di se stesso, cioè è un polo dotato di autocoscienza. Viceversa un popolo privo della coscienza delle verità fondamentali, è allo sbando, in balia dell'effimero o della menzogna o dell'iniquità.

Non deve trattarsi di una coscienza intellettuale, ma amorosa: si tratta cioè non solo di conoscere le verità fondamentali, ma soprattutto di amarle. Perciò, come si è visto, sarà considerando cosa un popolo ama che si potrà capire di quale popolo si tratta.

Il popolo romano e il suo Stato

Agostino conclude questa trattazione su popolo e Stato con alcune considerazioni sul popolo romano e sulla natura della sua *res publica*. Egli ritiene che si possa parlare, almeno in senso parziale, di una realtà di popolo e di uno Stato. Tuttavia, come per tutti i regni di questo mondo, si deve dire che *non riescono ad avere una coerenza costante con i fondamentali contenuti della giustizia*: presto o tardi la loro coscienza si annebbia, si riduce, si corrompe, si acceca, come se i doveri fondamentali della giustizia non fossero più chiari e comprensibili, come invece per loro natura sono. Si capisce quindi che anche solo per osservare veramente la legge naturale è necessaria la grazia, cioè l'intervento della Rivelazione che aiuta a vedere pure quello che di per sé sarebbe visibile per natura:

Secondo questa nostra definizione il popolo romano è un popolo e il suo è senz'altro uno Stato. La storia attesta quali interessi quel popolo persegui nei primi tempi e quali nei periodi successivi e con quali usanze, giungendo a sanguinose sommosse e da esse alle guerre sociali e civili, **rese vana con la depravazione la concordia che in certo senso è la prosperità del popolo**. Ne ho parlato abbondantemente nei libri precedenti. Tuttavia non direi che esso non è un popolo e che il suo non è uno Stato, finché perdura una determinata unione di un certo numero di esseri ragionevoli, associato dalla concorde partecipazione agli interessi che persegue. Quel che ho detto di questo popolo e di questo Stato s'intenda che lo dico e **lo penso di Atene e degli altri paesi della Grecia, dell'Egitto, della primeva Babilonia d'Assiria e di qualsiasi altro popolo**, mentre nei propri Stati ressero piccole e grandi estensioni di territorio. **In genere la città dei non credenti difetta della lealtà della giustizia** perché ad essa Dio non ingiunge, come se fosse a lui sottomessa, di offrire sacrifici a lui soltanto e perciò in essa l'anima non ingiunge secondo onestà e fede al corpo e la ragione agli impulsi.

Libro 20

Escatologia e metafisica

Questo ventesimo libro è dedicato interamente al Giudizio Universale con cui si concluderà la storia.

Agostino considera nelle Scritture vari aspetti di questo evento: come viene predetto e presentato nel Nuovo Testamento e anche nei profeti dell'Antico Testamento; la vicenda che lo precederà dell'incatenamento e dello scioglimento del diavolo e del suo tentativo di attaccare la Chiesa; la vittoria di Cristo.

Si tratta di una dottrina che proviene dalla Rivelazione e non dalla filosofia. Tuttavia quest'ultima può riconoscere in essa una dottrina profondamente corrispondente alla misteriosa struttura dell'essere e al suo vigoroso dinamismo. In termini aristotelici si dovrebbe parlare di *causa finale dell'essere*, nel senso che la realtà, oltre ad avere una sua fisicità (causa materiale), una sua forma intelligibile (causa formale) e un essere che l'abbia posta in essere (causa efficiente), risulta orientata verso uno scopo e in tensione verso una piena realizzazione (causa finale). Agostino non usa questa terminologia aristotelica, ma usando quella platonica descrive questi stessi elementi con altre parole: parla della distinzione e connessione tra realtà sensibile e idee-verità, parla dell'essere ultimo a cui tutto il mondo rimanda come suo artefice intelligente e libero, parla

dell'inquietudine esistenziale che spinge tutte le cose verso il loro vero scopo, verso il vero e sommo Bene, cioè Dio.

Dunque la dottrina rivelata del Giudizio Universale e della trasfigurazione del mondo e della resurrezione dell'umanità risponde alla domanda tutta filosofica: come si può compiere il dinamismo dell'essere contingente? Come avviene l'incontro con l'essere assoluto? Come si realizzerà il desiderio e l'attesa dell'essere contingente?

Potremmo identificare queste ragioni chiave:

- l'essere contingente è esigenza di compimento;
- il compimento può essere solo quello dell'incontro con Dio, pienezza dell'essere;
- la storia è segnata dal dramma della libertà dell'uomo, che può volgersi verso Dio per stare con Lui, o può tentare di fare a meno di Lui o addirittura di mettersi contro di Lui per occupare il suo posto;
- la contingenza e provvisorietà della storia rispetto all'eternità dell'essere comporta che ci sia un punto di risoluzione: la storia ha avuto un inizio, è cominciata, è stata posta dall'essere eterno come passaggio, perciò non ha senso pensare ad una storia contingente eterna, cioè ad un 'tempo eterno', ma ad una destinazione all'eterno, cioè ad un passaggio fuori dal tempo; la storia proviene dall'eterno, vive dentro l'eterno e va verso l'eterno.

Per questo la dottrina escatologica cristiana è nella sua essenza la più corrispondente alla natura e al mistero dell'essere, così come essi appaiono ad una seria indagine metafisica.

La dottrina agostiniana delle due resurrezioni

Di grande interesse in questo libro è la dottrina agostiniana della duplice resurrezione dell'uomo:

6.2. [...] **Due sono dunque le nuove creazioni**, di cui ho già parlato, **una secondo la fede che avviene nel tempo** mediante il battesimo; **l'altra** secondo la carne che avverrà con la sua immortalità, **fuori del divenire** mediante l'universale, ultimo giudizio. **Così si hanno due risurrezioni, una prima che è nel tempo ed è dell'anima**, ed essa non consente di giungere alla seconda morte; **e una seconda** che non è nel tempo, ma sarà **alla fine del tempo**, e non è dell'anima ma **del corpo** ed essa, attraverso il giudizio finale, introduce alcuni alla seconda morte, altri a quella vita che non ha morte.

Agostino si rifà a questo celebre passo del Vangelo di Giovanni:

²⁵In verità, in verità io vi dico: **viene l'ora – ed è questa – in cui i morti udranno la voce del Figlio di Dio e quelli che l'avranno ascoltata, vivranno.** ²⁶Come infatti il Padre ha la vita in se stesso, così ha concesso anche al Figlio di avere la vita in se stesso, ²⁷e gli ha dato il potere di giudicare, perché è Figlio dell'uomo. ²⁸Non meravigliatevi di questo: **viene l'ora in cui tutti coloro che sono nei sepolcri udranno la sua voce** ²⁹**e usciranno**, quanti fecero il bene per una risurrezione di vita e quanti fecero il male per una risurrezione di condanna. (Gv 5)

Gesù parla di *due resurrezioni*:

- *la prima nel presente per l'anima*: essa avviene nel momento in cui 'i morti', cioè gli uomini nel dramma dell'esistenza, ascoltano la voce del Figlio di Dio e si convertono;
- *la seconda nel futuro per il corpo*: essa avviene alla fine dei tempi, quando 'coloro che sono nei sepolcri' verranno chiamati e fatti risorgere per il giudizio finale.

Agostino spiega bene il significato di queste due resurrezioni nel suo *In Evangelium Ioannis tractatus*:

19.8. [...] *Era morto ed è tornato alla vita, era perduto ed è stato ritrovato* (cf. Lc 15, 32). **In qualche modo si compie già la risurrezione, e gli uomini passano dalla morte alla vita**: dalla morte dell'infedeltà alla vita della fede; dalla morte dell'errore alla vita della verità; dalla morte dell'iniquità alla vita della giustizia. Anche questa è già risurrezione dei morti.

19.9. [...] ora il Signore ci ha indicato **una risurrezione dei morti che precede la risurrezione finale**. E non si tratta di una risurrezione come quella di Lazzaro (cf. Io 11, 43-44), o del figlio della vedova di Naim (cf. Lc 7, 14-15), o della figlia del capo della sinagoga (cf. Mc 5, 41-42), che risuscitarono per morire un'altra volta (e tuttavia anche per questi morti è avvenuta una certa risurrezione sebbene diversa da quella che avverrà alla fine), ma nel senso che dice qui (Gv 8): ... *ha la vita eterna e non è sottoposto a giudizio, ma è passato dalla morte alla vita*. A quale vita? Alla vita eterna. [...] Rendetevi conto che ora è questa: **E' venuta l'ora, ed è questa**. Cosa si compie in questa risurrezione? Che cosa se non la risurrezione dei morti? Ma quale risurrezione?

19.10. [...] **fin d'ora, se siamo perseveranti nella fede, siamo risuscitati** per la vita eterna, e poi risusciteremo per la vita eterna allorché saremo resi uguali agli angeli (cf. Lc 20, 36).

19. 10. [...] il Figlio di Dio per mezzo del quale furon fatte tutte le cose, [...] risuscita e ascende in cielo nella carne, promettendo la risurrezione della carne: **la risurrezione dell'anima prima di quella della carne**, e quella della carne dopo quella dell'anima. **Chi ode e obbedisce, vivrà**; chi ode e non obbedisce, cioè chi ode e disprezza, chi ode e non crede, non vivrà.

19.11. [...] **Quando l'anima vive nell'iniquità, è morta; quando invece diventa giusta, diventa partecipe di un'altra vita** distinta da lei; perché, elevandosi fino a Dio e **unendosi a Dio**, viene da lui giustificata.

19.12. [...] Quando, però, **l'anima s'innalza a qualcosa che non è lei e che è sopra di lei e da cui anzi riceve l'esistenza, allora acquista sapienza, giustizia e pietà.**

19.13. [...] E tu, anima, come sei? Eri morta, avevi perduto la vita: ascolta il Padre per mezzo del Figlio. Sorgi, ricevi la vita, affinché tu, che non hai la vita in te stessa, possa riceverla da colui che ce l'ha in se stesso. **E' il Padre ed è il Figlio che ti fanno vivere: questa è la prima risurrezione, nella quale tu risorgi per partecipare alla vita che tu non sei; è mediante questa partecipazione che tu cominci a vivere.** Risorgi dalla tua morte alla tua vita che è il tuo Dio, e passa dalla morte alla vita eterna.

19.14. [...] tutti *coloro che avranno udito, vivranno*, nel senso che **tutti quelli che avranno obbedito vivranno. Questa è la risurrezione spirituale**: ma non perdiamo la nostra fede nella risurrezione della carne.

19.16. [...] **Questa è l'ora in cui risorgono i morti, quella sarà l'ora in cui risorgeranno i morti: essi risorgono ora spiritualmente, allora corporalmente. Risorgono, ora, nell'anima per mezzo del Verbo di Dio Figlio di Dio; risorgeranno, allora, con il corpo, per mezzo del Verbo di Dio, fatto carne e figlio dell'uomo.**

Questa dottrina agostiniana è di grande pertinenza con l'esperienza cristiana. Essa cioè rende ragione di ciò che effettivamente accade all'interno di questa esperienza: un'autentica resurrezione dell'umano, una novità di vita inspiegabile naturalisticamente, una fioritura dell'io e dei suoi legami con Dio, con gli altri e con il mondo. Agostino ha vissuto egli stesso questa esperienza e ha potuto registrarne accuratamente e appassionatamente i contenuti e i frutti.

E' di vitale importanza il verificarsi di questa resurrezione nella vita di chi incontra il cristianesimo e si converte ad esso: da essa dipende non solo l'autenticità della proposta di fede incontrata o della risposta ad esso accordata, ma anche la possibilità di credere alla seconda resurrezione escatologica. Solo l'esperienza della prima permette di rendersi conto della piena attendibilità della seconda.

Occorre dunque che questa dottrina agostiniana delle due resurrezioni sia adeguatamente meditata da chi oggi vuole conoscere o insegnare i contenuti e i metodi della vita cristiana.

Santità e storia

E' infine interessante questa osservazione appassionata di Agostino riguardo alla sensibilità esistenziale e al realismo che connota le personalità dei santi e che contribuisce alla loro stessa santità:

17. [...] Chi dunque è così idiota e insensato in una ostinatissima diatriba da affermare che negli affanni di questa soggezione alla morte, non dico il popolo santo, ma ciascuno dei santi trascorra, trascorrerà o abbia trascorso la vita senza lacrime e sofferenze? Piuttosto quanto uno è più santo e pieno di un santo desiderio, tanto più è abbondante il suo pianto nel pregare.

Libro 21

In questo libro Agostino affronta il *problema della pena finale eterna* dei reprobri. Egli mostra che, benché la nostra ragione non possa comprendere ciò che la Ragione eterna e infinita stabilisce, è del tutto razionale ammettere questa Ragione superiore alla nostra e quindi la ragionevolezza anche delle sue decisioni per noi più misteriose.

Il soffrire è sempre un fatto dell'anima

Il nostro autore anzitutto mostra che *la sofferenza non è un fenomeno corporeo, ma dell'anima*, sia quando è unita al corpo sia quando è separata da esso. Ciò significa che dopo la morte l'anima può soffrire prima ancora che il corpo risorga e poi con il corpo risorto, se non è ammessa in Paradiso.

3. 2. [...] non considerano tuttavia che **v'è un qualcosa che è superiore al corpo. Ed è l'anima pensante, dalla cui efficienza il corpo ha vita e funzionamento e può subire il dolore** senza subire la morte. S'individua un essere che, pur avendo la sensibilità al dolore, è immortale. **Questo stato si avrà dunque nell'eternità, anche nel corpo dei dannati [...].** Se poi riflettiamo più attentamente, **il dolore, che si considera del corpo, spetta di più all'anima. Il soffrire infatti è dell'anima**, non del corpo, anche quando lo stimolo del soffrire le proviene dal corpo [...]. Noi consideriamo senzienti e viventi i corpi poiché derivano dall'anima il senso e la vita; allo stesso modo li consideriamo anche dolenti poiché soltanto dall'anima può derivare il dolore al corpo. **L'anima dunque soffre col corpo** in quella parte di esso, in cui si ha un fenomeno che la fa soffrire; **soffre anche da sola**, quando essa per un qualche motivo, anche invisibile, è triste, sebbene il corpo sia incolume; **soffre anche quando non è unita al corpo. [...]** **Il corpo invece non soffre, se è esanime**; e se è animato, non soffre senza l'anima.

Nei dannati si verifica di un tipo di sofferenza che può essere continua senza provocare la morte:

Infine, se i corpi influiscono a fare soffrire le anime, possono loro provocare il dolore e non la morte perché non consegue necessariamente che un fenomeno, il quale cagiona il dolore, cagioni anche la morte. Quindi **non è incredibile che il fuoco possa provocare a quei corpi il dolore e non la morte [...].**

Non esiste solo ciò che noi possiamo spiegare

Questa sofferenza eterna non può essere spiegata dalla nostra ragione, legata ad un punto di vista troppo limitato per cogliere le ragioni di molti aspetti della realtà:

5. 1. Tuttavia **i pagani**, quando proclamiamo le mirabili opere di Dio passate e future, che non siamo capaci di mostrare loro come oggetto di conoscenza, **chiedono insistentemente da noi la spiegazione. E poiché non possiamo dare tale spiegazione, in quanto quelle idee superano le capacità del pensiero umano, sentenziano che quelle da noi espresse sono false. Essi allora devono dare una spiegazione delle tante cose sorprendenti che possiamo vedere o vediamo.** Se riconosceranno che ciò non è possibile all'uomo, **devono ammettere che non perché non se ne può dare una spiegazione, un fatto non è avvenuto o non avverrà**, giacché dei seguenti fenomeni egualmente non si dà una spiegazione.

Comunque anche se noi non siamo in grado di vedere le ragioni, sappiamo che esse ci sono:

5. 2. [...] Affermiamo però che in noi cristiani v'è un'infallibile spiegazione e cioè che **non senza una spiegazione l'Onnipotente produce qualcosa, di cui il fallibile pensiero umano non può dare spiegazione**; inoltre che per noi rimane nel dubbio il suo volere in molti avvenimenti, ma **questo è certissimo: che nulla gli è impossibile di ciò che vuole e che noi crediamo a lui quando preannunzia il futuro perché non possiamo credere che non lo possa o che mentisca.**

Nella pretesa dei pagani c'è una contraddizione evidente:

7.2. [...] molti di loro credono senza alcuna spiegazione a molti fatti riferiti nei libri dei loro letterati, eppure si rifiutano di credere a noi, anche se si dà una spiegazione, quando **afferriamo che Dio attuerà ciò che trascende la loro facoltà di osservare e percepire.**

In ogni caso *l'argomento ontologico decisivo* è questo:

8.2. [...] **Non può essere contro natura ciò che avviene per la volontà di Dio, perché la volontà dell'eccelso Creatore è la natura di qualsiasi essere creato.**

Quindi quando siamo di fronte ad un evento naturale o soprannaturale che supera la nostra idea di natura dobbiamo concludere:

Il portento dunque non avviene contro natura ma contro quella natura che a noi si manifesta.

La realtà ordinaria è un prodigio inesauribile

Agostino osserva poi acutamente che in realtà *anche le cose ordinarie costituiscono un portento che supera di gran lunga la nostra comprensione*:

8.3. [...] eppure anche **le cose, che nel mondo sono note a tutti, non sono meno meravigliose e sarebbero ammirevoli per tutti coloro che le osservano, se gli uomini non fossero soliti di ammirare come cose meravigliose soltanto quelle rare.** Con riflessa ponderazione ognuno può constatare che nell'incalcolabile numero degli uomini, anche per la grande rassomiglianza della natura e con formula altamente ammirevole, ciascuno ha una propria fisionomia [...].

Non deve sfuggire la grande importanza di questa osservazione di Agostino, sia sul piano ontologico che etico. La realtà ordinaria infatti è realmente un dato straordinario, che va al di là delle spiegazioni del tutto parziali

che siamo soliti dare di essa. Anche il più piccolo particolare della realtà è portatore di un mistero e del mistero stesso di tutta la realtà.

Chi può penetrare fino alla costituzione ultima delle ultime particelle di un granello di polvere? Chi può ricostruire con esattezza tutto il percorso cosmico che quelle particelle hanno compiuto nella loro storia? Chi può conoscere tutte le leggi fisiche che hanno portato quelle particelle a compiere quel percorso? Chi può spiegare perché esistono tutte quelle leggi fisiche? Chi può sapere perché quelle leggi fisiche sono conoscibili in se stesse da una mente? Chi può individuare tutti i nessi che queste realtà hanno con la l'infinità dell'essere? Queste domande potrebbero andare avanti indefinitamente. *Tutta la realtà ordinaria è dunque un immenso mistero e una inesauribile fonte di conoscenze e di nessi con l'infinito.* La nostra ragione limitata deve riconoscere che tutta la realtà rimanda ad una Realtà e a una Ragione che supera infinitamente tutto ciò che noi possiamo vedere e comprendere.

Non ha dunque senso porre divieti o limiti all'essere assoluto ed esigere da Lui spiegazioni su tutto; è piuttosto doveroso e conveniente per noi avere ragioni sufficienti per affermare che Egli esiste con tutta la sua assolutezza ed opera con infinita sapienza ed amore.

Il Creatore può tutto ciò che vuole

Dio ha già dato prova di essere onnipotente; quindi non è affatto assurdo credere che potrà fare ciò che dice:

8. 5. Come dunque **non fu impossibile a Dio creare le nature che volle creare, così non gli è impossibile trasformarle**, perché le ha create, in quel che vuole. Da qui s'infittisce come in un bosco una moltitudine di fatti miracolosi che si denominano *monstra, ostenta, portenta, prodigia*. Se li volessi rievocare e passare in rassegna tutti, non si vedrebbe la fine di quest'opera.

La pena eterna non è ingiustificata

Il vescovo di Ippona si occupa ora dell'eresia di coloro che ritenevano sproporzionata una pena eterna per un peccato commesso nella breve vita temporale:

11. Alcuni di quelli, contro i quali difendiamo la Città di Dio, ritengono ingiusto che per i peccati, sebbene gravi, ma commessi in un breve spazio di tempo, un individuo sia condannato a una pena eterna.

12. Ma la pena eterna sembra spietata e ingiusta all'umana conoscenza, perché **nell'attuale inettitudine di defettibili conoscenze manca la conoscenza della sapienza sublime e illibata**, con cui si può conoscere quale grande colpa è stata commessa con la prima trasgressione. Quanto più l'uomo aveva in Dio la felicità, con tanta maggiore empietà abbandonò Dio e si rese degno del male eterno perché distrusse in sé quel bene che poteva essere eterno. [...] nessuno è liberato da questa giusta e dovuta pena, se non dalla misericordiosa e non dovuta grazia, e così il genere umano è ripartito in modo che in alcuni si manifesti ciò che consegue la grazia misericordiosa, in altri la giusta punizione.

La vita mortale è di per sé un castigo

Non esiste solo la pena eterna, ma anche quella temporale. Infatti la vita terrena è già di per se stessa un castigo:

13. [...] Noi ammettiamo che **anche in questa vita, la quale dovrà finire, vi sono alcune pene purificatrici**, non quelle da cui sono tribolati coloro, la cui vita con esse non diviene più onesta, ma al contrario più disonesta, ma sono purificatrici per coloro che, indotti da esse alla riflessione, si ravvedono.

14. [...] Tuttavia **la vita dei mortali è di per sé tutta un castigo** perché è tutta una tentazione, come sentenza la sacra Scrittura, in cui è scritto: *Non è forse una tentazione la vita umana sulla terra?* Si ha nella Scrittura: Un giogo pesante grava sui figli di Adamo dal giorno della loro uscita dal grembo della loro madre fino al giorno del ritorno alla madre di tutti. È indispensabile che questa legge si avveri

15. [...] **questa vita, mediante l'infame peccato compiuto nel paradiso terrestre, è divenuta per noi un castigo.** Dobbiamo comprendere anche che **tutto ciò che con noi si realizza nella nuova alleanza appartiene all'eredità nuova di un mondo nuovo** in modo che, ricevuta questa caparra, conseguiamo a suo tempo il bene di cui è caparra e camminiamo in questa vita nella speranza, e andando avanti di giorno in giorno mortifichiamo con lo spirito le opere della carne. Infatti *il Signore conosce i suoi; e: Tutti quelli che sono guidati dallo Spirito di Dio sono figli di Dio*, ma **per grazia non per natura.**

E' da notare questo realismo agostiniano sulla vita terrena, che non coincide affatto con una visione pessimistica o negativa dell'esistenza, ma con la consapevolezza che essa è *esigenza di compimento e non posizione fine a se stessa*. Che la vita sia castigo significa che il suo Autore sta facendo sì che la sua creatura riceva una correzione e cioè il passaggio ad una ricerca autentica della verità e della felicità. In questo senso il castigo è un'opera della grazia.

La predestinazione

In questo libro Agostino espone numerose volte la convinzione che esiste una predestinazione alla vita terrena e un'altra alla dannazione:

24.1. [...] se la Chiesa fosse certa al punto di sapere chi siano coloro che, sebbene ancora in vita, tuttavia sono predestinati a finire col diavolo nel fuoco eterno, non pregherebbe per loro come non prega per l'altro. **Ma giacché di nessuno è certa, prega né più né meno per tutti gli uomini suoi nemici** che sono ancora in vita, tuttavia non per tutti è esaudita. È esaudita solo per quelli che, sebbene siano avversari della Chiesa, sono predestinati a che la Chiesa in loro favore sia esaudita e diventino suoi figli.

Si tratta di un discorso molto complesso, su cui, com'è noto, si sono svolte nella storia discussioni interminabili. Si deve tenere presente che alla radice della questione sta il mistero della libertà dell'uomo e quello infinito della sapienza divina e dell'amore divino: non è dunque possibile risolvere il problema in termini razionalisti. Come si è visto nel libro quinto, la libertà per Agostino è un fatto reale e non è diminuito dalla prescienza divina: occorre quindi rispettare il mistero della libertà dell'uomo e di Dio.

Contro l'ipotesi della salvezza assicurata senza moralità

Agostino confuta energicamente l'opinione di coloro che ritenevano impossibile la condanna eterna e professavano un perdono generale finale di tutta l'umanità:

25.1. [...] Ma li confuta l'Apostolo, il quale dice: *Sono ben note le opere della carne che sono: fornicazione, impurità, libertinaggio, idolatria, stregonerie, inimicizie, discordia, gelosia, dissensi, divisioni, fazioni, invidie, ubriachezze, orge e cose del genere; circa queste cose vi preavviso, come ho già detto, che chi le compirà non avrà parte nel regno di Dio.*

Infine Agostino confuta l'idea di coloro che sostengono che se uno trasgredisce i comandamenti di Cristo ma vuole bene a Cristo è giustificato:

26.2.[...] quantunque sembri che abbia la fede di Cristo, non v'è tuttavia in lui il Cristo come fondamento perché [...] **se, trascurando i comandamenti della salvezza, commette azioni immorali**, si può rimproverargli che non **ha anteposto ma posposto il Cristo, perché ha gettato alle spalle il suo comandamento** o il suo consiglio [...].

Libro 22

In questo ultimo libro della sua grande opera, Agostino tratta della resurrezione finale della carne e della vita eterna.

Libero arbitrio, peccato e disegno divino

Il libro esordisce con un grande affresco che riassume sostanzialmente il contenuto basilare di tutta l'opera:

1. 2. **Egli infatti all'origine ha creato il mondo, provvisto di esseri visibili e intelligibili e tutti buoni. In esso nulla ha stabilito di più perfetto degli esseri spirituali, ai quali ha dato l'intelligenza, che ha reso abili a conoscerlo nella sua trascendenza e idonei a possederlo e ha riunito in una società che consideriamo la santa città dell'alto.** In essa l'essere, da cui sono conservati nell'esistenza e resi felici, è per loro Dio stesso come vita e sostentamento comune. **E ha conferito a questa creatura ragionevole il libero arbitrio** in modo che essa, se voleva, poteva abbandonare Dio, sua felicità, con immediata successione della infelicità. Ed egli, pur nella prescienza che alcuni angeli, mediante l'arroganza, con cui pretendevano di essere autosufficienti alla propria felicità, sarebbero divenuti rinunziatari di un bene così grande, non tolse loro questa facoltà perché **giudicò che era di maggior potere e bontà trarre il bene dal male che non permettere il male.** Ma il male non vi sarebbe se, peccando, non lo avesse operato per sé la natura stessa, soggetta al divenire, sebbene buona e ideata da Dio, Bene sommo e non soggetto al divenire, che ha creato buone tutte le cose. E proprio dall'attestato di questo suo peccato la natura si rende cosciente d'essere stata creata buona; se non fosse anch'essa un bene grande, sebbene non eguale al Creatore, l'abbandonare Dio come sua luce non potrebbe essere il suo male. **Infatti la cecità è un male dell'occhio e proprio questo male dimostra che l'occhio è stato creato per vedere la luce** e perciò proprio da questo suo male si ravvisa come il più nobile di tutti gli altri organi l'organo percipiente la luce, poiché il male di essere privo della luce non ha altra provenienza. **Allo stesso modo una natura, che si allietava in Dio,** fa intendere che era stata creata sommatamente buona proprio da questo suo male, per cui è infelice, appunto

perché non si allietta in Dio. Egli ha punito la volontaria defezione degli angeli con la giustissima pena di una eterna afflizione e agli altri che erano rimasti fedeli, affinché fossero certi della propria fedeltà senza fine, diede, per così dire, il premio di tale fedeltà. Ed **Egli ha creato l'uomo, anche lui capace di bene mediante il libero arbitrio**, quantunque fosse un essere animato sulla terra, ma **degno del cielo se rimaneva unito al suo Creatore**, ed egualmente, se lo avesse abbandonato, della infelicità che sarebbe sopraggiunta quale sarebbe convenuta a siffatta natura. **E sebbene avesse egualmente avuto prescienza che avrebbe peccato** con la trasgressione della legge di Dio mediante la defezione da lui, **neanche a lui sottrasse il potere del libero arbitrio perché con un medesimo atto prevede il bene che Egli avrebbe operato dal male di lui**. Ed Egli dalla discendenza soggetta a morire, debitamente e giustamente condannata, raduna con la sua grazia un grande popolo per riparare e rinnovare con esso la parte di angeli che è caduta, sicché la diletta città dell'alto non è privata del numero dei suoi cittadini, che anzi forse è allietata da un numero più abbondante.

^[1]_{SEP}2. 1. Molte azioni certamente sono compiute dai cattivi contro la volontà di Dio, ma **Egli è di tanta sapienza e potere che tutti gli avvenimenti, che sembrano contrari alla sua volontà, tendono a quegli scopi e fini che Egli ha previsto come buoni e giusti**.

Dio dunque non può essere ostacolato nel raggiungimento del suo fine: chi si oppone a Lui non può ottenere altro risultato che la rovina di se stesso. Questo fatto non può essere interpretato come una posizione violenta o dispotica da parte di Dio, quanto piuttosto come la certezza che l'essere e il bene non possono essere inquinati o sopraffatti dal male. Un padre di famiglia che difende anche con la forza i propri figli da chi li vuole uccidere non è un despota da sopportare, ma una gran fortuna per i figli; il despota da sopprimere è piuttosto chi tenta di ucciderli e poi magari si proclama vittima del padre violento.

L'incredibile è già avvenuto

A coloro che obiettano che la resurrezione finale è un'utopia non credibile, Agostino risponde che Dio in Cristo e nella Chiesa ha già dato prova di poter fare cose incredibili:

5. [...] Dunque **sono tre i fatti incredibili che tuttavia sono avvenuti**. È incredibile che Cristo sia risorto nella carne e che con la carne sia salito in cielo; è incredibile che il mondo abbia creduto una cosa tanto incredibile; è incredibile che uomini di bassa estrazione, senza mezzi, pochissimi, illetterati abbiano potuto rendere attendibile con tanta evidenza al mondo e in esso anche ai dotti una cosa tanto incredibile.

Il nostro filosofo fa notare che al tempo di Cicerone e di Augusto la civiltà romana era già molto sviluppata culturalmente e non sarebbe stato possibile far credere alla storia di Cristo se essa fosse stata una vicenda infondata:

7. [...] al tempo dello stesso Cicerone, e soprattutto in seguito, sotto Augusto e Tiberio, in tempi certamente molto più addottrinati, l'intelligenza umana non avrebbe potuto accettare e, rifiutando di ascoltare e di accogliere, avrebbe rifiutato come inattendibile la risurrezione della carne di Cristo e la sua ascesa al cielo, se non l'avessero mostrata come attendibile e realmente avvenuta la testimonianza divina della verità e la verità della testimonianza divina e insieme gli attestanti criteri dei miracoli.

I miracoli continuano ad avvenire

Per sottolineare la credibilità dei miracoli di Cristo narrati nei Vangeli, Agostino narra una serie di miracoli avvenuti nel suo tempo, affermando di essere stato testimone diretto di alcuni di essi e di doverne tralasciare molti altri per motivi di spazio. Queste narrazioni storiche agostiniane sono molto interessanti sia per il loro contenuto che per lo stile moderno e scrupoloso del loro autore.

Riferendosi poi ai miracoli avvenuti per intercessione dei santi martiri (in particolare di S. Stefano), Agostino commenta:

9. **Che cosa dimostrano i miracoli se non la fede con cui si annunzia che Cristo è risorto nella carne ed è salito al cielo con la carne? I martiri stessi furono martiri di questa fede, cioè testimoni di questa fede.** [...] Per questa fede sono morti coloro che dal Signore possono ottenere miracoli poiché sono stati uccisi per il suo nome. [...] Se infatti la risurrezione della carne per l'eternità o non ha preceduto in Cristo o non avverrà come è preannunciata da Cristo o come è stata preannunciata dai Profeti, dai quali il Cristo è stato preannunciato, non si spiegherebbe perché abbiano tanto potere i morti che sono stati uccisi per quella fede con cui si annunzia la futura risurrezione. Infatti **Dio da se stesso può compiere i miracoli nell'ammirabile modo con cui nell'eternità opera le realtà nel tempo, ovvero li compie mediante i suoi ministri; e quelli che compie mediante i suoi ministri può compierli mediante le anime dei martiri, come mediante uomini ancora in vita, ovvero mediante gli angeli**, ai quali ordina fuori del tempo, fuori

dello spazio, fuori del divenire, **sicché i miracoli, che si dicono compiuti mediante i martiri, sono compiuti perché essi pregano e intercedono, non perché li operano.** Però tanto gli uni in un modo come gli altri in un altro, che in nessun modo si possono comprendere dai mortali, **dimostrano quella fede, in cui si annunzia la risurrezione della carne nell'eternità.**

10. [...] Per annunziare le verità hanno sofferto la morte e per questo possono compiere miracoli. Fra quelle verità la principale è che **Cristo è risorto dalla morte e per primo ha mostrato nella sua carne l'immortalità della risurrezione e ha promesso che essa si realizzerà in noi** o al principio di un mondo nuovo o alla fine di questo.

La resurrezione nella carne non è affatto assurda

Agostino confuta poi coloro che negano la resurrezione della nostra carne, ritenendola assurda e impossibile. Tra i vari argomenti che egli avanza vi è questa importante osservazione sulla realtà e sulla potenza dell'anima:

11. [...] **Che cosa opera dunque l'anima nel corpo** di terra? Cosa opera in questa quantità estesa essa che ne è immune più di tutte le sostanze corporee? Cosa opera in questa gravità essa che più di tutte è priva di peso? **Che cosa opera in questa soggezione al tempo essa che più di tutte è fuori del tempo? Quindi forse che per l'efficienza di una natura così eminente non si potrà ottenere che il suo corpo sia levato in cielo?**

Riguardo poi all'obiezione che si fa nei confronti della resurrezione dei corpi dei bambini, Agostino osserva:

14. Dei **bambini** dobbiamo dire con certezza che non risorgeranno nella esigua dimensione del corpo in cui sono morti, ma quel che in seguito doveva aggiungersi col tempo lo avranno attraverso un mirabile e assai rapido intervento di Dio.

Circa la natura maschile e quella femminile, Agostino vede in esse anzitutto un grande valore profetico:

17. [...] Siccome infatti all'inizio del genere umano **la donna fu formata dalla costola estratta dal fianco dell'uomo** che dormiva, **era opportuno che fin d'allora Cristo e la Chiesa fossero annunziati profeticamente** in un simile avvenimento. Il sonno dell'uomo era la morte di Cristo, il cui fianco, mentre era appeso esanime alla croce, fu trafitto da una lancia e ne uscì sangue e acqua. Sappiamo che questi sono i sacramenti con cui è edificata la Chiesa.

Non si possono mettere limiti alla potenza di Dio. E' su questo asserto basilare che si fonda la ragionevolezza della fede nella resurrezione dei morti. Agostino ricorda ai pagani che anche Cicerone non aveva dubbi circa la potenza divina:

20.1. [...] **Cicerone**, il grande scrittore dei pagani, volendo, come **poteva, definire Dio** secondo verità, dice: **È una mente indipendente e libera, esente da ogni soggezione alla natura e alla morte, che conosce e muove tutte le cose ed essa è dotata di perenne attività**⁸. Ha attinto questa definizione dalla dottrina dei grandi filosofi. Dunque, per usare la loro terminologia, in che senso un qualcosa si cela all'Essere che pensa tutte le cose o sfugge irresistibilmente a lui che muove tutte le cose?

Infine, sui corpi resuscitati, vale questa considerazione:

21. [...] **Quale sia poi e quanto grande la bellezza del corpo spirituale**, temo, dato che non fa ancora parte della nostra esperienza, che sia temerario ogni pensiero che su di essa si esprime.

La sofferenza della vita presente richiama l'esigenza di salvezza e compimento che è in noi

Agostino torna sul tema della sofferenza della vita presente per ricordare quanto essa ci faccia continuamente ricordare che abbiamo bisogno della salvezza e di un compimento che non abbiamo in questo mondo e che non possiamo darci con le nostre mani. Con il suo consueto realismo, il nostro filosofo ci invita a riconoscere apertamente da quanti mali e sofferenze è circondata e segnata la nostra esistenza:

22.1. [...] Per quanto riguarda la prima origine, la vita stessa, se di vita si deve parlare, piena di tanti e grandi mali, attesta che tutta la discendenza di esseri soggetti alla morte fu condannata. Che altro significa infatti un certo abisso dell'ignoranza, da cui promana l'errore che ha accolto tutti i figli di Adamo in una specie di baratro tenebroso sicché l'uomo non se ne può liberare senza fatica, sofferenze, timore? **Che cosa sta ad indicare l'amore di tante cose inutili e nocive? Da esso infatti derivano le preoccupazioni affannose, i turbamenti, le affezioni, i timori, le pazze gioie, le discordie, le liti, le guerre, i tradimenti, i furori, le inimicizie, l'inganno, l'adulazione, la frode, il furto, la rapina, la slealtà, la superbia, l'ambizione, l'invidia, gli omicidi, i parricidi, la crudeltà, la spietatezza, l'ingiustizia, la lussuria,**

⁸ Cicerone, *Tuscul.* 1, 27, 66.

l'insolenza, la sfrontatezza, l'impudicizia, le fornicazioni, gli adulteri, gli incesti e contro la natura dell'uno e dell'altro sesso i tanti stupri e atti impuri che è vergogna perfino parlarne, i sacrilegi, le eresie, le bestemmie, gli spergiuri, le oppressioni degli innocenti, le calunnie, gli inganni, le concussioni, le false testimonianze, le condanne ingiuste, le violenze, i furti e ogni altro tipo di malvagità che non viene in mente e tuttavia non scompare dalla vita umana nel tempo. Per la verità sono colpe proprie degli uomini malvagi, ma provengono da quella radice dell'errore e dell'amore perverso, con cui nasce ogni figlio di Adamo. Difatti chi ignora con quanta ignoranza della verità, che è già palese nei bambini, e con quale eccesso di cattiva inclinazione, che comincia già ad apparire nei fanciulli, l'uomo viene all'esistenza?

22.2. [...] Cosa significa infatti che **ricordiamo con fatica, dimentichiamo con facilità, apprendiamo con fatica, senza fatica rimaniamo ignoranti, con fatica siamo intraprendenti, senza fatica inerti? Da questi fatti non si evidenzia forse in quale senso e come per un peso sia incline e incurvata la natura viziata e di quale soccorso abbia bisogno per essere liberata?**

22.3. [...] **chi può esporre a parole con quante e grandi pene, che non riguardano la malvagità e la cattiveria dei disonesti, ma la infelice condizione di tutti, sia sconvolto l'uman genere? [...] Dal corpo stesso provengono le sofferenze delle malattie, così numerose che neanche nei libri dei medici sono elencate al completo. In molte di esse, e quasi in tutte, anche le stesse terapie e le medicine sono un tormento [...].**

22. 4. Dal quasi inferno di una vita tanto infelice ci libera soltanto la grazia di Cristo Salvatore, Dio e Signore nostro.

La vita è allo stesso tempo segno di una potenza e intelligenza infinite

Se dunque Agostino, fedele al suo realismo, ha riconosciuto senza reticenze la quantità enorme di mali che affliggono l'esistenza umana, in nome dello stesso realismo invita a riconoscere che in questa medesima esistenza siamo di fronte all'evidenza di una sapienza e di una potenza immense da parte del Creatore:

24.1. [...] Ma in questo quasi fiume impetuoso **corrono insieme l'uno e l'altro: il male che è derivato dal progenitore, il bene che è concesso dal Creatore.**

24.2. [...] Infatti con il medesimo atto, con cui attua fino al presente, **ottiene che i semi raggiungano la quantità dovuta e da nascosti, invisibili involucri, risultino nelle forme visibili della bellezza che ammiriamo. Ed Egli, congiungendo e unendo con misure ammirevoli, rende essere animato la natura incorporea e la corporea, quella in alto, questa in basso. E quest'opera è tanto grande e meravigliosa che a chi ben riflette impone l'ammirazione del pensiero e suscita la lode al Creatore, non solo riguardo all'uomo perché è un animale ragionevole e perciò superiore e più nobile di tutti gli esseri animati della terra, ma anche riguardo al più piccolo moscerino.**

L'uomo, creatura meravigliosa e straordinaria

Volendo ora descrivere la meravigliosa dotazione che il Creatore ha dato all'uomo, mostrando così quanto sia grande il Creatore stesso, Agostino offre una delle pagine più belle della sua opera:

24. 3. **Egli ha dunque concesso la facoltà di pensare all'anima umana, nella quale, per quanto riguarda il bambino, la ragione e l'intelligenza sono senza funzione, come se non esistessero. Tale facoltà si deve quindi stimolare e sviluppare col crescere dell'età in modo che sia capace di ragionamento e istruzione e disponibile all'apprendimento della verità e dell'amore del bene, e con tale capacità raggiunga la sapienza, sia dotata delle virtù mediante le quali, con prudenza, fermezza, temperanza, giustizia si opponga agli errori e agli altri vizi congeniti e vinca soltanto nel desiderio del Bene sommo e immutabile.** Ed anche se non raggiunge lo scopo, chi può dire o pensare con competenza quale grande bene sia la capacità, disposta per dono di Dio nella creatura ragionevole, di raggiungere tali beni e quanto meravigliosa sia l'opera dell'Onnipotente? Oltre alle arti del bene vivere e giungere alla felicità eterna, che si definiscono virtù e sono concesse ai figli del regno e della promessa soltanto con la grazia di Dio che è in Cristo, **forse che dall'ingegno umano non sono state inventate ed esercitate molte e insigni arti, in parte legate al bisogno, in parte al piacere? Ma il prestigioso vigore della mente e ragione, anche attraverso i beni superflui, anzi pericolosi e dannosi che appetisce, attesta quale grande bene abbia nella natura, dalla quale ha potuto derivare, imparare o esercitare queste arti. L'umana operosità è giunta a confezioni meravigliose e stupende di abbigliamenti ed edifici, ha progredito nell'agricoltura e nella navigazione, ha ideato ed eseguito opere nella produzione di varie ceramiche ed anche nella varietà di statue e pitture, ha allestito nei teatri azioni e rappresentazioni ammirevoli per gli spettatori, incredibili per gli**

uditore; ha usato molti e grandi mezzi per catturare, uccidere e domare gli animali irragionevoli; ha inventato tutti i tipi di veleni, di armi, di strumenti contro gli uomini stessi; per difendere e ricuperare la salute molte medicine e sussidi; ha scoperto molti condimenti e stimoli della gola per il piacere del gargarozzo; per suggerire e inculcare i pensieri una grande moltitudine e varietà di segni, fra cui prevalgono le parole e lo scritto; per dilettere gli animi i magnifici ornamenti del discorso e una grande abbondanza di varie composizioni poetiche; per incantare l'udito ha ideato tanti strumenti musicali e magnifici ritmi di canto; ha esposto con grande acutezza d'ingegno l'esatta conoscenza della geometria e dell'aritmetica e il corso di collocazione degli astri; si è arricchita di una profonda conoscenza della fisica. Ma chi potrebbe esporre tutto, specialmente se non vogliamo trattare tutti gli argomenti sommariamente, ma esaminarli uno per uno? Infine, chi potrebbe giudicare con criterio come si distinse l'ingegno di filosofi ed eretici nel difendere errori e assurdità? **Parliamo infatti della natura dell'intelligenza umana, con cui si sublima questa vita** destinata a finire, non della fede e del cammino della verità con cui si raggiunge l'immortalità beata. Poiché **il creatore di questa natura tanto eminente è Dio vero e sommo dal momento che Egli dirige al fine tutti gli esseri che ha creato** ed ha potere e giustizia al di là di ogni limite, la natura umana certamente non sarebbe nella infelicità presente e da essa non andrebbe alla infelicità eterna, esclusi soltanto coloro che si salveranno, se non fosse avvenuto precedentemente il peccato troppo grande del primo uomo, dal quale gli altri discendono.

Il prodigio del corpo umano

La creatura umana mostra la sua grandezza e straordinarietà anche solo nella realtà complessa, armonica, misteriosa e affascinante del suo corpo, posto al servizio dell'anima nel disegno originario del Creatore:

24. 4. Quanta bontà di Dio e quanta provvidenza del grande Creatore si manifesta nel corpo stesso, sebbene esso per la soggezione al morire sia comune con le bestie e più debole nell'uomo che in molte di esse. **Infatti in esso la posizione dei sensi e le altre membra non sono forse così disposte, l'aspetto, l'atteggiamento e la statura di tutto il corpo non sono forse così regolati che esso si rivela organizzato per il servizio dell'anima razionale?** Notiamo appunto che l'uomo non è stato creato come gli animali privi di ragione e chini verso la terra, ma **la forma del corpo, che si erge verso il cielo, fa pensare che egli capisca le cose dell'alto.** La sorprendente **facilità di movimento**, che è stata assegnata alla lingua e alle mani, appropriata e congiunta al parlare e allo scrivere e a compiere le opere di molte tecniche e servizi, **non dimostra forse chiaramente a quale anima, per esserle sottomesso, è stato unito un corpo simile?** Però, a parte le inevitabili contingenze dell'agire, l'accordo di tutte le parti è così ritmico e attraente e si corrisponde con tale limpida simmetria che non sai se nel formarlo è stato osservato di più il criterio dell'utilità che della bellezza. **Difatti possiamo notare che nulla è stato creato nel corpo per motivo di utilità che non abbia anche una nota di bellezza.** Sarebbe per noi più evidente se conoscessimo i ritmi delle dimensioni per cui tutte le componenti sono tra di loro connesse e proporzionate. L'umana ingegnosità potrebbe compiere un'indagine su tali ritmi con attenzione a quelli che si manifestano all'esterno, ma nessuno può reprimere quelli che sono nascosti e non accessibili alla nostra osservazione, come **il grande groviglio di vene, nervi e viscere, nascondiglio di funzioni vitali.** Infatti una spietata indagine dei medici, che chiamano anatomisti, ha lacerato i corpi dei morti o anche di coloro che morivano sotto le mani di chi li spaccava per osservare e ha frugato molto disumanamente nelle carni umane le funzioni nascoste per imparare che cosa, con quali mezzi e in quali parti si deve curare. Ma che dovrei dire? Nessuno è riuscito a trovare, poiché nessuno ha osato ricercare i ritmi, di cui sto parlando e da cui si compone, dentro e fuori, l'accordo, che in greco, come se fosse uno strumento musicale, si dice **armonia, di tutto il corpo.** Se potessero essere noti anche negli intestini, che non presentano alcuna attrattiva, darebbe tanto diletto la bellezza della proporzione la quale, su giudizio dell'intelligenza che impegna la vista, prevarrebbe su ogni formosità apparente che piace alla vista. Vi sono alcune parti così disposte nel corpo che hanno soltanto attrattiva, non utilità, come il petto virile che ha le mammelle, il viso la barba, la quale non è di difesa ma di prestigio, come indicano le facce glabre delle donne che, essendo più deboli, conveniva proteggere con un più sicuro riparo. Dunque **fra le membra ragguardevoli, delle quali nessuno dubita, non ve n'è alcuna che non sia proporzionata a una determinata funzione e al tempo stesso anche formosa; ve ne sono alcune invece che hanno soltanto attrattiva e non utilità.** Penso quindi che si debba capire che nella formazione del corpo ha prevalso la prestanza sulla funzione. Passerà dunque la soggezione alla contingenza e verrà il tempo in cui godremo senza passione della bellezza altrui scambievolmente. **E dobbiamo volgere il fatto in ringraziamento al Creatore, al quale si dice in un Salmo: Sei rivestito di gloria e di attrattiva.**

La bellezza della Creazione

Una terza grande pagina è quella in cui Agostino, dopo essersi soffermato sul prodigio che è l'uomo, posa ora il suo sguardo sulla bellezza e sul mistero della realtà naturale che ci circonda:

^[1]_{SEP}24. 5. Poi con quale discorso si può esprimere la restante bellezza e utilità della realtà creata che dalla bontà di Dio è stata accordata all'uomo, sebbene gettato alla condanna negli affanni e nell'infelicità del tempo, per ammirarla e usarla? Nella multiforme e varia bellezza del cielo, della terra e del mare, nella grande profusione e meraviglioso splendore della luce stessa nel sole e luna e nelle stelle, nella ombrosità dei boschi, nel colore e odore dei fiori, nella diversità e numero degli uccelli ciarlieri e variopinti, nella diversa vaghezza di tanti e tanto grandi animali, fra i quali destano maggiore ammirazione quelli che hanno il minimo della grossezza, perché ammiriamo di più l'operosità delle formiche e delle api che i corpi immensi delle balene, e nella immensa veduta del mare quando, come di una veste, si ricopre di vari colori e talvolta è verde nelle varie gradazioni, talora color porpora, talora azzurro. Si ammira anche con molta soddisfazione quando è in tempesta perché affascina chi guarda appunto perché non lo sbatte e sconvolge come navigante. Che cosa suggerisce contro la fame la svariatissima abbondanza di cibi? Che cosa contro la schifiltosaggine la diversità dei sapori, diffusa dalla ricchezza della natura e non dalla tecnica e lavoro dei cuochi? Che cosa nelle varie circostanze i sussidi per difendere o recuperare la salute? Com'è gradevole l'avvicinarsi del giorno e della notte, la carezzevole tiepidezza delle brezze! Quant'è grande la provvista, in arbusti e bestiame minuto, per confezionare tessuti! Chi potrebbe passare in rassegna tutto?

Si capisce quanto sarà grande il Bene Finale

La conclusione di Agostino è di notevole acutezza: se Dio ha dimostrato di saper fare e dare cose tanto grandi all'umanità in stato di peccato e di punizione, si può immaginare quanto grande sarà il Bene che ha in serbo per l'umanità liberata dalla condizione mortale.

[...] **Eppure tutti questi beni sono sollievi d'infelici e condannati, non premio dei beati. Che cosa sarà dunque quel bene se questi sono tanti, così considerevoli e grandi?** Che cosa darà a coloro che ha predestinato alla vita colui che li ha anche dati a coloro che ha predestinato alla morte? Quali beni farà avere nella vita beata a coloro per i quali in questa vita infelice ha voluto che il suo Figlio unigenito soffrisse tanti mali fino alla morte? Per questo l'Apostolo, parlando dei predestinati al regno dei cieli, dice: *Egli che non ha perdonato il suo Figlio unigenito, ma l'ha dato per tutti noi, come non ci donerà ogni cosa insieme con lui?* Quando si adempirà questa promessa, saremo una grande realtà, un grande valore! Quale bene riceveremo nel regno dei cieli dal momento che con la morte di Cristo per noi abbiamo ricevuto una simile caparra. Quanto nobile sarà l'anima dell'uomo perché essa non avrà più alcuna passione, alla quale sia soggetta, alla quale ceda o contro la quale, sia pure lodevolmente, debba contendere, in quanto è perfetta di una virtù pienamente garante di pace. **Vi sarà una grande, abbagliante, certa scienza di tutte le cose, senza errore e inquietudine, perché lì si berrà la sapienza dalla sua stessa sorgente con somma serenità, senza difficoltà. Grande perfezione avrà il corpo che, completamente soggetto allo spirito e da lui con pienezza vivificato, non avrà bisogno di cibi. Difatti non sarà animale ma spirituale perché ha certamente l'essere della carne ma senza la soggezione della carne al divenire.**

E' interessante anche questo 'nota bene' dedicato a Porfirio, il quale non ammetteva libertà dell'anima se non fuori dal corpo:

26. [...] perché le anime siano felici non si deve abbandonare ogni corpo, ma ricevere un corpo immune dal divenire.

Il Compimento di tutto in Dio

La lirica agostiniana si fa ancora più elevata e affascinante nella descrizione del compimento finale dell'essere creato nell'Essere di Dio:

29. 6. Perciò può avvenire ed è assai credibile che **noi nell'eternità vedremo i corpi del mondo di un nuovo cielo e di una nuova terra in modo da vedere con luminosa chiarezza, per ogni dove volgiamo gli occhi, tramite il corpo che avremo e attraverso quelli che osserveremo, Dio che è presente ovunque e che dirige al fine tutte le cose** anche corporee.

30. 1. **Sarà grande la serenità dove non vi sarà alcun male, non mancherà alcun bene, si attenderà alle lodi di Dio che sarà tutto in tutti.** Non so che altro si faccia in uno stato, in cui non si desisterà per inerzia, non ci si affannerà dal bisogno. Sono avvertito anche da un brano poetico della sacra Scrittura, in cui leggo o ascolto: *Beati quelli che abitano nella tua casa, ti loderanno per sempre.* Tutte le parti palesi o riposte del corpo immune dal divenire, che ora vediamo adibite alle varie soddisfazioni della soggezione

al bisogno, **poiché allora non vi sarà tale soggezione, ma piena, certa, sicura, perenne serenità, saranno attente alle lodi di Dio.** Tutti i ritmi dell'armoniosa proporzione del corpo, dei quali ho già parlato, che ora sono latenti, allora non lo saranno. Essi, disposti dentro e fuori in tutte le parti del corpo, assieme alle altre cose che nell'eternità appariranno grandi e meravigliose, infiammeranno col lirismo della bellezza intelligibile fondata sul numero le intelligenze capaci del numero alla lode di un sì grande Artefice. **Non oso stabilire quali saranno i movimenti dei corpi perché non sono capace di immaginarlo,** tuttavia movimento e pausa, come pure la figurazione, qualunque sia, sarà conveniente perché lì quel che non sarà conveniente non vi sarà affatto. **Certamente dove vorrà l'anima spirituale, vi sarà immediatamente il corpo;** e l'anima spirituale non vorrà qualcosa che potrebbe non convenire né a lei né al corpo. **Vi sarà vera gloria** perché nell'eternità nessuno sarà lodato per un errore di chi loda o per adulazione. **Vi sarà vero onore** che non sarà negato a chi ne è degno, non sarà concesso a chi ne è indegno, ma un indegno non lo bramerà perché lì non è ammesso un uomo indegno. **Vi sarà una vera pace** perché non vi sarà contrasto né da sé né dall'altro. **Premio della virtù sarà colui che ha dato la virtù e alla virtù ha dato se stesso, del quale nulla vi può essere di più buono e di più grande.**

Agostino conclude la sua grande opera con due pensieri di straordinaria bellezza che non necessitano di alcuna spiegazione:

Difatti quel che ha promesso mediante il profeta: *Io sarò il loro Dio ed essi saranno il mio popolo non significa altro che: "Io sarò colui da cui saranno appagati, io sarò tutte le cose che dagli uomini sono desiderate onestamente: vita, benessere, vitto, ricchezza, gloria, onore, pace e ogni bene".* In questo senso si interpretano rettamente anche le parole dell'Apostolo: *Affinché Dio sia tutto in tutti.* Egli sarà il compimento di tutti i nostri desideri, perché sarà veduto senza fine, amato senza ripulsa, lodato senza stanchezza. Questo dono, questo amore, questa azione saranno comuni a tutti, come la stessa vita eterna.

30. 4. Vi sarà dunque nella città dell'alto una sola libera volontà in tutti e inseparabile in ognuno, resa libera da ogni male e ripiena di ogni bene, che gode senza fine della dolcezza delle gioie eterne, immemore delle colpe, immemore delle pene, ma non della sua liberazione affinché non sia ingrata al suo liberatore.

Conclusioni: l'etica dell'essere nel *De civitate Dei*

Al termine della lettura del *De civitate Dei*, occorre chiedersi in sintesi quale contributo quest'opera, insieme con altre di Agostino, abbia dato allo sviluppo dell'etica dell'essere di cui qui si sta trattando. Tentiamo dunque di identificare alcuni passaggi essenziali.

1. Entrare nella Città di Dio

Il primo elemento dell'etica agostiniana, riassuntivo di tutti gli altri, è una *nuova formulazione della legge morale*, identificata con l'esigenza di *far parte della civitas Dei*. La legge morale dunque non consiste in una regola impersonale che ciascuno cerca di applicare nelle sue azioni, ma in una vera e propria *appartenenza esistenziale ad un luogo, ad una realtà interpersonale-comunionale, ad una vita.*

Questa appartenenza a sua volta non è formale, ma si realizza nella partecipazione all'energia che costituisce la *civitas Dei*, cioè all'"amore di Dio fino all'indifferenza di sé", combattendo la tendenza opposta dell'"amore di sé fino all'indifferenza per Dio".

La libertà dell'uomo si gioca nella scelta dell'oggetto dell'amore. Scegliere Dio significa appunto porlo come oggetto dell'amore fondamentale della vita. Ciò comporta non un generico orientamento globale della vita, ma un'adesione storica alla sua persona, alla sua legge e quindi alla realtà comunione che tutto ciò realizza, vale a dire appunto la *civitas Dei*.

Dunque per Agostino l'amore a Dio, vera ragione di una vita umana vera, comporta l'appartenenza alla sua 'città' e quindi alla 'comunione' che in Lui si attua.

La legge morale non è concepibile come regola per la vita individuale, ma come *affermazione dell'amore-comunione* che costituisce il cuore dell'essere.

2. Riconoscere Dio come Assoluto, contro la degradazione idolatrica

L'amore a Dio comporta una retta concezione di Dio. Perciò è necessario smascherare l'assurdità e la negatività degli idoli che hanno preso il suo posto nelle varie civiltà. Agostino compie quindi una sistematica opera di demolizione dell'idolatria romana, mostrando come l'unica concezione autentica di Dio sia quella riconosciuta dal migliore pensiero filosofico, cioè Dio come essere assoluto, infinito, eterno, intelligente, incorporeo, immutabile, fonte dell'essere, della razionalità/verità e del bene. A questo Dio, inteso nella sua purezza, deve essere orientato il pensiero e l'amore dell'uomo.

3. Riconoscere e osservare l'ordine dell'essere: la legge naturale, la virtù, la pace, il popolo

Il riconoscimento di Dio come essere, come verità e come bene, comporta l'adesione all'essere secondo il suo ordine, vale a dire secondo la gerarchia dei valori ontologici che hanno in Dio il punto supremo e il fine di ogni amore vero. Questo mette in una prospettiva nuova alcuni termini etici basilari:

- la *lex naturalis*. Essa consiste nella legge dell'essere, che l'uomo è chiamato a riconoscere con la sua ragione; è la legge dell'amore all'essere nel suo ordine oggettivo e nelle sue finalità oggettive.
- la virtù. Essa viene ridefinita da agostino come *ordo amoris*, perché appunto consiste nell'amore ordinato all'essere e non in una autoaffermazione di sé; si compone quindi due elementi fondamentali: l'amore e la giustizia;
- la pace. Viene definita, in conformità a quanto detto sopra, *tranquillitas ordinis*, cioè un frutto del giusto amore all'essere; tale pace, che può compiersi totalmente solo nella pienezza escatologica, è indispensabile in certa misura anche sulla terra perché la vita dell'uomo possa svolgersi serenamente e giungere alla sua mèta trascendente;
- il popolo. Agostino lo definisce in questi termini: *coetus multitudinis rationalis rerum quas diligit concordia communione sociatus* (l'unione di un certo numero di individui ragionevoli associato dalla concorde comunanza delle cose che ama). La novità di questa definizione, rispetto a quella ciceroniana, sta nel termine *diligit*, riferito al popolo; è appunto l'esistenza di questo amore e l'oggetto di questo amore che qualificano il popolo di cui si sta parlando: *ut videatur qualis quisque populus sit, illa sunt intuenda, quae diligit*.

4. L'umiltà di chiedere Dio, contro la superbia intellettuale e esistenziale

L'uomo non può riconoscere Dio per quello che è e non può porsi adeguatamente di fronte a Lui se non nell'umiltà. Il peccato dell'uomo consiste infatti nella *superbia*, che è tanto insensata quanto devastante nei suoi effetti. Tutta l'etica dipende da questa posizione di partenza di fronte all'essere. Solo l'umiltà infatti consente di amare l'essere nella sua infinità, eternità, ordine, intelligenza, disegno, bellezza.

5. Riconoscere Cristo, contro l'assurda negazione o non considerazione

Con l'avvenimento di Cristo è entrato nella realtà – cioè nell'ambito di osservazione e di attenzione della ragione, del pensiero, della filosofia - un nuovo dato di straordinaria importanza. Nessuno può esonerarsi dal considerare questo dato: sia perché non sarebbe segno di serietà esistenziale e scientifica, sia perché sarebbe assurdo buttare via una possibilità potenzialmente così grande per la nostra vita.

Perciò la non considerazione di questo dato e il non riconoscimento della sua importanza decisiva è segno di una cecità gravissima.

In primo luogo in questo dato trova non solo conferma l'idea filosofica pura dell'Assoluto, ma riceve un volto e dei connotati chiari e corrispondenti ancor più all'oggetto di quanto era stato ipotizzato prima.

In secondo luogo in questo dato viene offerta una compagnia esistenziale con l'Assoluto: non solo un concetto, ma una presenza sperimentabile.

In terzo luogo in esso viene data all'uomo una forza nuova di adesione al bene e di santità.

E' un cambiamento della scienza e della storia.

6. Appartenere alla Chiesa come Civitas Dei nella storia

L'avvenimento di Cristo dà una consistenza interamente nuova alla *civitas Dei* nella storia. Essa viene istituita *ex novo* come suo corpo e come luogo della sua presenza indefettibile: la *ecclesia Christi*.

Ad essa le persone non appartengono più solo per una loro posizione nei confronti di Dio, ma per un gesto oggettivo di incorporazione a Cristo, il Battesimo.

In essa la presenza di Dio è fisicamente offerta continuamente nel sacramento dell'Eucarestia e in tutti gli altri sacramenti.

In essa ancora la parola dell'Assoluto risuona perennemente e viene chiarita da un Magistero che Egli stesso garantisce.

Essa si pone così nella storia come realtà visibile, incontrabile, sperimentabile, verificabile, permanente, irriducibile, sicura, indefettibile.

L'etica acquista qui una svolta ontologica esistenzialmente decisiva: diventa etica di un'appartenenza precisa e incisiva.

7. Sperimentare la prima resurrezione

Incontrare Cristo ed entrare a far parte della sua *civitas* significa sperimentare la prima resurrezione, di cui parla il Vangelo di Giovanni (Gv 5) e tutto il NT: è la resurrezione dell'anima, che già in questa vita terrena avverte in sé una nuova energia, una nuova luce, una nuova personalità.

Ciò è decisivo per l'etica: la svolta dell'appartenenza diventa anche svolta della consistenza dell'io.

8. Popolo, Stato e Chiesa

La Chiesa si pone nella storia come un nuovo soggetto che entra in relazione sia con i popoli che con le loro istituzioni. La Chiesa stessa è un nuovo popolo, che vive in ogni popolo.

La sua presenza e i suoi insegnamenti incidono nella storia e contribuiscono a creare e fortificare anzitutto la *pace* di cui ogni uomo ha bisogno per vivere. Oltre alla pace, tutte le virtù vengono purificate e fortificate, a cominciare dalla giustizia. E' soprattutto il grande lavoro educativo e formativo della Chiesa che incide nella costruzione di una società più elevata e umana. L'etica sociale cristiana si presenta quindi come una elevazione della società intera verso livelli sempre più alti di umanità, come frutto del lavoro della *civitas Dei* dentro la storia.

9. Il compimento escatologico

La vita umana sarebbe priva di senso, anche dopo la Rivelazione, se non fosse destinata al compimento eterno. Ed è proprio esso in effetti che viene annunciato dalla Rivelazione.

E' tutto il mistero dell'essere ad esigere questa prospettiva, perché l'essere contingente non solo non può trovare giustificazione della sua origine in se stesso, ma nemmeno può trovare in se stesso la ragione del suo esserci ora e del suo destino. Tutto il passato, il presente e il futuro dell'essere contingente esigono il rapporto vitale con l'Assoluto. E né il passato, né il presente dell'essere contingente avrebbe senso senza il suo futuro, in cui sia dato compimento alla sua esigenza di pienezza.

Tutta l'etica perciò è proiettata verso il compimento escatologico. Non avrebbe alcun significato un comportamento corretto nella storia se non fosse destinato a condurre al compimento.

Nel compimento finale dell'umanità in Dio trovano la loro vera destinazione tutte le linee della storia. Perciò l'umanità deve vivere il suo cammino terreno come cammino verso la mèta eterna. Lì la *civitas Dei* che qui è già data trova la sua realizzazione piena e con essa il cammino di ogni uomo.

 La traduzione dei testi citati del *De civitate Dei* è tratta dal sito:
<http://www.augustinus.it>