

L'etica in S. Agostino

Se Socrate, Platone e Aristotele, veri e propri 'padri' del pensiero filosofico, sono diventati dei punti di riferimento perenni per la storia della filosofia, non meno si deve dire di Agostino, la cui riflessione ontologica, antropologica e teologica ha segnato non solo tutta l'epoca medievale ma molti aspetti e momenti del pensiero moderno e contemporaneo. Non sarà quindi inopportuno dedicare a questo autore cruciale uno spazio particolare in questa rassegna storica.

La dottrina morale agostiniana consta di elementi di natura filosofica ed altri che si riconnettono alla Rivelazione. In questa sede si cercherà di osservare soprattutto i primi, senza tuttavia trascurare i secondi che, come si vedrà, nel pensiero del grande vescovo di Ippona appaiono in modo particolarmente chiaro come il vero compimento della parte 'naturale' dell'etica.

1. L'uomo di fronte alla verità e alla sua illuminazione

Per comprendere la morale di S. Agostino è essenziale rifarsi alla sua dottrina sulla verità. Valorizzando il pensiero platonico, egli ha osservato come l'uomo, caratterizzato rispetto ad ogni altro essere vivente dalla ragione e dalla coscienza, coglie con esse dentro l'essere qualcosa di più grande ed elevato della semplice realtà materiale:

[...] è compito della ragione superiore il giudicare di queste cose corporee, secondo le leggi incorporee ed eterne. Se queste non fossero al di sopra dello spirito umano, certamente non sarebbero immutabili; ma se esse non avessero alcun legame con quella parte di noi stessi che è loro sottomessa, non potremmo, in base ad esse, giudicare delle realtà corporee. Ora noi giudichiamo delle realtà corporee secondo la legge delle dimensioni e delle figure, legge di cui il nostro spirito conosce la persistenza immutabile. (De Trin. XII, 2.2)

Non si tratta delle *immagini* delle cose materiali, che restano impresse in noi in modo fisico e materiale, ma di una realtà *razionale*, superiore ad ogni elemento fisico:

Infatti anche quando mi ricordo delle mura di Cartagine che ho visto, ed immagino quelle di Alessandria che non ho visto, e preferisco tra queste rappresentazioni presenti alla mia immaginazione talune ad altre, la mia preferenza è razionale; si afferma e brilla al di sopra di esse il giudizio di verità e gli danno fermezza le regole incorruttibili del suo diritto; e sebbene sia quasi velato da una nube di immagini materiali, esso non ne è avviluppato e non si confonde con esse. (De Trin. IX, 6.10)

Queste *rationes incorporales et sempiternae*, che sono al di sopra dello spirito umano e sono il criterio di giudizio di tutte le cose, costituiscono chiaramente la verità (*incommutabilis veritas*) dell'essere:

Perciò non puoi assolutamente affermare che non esiste la verità immutabile che comprende tutti gli oggetti che sono veri immutabilmente e non puoi dire che è tuo o mio o di un altro individuo, ma che è universalmente accessibile e si mostra, come luce mirabilmente esposta e nascosta ad un tempo, a tutti coloro che conoscono gli immutabili veri intelligibili. (De lib. arb. II, 12, 33)

Ed ora, secondo te, l'ideale verità, di cui da tempo stiamo parlando e nella cui unità intuivamo i molti intelligibili è superiore, eguale o anche inferiore alla nostra mente? Ora se fosse inferiore, non esprimeremmo giudizi mediante essa, ma su di essa, come li esprimiamo degli oggetti sensibili perché ci sono inferiori [...]. [...] si esprime il giudizio mediante le regole interiori della ideale verità che universalmente si intuiscono, ma di esse non si giudica assolutamente (De lib. Arb. II, 12, 34)

Avrei più facilmente dubitato della mia personale esistenza che di quella della verità, che si può intravedere con la mente attraverso le cose che sono state fatte. (*Confess.* 7, 10, 16)

Avevo promesso, se ricordi, di dimostrarti che v'è un essere più elevato della nostra mente e della nostra ragione. Ecco, è la verità stessa: abbracciala, se puoi, e godila. (*De lib. arb.* 2, 13, 35)

La verità resta immortale, incorrotta, immutabile. (*De Trin.* 4, 18, 24)

Agostino insiste giustamente sul fatto che questi veri intelligibili non sono creati dallo spirito umano, ma lo precedono e sussistono al di sopra di esso e autonomamente da esso, anche se sono da esso scoperti:

In realtà, il ragionamento non crea tali verità, ma le scopre. Esse perciò sussistono in sé prima ancora che siano scoperte e, una volta scoperte, ci rinnovano. (*De vera relig.* 73)

Lo spirito umano dunque si dimostra superiore alle cose materiali che lo circondano: esso infatti è in grado di cogliere le *ideas, species, formas, rationes*, che sono parte della realtà o verità trascendente il cui livello supremo è Dio medesimo, il quale è la verità ultima e totale. Dunque è Dio stesso che concede questa visione all'anima, illuminandola con una luce intellegibile (*lumine illo intellegibili perfusa*) quando essa è disposta adeguatamente a ricevere questa luce:

[...] l'anima razionale supera tutte le cose create da Dio. Quando è pura, è vicina a Dio e nella misura in cui aderisce a lui per mezzo della carità, pervasa e illuminata da lui di quella luce intellegibile, contempla, non con gli occhi del corpo, ma con l'elemento specifico del suo essere per cui eccelle, cioè con la sua intelligenza, queste ragioni ideali, la cui visione la rende pienamente felice. Queste ragioni si possono chiamare, come si è detto, "idee, forme, specie, ragioni"; a molti è concesso di chiamarle a piacimento, a pochissimi però di comprenderne la vera realtà (*De div. Quaest.* 83 46,2)

[...] la natura dell'anima intellettiva è stata fatta in modo che, unita, secondo l'ordine naturale disposto dal Creatore, alle cose intellegibili, le percepisce in una luce incorporea speciale, allo stesso modo che l'occhio carnale percepisce ciò che lo circonda, nella luce corporea, essendo stato creato capace di questa luce ed ad essa ordinato [...]. (*De Trin.* XII,15,24)

(*Mettere in nota anche questo:* Osserva giustamente E.Gilson nel testo citato: "In nessun caso questo testo può significare che la luce in questione sia creata, come lo è l'anima al cui genere appartiene, ma soltanto che questa luce è dello stesso genere dell'anima, cioè incorporea come essa", p. 102)

[...] come gli occhi, che abbiamo in faccia e che chiamiamo luci, anche quando sono sani e aperti hanno bisogno della luce che viene dall'esterno - sottraendo o mancando la quale, benché sani e aperti, non vedono -, così la nostra mente, che è l'occhio dell'anima, se non viene irradiata dalla luce della verità e non viene prodigiosamente rischiarata da colui che illumina senza dover essere illuminato, non potrà pervenire né alla sapienza né alla giustizia (*In Jo. Ev. tr.* 35,3)

Con ciò Agostino ha registrato l'evidenza della trascendenza dello spirito umano e quella dell'esistenza dell'essere ideale-razionale e di Dio stesso. Ora, da questo punto di vista di grande respiro può affrontare il problema morale in un contesto adeguato.

2. Tra scienza e sapienza e illuminazione morale

Anzitutto egli nota come la scoperta precedente costringe a distinguere due livelli molto diversi di conoscenza e a riconoscere quale è quello più importante:

Se dunque la vera differenza tra la sapienza e la scienza consiste in questo: che alla sapienza appartiene la conoscenza intellettiva delle cose eterne, alla scienza invece la conoscenza razionale delle cose temporali,

non è difficile giudicare a quale si debba dare la precedenza, a quale l'ultimo posto. DE TRINITATE lib XII 15. 25.

Dunque la *sapienza*, che si applica alla conoscenza delle verità eterne, è essenziale per una vita veramente umana e deve avere il primo posto nell'esistenza dell'uomo. Infatti:

Dove l'anima potrà essere saziata? Dove si trova il sommo bene, la verità totale, l'abbondanza piena. Qui in terra, anche se ci sostiene l'autentica speranza, è più facile aver fame che esser saziati (*In Io. ev. tr.* 26, 6)

La *scienza*, invece, si applica alla conoscenza delle cose temporali. Ora, ciò significa che, riferendole alle verità eterne, può indagare il posto giusto che esse hanno nella loro dipendenza dalla verità ultima, che è Dio. Se però questo riferimento viene tralasciato o negato, l'uomo decade e perde ciò che è invece essenziale per la sua vita:

[...] Il senso corporeo infatti percepisce le cose corporee, la ragione che si applica alla sapienza ha l'intelligenza delle cose immutabili e spirituali. Ora l'appetito è vicino alla ragione che si applica alla scienza, in quanto la scienza, detta dell'azione, ragiona sulle stesse cose corporee percepite dai sensi del corpo; ma se il suo ragionamento è buono lo fa per riferire quella conoscenza al fine del Bene sommo, se è invece cattivo lo fa per fruire di quelle cose come di beni tali in cui si possa riposare in una beatitudine menzognera. Quando dunque questa attenzione dello spirito, che esercita la sua funzione attiva sulle cose temporali e corporee con la vivacità propria al ragionamento, si lascia attirare dal senso carnale od animale a fruire di sé, cioè a fruire di un bene egoistico e particolare, non del bene generale e comune, qual è il bene immutabile, allora è come se il serpente parlasse alla donna. DE TRINITATE lib XIII 12.17

In secondo luogo Agostino osserva che come c'è una illuminazione divina che permette la conoscenza della verità dell'essere, allo stesso modo ce n'è un'altra che consente di riconoscere le verità morali:

Dove sono dunque iscritte queste regole, in cui riconosce ciò che è giusto anche lo spirito che non è giusto, in cui vede che bisogna avere ciò che esso non ha? Dove sono dunque iscritte, se non nel libro di quella luce che si chiama verità? Di qui dunque è dettata ogni legge giusta e si trasferisce nel cuore dell'uomo che opera la giustizia, non emigrando in lui, ma quasi imprimendosi in lui, come l'immagine passa dall'anello nella cera, ma senza abbandonare l'anello (*De Trin.* XIV, 15, 21)

E' questa "luce che si chiama verità" consente di vedere i fondamenti di ogni agire morale.

3. *Il Sommo Bene e il problema del male*

Il primo fondamento è l'identificazione del Bene in quanto tale, da cui dipende l'individuazione e l'ordinamento di tutti gli altri beni:

Questo è buono, quello è buono. Sopprimi il questo e il quello e contempla il bene stesso, se puoi; allora vedrai Dio, che non riceve la sua bontà da un altro bene, ma è il Bene di ogni bene. (*De Trinitate*, VIII, 3.4)
Il sommo bene, al di sopra del quale non c'è nulla, è Dio; perciò è bene immutabile, cioè veramente eterno e veramente immortale. Tutti gli altri beni sono unicamente a partire da quello, ma non sono parte di quello. Ciò che è parte di quello, vi si identifica, mentre quanto è stato fatto a partire da quello, non s'identifica con lui. Se quindi egli solo è immutabile, tutto ciò che ha fatto, avendolo fatto dal nulla, può mutare. (*De nat. Boni* 1)

E' Dio stesso dunque il sommo bene ed a Lui quindi che tutta la morale deve fare riferimento. Agostino si pone qui il grave problema dell'esistenza del male: come può infatti Dio, che è *summe bonus*, permettere questa contraddizione? La risposta è duplice. Da una parte il male non è una sostanza o un ente, ma una "privazione di bene":

Allora cos'altro è quello che viene chiamato male, se non privazione di bene? Per i corpi viventi, infatti, essere ammalati o feriti non è altro che perdere la salute. [...] Così, allo stesso modo tutti i difetti delle anime sono privazioni di beni naturali [...]. (Enchiridion de fid., 3,11)

E il male non è altro che corruzione: della misura, della forma o dell'ordine naturale. Si dice quindi cattiva la natura che è corrotta: se non lo è, infatti, è certamente buona. Ma anche la natura corrotta, in quanto natura, è buona; è cattiva, in quanto corrotta. (De nat.Boni 4)

Quanto a ciò che viene chiamato " male ", o si tratta di difetti delle cose buone, che di per sé non possono esistere in nessun modo al di fuori delle cose buone, o sono castighi del peccato inflitti dalla bellezza della giustizia. Ma persino i difetti recano testimonianza della bontà di tutte le cose naturali. In realtà ciò che è male a causa di un difetto, certamente per natura è buono. Il difetto è infatti contro la natura perché nuoce alla natura; e non le nuocerebbe se non ne diminuisse il bene. Quindi il male non è nient'altro se non la privazione di un bene. E per questo non esiste in nessun luogo se non in una cosa buona. Non si tratterà di cosa sommamente buona, perché ciò che è sommamente buono permane incorruttibile e immutabile: e così lo è Dio. Il male dunque non sta se non nelle cose buone: infatti non nuoce se non diminuendo ciò che è buono. Perciò vi sono beni senza mali, come lo stesso Dio e tutte le cose superiori e celesti, invece i mali non possono esistere senza i beni. Se infatti non nuocciono in alcun modo, non sono mali, mentre se nuocciono diminuiscono il bene; e se persistono nel loro nuocere è perché comunque hanno un bene da diminuire; e se consumano tutto il bene, non resterà nulla della natura a cui nuocevano e perciò, venendo meno la natura a cui nuocevano diminuendone il bene, non esisterà più nemmeno il male. (Contra advers. leg., 5.7)

Dall'altra parte Agostino osserva che questa privazione di bene, che chiamiamo male, è *permessa da Dio solo perché la sua onnipotenza è tale che può trasformare quella privazione in un bene*; quindi il problema del male è un problema insolubile solo se si crede in un Dio che non sia veramente onnipotente, il che è una contraddizione in termini:

Del resto Dio, nella sua onnipotenza, Egli che ha il sommo potere sulle cose, come riconoscono anche i non credenti, essendo sommamente buono, non lascerebbe assolutamente sussistere alcunché di male nelle sue opere, se non fosse onnipotente e buono fino al punto da ricavare il bene persino dal male. (Enchiridion de fid., 3,11)

4. La Lex aeterna e la lex naturalis

118. Il secondo fondamento dell'agire morale è il fatto che Dio stesso, sommo bene, ha stabilito una *lex aeterna* e l'ha iscritta dentro la realtà e dentro il cuore e la ragione dell'uomo, tanto che emerge in lui come *lex naturalis* che egli può e deve riconoscere se usa rettamente la sua ragione. Questa legge naturale è un riflesso di quella eterna, la quale a sua volta è un riflesso o una espressione di Dio stesso. Essa perciò è immutabile e definisce la struttura, il disegno e lo scopo dell'universo.

Ciò significa che le leggi umane, necessarie per l'ordinamento della società civile, devono essere conformi ad essa e non la devono mai contraddire, attenendosi ai dettami della legge naturale in cui essa si esprime.

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)

Spiegando al popolo il Salmo 57, Agostino svolge un ragionamento stringente a partire dal dato innegabile dell'esperienza di tutti per far riconoscere l'esistenza della legge morale immutabile scritta da Dio nei nostri cuori. Ciò facendo mostra anche che la legge scritta data da Dio a Mosè è in sostanza una esplicitazione di quella naturale scritta dal medesimo autore nel cuore di ogni uomo e di ogni popolo:

Le parole che abbiamo cantate, ritengo essere nostro dovere ascoltarle più che non ripeterle ad alta voce. La verità grida a tutti, al genere umano riunito, per così dire, in assemblea: Se davvero voi parlate di giustizia, giudicate rettamente, o figli degli uomini.

Quale ingiusto, infatti, non è capace di parlare - e con facilità! - della giustizia? E chi, interrogato sulla giustizia, quando lui non entra direttamente in causa, non saprà con facilità darne la definizione? Poiché la verità ha scolpito nei nostri cuori, per la mano stessa del Creatore, il principio: Ciò che non vuoi sia fatto a te, non farlo agli altri. A nessuno fu mai permesso di ignorare questo comandamento, anche prima che fosse data la legge, in modo che potessero esser giudicati anche coloro che non avrebbero avuto la legge. Ma, affinché gli uomini non si lamentassero che mancava loro qualcosa, fu scritto sulle tavole ciò che essi non riuscivano a leggere nel proprio cuore. Non è vero, infatti, che essi non avessero in cuore alcuna legge scritta; solo che si rifiutavano di leggerla. Fu allora posto dinanzi ai loro occhi ciò che avrebbero dovuto vedere nella coscienza; e l'uomo fu spinto a guardare nel suo intimo dalla voce di Dio, proveniente, per così dire, dal di fuori.

Come dice la Scrittura: Sui pensieri degli empi sarà fatto un interrogatorio. E dove c'è interrogatorio ci deve essere anche la legge. Ma, poiché gli uomini, anelanti alle cose esteriori, erano divenuti degli estranei anche a se stessi, fu data loro per giunta una legge scritta. Non perché non fosse già scritta nei loro cuori, ma perché tu eri fuggito dal tuo cuore, e colui che è ovunque voleva recuperarti e costringerti a ritornare in te stesso.

E cosa grida, la legge scritta, a quanti si sono distaccati dalla legge impressa nei loro cuori? Tornate, prevaricatori, al cuore. Chi, infatti, ti ha insegnato a non volere che un altro stia con la tua sposa? Chi ti ha insegnato a non voler essere derubato? Chi ti ha insegnato a non voler subire ingiuria, e così via, per tante altre cose, in generale o in particolare? Per molte cose, infatti, gli uomini, se interrogati su ciascuna di esse, risponderebbero senza esitazione di non volerle subire. Va bene! È giusto che tu non voglia subire queste ingiurie; ma vivi forse solo? Non vivi, forse, nel consorzio del genere umano? Colui che è stato creato insieme con te è uguale a te; e tutti siamo stati fatti a immagine di Dio, a meno che non polverizziamo ciò che egli ha formato, abbandonandoci a cupidige terrene. Orbene: Quanto non vuoi sia fatto a te, non farlo ad altri. Tu giudichi essere un male tutto ciò che non vuoi subire; e a riconoscere questo ti costringe una legge intima, scritta nel tuo cuore. Tu operavi il male e l'oppresso gridava tra le tue mani. Come non sentirti obbligato a tornare al tuo cuore, se ti dispiace subire la *stessa* ingiuria per mano altrui? Sarà cosa buona il furto? No. Io domando: Sarà cosa buona l'adulterio? Tutti gridano: No. Buona cosa, l'omicidio? Tutti dichiarano di detestarlo. Desiderare le cose altrui sarà un bene? No, risponde la voce di tutti. Oppure, se ancora non è questa la tua risposta, fa' che ti si avvicini uno intenzionato di toglierti ciò che è tuo. Ne saresti contento? Rispondi ciò che vorresti. Tutti, dunque, interrogati su tali argomenti, dichiarano che nessuna deviazione morale può essere cosa buona. Lo stesso quando si viene interrogati sulle opere buone: non sulle colpe che occorre evitare, ma su ciò che si è obbligati a dare o a restituire. Ragioniamo con uno che ha fame e diciamogli: " Ecco tu soffri la fame. Quell'altro invece possiede il pane, ne ha in abbondanza, in misura

più che sufficiente: egli sa che tu ne hai bisogno e non te lo dà ". Se sei affamato, tutto ciò ti dispiace. Ebbene, un tale comportamento ti dispiaccia anche quando tu sei sazio, se saprai che un altro ha fame. Viene al tuo paese un pellegrino bisognoso di un tetto, e nessuno lo ospita. Costui allora si metterà a gridare che una tale città è disumana, e che è più facile trovare rifugio presso i barbari. Sente l'ingiustizia perché lo tocca direttamente. Tu invece non la senti, forse, con altrettanta forza. Immaginati, però, di essere tu stesso quel pellegrino e vedi un po' come ti dispiacerebbe che non ti fosse offerto l'alloggio: quell'alloggio che tu, nella tua patria, ricusi di offrire al pellegrino! Chiedo a tutti: "Sono vere queste cose"? "Sono vere". "Sono giuste queste cose"? "Sono giuste". (Enarraz. in Ps. 57,1)

All'osservanza della legge morale è legata anche la felicità degli uomini; rinnegandola infatti ognuno sperimenta come conseguenza l'infelicità:

La legge eterna, alla quale è tempo di ricondurre l'attenzione, con invariabile durata ha stabilito che il merito consista nella volontà, il premio e la pena nella felicità e infelicità. Pertanto quando si dice che per volontà gli uomini sono infelici, non si dice nel senso che vogliono essere infelici, ma perché si costituiscono in una volontà, alla quale, anche contro il loro desiderio, necessariamente segue l'infelicità. Dunque non si oppone alla precedente dimostrazione il tema che tutti vogliono esser felici e non lo possono; il fatto sta che non tutti vogliono vivere secondo ragione. Soltanto a tale volere è dovuta la felicità (De lib. Arbit. I,14,30)

5. L'ordine dell'essere

Il terzo fondamento dell'agire morale sta nel riconoscimento dell'ordine oggettivo dell'essere. Gli enti infatti si presentano con un valore diverso l'uno rispetto all'altro ed è essenziale che l'uomo riconosca questa diversità e rispetti la gerarchia oggettiva che esiste nell'essere. Anche questa gerarchia infatti, così come la legge morale, viene dal Creatore:

L'anima razionale può fare anche buon uso della felicità temporale e corporale, qualora non si dia in balia della creatura trascurando il Creatore, ma ponga piuttosto la felicità a servizio della sua bontà. Allo stesso modo che sono buone tutte le cose create da Dio, a partire dalla creatura razionale sino al corpo più vile, così l'anima razionale si comporta bene nei riguardi di queste qualora osservi l'ordine, e distinguendo, scegliendo, giudicando, subordini le cose più futili alle più nobili, le corporali alle spirituali, le inferiori alle superiori, le temporali alle eterne; eviterà così di far decadere se stessa e il corpo dalla sua nobiltà col disprezzo dei beni superiori e la brama di quelli inferiori (in tal modo essa diventa più vile) mentre con l'amore regolato otterrà piuttosto di mutar in meglio se stessa e il corpo. Poiché tutte le sostanze sono buone per natura, viene onorato il lodevole ordinamento che regna in esse, ma ne viene condannato il colpevole sovvertimento. L'anima tuttavia, pur usando male delle cose create, non può eludere l'ordinamento stabilito dal Creatore, poiché se essa fa cattivo uso delle cose buone, Egli fa buon uso anche delle cattive; essa quindi, usando male le cose buone, diviene cattiva, mentre Egli rimane sempre buono, usando ordinatamente anche le cose cattive. Mi spiego: chi si mette fuori dell'ordine mediante l'ingiustizia dei peccati, è fatto rientrare nell'ordine mediante la giustizia dei castighi (Epist. 140, II,4)

Dunque tra la legge eterna e l'ordine dell'essere c'è una stretta relazione:

La legge eterna è la ragione divina o volontà di Dio che ordina di mantenere l'ordine naturale e proibisce di turbarlo. Bisogna dunque cercare quale sia nell'uomo l'ordine naturale. L'uomo è composto di anima e di corpo, come pure l'animale. Nessuno dubita che nell'ordine naturale l'anima debba essere anteposta al corpo. Però nell'anima dell'uomo è presente la ragione, che nelle bestie non c'è. Pertanto, come l'anima è anteposta al corpo, così nell'anima la ragione è per legge naturale anteposta alle altre sue parti, che anche le bestie possiedono; e nella stessa ragione, che in parte è contemplativa e in parte attiva, senza dubbio la contemplazione sta al primo posto. In essa infatti c'è anche l'immagine di Dio, attraverso la quale, mediante la fede, noi veniamo trasformati per la visione. Dunque la ragione attiva deve obbedire alla ragione contemplativa (Contra Faustum man. XXII,27)

6. Il libero arbitrio, la volontà e il peccato

Il quarto fondamento dell'agire morale è il riconoscimento del ruolo e della responsabilità del *libero* arbitrio e della *volontà*. Se infatti l'uomo è di fronte a tutto si è visto sopra – la verità, il Sommo Bene, la legge eterna e quella naturale, l'ordine oggettivo degli enti – ed è chiamato a riconoscerlo, sia con l'intelligenza che con l'agire morale, allora è chiaro che è decisivo il ruolo della sua *libera volontà* oltre che quello del suo intelletto. Agostino ha riflettuto molte volte su questa facoltà straordinaria e drammatica che è la volontà umana: si può dire che nel suo tormentato cammino di conversione ne abbia scoperto l'esistenza e l'importanza, l'azione e l'impotenza¹. Dopo la lotta interiore per liberarsi dagli errori dei manichei, egli ha raggiunto la convinzione che proprio la volontà umana stava all'origine del *peccato*:

E per questo, quando i manichei ci domandano donde venga il male, volendo introdurre un male coeterno a Dio, perché ignorano che cosa sia il male e reputano che esso sia una natura e una sostanza, noi rispondiamo a loro che il male non viene da Dio, né è coeterno a Dio, ma il male è sorto dalla libera volontà della natura ragionevole, la quale fu creata bene dal Dio buono, ma la sua bontà non è uguale alla bontà del suo Creatore, perché non è la natura di lui, bensì una sua opera, e quindi essa ebbe la possibilità di peccare, non tuttavia la necessità. Né avrebbe poi la possibilità di peccare, se fosse la natura di Dio, il quale né vuole poter peccare, né può voler peccare. Ma tuttavia questa natura ragionevole, se nella sua possibilità di peccare non avesse peccato, quando avrebbe potuto peccare, si sarebbe guadagnato un grande merito. (Opera incomp. contro Giuliano, libro 6, 5)

Il tema della volontà dunque si intreccia inevitabilmente con quello del peccato. Esso è un atto della volontà con cui essa si pone contro la verità:

Il peccato è un'azione, una parola o un desiderio contrario alla legge eterna. (Contra Faustum man. XXII,27)

E' un sovvertimento dell'ordine oggettivo dell'essere:

Tutti i peccati sono inclusi in questo unico concetto: distogliersi dal mondo immutabile dei valori e volgersi alle cose mutevoli del divenire. Queste tuttavia sono disposte razionalmente in un proprio ordine e sono espressioni di una certa bellezza. È dunque di una coscienza pervertita e derogante dalla finalità rendersi schiava di esse nel possederle poiché dall'ordinamento e legge divina è stata resa superiore ad esse per dominarle col proprio potere. E mi pare di vedere già definitivamente risolto anche il problema del principio per cui si agisce male. L'avevamo preso in esame in seguito all'altro problema del significato dell'agire male. Salvo errore, si agisce male, come ha confermato lo svolgimento della dimostrazione, per libero arbitrio della volontà (De lib. Arbit. I,16,35)

Questo sovvertimento non avviene per caso e per la natura delle cose, ma perché c'è un atto della volontà che decide di volgersi verso la menzogna:

La volontà dunque, unendosi al bene universale al di là del divenire, ottiene i primari e grandi beni umani, sebbene essa sia un determinato bene medio. La volontà, distolta dal bene non diveniente e universale e volta verso un bene particolare o esterno o inferiore, pecca [...]. Il male consiste invece nel volgersi in senso contrario al bene non diveniente e nel volgersi a beni divenienti. E poiché il distogliersi e il volgersi non sono determinati, ma volontari, li segue una dovuta e giusta pena d'infelicità (De lib.arb. II,19,53)

[...] questo movimento, con cui volge dal Creatore alla creatura la volontà di godere [...] non è naturale ma volontario. (De lib.arb. III,1,2)

¹ In questo passo delle *Confessioni* si nota bene questa dinamica: “Nelle tempeste dell'esitazione facevo con la persona molti dei gesti che gli uomini talvolta vogliono, ma non valgono a fare, o perché mancano delle membra necessarie, o perché queste sono avvinte da legami, inerti per malattia o comunque impediti. Mi strappai cioè i capelli, mi percossi la fronte, strinsi le ginocchia fra le dita incrociate, così facendo perché lo volevo. Avrei potuto volere e non fare, se le membra non mi avessero ubbidito per impossibilità di muoversi. E mentre feci molti gesti, per i quali volere non equivaleva a potere, non facevo il gesto che mi attraeva d'un desiderio incomparabilmente più vivo e che all'istante, appena voluto, avrei potuto, perché all'istante, appena voluto, l'avrei certo voluto. La possibilità e volontà si equivalevano, il solo volere era già fare. Eppure non se ne faceva nulla: il corpo ubbidiva al più tenue volere dell'anima, muovendo a comando le membra, più facilmente di quanto l'anima non ubbidisse a se stessa per attuare nella sua volontà una sua grande volontà.” *Confessioni*, 8,8,20

Se la responsabilità del peccato è della volontà ciò non significa che quest'ultima sia una realtà negativa e indesiderabile; anzi, essa, chiamata a volgersi liberamente verso la verità, è ciò che rende unico l'uomo:

Come infatti è migliore un cavallo, sia pure brado, di una pietra che non è brada appunto perché è priva di movimento proprio e di sensazione, così è più nobile la creatura che pecca per libera volontà di quella che non pecca appunto perché non ha la libera volontà (De lib.arb. III,5,15)

Non è infatti la volontà in se stessa che causa il peccato, ma la *cattiva volontà*. Agostino spiega bene come l'alternativa tra *superbia* e *umiltà* determini la disposizione della volontà e quindi anche l'atteggiamento degli uomini e della società:

Non sarebbero giunti all'azione cattiva se non precorreva la volontà cattiva. E 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. [...] 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, non è certamente essere un nulla ma accostarsi al nulla. Perciò nella sacra Scrittura i superbi sono designati con un secondo termine, cioè che sono fine a se stessi. È bene avere il cuore in alto, però non a se stesso che è proprio della superbia, ma al Signore che è proprio dell'obbedienza la quale può essere soltanto degli umili. 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 [...]. 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 (De civ. Dei XIV,13,1)

La scelta della superbia mette l'uomo in una condizione paradossale, perché distaccandosi da Dio, credendo di poter diventare come lui, l'uomo si ritrova invece ad aver perso proprio colui che poteva compiere il suo desiderio di essere come lui. In questo senso la caduta può far sì che l'uomo si renda conto di quale sia il vero bene per lui e si liberi dalla superbia:

Il diavolo non avrebbe reso prigioniero l'uomo a causa del peccato compiuto in piena luce, appena avvenne ciò che Dio aveva proibito, se egli non avesse cominciato a rendersi fine a se stesso. Per questo motivo 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 (De civ. Dei XIV,13,2)

Nella sua risposta ai manichei, Agostino fa un'altra osservazione di grande interesse che è importante riportare in questo percorso. Riprendendo la celebre riflessione paolina sull'opposizione tra la legge dello Spirito e quella della carne, il vescovo di Ippona fa notare che questa è effettivamente l'esperienza costante e paradossale di tutti gli uomini. Si tratta di un dato fenomenologico di notevole importanza, perché sorge come risultante impreveduta dentro l'esperienza: non dovrebbe infatti essere naturale per l'uomo seguire la verità che riscontra con la ragione? Non dovrebbe essere immediato per lui dedicarsi interamente alla ricerca del rapporto con Dio, verità suprema per cui tutta la sua natura è costituita e a cui è destinata? Non dovrebbe essere facile per ogni uomo mettere da parte la realtà inferiore degli interessi terreni, degli egoismi meschini, dell'irragionevole entusiasmo per realtà del tutto insufficienti e limitate? Eppure non è così, anzi, la cosa più difficile per l'uomo è proprio seguire ciò che è più vero, elevato, nobile, bello e giusto! Questo scompenso tra le componenti costitutive dell'uomo, questa paradossale *debacle* quotidiana, questo *lapsus* incessante, questo cedimento continuo a ciò che è inferiore, nonostante l'evidenza persistente della sua insufficienza o anche tragicità, testimonia in modo solare che c'è una ferita, un *handicap*, un *vulnus* virgiliano² in noi che non trova alcuna spiegazione se non la misteriosa ma chiarificatrice verità del peccato originale:

Donde viene la concupiscenza per la quale la carne concupisce contro lo spirito 4 e trae a commettere il peccato [...]? Donde in un solo e unico uomo tanta discordia tra le due componenti che lo costituiscono? Donde la legge che osteggia nelle membra la legge della mente e senza la quale non nasce nessuno? Donde tanti e così gravi vizi o degli ingegni o dei corpi con i quali nascono molti uomini? Donde le fatiche e le calamità dei bambini che non peccano ancora volontariamente? Donde, al momento dell'uso della ragione, nell'imparare le lettere o le arti di qualsiasi genere tanta pena per i mortali da dover aggiungere agli sforzi dolorosi anche l'afflizione delle percosse? Qui noi rispondiamo che anche questi mali traggono origine dalla volontà della natura umana: dalla quale volontà, che peccò grandemente, la natura fu viziata e condannata insieme alla sua stirpe. Perciò di questa natura i tanti beni naturali vengono dalla buona creazione di Dio, i mali vengono dalla giusta punizione di Dio.

La volontà dunque non riesce a sottrarsi al peccato. Solo una forza superiore la può liberare. E' quanto Agostino dirà trattando il tema della *grazia*.

7. Il cuore della morale: l'amore o Caritas, opposta alla cupiditas

Il quinto fondamento dell'agire morale è il riconoscimento della dimensione propria in cui, per l'intervento decisivo della *grazia*, si realizza l'obbedienza a Dio, Sommo Bene: è la dimensione dell'*amore*. E' qui che il discorso etico agostiniano acquista la sua maggiore forza e luminosità, permettendo alla filosofia morale di uscire da un freddo o moralistico razionalismo. Ma occorre intendere bene cosa intenda Agostino con la parola 'amore', per evitare che sia vanificata in un impreciso sentimentalismo in cui si annullerebbe anche la distinzione tra il bene e il male. Anzi, questa distinzione viene subito salvaguardata da quella che il nostro autore fa tra *amor* e *cupiditas*:

Se infatti è preso dalla cupidigia (*cupiditas*) - la quale non è altro che la brama delle cose che passano - temerà necessariamente o di perderle una volta ottenute o di non riuscire ad ottenerle. (De div. quaest. 83 XXXIII)

Amare infatti altro non è che desiderare una cosa per se stessa. Si deve dunque desiderare l'amore per se stesso, per il fatto che quando manca ciò che si ama, questa mancanza è una vera miseria? 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. Pertanto se bisogna amare l'amore, non ogni amore è certamente da amare. 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.

² "Vivit sub pectore vulnus", Virgilio, *Eneide*, IV, 67.

[...] 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)

Il cuore della legge morale è dunque l'amore o la carità, l'oggetto della quale è Dio stesso. Così viene anche amato l'essere nel suo ordine. E così si valorizza anche la volontà:

[...] l'amore o la dilezione, che non è che la volontà in tutta la sua forza [...].(De Trin. XV,21,24)

La legge morale quindi, che è *lex aeterna* che traspare come *lex naturalis*, coincide con l'amore che, nella sua verità piena, si chiama carità. E' questa dunque la legge dell'essere. Non una norma legalistica e impersonale, ma l'amore a Dio, Bene buono ed immutabile:

È così che noi dobbiamo amare Dio: non come questo o quel bene, ma come il bene stesso. Perché bisogna cercare il bene dell'anima, non quello su cui essa sorvola con i suoi giudizi, ma quello a cui essa aderisca con il suo amore. E chi lo è se non Dio? Non una buona anima, o un buon angelo, o un buon cielo, ma il Bene buono. [...] Verso che cosa dunque si volge per diventare un'anima buona, se non verso il bene, amandolo e desiderandolo e conquistandolo? (De Trin. VIII,3.4)

Non ci sarebbero dunque beni mutevoli se non ci fosse un Bene immutabile. Ecco perché quando senti parlare di questo o quel bene, che visti da un altro punto di vista possono anche non essere chiamati beni, se potrai fare astrazione dai beni, che sono tali perché partecipano al bene, per vedere il bene stesso di cui partecipano - di questo bene infatti si ha intelligenza nel momento stesso in cui si sente dire questo e quel bene - se dunque giungerai, facendo astrazione da questi beni, a vedere il bene in se stesso, vedrai Dio. E se aderirai con amore a lui, immediatamente troverai la felicità. Se le altre cose non si amano se non perché sono buone, vergogniamoci di non amare per attaccamento ad esse il Bene stesso per cui sono buone. [...] L'anima dunque si volge, per essere buona, verso il Bene dal quale riceve il suo essere anima. (De Trin. VIII, 3.5)

“Non ci sarebbero beni mutevoli se non ci fosse un Bene immutabile”. Questa affermazione può essere dimostrata in vari modi. Per seguire il ragionamento agostiniano (“facendo astrazione da questi beni, a vedere il bene in se stesso, vedrai Dio”), pensiamo per esempio all'esperienza che facciamo dell'amicizia: avere dei buoni amici è cosa buona e bella, ed è cosa buona e bella stare con loro; ora, per quanto grande possa essere questa amicizia, noi sentiamo che potrebbe essere più grande e che si potrebbe stare insieme di più e che tutto ciò sarebbe ancora più bello e buono; avanzando in questa direzione, noi comprendiamo che l'ideale perfetto sarebbe una amicizia perfetta e infinita, che duri sempre e non venga mai meno. Avvertiamo dunque che l'amicizia che sperimentiamo oggi non è che un inizio, un segno, una parte, un assaggio della vera e perfetta Amicizia.

Lo stesso vale per tutte le cose. Comprendiamo che ogni bene che sperimentiamo non è che un inizio, una parte o un assaggio del Bene in quanto tale. Ogni ente limitato è quindi un rimando all'Essere Totale e Compiuto in cui sussiste e in cui trova il suo compimento. Così una bella musica o un bel tramonto o una bella persona non sono che un richiamo alla Bellezza dell'Essere, che porta in sé la potenzialità della bellezza infinita e che quindi, considerato nella sua totalità infinita, realizza questa bellezza infinita. L'Essere Infinito, cioè Compiuto, è ciò che chiamiamo Dio, perché è l'Essere compiuto nella sua piena coscienza di sé, intelligenza di sé, bellezza di sé, perfezione di sé.

Non a caso gli uomini sentono la necessità di migliorare continuamente tutto ciò che producono e fanno, perché si sentono spinti verso la direzione della Perfezione e dell'Infinito. L'Essere è questa totalità infinita in cui sussistono le realtà limitate che alla realtà infinita tendono o che comunque indicano.

Ascoltatemi, voi poveri: Che vi manca, se possedete Dio? Ascoltatemi, voi ricchi: Che avete, se non avete Dio? (*Serm.* 311, 18, 15)

E l'amore a Dio porta con sé l'amore per se stessi e per gli altri uomini:

E non si ponga più il problema di sapere quanto amore dobbiamo al fratello, quanto a Dio. A Dio, senza alcun confronto, più che a noi. Al fratello poi tanto, quanto a noi stessi. Amiamo infine tanto più noi stessi quanto più amiamo Dio. È dunque con una sola ed identica carità che amiamo Dio e il prossimo; ma amiamo Dio per se stesso, noi stessi invece ed il prossimo per Dio. (De Trin. VIII, 8.12)

Dalla carità infatti dipendono tutti i beni:

Perché inaridiscono? *Perché non avevano una radice ben fissa.* E che cos'è la radice? La carità. Dice infatti l'Apostolo: *Siate radicati e fondati nella carità.* Come la radice di tutti i mali è la cupidigia, così la radice di tutti i beni è la carità. (Enarr. In Ps. 90,I,8)

La scoperta dell'amore come cuore e nucleo di tutto il discorso morale permette ad Agostino di rivedere il significato, la definizione e lo scopo di tutte le virtù classiche:

[...] la virtù non è assolutamente niente altro se non l'amore sommo di Dio. [...] così: la temperanza è l'amore integro che si dà a ciò che si ama; la fortezza è l'amore che tollera tutto agevolmente per ciò che si ama; la giustizia è l'amore che serve esclusivamente ciò che si ama e che, a causa di ciò, domina con rettitudine; la prudenza è l'amore che distingue con sagacia ciò che è utile da ciò che è nocivo. Ma, come abbiamo detto, questo amore non è di chiunque, ma di Dio, cioè del bene sommo, della somma sapienza e della somma armonia. Pertanto le virtù possono essere definite anche così: la temperanza è l'amore per Dio che si conserva integro ed incorruttibile; la fortezza è l'amore per Dio che tollera tutto con facilità; la giustizia è l'amore che serve soltanto a Dio e, a causa di ciò, a buon diritto comanda ogni altra cosa che è soggetta all'uomo; la prudenza è l'amore che discerne con chiarezza ciò che aiuta ad andare a Dio da ciò che lo impedisce. (De moribus eccl. Cath. I,15,25)

Mi sembra quindi che definizione breve e vera della virtù è l'ordine dell'amore (*ordo est amoris*). (De civ. Dei XV,22)

Pertanto una carità principiante è una giustizia principiante, una carità matura è una giustizia matura, una carità grande è una giustizia grande, una carità perfetta è una giustizia perfetta! (De natura et gratia LXX,84) [...] non è vera virtù se non tende a quel fine che è per l'uomo il bene ottimo. (De civ. Dei, V, 12.4)

8. Cristo: via, verità, vita

128. Se Dio è il punto focale in cui tutto l'essere trova la sua verità ultima e totale, a cui tutta la realtà rimanda, da cui tutto riceve esistenza e luce e verso il quale tutta la conoscenza e la vita umana è protesa, e se dunque Egli domina tutti i punti e i passaggi della filosofia agostiniana, è altrettanto vero che la vera conoscenza di Lui e il vero incontro con Lui è stato reso possibile solo dal fatto storico clamoroso e imprevedibile dell'Incarnazione. Solo in questo avvenimento il Mistero si è svelato e l'uomo ha potuto essere liberato dalla sua profonda incapacità di avvicinarsi a Dio.

Per descrivere quindi ciò che è accaduto in Gesù Cristo, il Verbo fatto Uomo, Agostino cerca di farci riflettere sul significato del termine "Verbo", cercando di farci prendere consapevolezza della portata sconvolgente della sua identità divina e della sua specificità nell'Essere Assoluto:

A quale scopo sono risuonate le parole: *In principio era il Verbo, e il Verbo era presso Dio, e il Verbo era Dio?* [...] Che cosa è avvenuto nel tuo cuore, quando hai udito: *Dio?* Che cosa è avvenuto nel mio quando ho pronunciato: *Dio?* Abbiamo pensato alla realtà suprema, che trascende ogni mutevole creatura, materiale e spirituale. E se ti domandassi: Dio è mutevole o immutabile? Subito mi risponderesti: lungi da me il pensare che Dio sia soggetto a qualche mutamento, poiché egli è immutabile. La tua anima, benché piccola, benché forse ancora carnale, non mi ha potuto rispondere se non che Dio è immutabile; ogni creatura invece è soggetta a mutamento. Come hai potuto gettare il tuo sguardo in ciò che è al di sopra di ogni creatura, per rispondermi, con tanta sicurezza, che Dio è immutabile? Che c'è dunque nel tuo cuore quando pensi ad una realtà viva, eterna, onnipotente, infinita, ovunque presente, ovunque tutta intera, in nessun modo circoscritta? Quando pensi a queste cose, c'è nel tuo cuore la parola Dio. (In Io. Ev. tr. 1,8)

Se dunque di fronte ad una grandiosa realizzazione vien fatto di lodare l'idea di un uomo, vuoi misurare la grandezza dell'idea di Dio che è il Signore Gesù Cristo, cioè il Verbo di Dio? Considera la mirabile

costruzione del mondo; guarda quali cose sono state fatte per mezzo del Verbo, e riuscirai così a farti un'idea della grandezza del Verbo. Osserva le due parti del mondo, il cielo e la terra: chi potrà mai descrivere lo splendore del cielo? chi riuscirà a illustrare la fecondità della terra? chi potrà degnamente celebrare la successione delle stagioni e la forza vitale delle sementi? Rinuncio, come vedete, a parlare di tante altre cose nel timore di riuscire a dire meno di quanto voi stessi riuscite a pensare. Ebbene, da questa opera che è il mondo, fatevi un'idea del Verbo *per mezzo del quale tutto è stato fatto*. Né soltanto questo è stato fatto. Noi vediamo tutte queste cose, in quanto sono accessibili ai sensi del corpo. Ma per mezzo del Verbo sono stati fatti anche gli Angeli, gli Arcangeli, le Potenze, i Troni, le Dominazioni, i Principati; tutto è stato fatto per mezzo del Verbo. Da ciò fatevi un'idea del Verbo. (*In Io. Ev. tr. 1,9*)

La riflessione sul Verbo torna molte volte negli scritti agostiniani. In questo passaggio mette in evidenza il suo essere espressione e comunicazione perfetta del Padre:

Non deve poi sorprenderci né spaventarci quanto il Signore aggiunge: E la parola che ascoltate non è mia, ma del Padre che mi ha mandato (Gv 14, 24). Egli non è inferiore al Padre, ma procede dal Padre. Non è inferiore al Padre, ma non è da se stesso. Non ha certo mentito quando ha detto: Chi non mi ama, non osserva le mie parole. Ecco, qui dice che le parole sono sue; ma forse che si contraddice, quando poi dichiara: La parola che ascoltate non è mia? Affermando che le parole sono sue usa il plurale forse per distinguere le parole da la Parola, cioè dal Verbo che è lui stesso; e per questo dice che non è sua ma del Padre. Infatti, in principio era il Verbo, e il Verbo era presso Dio, e il Verbo era Dio (Gv 1, 1). Non è certo il Verbo di se stesso ma del Padre, allo stesso modo che non è l'immagine di se stesso ma del Padre, e non è Figlio di se stesso ma del Padre. Giustamente quindi attribuisce al suo Principio ciò che egli, uguale a lui, compie: a quel Principio, dico, da cui ha ricevuto lo stesso essergli uguale senza differenza di sorta. (*In Io. Ev. tr. 76,5*)

Tutto questo è diventato conoscibile a noi per mezzo della sua umanità:

In che senso arrivi a Cristo per mezzo di Cristo? Arrivi a Cristo Dio per mezzo di Cristo uomo. (*In Io. Ev. tr. 13, 4*)

Per mezzo della carne, come si è detto, Dio è venuto tra gli uomini, la verità tra i menzogneri: Dio infatti è verace, mentre ogni uomo è menzognero (Rm 3, 4). . (*In Io. Ev. tr. 69,3*)

Per l'uomo Dio si è fatto uomo. Questa speranza ci consoli in ogni nostra tribolazione e tentazione di questa vita. (*In Io. ev. tr. 10, 1*)

Noi certo abbiamo avuto origine ma non per questo avremmo potuto passare all'eterno, se l'Eterno, partecipando alla nostra sorte col nascere come noi, non ci avesse trasportati all'eternità. (*De Trinit. IV,18,24*)

E' stato incontrando Lui come uomo, seguendolo e vivendo con Lui, che è diventato possibile per gli Apostoli, illuminati dalla sua grazia, capire chi Lui effettivamente era. In questo senso Cristo non è solo la verità e la vita, ma anche la via per giungere ad esse:

Dove vuoi camminare? Io sono la via. Dove vuoi arrivare? Io sono la verità. Dove vuoi rimanere? Io sono la vita. (*Serm. 142, 1*)

Cristo Dio è la patria dove siamo diretti; Cristo uomo è la via per la quale procediamo. (*Serm. 123, 3, 3*)

Nell'incontro con Cristo, ieri come oggi, ciò che attrae è la percezione di una evidente verità e bellezza in Lui. E' necessario che l'uomo prenda sul serio queste esigenze originali che sono dentro di lui, cioè quelle della verità e della bellezza e della giustizia e dell'amore, e la percezione del loro compimento in Cristo:

Che se il poeta ha potuto dire: "Ciascuno è attratto dal suo piacere" (Virg., Ecl. 2), non dalla necessità ma dal piacere, non dalla costrizione ma dal diletto; a maggior ragione possiamo dire che si sente attratto da Cristo l'uomo che trova il suo diletto nella verità, nella beatitudine, nella giustizia, nella vita eterna, in tutto ciò, insomma, che è Cristo (*In Io. ev. XXVI,4*)

Quella con Cristo è per l'uomo una compagnia continua, nella vita e nell'eternità:

Orbene, colui che desidera vederci giungere al termine, ci somministra il cibo lungo il cammino, per averci con sé nella patria. (*In Io. ep. tr. 1, 5*)

Anche dopo la sua ascensione, Cristo rimane presente nella Chiesa identificandosi con essa come suo corpo:

Egli non ha voluto separarsi da noi, ma si è degnato amalgamarsi a noi fino a fondersi con noi. (*In Io. ev. tr. 21, 9*)

9. Trinità: rivelazione del mistero dell'Essere

Con Cristo non si è compiuta solo la rivelazione del Verbo, ma anche quella dello Spirito Santo: è l'intera Trinità che si è manifestata chiaramente, facendo conoscere se stessa nella sua unità e nella distinzione delle tre persone divine. Agostino svolge una riflessione approfondita sul mistero della Trinità divina, cercandone anche le tracce dentro la realtà creata. Dopo aver visto che il Verbo è perfettamente uguale al Padre, osserva ora come questa uguaglianza riguardi anche lo Spirito:

Lo Spirito Santo è dunque qualcosa di comune al Padre e al Figlio, qualsiasi cosa sia, o più precisamente la stessa comunione consustanziale ed eterna; se il nome di amicizia le si addice, la si chiami così, ma è più esatto chiamarla carità. Ed anche questa carità è sostanza, perché Dio è sostanza e Dio è carità, secondo la Scrittura. D'altra parte, come la carità è sostanza insieme con il Padre e con il Figlio così anche insieme è grande, buona, santa e tutto ciò che di Dio si dice in senso assoluto, perché per Dio è la stessa cosa essere ed essere grande o buono o gli altri attributi, come sopra abbiamo mostrato. Infatti se in lui la carità è meno grande della sapienza, la sapienza non è amata, tale quale è, ma la sapienza è uguale al Padre, come sopra abbiamo indagato; perciò è uguale anche lo Spirito Santo e, se è uguale, è uguale sotto ogni aspetto per la somma semplicità di quella sostanza divina. Di conseguenza non sono più di tre: uno che ama colui che ha origine da lui, uno che ama colui dal quale ha origine, e l'amore stesso. (*De Trin. VI, 5.7*)

La Trinità appare come la natura ultima e perfetta dell'Essere come essere-verità-amore: esistente eterno ed infinito (essere), che conosce perfettamente se stesso (verità) e che ama perfettamente se stesso (amore). Nella Trinità si realizza perfettamente l'essere perché si realizza perfettamente l'esistere, il conoscere e l'amare:

Come infatti il corpo dal peso, così lo spirito è portato dall'amore, in qualunque direzione sia portato. 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. [...] 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. (*De civ. Dei XI*)

L'amore in se stesso, così come si fa sperimentare anche nell'esistenza umana, porta un'impronta trinitaria. L'amore è al contempo la caratteristica sintetica dell'Essere Infinito ed è per sua natura trinitario:

Che è dunque l'amore o carità, tanto lodato e celebrato dalle divine Scritture, se non l'amore del bene? Ma l'amore suppone uno che ama e con l'amore si ama qualcosa. Ecco tre cose: colui che ama, ciò che è amato, e l'amore stesso. Che è dunque l'amore se non una vita che unisce, o che tende a che si uniscano due esseri, cioè colui che ama e ciò che è amato? È così anche negli amori più bassi e carnali, ma per attingere ad una fonte più pura e cristallina, calpestiamo con i piedi la carne ed eleviamoci fino all'anima. Che ama l'anima in un amico, se non l'anima? Anche qui dunque ci sono tre cose: colui che ama, ciò che è amato, e l'amore. Ci rimane di elevarci ancora e cercare più in alto queste cose, per quanto è concesso all'uomo di farlo. (*De Trin. VIII, 10.14*)

Con la rivelazione della Trinità si compie dunque la chiarificazione del concetto di *essere* e di quello di *Dio* che tutta la filosofia aveva tentato di raggiungere e di definire. E' questo il vertice di tutta la conoscenza.

10. Grazia decisiva

Comunicando se stesso e l'intera Trinità, Cristo offre all'uomo non solo la conoscenza chiara della verità, ma anche una nuova umanità capace di accoglierla, di amarla e di seguirla. Si tratta di una *nuova creazione*, operata da Cristo con la sua incarnazione, morte e resurrezione. Senza di essa l'uomo non può liberarsi dal *vulnus* sopra ricordato, cioè dalla sua costitutiva incapacità di volgersi a Dio e di seguirlo:

Da quando dunque a causa di un solo uomo il peccato è entrato nel mondo e con il peccato la morte, e così ha raggiunto tutti gli uomini, che tutti hanno peccato in lui, con certezza l'intera massa di perdizione divenne possesso del perditore. Nessuno pertanto, nessuno assolutamente, è stato liberato o è liberato o sarà liberato dalle mani del perditore se non in forza della grazia del Redentore. (La grazia di Cristo e il peccato originale, II, 29,34)

[...] non voi, ma io sono Dio: io ho creato, io creo di nuovo; io ho formato, io di nuovo formo; io ho fatto, io rifaccio. Se non sei stato capace di fare te stesso, come potrai rifarti? (Enarraz. In Ps. 45,14)

Questa grazia del Cristo, senza la quale né i bambini né i grandi possono salvarsi, non si dà per meriti, ma gratis, ed è per questo che si chiama grazia. Dice l'Apostolo: Sono giustificati gratuitamente mediante il suo sangue. (La natura e la grazia, 4.4)

In questo modo diventa possibile realizzare la legge morale, perché il nostro libero arbitrio viene messo in grado di obbedire a Dio:

Il libero arbitrio, inoltre, non vien soppresso per il fatto che vien aiutato, ma viene aiutato proprio perché non vien soppresso. In realtà colui che dice a Dio: *Sii tu il mio aiuto*, confessa di volere adempiere i comandamenti di Dio, ma anche di chiedere l'aiuto, di Chi li ha prescritti, per poterli adempiere (Epist. 157,2,10)

E' la legge dello Spirito, che rende possibile l'obbedienza a Dio non per timore, ma per amore:

La legge dunque del peccato e della morte, cioè quella che è stata imposta a coloro che peccano e muoiono, comanda soltanto di non desiderare il male e tuttavia noi lo desideriamo. Invece la legge dello spirito e della vita, che appartiene alla grazia e libera dalla legge del peccato e della morte, ci concede di non desiderare il male e di osservare i precetti della legge, non già per timore come schiavi della legge, ma per amore come amici e servi della giustizia, da cui quella legge proviene (De div, quaest. 83 66,1)

Cristo infatti non è venuto per abolire la legge, ma per portarla a compimento, cioè per elevarla a legge dell'amore:

Era l'ora decima. Questo numero richiama la legge, perché la legge venne formulata in dieci precetti. Era giunto il tempo in cui la legge doveva compiersi per mezzo dell'amore; poiché non riuscivano, i Giudei, a osservarla per mezzo del timore. E' per questo che il Signore disse: Non sono venuto ad abolire la legge, ma a compierla (Mt 5, 17). Non a caso, quindi, nell'ora decima quei due, dietro la testimonianza dell'amico dello sposo, lo seguirono; e nell'ora decima egli si sentì chiamare Rabbi, che si traduce maestro. Se nell'ora decima il Signore fu chiamato Rabbi, e se il numero dieci si riferisce alla legge, allora il maestro della legge altri non è che colui che ha dato la legge. Non si dica che uno ha dato la legge, e un altro la insegna. Ad insegnarla è colui stesso che l'ha data; egli è il maestro della sua legge e ce la insegna. (In Io. Ev. tr. 7,10)

11. La Chiesa: la permanenza in Cristo

Se la grazia offre la capacità di aderire a Dio, vincendo la disobbedienza del peccato, questa adesione non consiste in un sentimento o in un'idea coltivata spiritualisticamente e privatamente, ma accade come

appartenenza storica a Cristo dentro il suo corpo che è la Chiesa. La legge dello Spirito conduce a sancire questa appartenenza nel Battesimo e ad entrare così nella comunione totale di Cristo con le sue membra:

Esultate, gioite, siamo divenuti Cristo. Se egli è il Capo, noi siamo le membra: siamo un uomo completo, egli e noi. [...] Pienezza di Cristo: il Capo e le membra. Qual è la Testa, e quali sono le membra? Cristo e la Chiesa (In Evangelium Johannis tractatus, 21,8)

Ecco il Cristo totale, capo e corpo, uno solo formato da molti. [...] Sia il capo a parlare, o siano le membra, è sempre Cristo che parla: parla nella persona del capo, parla nella persona del corpo (Enarratio in in Psalmos, 74, 4)

Pienezza del Cristo, il capo e le membra. Cosa vuol dire, capo e membra? Cristo e la Chiesa. (In Io. Ev. tr. 21, 8)

Cristo anima, riempie, guida e sostiene la Chiesa, suo corpo, con il dono dello Spirito:

E ciò che l'anima è per il corpo umano, lo Spirito Santo lo è per il corpo di Cristo che è la Chiesa. (Sermones, 267,4);

Se dunque la Chiesa è il Corpo di Cristo dentro la storia, ciò significa che forma una sola cosa con Cristo. Quindi Cristo è con i cristiani qui in terra e i cristiani sono con Lui in cielo:

Come infatti egli è asceso al cielo ma non si è allontanato da noi, così anche noi siamo già lassù con lui, benché ancora non si sia realizzato nel nostro corpo quanto ci è stato promesso. Egli è stato già esaltato sopra i cieli; tuttavia sulla terra soffre ogni pena a cui noi, sue membra, siamo soggetti. Di ciò ha dato la prova quando gridò dall'alto: *Saulo, Saulo, perché mi perseguiti? ebbi fame e mi avete dato da mangiare*. Perché anche noi, qui in terra, non ci adoperiamo a far sì che, per mezzo della fede, della speranza e della carità che ci uniscono a lui, già riposiamo con lui nei cieli? Cristo, pur essendo nei cieli, è anche con noi; e noi, pur stando qui in terra, siamo anche con lui. Egli lo può fare per la divinità, la potenza e l'amore che ha; noi, anche se non possiamo farlo per la divinità come lui, tuttavia lo possiamo con l'amore, però in lui. Egli non abbandonò il cielo quando ne discese per venire a noi né si è allontanato da noi quando salì di nuovo al cielo. [...] Discese dunque dal cielo per misericordia e vi ascese lui solo; noi siamo ascesi in lui per grazia. Per questo soltanto Cristo è disceso e soltanto Cristo è asceso; non nel senso che la dignità del capo si diluisca nel corpo, ma che l'unità del corpo non viene separata dal capo [...]. [...] quando Cristo ascende in cielo, noi non veniamo separati da lui. [...] Anche noi saliremo in cielo, non per capacità nostra ma perché saremo uniti a lui. *Due sono in una carne sola; è un grande mistero, questo, in Cristo e nella Chiesa*. Per questo anch'egli ha detto: *Non saranno più due ma una carne sola* (Discorso 263/A sull'Ascensione del Signore).

Per questo nella Chiesa si realizza la vera unità tra gli uomini:

Nell'unione dell'amore di Cristo siamo tutti una sola anima. (En. in ps. 62, 5)

Ogni uomo in Cristo è un solo uomo, e l'unità dei cristiani è un solo uomo. (En. in ps. 29, 11, 5)

E in essa si sperimenta la vera amicizia:

Infatti non c'è vera amicizia, se non quando l'annodi tu fra persone a te strette col vincolo dell'amore diffuso nei nostri cuori ad opera dello Spirito Santo che ci fu dato. (Confess. 4, 4.7)

Beato chi ama te e l'amico in te e il nemico per te. Non perde nessuna persona cara solo colui al quale sono tutti cari nell'unico che non si può perdere, te. (Confess. 4, 9, 14)

Il mondo riconciliato è la Chiesa. (Sermones, 96, 7, 9).

La Chiesa è il luogo dove sperimentare la compagnia di Cristo, dove condividere la vita con Lui:

Chi non è contrario a Cristo non può in nessun modo uscire dalla Chiesa. Chi non è contrario a Cristo, si trova unito al suo corpo e ne è ritenuto un membro. (In Io. ep. tr. 3, 4)

O sacramento dell'amore di Dio! O segno di unità! O vincolo di carità! Chi vuole vivere ha dove vivere, ha di chi vivere. Si accosti, creda, sia unito al corpo di Cristo per divenire vivo. (In Io. Ev. tr. 26, 13)

Essa è vera madre, come Maria:

Maria ha partorito il vostro capo, la Chiesa ha partorito voi [...]. Anche in questo è paragonabile alla Vergine perché, pur partorendone molti, è madre di unità. (*Serm.* 192, 2)

Maria è senza alcun dubbio madre delle sue membra, che siamo noi, nel senso che ha cooperato mediante l'amore a generare alla Chiesa i fedeli, che formano le membra di quel capo. (*De s. virg.* 6, 6)

Questa madre che è la Chiesa cattolica, e il pastore che la regge, in ogni luogo ricerca gli smarriti, rafforza i deboli, cura i malati, fascia gli storpi. (*Serm.* 46, 18)

Per questo ogni cristiano dovrebbe desiderare che ogni uomo possa partecipare all'esperienza della comunione ecclesiale:

Se amate Dio, rapite all'amore di Dio tutti quanti sono uniti a voi, tutti quelli che abitano con voi; se amate il corpo di Cristo, cioè l'unità della Chiesa, trascinate tutti a godere di essa. (*En.* in ps. 33, d. 2. 6)

Si potrebbe pensare che tutto questo sia ormai in Agostino materia completamente differente ed estranea rispetto a quella filosofica, ma sarebbe un grave errore farlo. Infatti è proprio qui, nella riflessione su Cristo, sulla Trinità e sulla Chiesa che il lavoro filosofico del pensatore di Tagaste trova il luogo in cui non rimane una costruzione astratta e incompiuta, ma sperimenta la realtà della trascendenza e il compimento che da essa proviene per sé e per l'umanità intera. Ciò che il vero filosofo cerca come verità ultima dell'essere si rende riconoscibile e incontrabile in Cristo; ciò che esso desidera per il bene dell'umanità si realizza nella comunione vissuta tra Dio e gli uomini nella Chiesa; ciò che esso osa lontanamente immaginare come compimento assoluto dell'essere si manifesta nella Trinità e nel destino dell'umanità redenta in Lei.

12. Le due città

A questo punto il discorso morale filosofico e quello teologico incontrano entrambi il problema della società e della storia umana. Quale significato ha la società umana? Come si pone di fronte al problema della verità? Come si situa la Chiesa dentro la società? Qual è il senso della storia?

Per rispondere a queste domande, rese allora drammaticamente urgenti dalle crescenti invasioni barbariche, Agostino scrisse il libro *De civitate Dei*, che divenne uno dei testi più importanti lungo tutto il Medioevo fino ai nostri giorni. Egli si pose una domanda decisiva: cos'è una società o un popolo? La risposta merita di essere considerata nella lingua originale:

"Populus est coetus multitudinis rationalis rerum quas diligit concordi communionem sociatus", profecto, ut videatur qualis quisque populus sit, illa sunt intuenda, quae diligit. (*De Civ Dei* XIX, 24)

Un popolo dunque è una aggregazione, una moltitudine ragionevole, un insieme di esseri razionali, "un certo numero di individui ragionevoli", associati nella comunione concorde delle cose che ama o "degli interessi che persegue". La conseguenza è che per capire di quale popolo si tratti si devono considerare le cose che ama o gli interessi che persegue. E' chiaro che il verbo centrale in queste due affermazioni è *diligere*: un popolo è definito dalle cose che ama e per le quali si raduna e si muove.

Agostino individua a questo livello due *amores* fondamentali che determinano due tipi di popolo ben differenti:

Due amori hanno dunque fondato due città: l'amore di sé fino al disprezzo di Dio ha generato la città terrena, l'amore di Dio fino al disprezzo di sé ha generato la città celeste. Una - la città terrena - si gloria in se stessa, l'altra - la città di Dio - si gloria in Dio; una è dominata dalla libidine di dominare, l'altra dal compito di servire; una nei suoi potenti ama la propria forza, l'altra la ripone in Dio; una, stolta mentre si crede sapiente, non ama Dio, l'altra, dotata della vera sapienza, rende il culto dovuto al vero Dio. (*De civ. Dei* 14, 28)

Due amori, dei quali uno puro e l'altro immondo, uno sociale e l'altro privato, uno sollecito di servire all'utilità comune in vista della città superna e l'altro pronto a subordinare anche il bene comune al proprio potere in vista di un'arrogante dominazione, uno suddito e l'altro rivale a Dio, uno tranquillo e l'altro turbolento, uno pacifico e l'altro sedizioso, uno che preferisce la verità alle lodi degli erranti e l'altro avido di lodi in qualsiasi modo, l'uno amichevole e l'altro invidioso, uno che vuole al prossimo ciò che vuole a se

stesso e l'altro che vuole sottomettere il prossimo a se stesso, uno che governa il prossimo per l'utilità del prossimo e l'altro che governa per la sua utilità [...] hanno fondato e distinto le due città. (*De Gen. ad litt.* 11, 15, 20)

Tra le due città non c'è possibilità di accordo o di mescolanza; tuttavia possono e debbono cercare di realizzare le condizioni perché si possa vivere in pace, così che dentro questa situazione di sicurezza e giustizia sociale la città di Dio potrà svilupparsi e svolgere la sua missione.

Anche la città terrena che non vive di fede desidera la pace terrena e stabilisce l'accordo del comandare e obbedire dei cittadini in modo che vi sia un certo consenso dell'uman volere nei confronti dei beni pertinenti alla vita soggetta a morire. Invece la città celeste o piuttosto quella parte di essa, che è in esilio in questa soggezione alla morte e vive di fede, necessariamente deve trar profitto da questa pace fino a che cessi la soggezione al morire, alla quale è indispensabile questa pace. Perciò, mentre nella città terrena trascorre la vita prigioniera della sua dimora 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 cui sono amministrati i beni messi a disposizione per il sostentamento della vita soggetta a morire. Così, essendo comune la soggezione a morire, nei beni che la riguardano è mantenuta la concordia fra le due città. (*De civ. Dei* 19, 17)

Senza il rispetto della giustizia la società umana diventa un covo di violenza:

Se togliamo il fondamento della giustizia, che cosa sono gli stati se non delle grandi associazioni a delinquere?³ (*De civ. Dei* 4, 4)

La pace di cui parla Agostino acquista un significato sempre più profondo a seconda del soggetto a cui si riferisce:

La pace del corpo 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 dell'agire, la pace del corpo e dell'anima è la vita ordinata e la salute del vivente, la pace tra l'uomo soggetto alla morte e 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 dei suoi abitanti, 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 coloro che godono di Dio e vicendevolmente in Dio, la pace dell'universo è la tranquillità dell'ordine. (*De civ. Dei* 19, 13. 1)

Il problema politico è dunque ben inquadrato da Agostino. La società civile deve perseguire la giustizia sociale, in modo da garantire ordine e equità tra i suoi cittadini, seguendo la *lex naturalis* che si riassume in questo comandamento: “non fare agli altri quello che non vuoi che gli altri facciano a te”; essa infatti è scritta nel cuore di ogni cittadino:

Poi cresce, comincia a toccare l'età della ragione per cui prende coscienza della legge naturale che tutti gli uomini portano scritta nel cuore: Non fare agli altri ciò che non vuoi sia fatto a te. Forse che questo s'impara sui libri, e non si legge invece nelle pagine della natura stessa? Vuoi forse essere derubato? Certamente non lo vuoi. Ecco la legge scolpita nel tuo cuore: Non fare ciò che non vuoi per te. (*Omelia* 49,12)

Garantito questo livello di giustizia, che si traduce sostanzialmente in linguaggio moderno nel rispetto dei diritti fondamentali dell'uomo, la società civile non deve intromettersi in ciò che non le compete, cioè nella ricerca dei significati più elevati della vita personale e comunitaria, dove solo la realtà trascendente della Chiesa può offrire agli uomini un luogo adeguato di conoscenza e di comunione con Dio e con gli uomini.

13. *Il fine ultimo*

³ Nella lingua originale l'espressione è più efficace: “Remota itaque iustitia quid sunt regna nisi magna latrocinia?”

Del resto la vita su questa terra è breve e passeggera e non va cercato in essa il fine ultimo dell'esistenza umana. Questo fine infatti è Dio stesso e tutto deve essere fatto in funzione di Lui. Dio, come si è visto, è già con noi e noi con Lui in questa vita terrena dentro il mistero della Chiesa per portarci a Lui in modo visibile e definitivo nella comunione dei santi:

Tutta la nostra occupazione sarà la lode di Dio. E cosa loderemo se non ciò che ameremo? E null'altro ameremo se non ciò che vedremo. (*Serm.* 236, 3)

I santi [...] posseggono la Gerusalemme celeste senza preoccupazioni né molestie, senza discriminazioni né delimitazioni di confini. Tutti la possiedono e ognuno la possiede tutta. (*En. in ps.* 83, 8)

Quale sarà la nostra occupazione nella vita eterna? Lodare Dio. Amarlo e lodarlo. Lodarlo nell'amore e amarlo nella lode. (*En. in ps.* 147, 3)

Quaggiù si brama, lassù si consegue, qui si sospira, là si gode; qui si prega, là si cantano lodi; qui si geme, là si esulta. (*En. in ps.* 83, 6)

E questa è la vita beata: godere presso di te, di te e a motivo di te. (*Confess.* 10, 22, 32)

La lettura dei beati è la visione, poiché vedono la Verità in persona e si saziano alla sorgente dalla quale noi riceviamo solo delle gocce. (*Serm.* 57, 7, 7)

Perché in essa la vittoria è verità, la dignità è santità, la pace è felicità, la vita è eternità. (*De civ. Dei* 2, 29. 2)

La vita beata è dunque gioire della verità. (*Confess.* 10, 23, 33)

Benchè formatosi filosoficamente a contatto con il pensiero platonico, e benché ne abbia valorizzato punti importanti, non si deve dimenticare che la proiezione escatologica agostiniana non è da considerarsi espressione dell'idea platonica del corpo come prigioniero dell'anima, quanto piuttosto della dottrina paolina che Agostino cita continuamente. L'influsso del pensiero greco si fa sentire in lui, ma il riferimento decisivo rimane quello biblico, come traspare evidente in questo commento al brano evangelico della resurrezione di Lazzaro:

Che poi sia avvolto dalle bende significa che, sebbene ci allontaniamo dai piaceri carnali e con il cuore osserviamo la legge divina, finché siamo nel corpo, non possiamo ancora essere liberi dalle molestie della carne, come dice l'Apostolo: *Con la mente servo la legge di Dio, con la carne invece la legge del peccato*. La faccia ricoperta dal sudario significa che in questa vita non possiamo avere una conoscenza perfetta, come dice l'Apostolo: *Ora vediamo come in uno specchio, in enigma, ma allora a faccia a faccia*. Gesù disse: *Scioglietelo e lasciatelo andare*, per indicare che dopo questa vita saranno tolti tutti i veli per vedere a faccia a faccia. Qui poi si comprende qual è la differenza tra l'uomo assunto dalla Sapienza di Dio, dal quale siamo stati liberati, e gli altri uomini: Lazzaro infatti non viene sciolto se non quando esce dal sepolcro; vale a dire che l'anima rigenerata non può essere libera da ogni peccato e dall'ignoranza, finché vede di riflesso e in enigma, se non dopo la separazione dal corpo. Invece le bende e il sudario del Signore che non ha commesso peccato e non ignorava nulla sono stati ritrovati nel sepolcro. Lui solo infatti tra gli esseri di carne non solo non è stato oppresso dal sepolcro, come se in lui ci fosse qualche colpa, ma neppure è stato avvinto dalle bende, come se qualcosa gli fosse nascosta o lo ritardasse nel cammino. (*De div. qaest.* 83, 65)

14. La lettura delle opere di Agostino

Quattro opere di Agostino andrebbero lette interamente da chiunque voglia accostarsi al suo pensiero in modo diretto e al fine di conoscerne i punti fondamentali.

Confessiones

In quest'opera, scritta nel 397, il grande convertito racconta la sua vita in una modalità fondamentale che è quella del dialogo diretto con Dio. Il lettore viene coinvolto in questo dialogo in cui il 'tu' di Dio è costantemente guardato con la gratitudine commossa di chi lo ha scoperto in modo inequivocabile dentro l'avvenimento cristiano. Così facendo l'autore esce dal perimetro chiuso in cui scontatamente ogni uomo cerca di costruire la sua esistenza, sprofondando sempre di più dentro se stesso: si manifesta quindi subito la vittoria sul ripiegamento su di sé, vale a dire su ciò che abbiamo visto caratterizzare ogni tentativo umano di autorealizzazione; tale vittoria coincide infatti con la collocazione di sé dentro il vero orizzonte ontologico in cui l'uomo vive, cioè il rapporto con Dio.

In secondo luogo il racconto di Agostino è segnato dalle scoperte filosofiche che hanno segnato la sua vita e il suo pensiero: esse sono esposte con chiarezza, indicando il peso effettivo che hanno nell'esistenza dell'uomo. In terzo luogo vengono esposti con inequivocabile precisione gli incontri e i rapporti umani decisivi che hanno permesso al giovane di Tagaste di nascere, di crescere, di capire la vita e soprattutto di incontrare Cristo presente nella realtà della Chiesa. Si tratta della madre Monica, della sua donna, di suo figlio Adeodato, degli amici Nebridio e Alipio, della grande figura di Ambrogio, di Simpliciano, della coraggiosa comunità cristiana di Milano e di altri cristiani che hanno determinato la sua conversione.

De Trinitate

Scritta a varie riprese tra il 399 e il 419, è l'opera dedicata sistematicamente alla conoscenza del mistero ultimo dell'essere, rivelato da Cristo stesso, cioè Dio come Trinità di Persone. Se da un punto di vista cristiano questo testo segna una tappa fondamentale nella comprensione di questo dogma basilare della fede rivelata, da un punto di vista filosofico esso rappresenta il vertice di tutta la metafisica in quanto tentativo di comprendere anche razionalmente i lineamenti dell'essere infinito ed eterno. Agostino di conseguenza riprende nel suo percorso le grandi verità della filosofia dell'essere per ricondurle al loro fondamento e al punto di compimento totale che è appunto la Trinità.

In Evangelium Ioannis

Scritti tra il 414 e il 417 ed esposti sotto forma di omelie, questi commenti al Vangelo di Giovanni mostrano l'applicazione del metodo patristico nella lettura delle Sacre Scritture: un tentativo paziente e sistematico di entrare dentro la grandezza del testo sacro, cercando di coglierne tutti gli insegnamenti, le verità, le indicazioni per la vita. Insieme ai *Commenti ai Salmi (Enarrationes in Psalmos)* è il contributo maggiore dato da Agostino alla lettura corretta della Bibbia, sottraendola alla molteplicità delle interpretazioni riduttive. Tra queste ultime spicca, oggi come allora, quella razionalistica, segnata dalla volontà di ridurre la rivelazione dentro schemi a priori dettati dal pensiero dominante nel momento storico.

De civitate Dei

Scritto e pubblicato in varie parti tra il 413 e il 427, questo poderoso testo in 22 libri permette di riprendere molti punti fondamentali del pensiero filosofico e teologico agostiniano, soprattutto dal punto di vista morale e sociale. E' dunque in sostanza l'opera più indicata per una lettura nel contesto della presente riflessione sull'etica filosofica. Per Agostino infatti la riflessione etica è inscindibile da quella sulla società, come del resto si è visto anche in Platone e Aristotele. La novità agostiniana è nell'indicazione del punto discriminante decisivo: la scelta tra la vita secondo la carne o quella secondo lo Spirito. Quest'ultima non è intesa come per i filosofi greci come vita secondo l'intelligenza o la conoscenza, intese come capacità umane: in questo senso in realtà si tratterebbe ancora di una vita secondo la carne, cioè secondo la fragilità e l'iniquità della condizione umana.

La vita secondo lo Spirito è invece quella che accoglie la presenza di Dio come fattore decisivo di salvezza, di guida, di appartenenza storica. Essa si realizza nella sequela di Cristo dentro la Chiesa e dà vita ad una realtà sociale nuova che si pone dentro il mondo. In questo modo viene portato a compimento il desiderio dei filosofi greci di una vita determinata dalla sapienza: quest'ultima infatti si realizza non con lo sforzo umano, per quanto nobile possa apparire, ma con l'accoglienza della presenza stessa di Dio, rivelatosi e incarnatosi in Cristo.

In quest'opera dunque la riflessione etica filosofica raggiunge un punto decisivo del suo cammino, un punto che rimane da allora fino ad oggi come l'alternativa definitiva cui fare continuamente riferimento.

15. Conclusione

Questa breve e assai limitata sintesi del pensiero agostiniano ha cercato di mettere in rilievo i capisaldi dell'etica filosofica e teologica di questo grande autore che ha influito enormemente sulla cultura degli ultimi sedici secoli. Non è difficile riconoscere come tematiche quali il vero bene dell'uomo, il senso della vita, l'amore, il valore della persona umana, la libertà, l'ordine dei valori, il retto uso della ragione, la vera società, la pace, la presenza della Chiesa nel mondo, la felicità finale, e tante altre abbiano trovato in Agostino un punto di riferimento decisivo per tutta la cultura occidentale. La radice e il cuore di tutto il suo pensiero è chiaramente il Vangelo, che in lui appare nella sua capacità di salvare, purificare e valorizzare tutti i semi di verità presenti nella ricerca filosofica umana. In lui dunque si è realizzato un incontro fecondo tra la Rivelazione e la ragione umana: una strada da continuare.