

**cMc**

25/02/1997

Elena Cavalcanti:

L'imperfezione della  
storia nel *De Civitate*  
*Dei* di S. Agostino

## Il *De civitate Dei* di S. Agostino: l'imperfezione nella storia

«(Se non)... è rispettata la giustizia che cosa sono i regni, se non delle grandi bande di ladri, poiché anche le bande dei briganti che cosa sono, se non dei piccoli regni?»

Si tratta pur sempre di un gruppo di individui retto dal comando di un capo e vincolato da un patto sociale, nel quale il bottino si divide secondo la legge della convenzione. Se la banda malvagia aumenta con l'aggiungersi di uomini perversi tanto da giungere a possedere territori, stabilire residenze, occupare città o sottomettere addirittura popoli, essa assume più apertamente il nome di regno, che gli è accordato ormai nella realtà dei fatti non dalla diminuzione dell'ambizione di possedere, ma da una maggiore sicurezza di impunità. Un pirata catturato rispose in tal senso con eleganza e verità ad Alessandro Magno, allorché il re gli chiese che idea gli era venuta in testa per infestare il mare: quegli con libera spavalderia, gli rispose: "La stessa che a te è venuta per infestare la terra, ma io sono considerato un pirata perché lo faccio con un piccolo naviglio, tu invece un condottiero perché lo fai con una grande flotta"».

Questo testo appartiene al libro IV del *De civitate* e spinge al massimo grado il taglio paradossale che si riscontra in numerosi passaggi dei primi libri dell'opera di cui S. Agostino fa uso sulla scia del metodo scolastico filosofico del paradosso, usato principalmente nella scuola stoica con lo scopo di rompere la mentalità corrente riguardo alla grandezza di Roma.

Egli era stato interpellato da funzionari intellettuali romani residenti a Ippona circa le cause della grave crisi che attraversava l'Impero e che, dopo il sacco di Roma del 410 ad opera delle truppe di Alarico - Roma infatti era stata presa e distrutta da Alarico e questo rappresentò a tutti gli effetti un crollo degli dei -, non poteva essere ignorata da nessuno. La crisi dell'Impero era iniziata in realtà dal terzo secolo, ma l'opinione pubblica ne prende coscienza soltanto dopo il sacco di Roma. Per l'analisi della valutazione degli eventi che minavano le sicurezze del passato, si faceva ricorso così ricorso a quelle medesime sicurezze e non ci si discostava ancora dai tradizionali schemi mentali. Questi intellettuali romani, che andavano a interrogare S. Agostino dopo il sacco di Roma, si chiedevano, perché gli dei che avevano protetto Roma nel passato, non assicurassero più i loro benefici. La grandezza di Roma, del resto, veniva attribuita alla protezione delle divinità e l'interrogativo puntava su un dubbio divenuto luogo comune da quando c'erano le polemiche con i Cristiani: non era forse il cristianesimo responsabile di avere sottratto culto alle divinità protettrici con l'effetto di perderne la protezione e diminuire così la forza di Roma? Ecco l'interrogativo che pongono a S. Agostino: questa fu l'occasione per scrivere il *De civitate*.

Occorreva portare il discorso su un piano dimostrativo e razionale, ma per fare ciò era necessario andare sui terreni familiari e autorevoli degli interlocutori, quelli della storiografia romana e del diritto, occorreva volgere lo sguardo al passato attraverso gli stessi occhi degli storici di Roma e occorreva fare una valutazione del passato attraverso le più alte coscienze della romanità, primo fra tutti Cicerone.

E' così che S. Agostino punta sul tema sovrano della giustizia, il valore sommo che permette di passare da uno stato di predominio felino, quello che è descritto nel testo appena letto, allo stato di diritto e che permette di valutare la qualità di un determinato assetto sociale ed esercizio di potere. Ma la domanda di fondo è quale giustizia e che cos'è la giustizia? Ci si imbatteva così con il crocevia più insidioso del pensiero antico: lo scetticismo. S. Agostino lo conosceva bene. Era un problema che enorme, che non a caso aveva impegnato anche la ricerca di Cicerone, ormai più di quattro secoli prima.

Il *De re publica* ciceroniano infatti e le *Historiae* di Sallustio sono tra le opere maggiormente utilizzate nei primi cinque libri del *De civitate* per operare una revisione della storia romana condotta attraverso le sue stesse voci più pensose e più autorevoli. Tali voci avevano creduto nella grandezza di Roma in quanto edificatrice del diritto e della giustizia a partire dai suoi uomini, valorosi perché virtuosi e giusti, come essi pensavano. Tale idea appare però agli occhi di Agostino più un ideale che



una realtà. Un ideale vagheggiato, più volte affermato e non di rado messo in dubbio e in discussione, fino a giungere, appunto, alle tesi scettiche: la giustizia è una sorta di chimera impossibile da realizzare al di fuori del diritto del più forte o al di fuori dell'interesse del singolo, dell'interesse privato o dell'interesse di pochi.

Sulla scia di Sallustio, Agostino pone in evidenza lo schema storiografico fondato sulla visione etica della grandezza e della decadenza romana. Lo storico Sallustio aveva tracciato all'inizio delle sue *Historiae* un elogio dei romani, descrivendoli come un popolo presso cui il diritto e il bene avevano efficacia non in virtù delle leggi, ma addirittura in virtù della natura. In tale luce venivano letti i rapidi progressi all'inizio dell'età repubblicana, un'epoca collocata idealmente all'apice della vera grandezza di Roma, non senza però riconoscere che le discordie civili vi avevano già fatto la loro distruttiva apparizione. Successivamente Sallustio prendeva come significativo il periodo che va dalla seconda alla terza guerra punica, cioè tra il 207 e il 149 a.C.. Era un tempo di moralità e concordia, la cui origine non fu però l'amore della giustizia, riconosce Sallustio, ma la paura per la costante minaccia rappresentata da Cartagine: se c'è un pericolo imminente tutti sono uniti per combattere quel pericolo. Dopo la distruzione di Cartagine - dice Sallustio - crebbero a dismisura i mali e i litigi che di solito provengono dal benessere. Lo schema in altre parole è: grande virtù e poi decadenza, perché, guadagnando in potenza, si cresce in ricchezza e diminuisce la virtù. Sallustio sostiene che la *res publica* romana mutò a poco a poco e da massimamente bella e buona divenne pessima e oltremodo depravata e ancor più ci si avviò all'epoca delle guerre civili con la rapidità di un torrente che travolse ogni immoralità, con l'amore del fasto e del denaro, che si tradusse poi in odio sociale. Si tratta evidentemente di uno schema moralistico. "E allora - dice Agostino - dov'erano quei famosi dei protettori? La verità è che quelle teorie storiche moralistiche stanno solo sui banchi di scuola e in più ci fanno pagare per impararle!".

Questo passaggio dell'applicazione della definizione della giustizia aristotelica i Cristiani lo usano molto: l'aveva utilizzato Lattanzio e la riprende Agostino. Giustizia è dare a ciascuno il suo. Il primo elemento della giustizia è dare la creatura al Creatore. Agostino aggiunge che "sottrarsi e sottrarre l'uomo a tale originaria dipendenza dal suo Creatore significa sottrarre il naturale punto di riferimento perché sia possibile il naturale autogoverno del corpo e della ragione e significa perciò avviarsi a una vita che inevitabilmente sarà deviante e deviata". E se i singoli si trovano in tale situazione la società sarà inesorabilmente priva della Giustizia che solo proviene dalla sua fonte, che è Dio. In tale società prevarrà il diritto del più forte. Il popolo non sarà popolo senza la coesione intorno al diritto, ma solo una massa di individui e la "cosa pubblica", la cosa del popolo, non essendovi popolo, non esisterà affatto.

Vi è ancora un passaggio successivo che mostra in che cosa consista questa condizione basilare della Giustizia, che è la sottomissione a Dio. Agostino spiega che essa consiste nel vivere individualmente e comunitariamente come "popolo di fede". Fede - specifica - che opera con l'amore con la quale si ama Dio come si deve amare e il prossimo come se stesso. Fede quindi, menzione e impegno. L'obbligo della verità - dice Agostino - assume l'impegno giusto e la bontà dell'impegno è valutabile dagli interessi che vengono perseguiti individualmente o come popolo. Su tali basi si basa la ridefinizione di popolo: non più come aggregazione unita da un comune senso del diritto e dalla concordanza degli interessi - secondo la definizione di Cicerone -, ma piuttosto come un insieme di esseri razionali uniti dalla comunione concorde delle cose che amano.

Tale variazione della definizione di popolo è decisiva in quanto permette di passare dal paradosso della negazione al discernimento della valutazione etica. Si può stabilire una gradazione di giudizio nel giudicare un popolo: si avrà un popolo migliore se gli oggetti d'amore saranno migliori rispetto a quelli di altri popoli o di momenti storici diversi. Lo sbocco paradossale delle definizioni ciceroniane portate alle loro estreme conseguenze da Agostino viene così ridimensionato e ricondotto nell'alveo di un ragionamento che il paradosso ha avuto la funzione di preparare per renderne più luminosa la novità e la verità. Se un popolo - osserva Agostino - si definisce dall'oggetto d'amore, cui tendono gli esseri razionali che lo compongono, sarà possibile una valutazione etica, poiché si tratta di esseri



razionali capaci di individuare e scegliere questi obiettivi. Il limite umano nella realtà della storia registra ogni variante e soprattutto una commistione, una non-separazione netta, che assicura il possesso della verità e della giustizia solo a una parte. Vi è una consistenza delle vicende umane che portano tutte il segno del limite, della possibilità d'errore, della non definitività, ma che comunque appartengono tutte all'ambito delle creature di Dio e usano beni che vengono da Dio.

Il popolo romano, come ogni altro, - dice Agostino - è un popolo ed è una realtà la *res publica* romana. Vedete che c'è la revisione del paradosso: la repubblica romana è esistita, l'impero romano è esistito. La storia è testimone dei momenti più o meno buoni dei cambiamenti dei costumi, delle modalità in cui è stata rotta la concordia sociale e si è giunti a drammatiche e sanguinose guerre civili. Eppure - dice S. Agostino - non direi per questo che non c'è un popolo e che non c'è una *res publica*. E ciò vale per tutti i popoli, per tutti gli imperi: solo che, in genere, è mancata in essi la vera giustizia, che si realizza nella perfetta armonia della creatura con il suo Creatore.

Nell'orientamento dell'amore si possono delineare le due città - drammaticamente mescolate finché il discernimento sarà pieno -, non però nell'affermazione dell'una e nella negazione dell'altra, quanto piuttosto nella scala dei valori, della realtà dei fini perseguiti. A questo proposito c'è un bellissimo brano (XIV, 28) che ha inciso moltissimo in tutta la storia culturale, politica e sociale successiva, sino al Settecento: "Due amori costituirono le due città: la terrena fu costituita dall'amore di sé fino al disprezzo di Dio, la celeste dall'amore di Dio fino al disprezzo di sé. La prima si glorifica in se stessa; la seconda nel Signore (cfr. 2 Cor. 10). La prima cerca la gloria degli uomini; la seconda ha la sua massima gloria in Dio testimone della sua coscienza". Il gioco non è nella separazione di buoni e cattivi, ma in Dio testimone delle coscienze, perché tratta dell'obiettivo dell'amore che si persegue. L'amore che principalmente spinse i romani fu quello della gloria. Anche questo è un valore - pensa Agostino -, rientra nell'ordine naturale delle cose e può essere ordinato anche al bene comune, come nella migliore tradizione romana, quando non è inquinata dalla cupidigia del potere. "A quegli uomini che rettamente perseguono l'obiettivo della gloria Dio concesse il compimento della loro aspirazione, che aveva l'orizzonte limitato della città terrena". "Questi uomini - prosegue Agostino - percepirono, secondo il detto evangelico, la loro ricompensa (Mt. 6, 2)". La teoria dei diversi amori permette di giudicare ciascun tipo di amore da ciò a cui tende e collocare la storia stessa nel suo orizzonte specifico che ha valore parziale; se esaurisce in sé il fine cui tende; può avere segno negativo, se assolutamente priva di bene le sue mete; ma può tendere invece al suo fine ultimo che è Dio. L'itinerario della città di Dio si svolge in questo orizzonte. Essa non è separata, non è immune: è pellegrina. Entra qui la categoria del pellegrinaggio, che accompagna tutta l'opera dal primo capitolo all'ultimo. La città di Dio è caratterizzata da questa categoria, all'insegna dell'amore che la guida e del fine che persegue, che è il godimento pieno di Dio nella visione definitiva, cercata attraverso la adesione a Lui nel tempo della storia.

Agostino mette così a punto, nell'ottica del pellegrinaggio, la definizione delle realtà positive della storia, come conforto, sostegno, sollievo, in una situazione di non possesso pieno di povertà. Usa una delle sue espressioni lapidarie insostituibili: "Solacium miseriae". Quanto c'è di buono nella storia è un sostegno in un tempo che è sostanzialmente di fragilità, di povertà e di miserie.

Leggiamo il passaggio centrale di questa svolta decisiva (XIX, 26-27): "Misero quel popolo che sia lontano da questo Dio. Anch'esso tuttavia persegue una certa sua pace non riprovevole, che tuttavia non possederà alla fine, poiché non la usa bene prima della fine. Comunque interessa anche a noi che frattanto l'abbia in questa vita, poiché fino a quando le due città sono mescolate anche noi usufruiamo della pace di Babilonia - così chiama questa altra città, che non è la città di Dio -, dalla quale il popolo di Dio si libera grazie alla fede, per potere frattanto compiere il suo pellegrinaggio nel suo territorio. Nella sua pace vi è anche la nostra pace (Ger. 29, 7). Certamente quella del tempo, perché essa è comune ai buoni e ai cattivi". Tutti insomma usiamo gli stessi beni; tutti i beni vengono da lì. "La pace propriamente nostra si ha nel tempo mediante la fede e nell'eternità si realizzerà con lui mediante la visione. Ma nel tempo sia la pace comune, sia la pace propriamente nostra sono da considerare piuttosto come sollievo all'infelicità che come godimento della felicità. Così anche la



nostra giustizia, sebbene sia vera, perché tende al vero fine del bene, è così relativa in questa vita da consistere più nella remissione dei peccati che nella perfezione della virtù. Lo conferma la preghiera di tutta la città di Dio, che è in cammino sulla terra, di fatto grida a Dio per mezzo di tutte le sue membra: 'Rimetti a noi i nostri debiti come noi li rimettiamo ai nostri debitori' (Mt 6, 12). Questa preghiera non è valida per coloro la cui fede è morta, perché è priva di opere, ma per coloro la cui fede è operante mediante l'amore". Può esistere la giustizia in questo mondo? Può esistere. La negazione iniziale viene ridimensionata, come abbiamo potuto vedere, in una visione di cammino, di pellegrinaggio verso la pienezza, ma a determinate condizioni che a questo punto Agostino delinea schematicamente: "Si ha la giustizia, quando l'uomo ubbidisce a Dio. E questo può avere un suo equivalente, quando lo spirito comanda - Agostino naturalmente usa categorie antropologiche del suo tempo - al corpo, alla ragione e agli istinti, ancora ribelli, soggiogandoli o almeno contrastandoli. Esiste ancora la giustizia, quando si chiede a Dio stesso la Grazia per compiere il bene e il perdono per le azioni cattive e gli si rende grazia per i beni ricevuti. Ma è pur sempre una condizione di difficoltà e di limite. Nella pace finale, cui va rapportata la tensione del tempo presente, la nostra natura sarà risanata. Quindi la ragione non avrà bisogno di comandare ai vizi, che non esisteranno più, ma Dio comanderà all'uomo e lo spirito al corpo. La piacevolezza e la felicità nell'obbedire saranno pari alla felicità di vivere e di regnare e tutto questo là sarà eterno in tutti e in ciascuno e sarà certa la sua eternità. Così la pace di questa felicità o la felicità di questa pace sarà il bene supremo".

Ci troviamo di fronte a una teoria della rassegnazione? E' una teorizzazione riconducibile a posizioni che riappaiono nella storia successiva della Chiesa e che possono essere connotate con la brutta parola di compromesso? No. La riflessione è molto più profonda e conduce al livello, non molto visibile, della qualità dell'amore e della verità della giustizia. Nella tensione di questo amore verso questa giustizia si gioca la storia dell'umanità. Essa ha in sé il seme della giustizia, che poi in definitiva è Cristo stesso. E' qui sottintesa tutta la teologia della reincarnazione. In certo modo perciò da dentro alla storia nasce il giudizio sulla storia, il giudizio su ciascun uomo, dentro all'amore cui tende fino a un condimento che svela la verità e la pienezza della giustizia. Ogni momento della storia ha la sua giustizia, che si giudica da sé sotto certi aspetti, ma che non giustifica alcuna transigenza con l'ingiustizia, soprattutto nella coscienza dei credenti.

d  
Dott. Camillo Fornasieri:

In questo intreccio tra le due città, come lei ci ha esposto, emerge una visione della storia particolare, secondo la quale per tutti gli uomini dopo Cristo, dopo quindi una rivelazione totale e ultima, esiste un rapporto di libertà con Dio e il suo mistero, per cui la parte che lo rifiuta è in ogni caso legata alla parte che lo accoglie. E questo è il cammino che permette l'accadere della storia. Mi ha colpito anche questa comprensione precisa e puntuale del modo di giudicare delle scuole scettiche antiche. C'è in S. Agostino questo realismo cristiano? E, se c'è, come si applica nel rapporto tra queste due posizioni umane?

p  
Prof.ssa Cavalcanti:

E' sempre stato un punto di arrivo morto del pensiero antico. Leggendo i testi tardo antichi, sia cristiani sia non cristiani, ci si rende conto come l'Accademia fosse arrivata già al tempo di Cicerone, nel primo secolo avanti Cristo, a un punto morto, ossia all'impossibilità di qualsiasi affermazione, a una forma di scetticismo, nel suo senso pieno, così come lo conobbe Cicerone, ma che tanta parte ha avuto nel pensiero successivo, Agostino compreso, che sappiamo infatti avere attraversato una fase scettica. Lo scetticismo sembrava infatti la posizione intellettualmente più raffinata. Il ragionamento che rendeva così allettante lo scetticismo in fondo era questo: di filosofie, di scuole ce ne sono tante, ma quale è in fondo la verità? Questa sfiducia nelle possibilità del pensiero umano, o meglio nella possibilità della verità, mostra significative analogie con tanti percorsi del pensiero moderno e contemporaneo. Sfiducia insomma nella capacità di pensare e quindi anche di pensare. Vengono



raccontati da Lattanzio episodi interessantissimi di questa propaganda portata avanti dagli scettici. Il famoso Carneade del manzoniano "chi era costui?" era un filosofo scettico, come ci dice Lattanzio basandosi su Cicerone, che era venuto a Roma nel 155 a.C.. Nella capitale aveva tenuto dei comizi. Questi pensatori infatti facevano anche della propaganda e avevano destato un grandissimo scalpore in città, dal momento che demolivano ogni possibilità di realizzare la giustizia, che era il tema cardine del pensiero romano. Ricorderò solo uno dei tanti argomenti con cui gli scettici - e nel caso specifico Carneade - demolivano l'idea di giustizia. Tu ti trovi in alto mare: la tua nave affonda e la gente sta affogando. C'è una sola tavola che galleggia accanto a te e vicino c'è un tale che sta affogando. Tu gli cedi la tavola e affoghi? L'argomento è naturalmente paradossale. La risposta che dava Carneade era naturalmente "no". Infatti, spiegava, se vuoi essere buono, giusto, generoso verso gli altri, che fai, uccidi te stesso? E invece, se prendi la tavola, sei cattivo, ingiusto. Insomma è un quesito dal quale non è possibile uscire senza contraddizione: la giustizia è impossibile. Un altro aneddoto di questo tipo. Hai da vendere una casa, che però tu sai che è umida e maleodorante. Che fai? Scrivi su un cartello "casa inabitabile"? Certo che no. Se volessi essere giusto, dovrei scrivere il cartello, ma così facendo danneggeresti te stesso. La giustizia è impossibile ed è impossibile anche teorizzarla. Eppure la giustizia è il fulcro della convivenza civile e della virtù. Risulta insomma impossibile qualsiasi realizzazione buona od ogni ricerca della verità.

I Cristiani si trovarono così davanti a questo vicolo cieco, che era anche il vicolo cieco di tutta la tarda antichità. L'affermazione della possibilità della verità e delle possibilità positive dell'uomo, di pensare e di cercare fu una sfida immane. Questa paziente cucitura di pensiero, questa lunga opera di dibattito, che prende in esame tutta la cultura - storici, filosofi, moralisti, grandi personalità -, va dal II al V secolo d.C. Il *De civitate* è il momento più alto di questa riflessione sulla storia e sulle possibilità dell'umanità. E' una ricerca del tutto personale, una ricerca di risposte convincenti, dal momento che Agostino sa benissimo di non poter dare delle ricette, giacché i Cristiani erano presenti ormai da quattro secoli nella storia e sapevano che non era vero che con Costantino fosse giunto il regno della pienezza, come invece aveva sostenuto, biografo di Costantino, sicuro che con questo imperatore si fosse realizzato l'impero cristiano e fosse finalmente giunto il regno della pienezza. E' un'immagine credibile soltanto in qualche momento di euforia, ma che drammaticamente ci interpella. Agostino ci dà la risposta, attraverso una lunghissima meditazione sulla Scrittura. Anche mentre esamina i filosofi pagani medita sulla Scrittura. Le due città sono sempre intrecciate. Non si può fare a meno di dare risposte un po' convincenti agli uomini. I Padri rappresentano in questo senso una lezione importante. Quando devono discutere con i pagani, visto che Marcellino e Volusiano avevano fatto loro delle domande ben precise su perché Roma decadeva, Agostino risponde intessendo il discorso di discorsi biblici naturalmente, ma anche riferendosi a Sallustio, a Cicerone. Sa bene che deve rispondere sul terreno degli avversari. Appare qui il problema della cultura come dialogo, come consapevolezza, come comprensione delle ragioni degli uomini. Nessuno ha in mano la pienezza della verità. Per convincere gli uomini bisogna scendere sul loro terreno. Agostino in questo senso mi ha aiutato tantissimo: mi ha insegnato molto e mi ha dato grandi risposte sul fatto che è possibile e dobbiamo realizzare qualcosa. E' un frammento per cui possiamo più chiedere perdono per quello che non è, più che vantarci per quello che è. Ci sono altri brani su cui potremmo soffermarci. A un certo punto della sua opera parla degli imperatori cristiani (libro V). Usando mezzi letterari, fa dei panegirici, di cui era specialista in quanto il posto che aveva occupato a Milano implicava per lui di stendere discorsi per gli imperatori, che poi spesso erano panegirici. Fa qui invece un anti-panegirico, rovesciando la forma letteraria del panegirico. Laddove il panegirico significava elogiare l'imperatore per le sue qualità (bellezza fisica, moralità, virtù), Agostino rovescia il modello. Ad esempio a proposito di Teodosio, il più grande degli imperatori cristiani, egli ricorda il fatto che, quando l'imperatore sbagliò (fece infatti fare un eccidio), fece penitenza davanti a tutti, prostrandosi e chiedendo perdono a Dio, dimenticando di essere imperatore. Questo per dire che noi tutti abbiamo più perdono da chiedere che vanti da fare. E' la garanzia che dietro non c'è l'interesse privato, l'amore della gloria, l'intreccio con il potere. Certo è



molto disarmante tutto questo, ma è molto confortante, se si pensa che gioca sui valori e sulla coscienza.

Domanda:

Desidero tornare sull'aspetto escatologico del pensiero di Agostino e dell'apparenza di rassegnazione che sembra trasparire tra le righe. Può approfondire il valore del tempo in Agostino, soprattutto rispetto alla storia? C'è un valore e una positività, a partire dall'incarnazione, nella presenza del popolo cristiano nella storia?

prof. sa Cavalcanti:

Agostino non dice che chi ha fatto cose grandi, come strade, ospedali o città ha fatto cose grandi. Dice che può fare cose grandi, ma è un giudizio di valori. Si possono fare cose grandi, ma bisogna vedere con quale tensione d'amore le si fa. C'è insomma una demitizzazione del grande, che parte dalla demitizzazione totale del grande di Roma, ma che passa attraverso un recupero, che tuttavia è minimo, in quanto dice che qualunque cosa uno abbia fatto, con i migliori tra i valori interiori, tuttavia non è che un *solacium miseriae*, una piccola cosa, una goccia. In questo senso può sembrare debilitante. Nel discorso di Agostino non c'è nulla di grande: ciò che sia stato realizzato nella storia, per quanto grande, è soltanto un *solacium miseriae*, insomma un bicchiere d'acqua a un assetato. La gloria, la fama, l'onore insomma sono beni che pur sempre vengono da Dio e, se vengono usati per il bene degli altri, non sono beni negativi. Bisogna vedere qual è l'amore che ispira l'individuo: se ha cercato soltanto l'amore di se stesso o la cupidigia del potere, ha già avuto la sua ricompensa. Altrimenti, se non ha cercato quello, riterrà di avere fatto pochissimo. E' un discorso drammatico. Può apparire come una sorta di pessimismo e di minimizzazione dell'impero, ma così non è assolutamente.

\* \*\*

Un'altra delle sfide del pensiero antico, ma anche - direi - del pensiero moderno, è il nesso tra il tempo e l'eternità, tra la storia e il trascendente. Sapete benissimo che il Cristianesimo rappresentò una rottura enorme - sostanzialmente incomprensibile per gli antichi - proprio nel tentare di creare un nesso, attraverso la teologia dell'incarnazione, tra due realtà che nella mente antica erano separate e incomunicabili tra loro. Non voglio dire che gli antichi nelle loro esperienze migliori di carattere filosofico, ma anche nelle loro religiosità non credessero nell'altro livello di realtà, che chiamiamo mondo del divino: ci credevano tutti. Erano però due livelli separati assolutamente incomunicabili tra loro, fino a punte estreme di dualismo ontologico, per cui mondo materiale e mondo spirituale vengono a far capo a due principi ontologici opposti, il Male e il Bene. Questo era l'estremo, ma sostanzialmente tutta la mentalità antica era a due livelli. Il Cristianesimo rappresenta una rottura di questi due livelli. Il Cristo, come dice Paolo, è sceso e poi ascenso: significa proprio una rottura di livello tra mondo divino e mondo materiale. Ma teorizzare questa rottura per mostrare che la storia nella sua massiccia realtà ha una continuità in questo livello rotto attraverso il Cristo è molto difficile. Questo è ciò che fa Agostino negli ultimi libri (XX, XXI, XXII), passando in rassegna varie teorie, che erano circolate nei secoli a lui precedenti, come il millenarismo, secondo il quale, con riferimento a un passo dell'*Apocalisse*, verrà un momento in cui i Cristiani regneranno con Cristo sulla Terra. Il millenarismo può essere sintetizzato in un'attesa di una realizzazione imminente di una rottura, nell'attesa insomma di un qualcosa che irrompa in questa storia per compiere definitivamente questa storia. Ebbene Agostino analizza l'*Apocalisse*, si rifà ai commenti a lui precedenti, per mostrare che non si tratta di questo e che la meditazione seria sull'*Apocalisse* mostra che c'è una continuità attraverso Cristo, morto, risorto, ascenso, annunciato come giudice definitivo della storia, non un giudice piombato improvvisamente dall'esterno, ma come un germoglio che è già dentro alla storia con l'incarnazione e che, svelandosi, giudica se stesso, perché dice che la giustizia si trasformerà in giudizio. Cioè quando la giustizia si svelerà del tutto, il giudizio è già fatto e apparirà la verità della storia. Questa continuità insomma tra il tempo e la definitività può essere capita con il riferimento alla stessa teologia dell'incarnazione, al legame cioè creato dall'incarnazione tra la creazione e il suo



Creatore. Questo Agostino dice che è rivelazione: non è dimostrazione, né matematica, né fisica, né cosmologica e nemmeno filosofia. Qui si entra nell'ambito della rivelazione. Ed Agostino fa le sue riflessioni sulla rivelazione. Il nesso lo si crea in base alla dottrina dell'incarnazione: non c'è un altro nesso tra la storia e l'eternità, se non attraverso quella rottura di livello che il Cristianesimo ha fatto in tutti i sensi. Per cui è anche possibile che Dio, che è spirito, crei la materia, poiché gli antichi dicevano che dio la materia non l'ha creata e che il mondo è eterno e che la materia o è cattiva e viene dal principio del male oppure ha una sua eternità. No: Dio ha creato la materia. Il livello è già rotto definitivamente dall'inizio della creazione con l'incarnazione.

\* \* \*

La trattazione dell'amore in Agostino è un tema che continua a riscuotere successo. Le *Confessioni* sono il libro più venduto al mondo dopo la *Bibbia*, proprio perché è scritto con un linguaggio perenne, per non dire moderno. L'impegno è la traduzione di carità, nel senso di amore. L'amore è la realtà più forte che spinge l'uomo, ma è anche la realtà più precaria, in quanto non ha alcuna sicurezza, al di fuori di Dio naturalmente. L'amore, che tradotto in altri termini, è lo Spirito di Dio o la Grazia di Dio. Nella dottrina agostiniana la Grazia non annienta mai l'uomo. Poter giudicare se una cosa è valida o meno, implica un giudizio etico: se non si è in grado di intendere o di volere l'azione non è né buona né cattiva. Il peccato è deliberato consenso. Dietro alla valutazione di una cosa insomma c'è sempre la libertà, quella insopprimibile libertà che la coscienza umana, per quanto violentata sia, possiede sempre. La forza della libertà è grande. La libertà cristiana è somma. E in questo senso la Grazia la rafforza e non l'annienta.

\* \* \*

Il cristianesimo attua una profonda operazione di desacralizzazione del potere, non della virtù o della giustizia, che costituiscono - basti pensare a Platone - il fulcro del pensiero antico. I Cristiani insegnano che l'esercizio del potere o l'assetto di uno Stato non sono qualcosa di sacro, ma sono aspetti contingenti, in quanto mutabili. Per questo gli antichi Romani pensavano che i Cristiani rappresentassero qualcosa di negativo per l'Impero, perché sentivano che avevano devitalizzato il senso forte e sacro dell'Impero. Se leggiamo gli Atti dei martiri possiamo vedere in concreto quest'opera di desacralizzazione: "Tu adori Cesare?" chiedevano ai Cristiani, che rispondevano: "No, di Dio ce n'è uno solo". I Cristiano hanno desacralizzato, mettendo le cose al loro posto. Una piccola legislazione umana è una piccola legislazione umana. In altre parole, tenendo conto che la creatura dipende da Dio, tutto va ridimensionato, ma anche revisionato. Nella storia tutto è revisionabile. Il senso della dipendenza da Dio è considerato dalle nostre fonti la base *sine qua non* non c'è la possibilità di "azzeccarci", per usare un termine romanesco. Insomma, dal momento che è presente il concetto di pellegrinaggio, di cammino, molto radicato già nel *Vangelo*, significa che c'è anche una meta. E con questa idea viene pertanto recuperata la possibilità dell'etica, della giustizia e della verità.