

Tre città in una Storia: il De civitate Dei

Maria Bettetini

Università IULM Milano

Dipartimento di Arti, Culture e Letterature Comparete

mariatilde.bettetini@iulm.it

ABSTRACT

According to St. Augustine's *De civitate Dei* (413-418 / 420-427 CE), the City of God and Babylon are "mixed together", because only the inner life of each citizen makes one or the other cities. There is no empire or church, king or priest: only the end of time will make evident for all the vision, now guaranteed only to a select few. Everybody will know who really followed the divine law imprinted in the heart as a seal in wax. Augustine's theory of the three Cities (Rome and Babylon here, the heavenly Jerusalem finally) was founded on the Christian message and both on Platonism and Cicero's work. It was a very deep theory, that our western History was not able to understand, often transforming every Augustinism in a sort of Caesaropapism. Particularly in the Middle Ages, Augustine's answer to the defeat of the Roman Empire was seen as a justification of the temporal power of the Church.

KEYWORDS

St. Augustine, Augustine of Hippo, divine justice, human justice, divine law, human law, temporal power, heavenly Jerusalem

"L'inferno dei viventi non è qualcosa che sarà; se ce n'è uno, è quello che è già qui, l'inferno che abitiamo tutti i giorni, che formiamo stando insieme. Due modi ci sono per non soffrirne. Il primo riesce facile a molti: accettare l'inferno e diventarne parte fino al punto di non vederlo più. Il secondo è rischioso ed esige attenzione e apprendimento continui: cercare e saper riconoscere chi e cosa, in mezzo all'inferno, non è inferno e farlo durare, e dargli spazio" (Calvino 1972).

1. *Il numero delle città*

Le parole con cui Marco Polo conclude il resoconto al Gran Kan sulle città che forse abitano l'Impero, che però sono "invisibili", mostrano l'attualità della riflessione di Agostino di Ippona sulla Storia. Come si evince dalla descrizione dell'ultima città, Berenice, "nel seme della città dei giusti sta nascosta a sua volta una semenza maligna", che li porta all'orgoglio di essere giusti e alla brama di

rivalsa verso gli ingiusti, rendendo perfettamente l'idea agostiniana di *civitas permixta*, dell'impossibilità di discernere in questa vita, in questa Storia, le due città, Roma e Babilonia. Tutte le Berenici future, giuste e ingiuste, conclude il personaggio di Italo Calvino, sono già presenti in questo istante, avvolte l'una dentro l'altra, strette pigiate indistricabili". Così come per Agostino tutto il tempo è contenuto nel Creatore immutabile: nelle *Confessioni*, in conclusione all'undicesimo libro dedicato alla riflessione sul tempo, il retore imposta il paragone tra un uomo che conosce una canzone, e quindi mentre canta ne ricorda l'inizio e sa come finisce, e Dio che conosce tutto il futuro e tutto il passato. La differenza è tra il mutare dell'uomo che ricorda e l'immutabilità di Dio, che conosce *longe mirabilius longeque secretius* (conf. XI, 31, 41), senza modificazione della conoscenza e senza *distentio* dell'attività. Questa eterna immutabilità è però quella che attende anche l'uomo, secondo Agostino. Non ci sono solo le due città "mescolate" nella Storia, esiste infatti anche la Gerusalemme celeste, dove, in maniera per noi comprensibile solo attraverso metafore, già ora i giusti vivono in Dio fuori dal tempo, alla quale ogni uomo tende. Non si tratta di un'utopia, nemmeno di una città che da qualche parte deve esistere, come diceva Platone della sua Polis.

La città celeste non è un non-luogo, e neppure una città ideale, unità di misura regolativa per la concretezza storica. La città celeste cristiana è la casa di Dio, trasversale rispetto alle determinazioni di spazio e tempo: essa è "pellegrina, nella corsa del tempo fra gli empi" ed è "nella stabilità della dimora eterna"; la stessa stabilità a sua volta per ora è attesa "pazientemente", poi sarà posseduta "straordinariamente", "dopo la vittoria finale e la conclusione della pace" (civ., praef.). Se la città del Dio cristiano fosse stata un'ordinata utopia, o solo il paradiso che verrà, la città degli uomini avrebbe potuto seguire il suo corso indisturbata, con lo sguardo volto all'ideale o al futuro. Ma la città del Dio cristiano è insieme nella Storia e al termine della Storia, da quando quello stesso Dio nella Storia è entrato di persona. Mantenere questa molteplicità di piani è la grande sfida per la cristianità, continuamente tentata dalla speranza di poter toccare la Gerusalemme celeste e di avere quindi una tangibile garanzia di non essere dalla parte degli "empi", ma da quella dei benvenuti dal dio, forse felici.

2. La città dei pagani

La donna che impersona le Leggi ferma Socrate al limitare di una possibile fuga dal carcere ateniese. Hai accettato e amato queste regole, per esse è giusto che tu muoia anche se ti condannano ingiustamente, afferma la figura femminile nelle ultime pagine del *Critone* (49 e – 54 d), ribadendo un'idea cara alla gremità classica: non è permesso all'uomo libero di evadere dalla città. Solo "una bestia o un dio" possono vivere fuori dalla *polis*, perché l'uomo è per natura "politico", ossia

“abitante della *polis*”, che “esiste per rendere possibile una vita felice” (Aristotele, *Politica*, I,2,1252 b 28 -1253 a; *Etica a Nicomaco*, IX,9,1169 b 16-19). Il resto è barbarie o vita divina, irraggiungibile al mortale.

L'uomo si deve adattare alla felicità che gli può essere garantita da un sistema di leggi: si tratti delle leggi della città, che condannano a morte il loro sostenitore Socrate, si tratti della legge eterna che governa il mondo, secondo la visione stoica. Da quanto si ricava dalle testimonianze intorno al pensiero stoico, uomini e dèi obbediscono ai decreti di una superiore autorità, tutti cittadini di un mondo che è come una grande *polis*: “Solo la collettività degli dèi merita il nome di stato o città davvero felice, e se proprio vogliamo includervi tutti gli esseri razionali, dobbiamo annoverare insieme con gli dèi anche gli uomini” (Dione Crisostomo, *Orationes*, 36,23). Quando con Panezio, nel II secolo a.C., il cosmopolitismo stoico diventa dottrina dello stato romano, si ottiene la perfetta fusione tra l'ideale della *polis* ellenica e la *civitas* come garanzia dell'applicazione del diritto.

Per gli scontenti, solo città ideali, e come tali irrealizzabili, come la Platonopoli, città dei filosofi che, se pur tra mille ostacoli, Plotino tentò di realizzare in Italia nel III secolo della nostra era. Si dà quindi una felicità garantita da una legge che a sua volta è tenuta da una struttura politica: se questa venisse meno, cadrebbe la legge, vanificherebbe la felicità. È precisamente quanto accadde nel V secolo dopo Cristo.

3. *La fine del mondo*

Si fa riferimento solitamente al sacco di Roma del 410 per indicare il culmine dell'“epoca di angoscia” (Dodds 1965): i Visigoti di Alarico misero a ferro e fuoco la città eterna mentre il suo timido imperatore, Onorio, si rifugiava a Ravenna, più protetta perché circondata dal mare. Avevano oltrepassato il Danubio Quadi, Sarmati, Unni, Alani, Ostrogoti, Alemanni. Alani, Iberi del Caucaso, Unni e altri combattevano tra loro in territorio nominalmente governato dal diritto romano. Si pensava fosse giunto il tempo della fine del mondo, e non se ne dubitava: “Nessuno più di noi, che siamo colpiti dalla fine del mondo” aveva scritto Ambrogio di Milano nel 389-390 “è testimone delle parole celesti. Quanti combattimenti vi sono già stati e di quanti combattimenti dovremo ancora sentir dire? Gli Unni sono insorti contro gli Alani, gli Alani contro i Goti, i Goti contro i Taifali e i Sarmati” (*Expositio in Lucam* 1,10). Gerolamo riteneva che l'imminenza della fine del mondo fosse opinione comune di tutti gli uomini di chiesa (cfr. *In Daniele* 7,8).

L'apocalisse annunciata sembra arrivare il 24 agosto del 410, quando Alarico dopo due anni di assedio riesce ad entrare a Roma alla testa dei Visigoti, violando dodici secoli di incontaminata indipendenza (se si esclude l'impresa dei Galli Senoni di Brenno, nel 390 a.C., che arrivò fino a Roma - vincendo a Chiusi e

all'Alia -, fu cacciato dal Campidoglio e poi inseguito da Furio Camillo, non si sa se dopo aver depredato la città o dopo averla semplicemente raggiunta).

Si è scritto di una controffensiva religiosa ad un'offensiva militare (Toynbee), ed è una delle possibili letture del primo millennio, ciò che è indubbio è la tempestività del vescovo di Ippona Agostino nell'elaborare con la tesi delle due *civitates* una dottrina contemporaneamente rassicurante per gli animi scossi dal verificarsi di qualcosa di simile alla fine del mondo, senza negare, anzi sottolineando, la gravità del momento. Speranza e maledizione, garanzia di salvezza e fuga dalla Storia, su che basi aveva potuto il retore africano educato alla romanità costruire le tesi di teologia, e filosofia, della Storia che forgeranno il pensiero europeo?

L'intento è apologetico: "Nel frattempo Roma fu abbattuta da un vorticoso assalto dei Goti condotti da Alarico" racconta nelle *Ritrattazioni* lo stesso Agostino ormai vicino alla fine "che provocò un grande disastro. I cultori di una moltitudine di falsi dèi, i pagani come li chiamiamo abitualmente, cercarono di addossarlo alla religione cristiana e cominciarono a calunniare il vero Dio con maggior violenza e malignità del solito. Onde io, ardendo di zelo per la casa del Signore, decisi di scrivere il libro della *Città di Dio* contro le loro calunnie e i loro errori" (retr. 2,43,1).

I pagani reagiscono alla violazione del loro *pantheon* accusando i cristiani di aver indebolito la *virtus*, forza e insieme virtù, dell'impero e di aver indotto il popolo a trascurare i dovuti omaggi alle divinità che, se non governavano la Storia, almeno avevano protetto l'Urbe. Il fato, il *logos*, il destino, altro insomma guidava lo scorrere dei tempi secondo le filosofie pagane, ma gli dèi antichi avevano evidentemente saputo difendere la città-simbolo meglio del Dio cristiano, provvidente solo di nome. L'accusa era insidiosa e violenta, tale da coinvolgere il portavoce della cristianità subito con sermoni e lettere (tra questi anche un *Discorso sull'eccidio avvenuto nell'Urbe*), poi con i ventidue libri della *Città di Dio*, scritti tra il 412 e il 427.

La soluzione fu la città celeste: hanno sbagliato i pagani ad affidarsi a un diritto e a delle mura costruiti da uomini, ma sbagliano anche quando pensano che sia compito del dio, quale che sia, proteggere materialmente una città. La città vera, la città di Dio, non si identifica con nessuna delle città terrene. E tuttavia non è nemmeno una città immaginaria, un non-luogo come la repubblica di Platone: la città di Dio è "già e non ancora", secondo il dettato dell'Apocalisse, aggrovigliata alla città degli uomini, destinata a separarsi in futuro, eppure già realizzata nel presente. "Due città, frattanto mescolate materialmente e separate spiritualmente, corrono nel viluppo dei tempi sino alla fine", si legge nel commento agostiniano al salmo 136, quello, non a caso, *Super flumina Babylonis*. "L'una ha come epilogo la pace eterna e come nome Gerusalemme, l'altra come godimento la pace temporale e come nome Babilonia". Le due città corrono *permixtae*, solo la fine le differenzierà. Gerusalemme e Babilonia sono due dei loro

nomi: vanamente si cercherebbe di identificare l'una con la Chiesa e l'altra con l'Impero, o comunque con Roma.

4. *Due città mescolate nella Storia*

L'esistenza di due società mescolate, dei giusti e degli empi, è presente in Platone, in alcuni stoici, in Cicerone, in Ticonio, ma l'elaborazione di Agostino sistematizza secondo la teologia dell'incarnazione alcuni elementi peculiari di origine esclusivamente biblica. Alla città dei "giusti", Atene o Roma, va così aggiunto il mito della Gerusalemme storica, così come è presentato nei libri dell'Antico Testamento, insieme alla proposta escatologica della Gerusalemme futura - ossia i "cieli nuovi" e la "terra nuova" dell'Apocalisse - e l'effettivo mescolarsi nella Storia di questa composita "città celeste" con la città degli empi. D'altra parte questo essere, ma non essere ancora del tutto, adombrato nelle vicende dell'esilio del popolo eletto, risponde all'invito che si legge in Giovanni 17, 14-18 a non essere del mondo e tuttavia nello stesso mondo a sentirsi inviati (*et ego misi eos in mundum*, nell'originale *eis ton kosmon*, dove il greco *eis* significa "dentro", non solo "verso" o "sopra"). La dottrina dell'incarnazione, con la sovrapposizione della natura umana alla divina, rende possibile la duplice cittadinanza anche per l'uomo, sempre in patria rispetto al mondo creato, sempre in esilio rispetto alla vera patria che verrà. Non pochi studiosi, nel disperato tentativo di schematizzare il disegno delle due *civitates*, ne hanno moltiplicato il numero, ripartendo ad esempio la *civitas* terrena in *civitas caelestis spiritualis*, *civitas terrena spiritualis*, *civitas terrena carnalis*, di cui la seconda è un'immagine terrestre della prima (Leisegang ancora nel 1926, con molti epigoni). La parola risolutiva sembra quella di Marrou che ha chiarito il valore ideale dei concetti di *civitas* terrena e celeste: si dà un *tertium quid*, il *saeculum*, che è il dato empirico della Storia, questo dato misterioso ove bene e male, città di Dio e città del diavolo sono inestricabilmente mescolate.

Troppo facile invece appiattare la *civitas Dei* sulla Chiesa istituzionale e invitare a ritrovare le preziose mura della Gerusalemme celeste già tra le solide mura del chiostro: questa, che resta una tentazione costante della Storia, fu la tendenza che fece la fortuna della *Città di Dio* nel Medioevo (cfr. Gilson 1952). L'autore della Lettera agli Ebrei ricordava ai cristiani che essi si sono accostati non a un monte di pietra o a un fuoco ardente, ma alla "città del Dio vivente, alla Gerusalemme celeste, alle miriadi degli angeli, alla festosa assemblea, alla chiesa dei primogeniti che sono scritti nei cieli, a Dio" ossia, ecco la chiave dell'incarnazione, "a Gesù, mediatore della nuova alleanza" (Eb 12, 18-24).

Se è evidente che la Gerusalemme celeste non si debba più identificare con la Gerusalemme storica, non è tanto chiaro il significato di questa città "nuova", che non è più casa di Dio, ma in certo senso è Dio stesso. Così, se Ezechiele aveva

descritto la visione del regno messianico come la visione di un tempio a forma di cittadella quadrata (cfr. Ez 40,1-48,35. Il tempio è il luogo che la Gloria di Dio decide di abitare, Ez 43,7: “La voce mi diceva: -Figlio dell’uomo, questa è la sede del mio trono, e questo è il luogo in cui si poseranno i miei piedi, dove io abiterò per rimanere in mezzo ai figli d’Israele in eterno”), l’autore dell’Apocalisse non esita a riprendere la medesima descrizione, addirittura con le stesse esagerate misure, e ad affermare che in essa non vi è alcun tempio, “perchè il suo tempio è il Signore Dio Onnipotente e l’Agnello” (21,22).

La città che scende dal “cielo nuovo”, d’oro puro simile a puro cristallo, circondata da un muro di diaspro dai quattro lati uguali, è insieme “tabernacolo di Dio fra gli uomini” ed è lo stesso Dio che “abiterà con loro”. Le dodici porte, fatte ciascuna di una sola perla, “non saranno mai chiuse di giorno, perché la notte là non ci sarà più”, e se ha senso chiudere le porte di una città è di notte. Non serviranno più né la luna né il sole, e nessuna lampada, ma soprattutto, non serviranno più le porte, che saranno sempre aperte, perché i nemici saranno stati annientati per sempre.

5. Storia

Non è esattamente questa la situazione storica che Agostino d’Ippona si trova a dover fronteggiare nel 410. Se qualcuno tra i cristiani aveva sperato di identificare la Gerusalemme celeste con la sede dell’episcopato romano, già riconosciuta principale tra le diocesi, poteva ricredersi. Ma chi soprattutto si deve ricredere sono i pagani, che hanno riposto in una città terrena la speranza che merita solo la città celeste, accontentandosi della pace temporale senza ricercare quella eterna (en. Ps 136). Tanta ingenuità non può che nascere dall’ignoranza, dal non sapere che le città sono due, ma ora, ora che vediamo come in uno specchio, esse materialmente sono mescolate.

A dispetto di quanti vogliono un Agostino “assolutamente ostile” (Hagendhal 1966) alla romanità e alla politica in generale (come dimenticare la definizione dei regni come *magna latrocinia*, una volta tolta la giustizia di civ. 4,4? ma bisogna aver prima tolto la giustizia), la Storia viene fortemente rivalutata sia nelle opere che annunciano il tema delle due città (vera rel. 27,50; cat. rud. 19,31; conf. 12,11,12 e 12,15,20), sia nella *Città di Dio*. La ragione si deve vedere nella mescolanza già presente al momento della fondazione, nella misteriosa decisione del Creatore di dotare le creature di libertà, quindi della possibilità di scegliere di quale *civitas* essere cittadino. Le due città sono quindi definite al momento della scelta degli angeli – non sono originarie, come vorrebbero i Manichei -, e si svilupperanno poi attraverso i figli di Adamo: la città di Dio, sorta nel tempo con Abele, trova la sua figurazione profetica nel patto con Abramo, osservato dalla discendenza legittima di Giacobbe, rinnovato e perfezionato dal Cristo unico

mediatore. La città di Caino invece si sviluppa nella folle *hybris* di Babilonia, sede della perversione delle lingue, regno di lussuria, colpevole dell'esilio del popolo eletto. Roma è "fondata come una seconda Babilonia e come figlia della prima", eppure, ed ecco la rivalutazione della Storia e della romanità, "per mezzo suo Dio deliberò di domare il mondo intero e, dopo averlo ridotto a un unico stato e a uguaglianza di leggi, portare la pace in ogni suo punto" (civ. 18,22). Se pur inconsciamente il grande *latrocinium* serve agli scopi della razionalità che governa la Storia.

L'intento di Agostino è quindi quello di guardare le cose con gli stessi occhi di questo *logos*, oltre Roma, oltre la Storia, oltre la chiesa stessa: di ricordare che per volontà *ab aeterno immutabilis* le città potevano essere due; nel futuro saranno due; ora, mentre sfugge il corso della vita dell'umanità "come un torrente si costituisce dalle acque piovane e s'ingrossa, romba, scorre e scorrendo defluisce" (en. Ps. 109,20), ora tutto appare confuso. Non è il momento della Gerusalemme celeste, perché le porte delle città è meglio che stiano chiuse, siano di perle o di ametista, ma non è neanche il momento della fuga da un mondo che è in ultima analisi gestito da un governante accorto.

Ma in questa Storia che scorre *permixta*, quali riferimenti può avere un governante che è solo un uomo?

6. La legge degli uomini, la legge di Dio

Cicerone deve essere il punto di partenza, perché unica fonte diretta sicura delle conoscenze filosofiche di Agostino. E Agostino conosceva certo il passo del *De republica* (opera scritta tra il 56 e il 51 a.C.), ove si legge: "Vera legge è la retta ragione, in armonia con la natura, universale, immutabile, eterna, che con i suoi ordini richiama l'uomo al dovere e con i suoi divieti lo distoglie dalla frode. (...) Non è lecito ad essa sostituire altra legge, né modificarla in alcuna parte o annullarla del tutto, poiché né popolo né senato potrà dispensarci dall'osservanza di una legge che non ha bisogno di un Sesto Elio per essere commentata e spiegata." E prosegue Cicerone, nel frammento che ci è rimasto di questo terzo libro della sua opera politica: tale legge non è diversa "da Roma ad Atene o dall'oggi al domani; ma unica, eterna, immutabile e capace di tenere a freno tutte le genti in ogni tempo. Poiché uno è signore e guida di tutte le cose, il dio, colui che tale legge ha ideato, meditato, emanato: e chi né a lui né a quella obbedirà, rinnegherà se stesso e la propria natura di uomo, e dovrà subirne la pena, anche se sfuggirà a quei supplizi, che tali sono ritenuti dal giudizio degli uomini" (fr. VI).

Una legge promulgata (meditata: forse Cicerone non si rendeva conto di come definire un dio *disceptor*, oltre che *lator* e *inventor* della legge eterna, ponesse gravi problemi alla definizione di immutabilità della mente divina) dalla divinità, e con le caratteristiche di unicità, eternità, immutabilità del divino di cui Agostino

trovò conferma e giustificazione nella lettura dei “libri scritti da Platonici”. Dal platonismo dunque la giustificazione razionale dell’immutabilità del divino e quindi delle leggi da questi promulgate.

Il *Liberio arbitrio*, è chiaro in proposito, come si legge nel primo libro: “Tutti pensano che gli adulteri, gli omicidi e i sacrilegi siano azioni malvagie e non parliamo delle altre, dato che non ne abbiamo il tempo né la possibilità”, afferma il discepolo, al quale il maestro risponde: “Dimmi innanzitutto perché pensi che l’adulterio sia un’azione malvagia; forse perché la legge lo proibisce?”, ove per legge qui si deve intendere la legge umana. E la risposta di Evodio: “Certamente non è male perché è proibito dalla legge, ma è proibito dalla legge perché è male” (1,3,6). Il problema è come una legge umana possa moderare, proibire, punire un male, ed è una questione che non sfugge all’arguzia di Agostino, che infatti elenca una serie di situazioni in cui la stessa legge induce (o almeno non punisce) azioni criminose, per difendere – legittimamente - proprio quei beni *quae amittere possunt invitus*: è il caso della legittima difesa, ma anche della pena di morte, che porta Evodio ad affermare “non critico la legge che permette di uccidere gli assassini o gli stupratori, ma non riesco a spiegarmi come si possa giustificare chi li uccide” (1,5,12).

La legge umana consente azioni che la legge divina proibisce: il problema è dunque la necessaria rilassatezza di tale legge, che si limita a punire solo alcune delle azioni malvagie, e non tutte. Quella che a noi sembra un aspetto positivo, il limitarsi dell’intervento dello Stato al premiare e punire azioni di ordine morale, a Evodio e Agostino pare invece una pecca, compensata dalla distinzione tra “legge temporale” e legge eterna o, sempre con espressione ciceroniana, *summa ratio* (*De legibus*,1,6,18). La legge promulgata dagli uomini, infatti, sorge nella Storia e a questa è assoggettata: necessariamente risente del limite spazio-temporale, dipende dalle circostanze, è perfettibile e, soprattutto, è mutevole, non può avere alcuna pretesa di assolutezza. La legge divina, invece, quella secondo cui “è giusto che tutte le cose siano ordinate” (lib. arb. 1,6,15), è immutabile ed eterna: è a questa, e non alla prima, che l’uomo deve adeguarsi, “ordinarsi”, per raggiungere la pienezza dell’essere e con questa la felicità promessa ai buoni. Addirittura, “coloro che seguono la legge eterna con la volontà buona, non hanno bisogno della legge temporale” (lib. arb. 1,15,32), che si limita quindi a gestire la realizzazione di una società pacifica per quanto è possibile sulla terra. Si deve occupare dei beni temporali, della libertà giuridica (perché sulla libertà interiore non ha alcun potere), di tutto ciò che riguarda la società civile ed è costretta a governare tramite il timore, a reprimere e costringere, e tutto solo per mantenere una parvenza di ordine, senza poter arrivare mai a punire il peccato in quanto tale, ma solo in quanto atto che disturba l’ordine sociale.

Il potere della *lex Romana* è quasi ridicolizzato, ma non è questo lo scopo per cui tanto Agostino si accanisce a mostrare la relatività e la debolezza della legge temporale. Un pensiero infatti lo tormenta dal quando era adolescente, il

contenuto di tante correnti eretiche, dai marcioniti agli stessi manichei: come accettare ispirata da Dio una Scrittura che contiene, nell'Antico Testamento, numerosi esempi di violazione alla legge morale (al Decalogo!), perpetrati da parte di uomini amati e lodati da Dio, anzi a volte istigati dalla stessa voce divina? Inganni, assassini, guerre, furti... Vi sono città che devono essere rase al suolo, santi uomini come Isacco ingannati dalla moglie e dal figlio, si devono rubare i gioielli degli egiziani, il concubinato è consentito, Abramo stesso deve avere un figlio dalla schiava, e poi la deve crudelmente scacciare, le figlie di Lot giacciono col padre per dare un prosieguo alla stirpe del popolo eletto. Un elenco - che potrebbe continuare - quantomeno imbarazzante, che portava numerosi gruppi di cristiani a rifiutare l'Antico Testamento e ad accettare solo il Nuovo, o parte del Nuovo, ove le leggi che vengono promulgate sono anche rispettate, e quando non lo sono il colpevole è smascherato e punito, se non si pente, come nel caso del rinnegamento di Pietro, della simulazione dello stesso Pietro di fronte ai giudeo-cristiani, della tragica fine di Anania e Saffira. Ma le Scritture vanno lette non in senso letterale, perché "la lettera uccide".

La rigidità manichea dell'opposizione, se Dio allora non uomo; se le Scritture sono rivelate allora non l'Antico Testamento, con il pessimo comportamento di alcuni dei personaggi scelti da Dio, che hanno più mogli, uccidono, sacrificano gli animali. La soluzione di quest'ultima opposizione consente ad Agostino di scrivere alcune tra le pagine più limpide della filosofia morale: solo uno che non conosce la vera giustizia interiore, *vera iustitia interior*, può così superficialmente interpretare le Scritture. L'appiattimento sulla dicotomia infatti non permette di scorgere la gradualità del bene e del male, che trasforma la giustizia eterna in leggi che mutano con mutare dei tempi.

Questo vuol forse dire che la giustizia è *varia et mutabilis*, come la *femina* del passo dell'*Eneide* da cui sono tratti gli aggettivi (4,569: *Heia, age, rumpe moras. Varium et mutabile semper femina*)? No, ciò che muta sono i tempi, mutevoli proprio in quanto *tempora*. La vera giustizia interiore, che non giudica secondo consuetudine, ma "promana dalla legge perfettissima di Dio onnipotente", *ex lege rectissima Dei omnipotentis*, secondo cui si formano i costumi dei luoghi e dei tempi, "è sempre e dovunque, non è diversa in luoghi diversi né diversa per circostanze diverse", *ipsa ubique ac semper est, non alibi alia nec alias aliter* (conf. 3,7,13).

Le conseguenze di un'affermazione del genere sono molto gravi: se all'uomo storico non è consentito di attingere direttamente alla *iustitia vera*, in base a cosa si potranno ritenere giusti o non giusti i *mores*? E infatti Agostino è costretto a introdurre un principio di arbitrarietà dell'azione di Dio, che già era stato detto stabilire dei patti, *pacta*, con gli uomini, che a loro volta stringono *pacta* tra loro (conf. 1,18,29). Dio può ordinare qualcosa di contrario alle consuetudini e ai patti. Questo spiega le cattive azioni dei patriarchi, ma lascia la giustizia del tutto in balia di chi pretende di aver ricevuto un ordine da Dio, e forse l'ha anche ricevuto.

La legge divina raggiunge direttamente l'individuo storico, che si dibatte tra le sue meschine leggi del terrore per far rispettare una particella di ordine fittizio. Ma come, e a chi Dio rivela la *ratio* del vero ordine? A colui che abbraccia la verità, come si legge nel *Libero arbitrio*. Ma non solo: anche al peccatore. La scandalosa democraticizzazione del rapporto col divino, inaccettabile al pensiero classico e rifiutata anche da quella interpretazione del cristianesimo che è la gnosi in tutte le sue forme, comporta la possibilità di un rapporto diretto al divino per tutti, compresi i peccatori.

L'uomo peccatore, infatti, ha un vantaggio: è mutevole. Può cambiare, può capire, soprattutto può ricordare. Le "regole" che permettono anche all'iniquo di pronunciare giusti giudizi non sono iscritte nella sua natura, mutevole, né nel suo spirito, ingiusto. "Dove sono dunque iscritte queste regole, in cui riconosce ciò che è giusto anche chi 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?". La legge giusta, eterna, immutabile è nella verità (è la verità) e "si trasferisce nel cuore dell'uomo", senza per questo migrare in esso, ossia senza abbandonare il suo luogo d'immutabile superiorità rispetto al mondo creato e mutevole. È la partecipazione platonica l'unica via concettuale alla comprensione di questo essere presente, pur senza migrare, dell'immutabile nel mutevole. Lo sapeva Agostino, e sapeva di riecheggiare le *Enneadi*, ma anche la *Repubblica*, e il mito della caverna e la metafora del sole, dicendo di luce e di illuminazione. Lo sapeva, ma non riteneva di dover saldare più debiti di quelli già dichiarati nei libri sette e otto delle *Confessioni*: i neoplatonici hanno consentito di giustificare razionalmente un rapporto diretto tra il divino e la mente, l'anima, la memoria dell'uomo. Ma questa sarebbe solo una versione "cristiana" del neoplatonismo, mentre nelle pagine di Agostino leggiamo altro: leggiamo di una giustizia divina immutabile presente in ogni uomo, anche nel peccatore, sotto forma di ricordo. Di una giustizia divina superiore a quella umana, in grado di scavalcarla e quasi ridicolizzarla. Di una giustizia da abbracciare e da amare.

7. *Nel nome di Dio*

Si aprono vie che il Medioevo prima, ma la Modernità poi, e soprattutto, percorreranno conducendole agli estremi: da un lato la supremazia della mistica sull'apologia; dall'altro la tentazione di farsi portavoce ed esecutore della legge divina da parte di papi e imperatori. Certo: l'agostinismo "politico" nasce anche dalla lettura di pagine come queste. Come fuggire la tentazione di farsi garante della voce divina, di fondare imperi sacri, chiese locali e nazionali, di arrogare al sacerdote e al vescovo i poteri del militare e del principe?

Spesso, purtroppo, ci si è voluti dimenticare un aspetto che Agostino avrebbe tanto tenuto a sottolineare: quaggiù, la città di Dio e Babilonia sono "mescolate

insieme”, perché solo l’interiorità di ciascuno lo fa cittadino di una o dell’altra città. Non c’è impero o chiesa che tenga, re o sacerdote, cattolico o riformato: solo alla fine dei tempi sarà evidente agli occhi di tutti la *visio* concessa per ora a pochi e si saprà chi ha davvero seguito la legge divina impressa nel suo cuore come un sigillo nella cera.

Poteva resistere al vaglio della Storia una dottrina tanto ambiziosa? Si poteva resistere alla tentazione di identificarsi con il signore della Storia? Non si è potuto. Sgretolate le strutture politiche con la dissoluzione dell’impero romano, la gerarchia ecclesiastica ha mantenuto l’identità e le motivazioni che consentivano un’azione politica e sociale. Impaziente, il popolo cristiano ha preteso di avere la Gerusalemme celeste già sulla terra: ne sono un segno i pellegrinaggi, di cui si hanno notizie a partire dal IV secolo, la corsa alle reliquie, la ricostruzione in terra europea dei luoghi della città santa. Ma soprattutto il sorgere di piccole cittadelle dell’anima, i monasteri, “di fatto un nuovo tipo di *polis*”, secondo la definizione di Mumford: qualunque fosse la confusione del mondo esterno, il monastero era un’isola di serenità e di ordine. Goti e Longobardi potevano disputarsi i codici e i territori, ma nelle colonie monastiche fondate da Agostino stesso, e poi da Benedetto di Norcia, si viveva come in un avamposto della felicità eterna. Bernardo di Clarivaux definirà, nel XII secolo, il chiostro con l’espressione *paradisus claustralis*.

Da un lato, si creavano luoghi di ordine e pace, piccole città modello che come tali saranno considerate al momento della ricostruzione dei tessuti urbani, nel Duecento; d’altra parte, mentre si cinge delle mura del monastero, la città celeste sembra liberarsi da ogni vincolo di luogo, con l’accezione di *Christianitas* in uso dal IX secolo, secondo la formula per cui *omnium enim Christianorum una respublica est*.

La società formata da tutti i cristiani sparsi nel mondo intero, uniti sotto la sovranità spirituale del papa, diventa una *civitas Dei* comprendente al suo interno regni e imperi, in proporzione all’essere abitati da cristiani. La scelta diventa una decisione tra Gerusalemme e Gerusalemme, tra cittadella dello spirito ed esercito armato, tra città interiore e *respublica Christianorum*.

Per questo, per tornare alle *Città invisibili*, Kublai Kan, metafora del potere terreno, è disperato perché dopo l’euforia della conquista “scopre che quest’impero che ci era sembrato la somma di tutte le meraviglie è uno sfacelo senza fine né forma, che la sua corruzione è troppo incancrenita perché il nostro scettro possa mettervi riparo, che il trionfo sui sovrani avversari ci ha fatto eredi della loro lunga rovina”. Ma i resoconti di Marco Polo, che sa vedere le città invisibili, consentono a Kublai di “discernere, attraverso le muraglie e le torri destinate a crollare, la filigrana d’un disegno così sottile da sfuggire al morso delle termiti” (come “il tesoro sicuro nei cieli” di Lc 12, 33). Quello che il retore di Ippona avrebbe detto invisibile, sottile, ma forte della forza dell’eterno.

Bibliografia

Ssi riportano solo i testi direttamente o indirettamente citati, indicando la prima edizione. Per la bibliografia agostiniana si veda il sito www.augustinus.it e www.augustinus.de.

M. Bettetini, *Introduzione a Agostino*, Laterza, Roma-Bari 2008.

M. Bettetini, *Die Wahl der Engel. Übel, Materie und Willensfreiheit*, in *Augustinus, De Civitate Dei*, hrsg. von Ch. Horn, Akademie Verlag, Berlin 1997, pp. 131-155.

R. Bodei, *Ordo amoris. Conflitti terreni e felicità celeste*, Il Mulino, Bologna 1991.

I. Calvino, *Le città invisibili*, Einaudi, Torino 1972.

E. Dodds, *Pagan and Christian in an Age of Anxiety, a study of religious life in the period between Marcus Aurelius and Constantine I*, Cambridge University Press, Cambridge 1965; tr. it. *Pagani e cristiani in un'epoca di angoscia. Aspetti dell'esperienza religiosa da Marco Aurelio a Costantino*, La Nuova Italia, 1993.

É. Gilson, *Les métamorphoses de la Cité de Dieu*, Vrin, Paris 1952, tr. it. *Le metamorfosi della Città di Dio*, Cantagalli, Siena 2010.

K. Flasch, *Was ist Zeit? Augustinus von Hippo. Das XI. Buch der Confessiones. Historisch-philosophische Studie. Text, Übersetzung, Kommentar*, Klostermann, Frankfurt am Main 1993.

H. Hagendhal, *Augustine and the Latin Classics*, Stockholm, Göteborg 1966.

G. Madec, *Le christianisme comme accomplissement du platonisme selon saint Augustin*, in "Documenti e studi sulla tradizione filosofica medievale" 10 (1999), pp. 109-129.

H.-I. Marrou, *Civitas Dei, civitas terrena: num tertium quid?*, in "Studia patristica", 2,2, Berlin 1957, pp. 342-350.

J. Ratzinger, *Volk und Haus Gottes in Augustins Lehre von der Kirche*, K. Zink, München 1954; tr. it. *Popolo e casa di Dio in sant'Agostino*, Jaca Book, Milano 1971.