

LA TEOLOGIA DELLA STORIA NEL «DE CIVITATE DEI»
DI S. AGOSTINO

Il titolo della relazione a me assegnata può dare l'impressione che si consideri chiusa una questione che per qualcuno forse non lo è. Tutti infatti convengono nell'ammettere che nel *De Civitate Dei* Agostino ha scritto la teologia della storia, ma non tutti la intendono allo stesso modo. Alcuni pensano che abbia scritto la teologia della storia perché non era in grado di scriverne la filosofia a causa dell'imperfezione del pensiero platonico a cui aderiva. Questa – la filosofia della storia – poteva essere scritta solo nel medioevo da chi era in possesso d'una filosofia più matura.

Altri invece ritengono che Agostino abbia avuto un suo pensiero filosofico, forte e profondo, capace di illuminare i grandi problemi della storia; ma che abbia intuito anche che la luce della sola ragione non basta a spiegare pienamente quei problemi senza il ricorso ad una luce superiore, che è quella della teologia. Egli avrebbe scritto, pertanto, la teologia della storia, ma insieme la filosofia, almeno per quel tanto che questa può dire sul mistero dell'uomo. Le parole che seguono si muovono in questa seconda direzione.

Sono convinto, l'ho ripetuto spesso, che Agostino è il creatore d'una filosofia nuova che egli chiama, e che noi possiamo chiamare con lui, filosofia cristiana. Di questa filosofia conosciamo le fonti, i temi, i problemi, i principi, le soluzioni. Esporli qui, sia pure brevemente, non è possibile. Si può dire però che, pur avendo preferito, fra tutti i filosofi antichi, i neoplatonici, li criticò – qualche volta anche aspramente –, li corresse in molti punti, li superò, tanto che il suo pensiero è molto diverso, su questioni essenziali, da quello antico. Si può aggiungere, inoltre, che egli studiò con particolare attenzione le relazioni tra la ragione e la fede – si ricordi che in gioventù aveva respinto la fede in nome della ragione –, traendo da questo studio la conclusione che l'uomo e la sua storia restano senza intelligibilità piena qualora la ragione respinga l'apporto della fede.

L'uomo e la sua storia. Soprattutto la storia. Essa è dominata da cinque grandi problemi che hanno tormentato da sempre il pensiero umano. Questi, come ho scritto altrove¹, sono: quello delle origini, fondamentale e pur così difficile e complesso; quello del male, angoscioso e sommamente oscuro; quello della lotta tra il bene e il male, drammatico e aperto a tutti gli sbocchi dell'eroismo e dell'iniquità; quello della vittoria del bene sul male o del male sul bene, dalla cui soluzione dipende la caduta nel pessimismo nichilista o il fondamento sicuro della speranza; quello finalmente dei termini eterni, che è insieme il più bello e il più terrificante, che illumina della sua luce tutta la storia e ne dà la chiave interpretativa.

Nell'indagare su questi problemi troppo spesso la mente umana si è smarrita e, o ha proposto soluzioni irrazionali o ha mescolato verità a gravi errori: solo aprendosi alla fede cristiana e cercandone la collaborazione questa la convinzione di Agostino la nostra mente può dare a questi problemi una soluzione giusta, la quale, pur restando spesso avvolta nel mistero, evita di umiliare la dignità umana e di lasciare la storia dell'uomo senza una risposta soddisfacente.

Per ciò la visione che il vescovo d'Ipiona ha della storia è essenzialmente teologica. Non già nel senso che manchi la filosofia, che invece è presente in larga misura, ma nel senso che la teologia, abbracciando i problemi della sua storia, li illumina di una luce più alta, stabilisce una feconda collaborazione tra ragione e fede e dà ad essi una soluzione più luminosa e più certa.

Perché teologica la visione agostiniana della storia ha un *prima*, un *adesso* e un *dopo*. Il *prima* è costituito dalle condizioni delle origini quando il male non era ancora entrato nel mondo; l'*adesso* abbraccia tutta la storia dell'umanità dominata dalla lotta tra il bene e il male, tra la giustizia e l'iniquità; il *dopo* riguarda la metastoria, l'*eschaton* dell'umanità, i «*debiti fines*» delle due città.

Inutile dire che in questa visione grandiosa l'idea centrale è quest'ultima, quella delle due città. Agostino ne descrive gli inizi, gli sviluppi e i termini eterni. Esse hanno origini diverse, atteggiamenti

¹ *Introduzione generale a La Città di Dio*, NBA V/1, p. 10.

diversi, sorti diverse: che questa sia l'idea centrale della sua opera lo dice lo stesso autore recensendola nelle *Ritrattazioni*: «Dei dodici libri che seguono – si tratta della seconda parte dell'opera – i primi quattro contengono l'origine delle due città, una di Dio, l'altra del mondo; gli altri quattro il loro svolgimento o sviluppo; i quattro successivi, che sono anche gli ultimi, il fine proprio. Sebbene tutti e ventidue i libri riguardino l'una o l'altra città, hanno tuttavia derivato il titolo dalla migliore. Perciò è stata chiamata: *La città di Dio*» (*Retract.* 2, 43).

Seguendo questa indicazione e quella che di tanto in tanto Agostino ci dà nella sua opera, di cui ebbe chiara l'idea architettonica fin dall'inizio, non sarebbe difficile seguirne il filo del discorso e riassumere le grandi soluzioni che egli dà ai grandi problemi della storia. Le soluzioni sono essenzialmente cinque come cinque sono i problemi: 1) Dio creatore della natura e largitore della grazia; 2) l'abuso della libertà da parte delle creature ragionevoli – gli angeli o gli uomini – e la presenza del male, come pena, nell'universo; 3) il nascere e lo svilupparsi delle due città; 4) la provvidenza divina che guida la storia e la illumina per mezzo della mediazione di Cristo, la presenza della Chiesa, il dono della grazia; 5) la separazione finale, esteriore e definitiva, dei giusti, che raggiungeranno la beatitudine piena e inamissibile, e degli iniqui.

Più che seguire questo stupendo, ma lungo discorso agostiniano – *La Città di Dio* è un *opus ingens*, come dice lo stesso autore terminandola –, giova forse raccogliere l'attenzione sulla idea centrale delle due città e tentare di coglierne il significato e la portata.

Nell'interpretare questo aperto dualismo agostiniano non tutti sono d'accordo. Le interpretazioni proposte sono molte. Ne ricordo quattro: quella manichea, quella platonica, quella predestinaziana, quella istituzionale. Nessuna di esse a mio modesto avviso, corrisponde al testo agostiniano, nessuna lo spiega.

1. NON QUELLA MANICHEA

Propongono l'interpretazione manichea coloro che pensano che l'idea delle due città sia un resto inconsapevole dell'appartenenza del

giovane Agostino al manicheismo. Premessa vera, conclusione falsa. Che Agostino, da giovane, abbia accettato come possibile spiegazione dell'uomo e della sua storia il dualismo materialista e panteista manicheo e che abbia atteso invano per nove anni che questa spiegazione venisse razionalmente fondata e difesa è purtroppo vero; ma concludere da qui che, dopo averne scoperta l'assurdità – di absurdità infatti si tratta – e dopo averla respinta e combattuta per tanti anni e in tanti libri, ne diventi, sia pur inconsapevolmente, tributario quando nella maturità del pensiero propone la sua visione della storia, è arbitrario. Chi lo fa, mostra di dimenticare molte cose. Oltre tutto questa: che *la Città di Dio* è un'opera antimanichea non meno, e forse più, delle altre opere antimanichee.

Lo è per alcune tesi di fondo che sono in antitesi radicale col manicheismo, come la creazione, la bontà delle cose, comprese quelle corporee, la natura e l'origine del male. Per fermarci solo a quest'ultimo punto. La natura del male è riposta nella privazione del bene. «Il male non è una natura – scrive energicamente Agostino – è la perdita del bene che ha preso il nome del male»². L'origine del male, poi, è riposta nella limitazione delle cose e nell'abuso della libera volontà dell'uomo: «È un grande errore, dice ancora il nostro Dottore, è una grande pazzia trasferire nelle cose il male di chi se ne serve male»³. «L'avarizia non è un vizio dell'oro, continua esemplificando, ma dell'uomo che ama disordinatamente l'oro e abbandona la giustizia... come la lussuria non è un vizio dei corpi che sono dotati di grazia e di bellezza, ma dell'uomo che ama disordinatamente i piaceri corporei e trascura la temperanza»⁴. Evidentemente il dualismo manicheo è di marca totalmente diversa da quello agostiniano: uno è metafisico, l'altro morale; uno sta nelle cose, l'altro sta nell'uomo che ama rettamente o perversamente le cose. Cercare nel primo la spiegazione del secondo vuol dire battere una pista sbagliata.

E dico poco.

² *De civ. Dei* 11, 9, 22.

³ *Serm.* 50, 7.

⁴ *De civ. Dei* 12, 8.

2. NON QUELLA PLATONICA

Per questo altri preferiscono seguire un'altra pista, anche se il successo che ottengono non è migliore. È la pista platonica. Anche questa volta tutta la ragione sta in un fatto innegabile, nel fatto cioè che Agostino non nascose mai le sue simpatie per i platonici. Si sa che all'inizio della sua attività letteraria, nella sua prima opera, fissando a se stesso il programma della futura speculazione, dice apertamente che confidava di trovare presso i platonici, per quanto riguarda il campo della ricerca filosofica *quod sacris nostris non repugnet*⁵. Più tardi dichiara che *paucis mutatis verbis atque sententiis christiani fierent*⁶. Nella stessa *Città di Dio* li considera tra tutti i filosofi quelli «a noi più vicini»⁷. Tutto questo è vero, ed è noto. Ma quando s'insiste sul platonismo agostiniano come chiave interpretativa della *Città di Dio* si tira di nuovo una conseguenza falsa da un principio vero. Conseguenza falsa, perché si dimentica che Agostino è anche, e soprattutto in quest'opera, un fiero antiplatonico. Non voglio essere frainteso, non voglio rispondere con un errore a quello che credo un errore. Che il vescovo d'Ipbona avesse molta simpatia per i platonici è fuori di dubbio, come è fuori di dubbio che alcune pieghe del suo pensiero e molti mezzi espressivi di esso fossero platonici; ma è anche fuori di dubbio che le tesi di fondo della sua visione storica, quelle che ne costituiscono la struttura portante, sono antiplatoniche, anzi, per dire tutto, sono impostate e difese in funzione antiplatonica.

Perciò la *Città di Dio*, nonostante l'ammirazione che esprime per i *nobilissimi* filosofi platonici – Agostino pensa a Plotino e a Porfirio – è un'opera polemica verso di loro. Il dissenso profondo riguarda la visione della storia, e precisamente l'inizio, il centro e il termine di essa. L'inizio, per Agostino, è la creazione e la creazione nel tempo, il centro l'Incarnazione del Verbo, il termine la beatitudine piena ed eterna dell'uomo; piena, cioè di tutto l'uomo, spirito e corpo, eterna, cioè definitiva ed irreversibile. I platonici invece, come è noto, deridevano

⁵ *C. Acad.* 3, 20, 43.

⁶ *De vera rel.* 4, 7.

⁷ *De civ. Dei* 8, 9.

la creazione nel tempo, consideravano assurda la Incarnazione – *Nullus Deus miscetur homini* ripeteva citando Platone il platonico Apuleio – ritenevano necessaria la metempsicosi e con essa la ciclicità della storia, insistevano nel ridurre la natura dell'uomo alla sola anima escludendone il corpo. Agostino lo sa e risponde fermamente. Lo urta soprattutto la metempsicosi: «nulla di più orribile»⁸, «nulla di più stolto»⁹, dice sdegnato; e aggiunge: «se per assurdo certe cose fossero vere, sarebbe meglio ignorarle», *doctius nescirentur*¹⁰. Parole significative, quest'ultime, per un pensatore che ha messo la conoscenza della verità prima di tutto e, come fondamento dell'amore, soprattutto. La conclusione che se ne può tirare è una sola: la concezione agostiniana della storia è nettamente e consapevolmente antiplatonica.

3. NON PREDESTINAZIANA

Per questo altri, spostando l'accento dal piano filosofico a quello teologico, parlano d'un dualismo che chiamerei predestinaziano. Il teologo Agostino, dicono in sostanza, ha visto la storia alla luce di Dio-Provvidenza, il quale dalla sua eternità, fuori del tempo, ha diviso gli uomini, che vivono nel tempo, in due schiere – appunto le due città –, quella degli eletti e quella dei reprobri. Ancora una volta si dicono cose vere e cose non vere. Che la visione agostiniana della storia sia dominata dalla luminosa idea della Provvidenza è fuori dubbio, ma che il dualismo di cui egli parla sia di marca predestinaziana è falso. In verità non mancano nella *Città di Dio* espressioni che sembrerebbero giustificare questa interpretazione, ma il pensiero di fondo di Agostino è ben altro. Per interpretare l'opera agostiniana in questa chiave occorre dimenticare molte cose, troppe cose. In particolare queste:

1) che la *Città di Dio* contiene una forte difesa della libertà dell'uomo contro il fatalismo: noi, dice Agostino rivolto a Cicerone

⁸ *Ep.* 166, 9, 27.

⁹ *De civ. Dei* 11, 23, 2.

¹⁰ *Ivi* 12, 20, 1.

– al suo Cicerone – non togliamo né all’uomo la libertà né a Dio la prescienza, senza la prima è impossibile la vita morale, senza la seconda la nozione di Dio¹¹;

2) che la *Città di Dio*, trattando il grosso problema dell’origine del male, sostiene che i mali molteplici e gravi, che pesano sull’umano, non hanno altra possibile spiegazione che l’abuso della libertà dell’uomo;

3) che la grazia non è mai concepita da Agostino in antitesi con la libera volontà, ma sempre in aiuto ad essa, aiuto che serve a svolgerne le occulte potenzialità e a soddisfarne le istanze più profonde. *Voluntatis arbitrium non ideo tollitur quia iuvatur, sed ideo iuvatur quia non tollitur*¹². Il latino è trasparente ed è molto eloquente. Ha bisogno solo di essere ricordato come una linea di pensiero mai smentita;

4) che la grazia, come l’autore della *Città di Dio* la concepisce, non può essere ingiusta, né può essere crudele la giustizia: *nec iniusta eius gratia, nec crudelis potest esse iustitia*¹³. Ma la giustizia sarebbe crudele, perché ingiusta, se irrogasse la pena dove manchi la colpa. Il nostro dottore lo ripete con insistenza: Dio può salvare ognuno senza meriti, perché è buono, non può condannare nessuno senza demeriti perché è giusto. Brevi accenni, ma sufficienti, mi pare, per dimostrare che lo schema facile e sbrigativo delle due predestinazioni non è di marca agostiniana, nonostante il richiamo ad Agostino di quanti lungo i secoli lo hanno adottato.

4. NON QUELLO ISTITUZIONALE

Finalmente la quarta chiave interpretativa, quella istituzionale. La propongono coloro che spostando l’accento sia dal piano filosofico che dal piano teologico, lo pongono su quello sociale, e identificano sbrigativamente le due città con la Chiesa e lo Stato. Identificazione frettolosa e deformante che ignora i termini stessi del problema; ignora, dico, il valore positivo che ha per Agostino lo Stato e il significato

¹¹ *De civ. Dei* 5, 9-10.

¹² *Ep.* 194, 24.

¹³ *De civ. Dei* 12, 27.

non solo istituzionale, ma prima di tutto spirituale, onnitemporale, escatologico che ha la Chiesa. Del primo termine – lo Stato – parleranno, penso, altri, del secondo – la Chiesa – bastino qui pochi accenni.

Che la nozione di *Città di Dio* abbia per Agostino un significato spirituale, onnitemporale ed escatologico ne convengono tutti. Si è discusso però e si discute animatamente se chiesa sia una nozione che abbia le stesse dimensioni di *Città di Dio* o le abbia diverse, o in parte diverse e in parte identiche. Tre possibilità interpretative dunque. Ritengo che tanto per il pensiero quanto per il vocabolario si debba sostenere per vera la prima, l'identità non parziale ma totale.

La realtà cristiana ha, secondo Agostino, tre aspetti essenziali: istituzionale, spirituale ed escatologica. Come istituzionale la Chiesa è la *communio sacramentorum*, come spirituale è la *communio sanctorum*, come escatologica è la *communio beatorum*. La dimensione istituzionale comincia con Cristo, quella spirituale abbraccia tutti i tempi, quella escatologica riguarda la fine dei tempi.

Questa realtà così complessa e così universale nel tempo e nello spazio Agostino la chiama con molti nomi: regno, casa, tempio, popolo di Dio; ma i più frequenti sono: città di Dio e chiesa, indifferentemente. I problemi li creiamo noi, non Agostino.

Da questi accenni appare chiaro fino a qual punto interpretare il dualismo agostiniano in chiave istituzionale – Chiesa e Stato – sia fuorviante. Ma ciò non vuol dire che queste due istituzioni, secondo l'autore della *Città di Dio*, non possano e non debbano collaborare fra loro con mutuo vantaggio. Una – lo Stato – procurando la pace, l'altra – la Chiesa – proponendo l'ideale della verità e della giustizia. I testi sono molti, ma debbo astenermi dal citarli per non uscire dal mio argomento, e invadere quello di altri Professori.

5. DUALISMO AGOSTINIANO

Ho detto ciò che il dualismo agostiniano non è: mi corre l'obbligo di dire ciò che è. Lo dirò in breve: esso si fonda nella dottrina biblica delle due vie, la via del bene e del male, la via della vita e la via della

morte. Non dunque un dualismo metafisico come quello manicheo e, in parte, quello platonico, né un dualismo predestinaziano come lo penserà Calvino, e neppure un dualismo istituzionale quasi che lo Stato sia per Agostino un disvalore, ma un dualismo etico e escatologico che ha il suo fondamento nella provvidenza divina e nella libertà umana. Agostino è partito dal Vangelo e dalla tradizione patristica, a cominciare dall'ignoto autore della *Didaché*. Il suo merito fu quello di aver messo l'accento non più nell'aspetto individuale ma in quello sociale riconducendo:

- le due vie a due città;
- le due città a due amori;
- i due amori a due poli di attrazione che, destinati ad essere intimamente uniti, la stoltezza e l'iniquità umana rendono antitetici: Dio e l'uomo;

- i due poli a due atteggiamenti dello spirito, quello sociale
- e quello privato;
- i due atteggiamenti, paolinamente, a due uomini, Adamo e Cristo.

Se mi fosse possibile chiarire questi passaggi potrei dire di essere riuscito a dare un'idea di un'opera che, scritta in un momento tragico della storia, diede della storia una interpretazione nuova, quella cristiana.

a. *Due città dunque, non più due vie*. Il tono è diverso anche se la realtà è la stessa. L'accento non cade più sull'individuale, ma nel comunitario. L'insistenza sarà ormai sui temi della socialità, principio ontologico e costitutivo dell'uomo, della fraternità umana, della giustizia, della pace; soprattutto dell'amore, che è per sua natura una forza aggregante e totalizzante, ma anche, in certe condizioni, dirompente e divaricante. Sono questi i temi che ricorrono da capo a fondo nell'opera agostiniana. Ricorderò un solo pensiero: per Agostino nessuno è tanto socievole per natura, quanto meno socievole per vizio come l'uomo. Giova ripetere le sue stesse parole: *Nihil... tam discordiosum vitio (nihil) tam sociale natura*. È l'opposizione tra la *natura* e il *vitium* che crea l'opposizione tra le due città.

b. *I due amori*. Che Agostino riconduca tutte le passioni dell'uomo all'amore e tutte le virtù all'amore ordinato – *virtus ordo est amoris* – è troppo noto per dover essere ricordato. Come pure è inutile ricordare

le celebri parole del libro 14° del *De Civitate Dei: Fecerunt itaque civitates duas amores duo...*

c. *Amore sociale e amore privato.* Ma forse non sarà inutile ricordare l'*insistenza* del vescovo d'Ipbona sull'amore sociale e l'amore privato. Ecco le sue parole scritte quando pensava già alla *Città di Dio* e l'annunziava: «Due amori, dei quali... uno *sociale* e l'altro *privato*, hanno fondato e distinto nel genere umano due città... quella dei giusti e quella degli iniqui»¹⁴. Dunque l'amore sociale fonda la città di Dio, l'altra, quella che vi si oppone, è fondata sull'amore privato. Per capire questa opposizione occorre seguire il vescovo d'Ipbona nell'ampia, anche se frammentaria, esposizione della natura propria di questi due amori, che sono, poi, come si è detto, due atteggiamenti diversi che l'uomo prende di fronte agli altri. Basti un accenno.

L'amore privato il nome deriva dalla privazione, che soffre chi lo possiede, della fruizione del bene comune abbandona ciò che appartiene a tutti per seguire i beni particolari, posseduti o desiderati come propri, cioè con l'esclusione degli altri. In questo modo si isola, si separa, si racchiude in sé e apre il varco a tutti i vizi l'orgoglio, l'avarizia, la cupidigia che stanno alla base di quella città che ha per emblema la confusione e la discordia; discordia non in se stessa, chè senza una qualche pace non potrebbe sussistere, ma discordia con tutti gli altri. Non già che amando questi beni si ami il male, ma si ama male il bene. Ora «chiunque ama viziosamente un bene, anche se lo ottiene, diventa cattivo nel bene, e diventa misero per la privazione d'un bene migliore»¹⁵.

A riprova di questo principio Agostino adduce esempi che spaziano su tutto l'orizzonte biblico, dagli angeli al primo uomo a tutti gli uomini. Dovunque c'è stato o c'è un atto iniquo, diciamo pure la parola ecclesiale, un peccato, c'è stato o c'è un ripiegamento del libero volere dal sociale al privato. Significativo quanto dice l'autore della *Città di Dio* a proposito degli angeli. Traduco alla meglio dal suo non facile latino: «Mentre gli uni permangono costantemente uniti al bene comune di tutti, che per loro è Dio stesso, e perciò permangono nella

¹⁴ *De Gen. ad litt.*, 11, 15, 20.

¹⁵ *De civ. Dei* 12, 8.

sua eternità, verità, carità (si noti questa forma triadica di esprimersi che è abituale in Agostino quando parla di Dio e degli esseri ragionevoli in ordine a Dio); gli altri, compiacendosi del loro potere come se fossero essi stessi il proprio bene, defluirono dal superiore bene comune, forte per tutti di felicità, verso i loro beni particolari, e, prendendo il fasto dell'alterigia per l'eccelsa eternità, l'astuzia della vanità per la certa verità, l'amore di parte per l'indivisibile carità, divennero superbi, fallaci, invidiosi»¹⁶. Amore di parte: *studia partium*. Proprio così. La natura infatti dell'amore privato è proprio questa: volgersi al bene particolare come al bene esclusivo e abbandonare il bene comune che in senso pieno è solo il bene universale ed eterno, perché questo solo può essere comune a tutti e ad ognuno e può costituire per tutti e per ognuno forza di comunione e oggetto di felicità.

Quel bene dunque che l'amore privato abbandona, l'amore sociale, preferendo il comune al proprio, lo cerca e lo vuol possedere, lieto di poterne fruire, e lieto che altri ne fruiscano, perché è un bene tale che non diminuisce, ma cresce, se così si può dire, col crescere di coloro che lo possiedono e ne godono. È sulla base dell'amore sociale che Agostino definisce appunto la città di Dio. Questa definizione è nota, ma giova ripeterla, non solo perché è bella, ma anche perché ci dispensa da lunghe considerazioni in materia. Eccola: *Ordinatissima et concordissima societas fruendi Deo et invicem in Deo*¹⁷.

Non c'è bisogno di dire che in questa definizione – Agostino, che aveva una poderosa capacità di sintesi, è maestro nel proporre le definizioni –, come in ogni altra, ogni parola è insostituibile perché essenziale. Così qui: società, ordinata e concorde in grado supremo (si notino queste due prerogative, che sono inseparabili, della *societas*), fruizione di Dio, fruizione l'un dell'altro (per Agostino si tratta degli esseri razionali, angeli e uomini) in Dio. Questi i cinque elementi che costituiscono la celebre definizione agostiniana. Ognuno richiederebbe un lungo discorso che qui non è possibile fare. Specialmente l'ultimo, che rivela meglio degli altri la socialità di questa grandiosa concezione

¹⁶ *De civ. Dei* 12, 1, 2.

¹⁷ *De civ. Dei* 19, 13.

e la profonda umanità che l'attraversa. Ma non possiamo fare neppure questo. Del resto dei discorsi vale quello che dice il Manzoni dei libri: basta uno per volta quando non è d'avanzo.

Mi si consenta però un'osservazione, precisamente questa: il pieno dischiudersi dell'amore sociale importa non solo l'incontro dell'uomo con Dio, ma anche l'incontro dell'uomo con l'uomo. Nessun briciolo di umanità va perduto quando l'amore sia totalmente sociale e perfetto, perché allora – ma solo allora – esso compie la grande meraviglia di rendere comune a tutti quanto di buono è proprio dei singoli stringendo nell'unità, senza possibili divisioni, il triplice oggetto dell'amore: Dio, noi stessi, gli altri, tutti gli altri, uomini e angeli. *Non erit itaque, sententia, concludendo Agostino, aliqua invidia imparis claritatis, quoniam regnabit in omnibus unitas caritatis*¹⁸.

d. *Adamo e Cristo*. L'analisi agostiniana dei due amori che abbiamo rapidamente descritto, se da una parte dà ragione del dramma che lacera la storia e fa che spesso grondi lacrime e sangue, dall'altra non ne spiega l'origine prima e il termine ultimo. Molti sono i mali che l'uomo volontariamente commette, ma anche molti quelli che involontariamente subisce: l'inclinazione al male, l'ignoranza, la morte; tutti mali che subisce, non vuole. Quale la loro origine, da dove la liberazione? Il problema è immenso, cosmico.

Agostino dà la risposta col binomio paolino: Adamo e Cristo. Con questa risposta la filosofia sfocia nella teologia, è vero, ma la teologia non è una sovrapposizione alla filosofia, bensì un potente aiuto per essa perché sia in grado di rendersi ragione in qualche modo del grande mistero dell'uomo e della storia. Adamo spiega la caduta dell'uomo, Cristo la vittoria. Questa vittoria si compie nel tempo e sfocia nell'eternità attraverso le sorti della città di Dio.

Queste città «dal tempo di Abele, il primo giusto ucciso dall'empio fratello, e poi di seguito sino alla fine del tempo, compie correndo il suo pellegrinaggio tra le consolazioni di Dio e le persecuzioni del mondo»¹⁹. Durante questa corsa è illuminata dalla visione escatologica,

¹⁸ *In Io. ev. tr.*, 67, 2.

¹⁹ *De civ. Dei* 18, 51.

quando, raggiunta «l'ultima vittoria e la pace perfetta»²⁰ «non avrà altro re che la verità, altra legge che la carità, altra misura che l'eternità»²¹. Concluso infatti il corso del tempo, la mescolanza esteriore delle due città (esteriore, perché quella interiore non c'era mai stata) avrà il suo termine.

Allora in essa, la città di Dio, ci sarà l'identità piena, che qui in terra era stato l'ideale perseguito sempre ma raggiunto mai, né mai raggiungibile, l'identità piena, dico, tra vittoria e verità, dignità e santità, pace e felicità, vita ed eternità, perché sarà appunto quella città *Ubi victoria veritas, ubi dignitas sanctitas, ubi pax felicitas, ubi vita aeternitas*²². Questi quattro binomi posti da Agostino a termine della celebre *Apostrofe* alla «nobile tempra romana», alla «progenie dei Regoli, degli Scevola, degli Scipioni, dei Fabrizi» meriterebbero un lungo commento, e sarebbe una gioia il farlo. Ma è tempo di concludere, quando non sia già tardi.

Aggiungerò che solo in quella città l'amore sarà pienamente sociale e l'uomo pienamente se stesso; se stesso nell'essere, nel conoscere, nell'amore. *Ibi esse nostrum non habebit mortem, ibi nosse nostrum non habebit errorem, ibi amare nostrum non habebit offensionem*²³.

Non ho bisogno di tradurre questo latino, ho bisogno solo di concludere; e concludo così: per Agostino, solo Cristo, Fondatore e Re della città di Dio, è la spiegazione piena dell'uomo e della sua storia.

AGOSTINO TRAPÈ

²⁰ *De civ. Dei, pref.*

²¹ *Ep.* 138, 17.

²² *De civ. Dei* 2, 29, 2.

²³ *De civ. Dei* 11, 28.