



UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI SALERNO

Dipartimento di Scienze del Patrimonio Culturale (DISPAC)

Dottorato in 'RICERCHE E STUDI SULL' ANTICHITÀ,
IL MEDIOEVO E L'UMANESIMO. SALERNO' (RAMUS)

cr. n. 2 «Filosofia, scienze e cultura dell'età tardo-antica, medievale e umanistica» (FITMU)

XXXIV ciclo

Coordinatore: Chiar.mo Prof. GIULIO D'ONOFRIO

Il problema comunitario nella riflessione filosofica altomedievale: per una ricostruzione storico-critica

Tutor: Chiar.mo prof. Armando Bisogno
(Università degli studi di Salerno)

Co-tutor: Chiar.mo prof. Riccardo Fedriga
(Università degli studi di Bologna)

Dottorando: Gianmarco Bisogno

Anno Accademico 2020-2021

*... Humanas actiones
non ridere, non lugere
neque detestari
sed intelligere.*

[Baruch Spinoza, Tractatus politicus, I, IV]

Indice

Il problema comunitario nella riflessione filosofica altomedievale: per una riflessione storico-critica.

| | |
|--|-----|
| Introduzione | 5 |
| 1. Definizione del problema | 8 |
| 1.I. Paolo | 9 |
| 1. I. 1. Sulla lingua dell'Annuncio: il Concilio di Gerusalemme | 9 |
| 1.I.2. Non conobbi il peccato se non mediante la legge | 16 |
| 1.I.3. Una comunità senza peccato? | 23 |
| 1.I.4. Grazia e comunità | 26 |
| 1.I.5. Cosa rimane? | 30 |
| 1.I.6. Tra le due lettere ai Tessalonicesi | 32 |
| 1.II. Tertulliano | 38 |
| 1.II.1. Un limite al progetto paolino? | 38 |
| 1.II.2. Il Dio unico in un cristianesimo naturale | 58 |
| 1.II.3. Institūere traditionem | 67 |
| 1.II.4. Idee per una comunità tertulliana | 77 |
| 1.III. Lattanzio | 84 |
| 1.III.1. Una nuova metodologia: a partire dall'ira divina | 84 |
| 1.III.2. Riscrivere la storia: l'esempio di Cristo e la provvidenza | 91 |
| 1.III.3. Sull'arte del congiungere | 101 |
| 2. Soluzione del problema | 110 |
| 2.I. Agostino | 111 |
| 2.I.1. Un ordine soggettivo? La creazione di un'interiorità atipica | 112 |
| 2.I.2. Il motore della storia | 126 |
| 2.I.3. L'inveramento del progetto paolino | 137 |

| | |
|---|-----|
| 2.II. Distentio animi | 143 |
| 2.II.1. La realtà della grazia: la necessità di un <i>mediator</i> | 143 |
| 2.II. 2. La realtà della grazia: l’esegesi delle Scritture | 152 |
| 2.II.3. La realtà della grazia: la Chiesa visibile | 163 |
| 2.III. Duo amores | 170 |
| 2.III. 1. L’imperscrutabilità della grazia: la descrizione definitiva di un’antropologia | 170 |
| 2.III.2. L’imperscrutabilità della grazia: l’uomo non è <i>cordis inspector</i> | 183 |
| 2.III. 3. L’imperscrutabilità della grazia: la doppia cittadinanza | 193 |
| 3. <i>Organizzare la soluzione</i> | 217 |
| 3. Il monachesimo | 218 |
| 3. I. Il Bene: un problema di spazio | 218 |
| 3. II. Organizzare il tempo: una grazia ‘umanizzata’ e la ritualità | 259 |
| 3. III. Predicare una direzione: sulla figura del pastore | 279 |
| Conclusioni | 296 |
| Appendice I | 305 |
| <i>Il progetto Ophema</i> | 305 |
| Appendice II | 309 |
| <i>I tirocini formativi</i> | 309 |
| Bibliografia | 315 |

Introduzione

La presente ricerca nasce sia da un presupposto teorico sia da un'evidenza proveniente dalle fonti che si è inteso studiare. Il presupposto teorico vuole che la filosofia (e dunque di conseguenza i filosofi) non solo sia indissolubilmente collegata alla realtà materiale, economica e sociale della sua epoca ma anche che – allo stesso tempo – la *informi* in virtù di quella primigenia commistione appena esposta: nasca, dunque, dall'insieme concreto di quelle componenti ed effettivamente le *viva*, reinterpretandole e trasformandole. Se tutto questo, infatti, non fosse vero cosa sarebbe l'oggettività e la storicità di una filosofia?

Senza l'uomo, cosa significherebbe la realtà dell'universo? Tutta la scienza è legata ai bisogni, alla vita, all'attività dell'uomo. Senza l'attività dell'uomo, creatrice di tutti i valori, anche scientifici, cosa sarebbe l'oggettività? Un caos, cioè niente, il vuoto, se pure così si può dire, perché realmente, se si immagina che non esiste l'uomo, non si può immaginare la lingua e il pensiero. Per la filosofia della *praxis* l'essere non può essere disgiunto dal pensare, l'uomo dalla natura, l'attività dalla materia, il soggetto dall'oggetto; se si fa questo distacco si cade in una delle tante forme di religione o nell'astrazione senza senso¹.

Quello dell'inscindibilità, o per meglio dire quello dell'*identità* di essere e pensiero, dunque, risulta essere un presupposto *sui generis* proprio perché è l'*assenza* di tutti gli altri presupposti: parte dal fondamento comune a tutti gli individui (ed eguale anche per i filosofi) che afferma come essi siano degli uomini dentro una *storia*, operino *storicamente* e abbiano - di conseguenza - una loro *eredità storica*. Si è provato a leggere, dunque, i principali filosofi altomedievali mediante questa decisiva *categorizzazione*: si è ancora convinti, infatti, che studiare la storia della filosofia mediante categorie possa donare «la possibilità di un fecondo allargamento metodologico», cioè portare «scientificamente alla luce connessioni che non erano state ancora intraviste o che erano state viste in modo errato²». Ma – ed è questa la decisiva acquisizione – quest'assenza di presupposti è stata esplicitata in maniera – più o meno chiara – dagli stessi autori altomedievali che si sono presi in considerazione. All'*assenza* di Dio (presupposto *par excellence*), infatti, corrispondeva inevitabilmente la *presenza* di una comunità da gestire e a cui raccontare questa assenza: il Vangelo nasce infatti con l'obiettivo di enunciare, esporre e mostrare una verità atipica,

¹ Antonio Gramsci, *Quaderni dal carcere (Vol. II)*, Einaudi, Torino, 1977, p. 1457.

² Cfr. György Lukács, *Der junge Hegel. Über die Beziehungen zwischen Dialektik und Ökonomie*, Zurigo-Vienna, Europa Verlag, 1948, trad.it. *Il giovane Hegel e i problemi della società capitalistica*, Einaudi, Torino, 1960, p. 26.

poiché *verità invisibile* che non solo dichiarava una netta frattura con il mondo precedente (quello greco in particolare che faceva della vista il senso più importante per intraprendere il cammino della conoscenza³) ma anche nel mentre – una *pretesa* storica irrimediabile poiché precetto principale della nuova religione fu quello proprio dell’*evangelizzazione* delle masse. Il problema comunitario – che accompagnerà tutta la ricerca – potrà allora essere riformulato così: *come raccontare una verità invisibile che – nonostante questa assenza – dovrà unire gli uomini concretamente attraverso presupposti immateriali?*

Riassunto dei contenuti

L’evoluzione di queste tecniche – evidentemente non solo oratorie – di gestione di una comunità su presupposti concreti ma immateriali verrà descritta a partire da Paolo, quale simbolo concreto dell’*universalizzazione* cristiana: verrà approfondita la sua critica al concetto di Legge e l’imponente abbozzo di una teologia della redenzione mediante la grazia.

L’opera di Tertulliano, invece, verrà studiata a partire dalle differenze rispetto alla organizzazione paolina e alla necessità di un *dialogo* – nonché polemico – con la sapienza pagana, espediente necessario per la prima formulazione completa del discorso comunitario. Nell’apologeta cartaginese si cercheranno di comprendere, infatti, le tecniche utilizzate ai fini di una *mondanizzazione* della religione cristiana, ossia gli espedienti necessari alla strutturazione di una prassi codificata e alla sua *normalizzazione* in ambiente romano.

Con Lattanzio, invece, si approfondirà – per la prima volta – la *riappacificazione* tra potere politico e potere spirituale mediante un ripensamento della verità cristiana, presentata adesso come abitata da una razionalità interna impossibile da elidere. Con il Cicerone cristiano, allora, il potere politico diventa espressione di quella razionalità, diventa *ancilla fidei* impossibile da comprendere se non si ritrova in quella *sostanziale identificazione* tra sapienza e verità religiosa.

Ma fu con Agostino che il problema comunitario cristiano subì una trasformazione ineluttabile e decisiva proprio perché intendeva *svincolare* la religione cristiana dalla sua vicinanza con la politica: se Lattanzio aveva ben compreso che il cristianesimo aveva dentro

³ È il celeberrimo inizio della *Metafisica* aristotelica: cfr. Aristotele, *Metafisica*, I, 980A: «Tutti gli uomini per natura tendono al sapere. Segno ne è l’amore per le sensazioni: infatti essi amano le sensazioni per se stesse, anche indipendentemente dalla loro utilità, e, più di tutte, amano la sensazione della vista: in effetti non solo ai fini dell’azione, ma anche senza avere alcuna intenzione di agire, noi preferiamo il vedere, in certo senso, a tutte le altre sensazioni. E il motivo sta nel fatto che la vista ci fa conoscere più di tutte le sensazioni e ci rende manifeste numerose differenze tra le cose».

di sé una razionalità indipendente che senso aveva allora appoggiarsi alla politica? Perché non pensare il cristianesimo come unico discorso comunitario possibile? A questo progetto, Agostino si dedicò fin dall'inizio della sua produzione comprendendo come l'unico rimedio per unire gli uomini sarebbe stato quello della costruzione di una *antropologia* filosofica ben definita: sarà possibile unire gli uomini, infatti, insistendo su un'idea precisa di *natura umana* totalmente impossibilitata ad essere influenzata e influenzare le dinamiche terrene poiché sostanzialmente deficitaria nella sua originaria essenza. Tale consapevolezza permise all'Ipponate di organizzare un primo discorso sistematico sulla funzione della Chiesa non solo quale *garante* di questa antropologia ma anche come momento oggettivo imprescindibile per l'unione delle individualità che avrebbero trovato nella struttura e nella gerarchia ecclesiastica la rappresentazione della loro razionalità inficiata.

Il monachesimo - ultimo capitolo della tesi – prova, invece, ad indicare una terza via nella gestione della comunità in quanto propone un'amministrazione delle individualità sostanzialmente diversa. Mentre per Agostino il tema antropologico doveva essere accettato quale dato di fatto immutabile, nei monaci tale convinzione rimane certamente presente ma si propone – adesso - una totale *organizzazione* del tempo della vita del monaco e la sua *ritualizzazione*. Attraverso questi due espedienti, dunque, Cassiano e Benedetto rappresentano una importante novità rispetto all'impianto agostiniano: con questi due autori diventa, infatti, fondamentale non solo l'accettazione di quella natura *lapsa* ma anche la sua costante e incessante *riproduzione*.

Figlio di questa temperie culturale, si chiude la ricerca con la figura del 'papa monaco', ossia Gregorio Magno. Gregorio dirigerà le strutture monastiche e le ripenserà alla luce del suo impegno pontificio: l'organizzazione del tempo di stampo monastico, infatti, si trasforma in un pensiero della Chiesa quale *assistenza* perenne per gli individui che formano il gregge cristiano. La forma *assistenziale* di Chiesa, allora, diventa l'ultima forma indagata nella quale convogliano tutte le idee fin qui espresse e delle quali il *pastore* si dovrà per forza di cose fare carico: nella totale identificazione tra *abate* e comunità si ritrova, allora, il senso stesso della salvezza poiché da questa identificazione si potranno stabilire le coordinate giuste per la *direzione* da seguire.

1. *Definizione del problema*

*Nessuno si illuda.
Se qualcuno tra voi si crede
un sapiente in questo mondo,
si faccia stolto per diventare sapiente;
perché la sapienza di questo mondo
è stoltezza davanti a Dio.*
[Paolo, Prima lettera ai Corinzi, 3, 18-19]

1.I. Paolo

1. I. 1. Sulla lingua dell'Annuncio: il Concilio di Gerusalemme

La comunità cristiana, all'indomani dell'Ascensione di Cristo, si trovò dinnanzi ad un imponente risultato da raggiungere: l'εὐαγγέλιον doveva essere annunciato, infatti, negli angoli più remoti della Terra, doveva superare le tradizioni più disparate e resistere agli attacchi provenienti dalle diverse 'razionalità' che avrebbe incontrato lungo il suo cammino. La parola di Dio, in altre parole, doveva viaggiare attraverso luoghi diversi tra loro e – nonostante ciò – essere riconosciuta come la nuova ed unica espressione di verità sulla quale fondare il mondo a venire:

Mentre il giorno di Pentecoste stava per finire, si trovavano tutti insieme nello stesso luogo. Venne all'improvviso dal cielo un rombo, come di vento che si abbatte gagliardo, e riempì tutta la casa dove si trovavano. Apparvero loro lingue come di fuoco che si dividevano e si posarono su ciascuno di loro; ed essi furono tutti pieni di Spirito Santo e cominciarono a parlare in altre lingue come lo Spirito dava loro il potere d'esprimersi. Si trovavano allora in Gerusalemme Giudei osservanti di ogni nazione che è sotto il cielo. Venuto quel fragore, la folla si radunò e rimase sbigottita perché ciascuno li sentiva parlare la propria lingua. Erano stupefatti e fuori di sé per lo stupore dicevano: «Costoro che parlano non sono forse tutti Galilei? E com'è che li sentiamo ciascuno parlare la nostra lingua nativa? Siamo Parti, Medi, Elamiti e abitanti della Mesopotamia, della Giudea, della Cappadòcia, del Ponto e dell'Asia, della Frigia e della Panfilia, dell'Egitto e delle parti della Libia vicino a Cirène, stranieri di Roma, Ebrei e prosèliti, Cretesi e Arabi e li udiamo annunziare nelle nostre lingue le grandi opere di Dio»¹.

Sebbene il problema linguistico fosse stato risolto, prima, grazie alle «lingue di fuoco, che si posarono su ciascuno di loro» e, poi, grazie allo Spirito che «diede loro il potere di esprimersi» con ogni lingua utile e necessaria, rimanevano ancora nebulosi alcuni contorni che dovevano essere chiariti e risolti: non si trattava soltanto di conoscere differenti idiomi ma di stabilire un criterio unitario per il rapporto da instaurare con i diversi popoli che si

¹ *Atti degli apostoli*, 2, 1-12.

sarebbero incontrati lungo il cammino. Gli *Atti degli apostoli* terminavano, infatti, con un'apertura spazio-temporale ancora incerta nel suo divenire ma ben salda nella consapevolezza che due sarebbero stati i soggetti in dialogo: da una parte i discepoli, i quali dovevano organizzare la dottrina ascoltata rendendola concreta; dall'altra le *nationes*, pronte o meno a raccogliere questi spunti speculativi proponendo e suggerendo indicazioni e correttivi per raggiungere l'equilibrio necessario tra discorso e prassi oltre a quello necessario per la gestione di una comunità. Nella sua iniziale provvisorietà concettuale, dunque, la riflessione del primo cristianesimo si alimentava e si fondava nella presa di coscienza di due enormi problemi: da una parte ci si domandava in che modo organizzare la novità rappresentata dal Vangelo e dall'altra ci si focalizzava sulle modalità necessarie a raccontare quell'ammasso teorico (ancora informe) tentando di individuare - in primo luogo - quale avrebbe dovuto essere il soggetto storico a cui indirizzare il messaggio. In altre parole, il cristianesimo nacque dentro il problema comunitario con la consapevolezza che il rapporto da instaurare con gli individui ai quali l'Annuncio era destinato avrebbe cambiato inevitabilmente anche la strutturazione e la presentazione dello stesso elemento concettuale. Questa fu, infatti, un'acquisizione dirimente: la creazione dell'ortodossia cristiana poneva in essere, invero, dei problemi nuovi. La presenza di una nuova religione sulla scena non poteva non fare riferimento alla comunità dentro la quale quel messaggio veniva riportato: la teoria cristiana *in itinere* andava di pari passo, dunque, con la collettività che ascoltava, recepiva, reinterpretava le parole degli apostoli e, nello stesso modo, quest'ultima si riconosceva sempre di più dentro le parole e le concettualizzazioni dei garanti della verità del messaggio. Che dunque, l'inizio dell'avventura cristiana, sia stato il risultato di un rapporto biunivoco è evidente: l'assenza di un elemento autoritario e – soprattutto – l'assenza di una storia organica (elemento tradizionale) a cui fare riferimento per risolvere le impellenti problematiche dottrinali indusse a cercare un dialogo costante con gli individui che avrebbero dovuto rappresentare la massa credente futura ovvero il lato della futura 'oggettivizzazione' della nuova religione. Per questo ordine di motivi la prima problematica che gli apostoli e i discepoli si trovarono ad affrontare fu proprio quella di individuare il destinatario del messaggio: e se da un lato la nascente comunità era tutta da costruire dall'altro ci si rese conto, invece, della concreta possibilità di stabilire un'affiliazione con la religione dentro la quale lo stesso Cristo si era formato. Gesù, infatti, era un ebreo e la reinterpretazione in chiave cristiana delle modalità attraverso le quali l'ebraismo teneva insieme la comunità politico-religiosa, potevano rappresentare un inizio qualitativamente soddisfacente per la nuova religione. L'elemento tradizionale - inizialmente manchevole -

dunque, sarebbe stato possibile trovarlo nella religione dalla quale lo stesso cristianesimo era scaturito se non altro per iniziare la predicazione dentro un solco sicuro e storicamente fondato. Era questa l'idea degli apostoli più vicini a Gesù come Pietro e Giacomo (coloro i quali l'avevano conosciuto personalmente) che – spinti da «alcuni farisei diventati credenti²» - proponevano (se non personalmente, sicuramente da garanti), nel concilio di Gerusalemme del 49 a.C., la circoncisione e i divieti alimentari come pratiche da imporre a tutti coloro i quali volevano entrare a fare parte della nuova collettività cristiana. Come Badiou sostiene, quindi, «il gruppo giudeo-cristiano di stretta osservanza sosteneva che l'evento-Cristo non aboliva lo spazio precedente. La sua concezione del soggetto era», infatti, «dialettica. Non si trattava di negare», allora, «la potenza dell'evento» ma «di sostenere che la sua novità toglieva e conservava il sito tradizionale della credenza, incorporandolo per superamento. L'evento-Cristo compiva la Legge, non la rescindeva. I segni distintivi ereditati dalla tradizione (la circoncisione, per esempio) restavano dunque necessari. Si può addirittura dire che, ripresi ed elevati dal nuovo annuncio, essi erano trasfigurati e, per questo, ancora più attivi³». Fu chiaro sin da subito, allora, che questa discussione fu essenzialmente un pretesto: non si trattava esclusivamente di imporre tradizioni che richiamassero il vecchio mondo ebraico ma di stabilire e ribadire un connotato teorico capace di rispondere alle istanze collettive più urgenti. In altri termini – nonostante l'avvento di Cristo – era ancora la legge ad essere capace di interpretare e di veicolare i conflitti? Era ancora l'elemento legalistico a stabilire i contorni della pratica quotidiana? Era ancora dentro la legge che il popolo si riconosceva? Questi erano i quesiti improrogabili che la nuova religione doveva affrontare, stabilendo se Cristo avesse superato la legge ebraica inverandola o eliminandola. Se, dunque, i discepoli che avevano operato insieme a Gesù e, più in particolare, gli ebrei convertiti ritenevano opportuno rimanere dentro l'eredità ebraica, la voce di Paolo – all'interno del Concilio – si muoveva in una direzione opposta. Pur non riportando le sue parole, gli *Atti degli Apostoli* confermano come egli si impegnasse (insieme a Barnaba) ad evidenziare «quanti miracoli e prodigi Dio aveva compiuto tra i pagani per mezzo loro⁴» sostenendo, dunque, la novità rappresentata da Cristo interpretato, adesso, come superamento della stessa

² *Ibid.*, 15, 5.

³ Cfr. Alain Badiou, *Saint Paul. La fondation de l'universalisme*, Presses universitaires de France, Parigi, 1997; trad. it. *San Paolo. La fondazione dell'universalismo*, Cronopio, Napoli, 2010, p. 35. Su questo tema cfr. Ernesto Buonaiuti, *Il messaggio di Paolo*, L.Giordano, Cosenza, 1988, p. 37: «La legge della carne, la burocrazia gerarchica cioè e la disciplina sensibile, ripresero subito l'opera degli emissari giudaizzanti di Gerusalemme, miranti all'infedamento della salvezza in Cristo, alle pratiche del mosaismo»,

⁴ *Atti degli Apostoli*, 15,12.

legalità. «La strategia di Paolo teologo argomentante», quindi, si articolava su più livelli: in primo luogo, si propose di «smantellare quella roccaforte storico-salvifica in cui i giudei si erano chiusi» tentando di dimostrare, in prima istanza, come Dio «trattasse» i giudei «né più né meno come i gentili» e, in secondo luogo, prestando molta attenzione a non commettere l'errore di accomunare tutti gli individui esclusivamente nell'errore e nel peccato, si incamminò verso la ricerca di un nuovo espediente teorico al fine di creare connessioni durature tra la comunità. «Se avesse cominciato a dimostrare che tutti sono peccatori, giudei e gentili, bisognosi dunque di salvezza e grazia», infatti «si sarebbe esposto a una facile e vincente obiezione» poiché i giudei avrebbero facilmente controbattuto affermando che pur sapendo «di non essere impeccabili», «nella legge» erano presenti «i mezzi di grazia per ottenere il perdono divino e soprattutto, di fronte al tribunale di Dio» avrebbero potuto «far valere l'elezione divina e avere un trattamento speciale e privilegiato a differenza dei gentili⁵». Il progetto di Paolo, invece, si proponeva di stabilire una 'sostanziale' uguaglianza tra giudei e gentili agli occhi di Cristo abbandonando quindi l'elemento tradizionale per aprirsi ad una nuova religione privata dell'elemento 'nazionale' e capace di allargare, così, i suoi orizzonti⁶. Dunque, per Paolo «l'evento rendeva obsoleti i segni precedenti e la nuova universalità non intratteneva alcun rapporto privilegiato con la comunità ebraica. Le componenti dell'evento, il suo luogo, tutto quel che mobilitava, avevano», certamente, «per sito» la «comunità» ebraica. «Lo stesso Paolo era completamente di cultura ebraica e citava» molto «frequentemente l'Antico Testamento». Ma se «nel suo essere l'evento era tributario del suo sito, nei suoi effetti di verità doveva esserne indipendente». Non significò dunque che i «segni distintivi della comunità (la circoncisione, i riti, l'osservanza minuziosa della Legge) erano indifendibili o erronei» ma «l'imperativo post-eventuale della verità li rendeva indifferenti (e fu peggio). Essi non avevano più significato: né positivo, né negativo. Paolo non era contrario alla circoncisione. Il suo enunciato rigoroso era: "La circoncisione non conta nulla, e nulla conta l'incirconcisione" (*1Cor 7, 19*)». Ma «questo enunciato era

⁵ Cfr. Giuseppe Barbaglio, *Il pensare dell'apostolo Paolo*, EDB, Bologna, 2004, pp. 172-173.

⁶ Ancora Giuseppe Barbaglio ci spiega il meccanismo sotteso al pensare di Paolo: Cfr. *Ibid.*, p. 175: «Sottointeso è di certo il riferimento alle due metà del mondo, giudei e gentili. In altre parole, la giustizia di Dio si attua a beneficio di tutti su piede di perfetta parità; una duplice parità, la prima in negativo: "tutti hanno peccato" con azioni peccaminose, che richiama il «tutti soggetti al Peccato» - il peccato è la fonte da cui scaturiscono i peccati -, con l'aggiunta significativa di un'aggravante: "e sono privi della gloria di Dio", cioè dello splendore divino che illuminerà i credenti il giorno della loro "glorificazione"; l'altra in positivo: "giustificati gratuitamente dalla sua grazia per mezzo della redenzione che si compie in Cristo Gesù"».

evidentemente sacrilego per i giudeo-cristiani⁷». Nonostante queste differenze teoriche, però, il Concilio di Gerusalemme si risolse evidentemente in nulla di fatto: nessuna delle due posizioni prevalse ed anzi quando Pietro prese la parola riconobbe che «Dio rese testimonianza in loro favore [*scil.* in favore dei pagani] concedendo anche a loro lo Spirito Santo, e non fece nessuna discriminazione» tra i giudei e i gentili poiché aveva purificato anche i «cuori» di questi ultimi «con la fede⁸». La risposta all'interrogativo che animò il Concilio rimase, dunque, sostanzialmente insoluta: si decise, infatti, che le due facce del cristianesimo avrebbero potuto coesistere ribadendo come il ruolo della circoncisione fosse valevole soltanto per gli ebrei convertiti, relegando quindi il *signum* a valore certamente simbolico ma non stringente per tutta la comunità cristiana. Proprio per questo motivo alla fine del Concilio i compiti evangelici furono essenzialmente divisi: lo racconta Paolo nella lettera ai Galati nella quale dichiara apertamente che dopo quel Concilio gli fu «affidato il Vangelo degli incirconcisi» mentre «a Pietro quello dei circoncisi» e «riconosciuta la grazia a Paolo da Dio, Giacomo, Cefa e Giovanni, ritenuti le colonne, diedero a Paolo e a Barnaba la mano destra in segno di solidarietà, perché si andasse Paolo e Barnaba ai gentili ed essi ai circoncisi⁹». Questa decisione di non belligeranza e divisione dei compiti - presa dal Concilio di Gerusalemme - non dovette, però, durare a lungo: lo stesso Paolo racconta come una volta rincontratosi con Pietro ad Antiochia¹⁰ lo condannò per il suo comportamento e per la ritrattazione esplicita dei dettami del Concilio:

⁷ Cfr. Alain Badiou, *San Paolo. La fondazione dell'universalismo*, op.cit., p. 36. Ancora una volta anche Buonaiuti analizza la novità rappresentata dalla concezione paolina rispetto a quella del giudeo-cristianesimo della prima ora: cfr., Ernesto Buonaiuti, *Il messaggio di Paolo*, op.cit., pp. 37-38 «Paolo aveva collocato il mistero della palingenesi sulle assisi instabili di una costruzione spirituale, in cui i fedeli erano le pietre sovrapposte, e i doni del Signore, i carismi, erano la sostanza del loro collegamento. Concezione codesta piena di dinamismo e avvivata da un soffio di pura spiritualità, refrattaria ad ogni contaminazione di codici, ribelle ad ogni schematizzazione razionale, insofferente di ogni riparo confessionale. Paolo aveva strappato il Cristo ai ceppi di qualsiasi raffigurazione concettuale e delimitazione disciplinare, per farne una incessante creazione mistica, frutto della metanoia e della rinascita. Aggregarsi al suo Cristo, farsi membra sue e molecole del suo organismo, significava ingaggiarsi in una insonne milizia, fatta di logoranti rinunce e di faticose conquiste. Non vale invece molto meglio riportare Cristo alla condizione di carne nel sistema dell'economie gerarchiche, riavvolgerlo nelle strettoie delle disciplin sensibili? Tanto di guadagnato così per l'istintiva pigrizia dell'uomo, che ama adagiarsi sul letto delle consuetudini ufficiali e trasmettere ad altri per lui il compito della realizzazione magica della salvezza. Ogni progresso del governo curiale rappresentò una sottrazione di libertà e quindi di responsabilità ai danni della collettività dei credenti, veduti da Paolo, realisticamente, come membra viventi del corpo dello Spirito che è il Signore, quale si forma nella storia, ogni giorno».

⁸ *Atti degli Apostoli*, 15, 9.

⁹ Cfr. *Gal.*, 2, 7-9.

¹⁰ È importante riportare le pagine dell'introduzione alla lettera ai Galati a cura di Barbaglio che fanno luce sulla complessità della questione antiochena: cfr. Giuseppe Barbaglio, *Introduzione alla Lettera ai Galati*, in *San Paolo. Le lettere*, a cura di Giuseppe Barbaglio, BUR, Milano, 2009, pp.

Quando però Cefa venne ad Antiochia, lo contrastai a viso aperto perché si era reso meritevole di condanna. Infatti, prima che venissero alcuni da parte di Giacomo egli mangiava insieme con i gentili; ma dopo il loro arrivo cominciò ad appartarsi e separarsi per timore dei circoncisi. E insieme con lui gli altri giudei fecero il doppio gioco, tanto che persino Barnaba si lasciò trascinare nella loro doppiezza. Ma quando io vidi che non con camminavano rettamente sulla via della verità del Vangelo, dissi a Cefa alla presenza di tutti: Se tu che sei giudeo vivi da gentile e non da giudeo, come puoi costringere i gentili a giudaizzarsi?¹¹

Pietro, dunque, si era ritrovato ad Antiochia a condividere il pasto con i gentili ma per timore dei giudizi negativi dei giudeo-cristiani della prima ora, si appartò insieme a loro abbandonando il convivio: questo comportamento scatenò le ire di Paolo che accusò Pietro e i suoi non solo di ‘doppiogiochismo’ ma anche (e soprattutto) di non aver compreso la novità del messaggio cristiano. Continua infatti Paolo:

Noi siamo Giudei per nascita e non peccatori del mondo dei gentili; eppure sapendo che nessun uomo è giustificato per le opere della legge, ma solo mediante la fede in Gesù Cristo, noi pure abbiamo creduto in Gesù Cristo per essere giustificati per la fede in

251-253: «Non si trattò di una crisi dalla valenza puramente locale: la posta in gioco era la medesima del concilio gerosolimitano. Per questo è utile ripercorrere a grandi linee le fasi che hanno scandito, in proposito, il cammino del movimento protocristiano, tanto più che lo fa, almeno in parte, lo stesso Paolo nella lettera. All’inizio la missione cristiana fu indirizzata agli ebrei; solo eccezionalmente qualche pagano fu ammesso nel movimento di Gesù, certo a condizione di farsi circoncidere. Non che i gentili fossero esclusi in linea di principio. Nell’attesa della prossima fine, ci si aspettava che essi salissero in pellegrinaggio a Gerusalemme a ricevervi la parola del Signore, come avevano preannunciato le profezie delle Scritture ebraiche. Più tardi, però, quando il gruppo di Stefano, che formava l’ossatura della comunità gerosolimitana giudeo-cristiana di lingua greca, fu disperso dalla persecuzione di Erode Agrippa I, i suoi componenti, escluso certo Stefano caduto sul campo, si dedicarono ad annunciare il vangelo anche ai gentili, introdotti nella chiesa senza previa circoncisione. Centro locale di tale apertura fu la chiesa di Antiochia di Siria, che si costituì dunque come comunità mista, formata da giudeo-cristiani e da etnico-cristiani, e grande esponente si affermò alla fine Barnaba, che vi introdusse lo stesso Paolo. Tale prassi missionaria della chiesa antiochena però fu contestata da giudeo-cristiani tradizionalisti in nome della continuità del patto di Dio stipulato sulla base delle clausole della Legge mosaica con i discendenti di Abramo segnati dalla circoncisione. Per comporre il contrasto fu indetto il concilio di Gerusalemme, che sancì il principio della libertà dei gentili dal rito della circoncisione, principio difeso non solo da Barnaba e Paolo, delegati della chiesa antiochena, ma anche dagli apostoli gerosolimitani, Pietro in testa. Poco dopo il contrasto si rinnovò ad Antiochia, ma con diversi fronti contrapposti, da una parte Paolo e dall’altra Pietro e Barnaba. Nella comunità antiochena i giudeo cristiani vivevano gomito a gomito con gli etnico-cristiani e non osservavano le prescrizioni alimentari giudaiche. Ma quando vennero alcuni da parte di Giacomo, Pietro ebbe timore e cominciò a osservarle, separandosi così dai pagano-cristiani, e Barnaba fece altrettanto. Paolo si ribellò denunciando un subdolo tentativo di obbligare gli incirconcisi a sottoporsi a questo rito giudaico, pena la loro emarginazione. Ma con probabilità ne uscì sconfitto. Di fatto lasciò Antiochia e in proprio cominciò una grande missione *ad paganos* in occidente, portatore del vangelo della libertà. La regione galata è stata uno dei campi della sua azione missionaria, contrastata dalla contro-propaganda di innominati giudaizzanti, occasione della Lettera ai Galati».

¹¹ Gal., 2, 11-14.

Cristo e non per le opere della legge, perché dalle opere della legge nessun mortale potrà essere giustificato. Ma se anche noi che cerchiamo di essere giustificati mediante Cristo, ci troviamo ad essere peccatori, allora Cristo risulta a servizio del peccato? Non sia mai! Perché è ricostruendo quanto ho demolito che mi dimostro un trasgressore. Io infatti mediante la legge sono morto alla legge per vivere per Dio. Sono stato crocifisso insieme con Cristo: non sono più io che vivo, ma è Cristo che vive in me; la mia vita mortale al presente è vita di fede nel figlio di Dio, che mi ha amato e ha dato se stesso per me. Non annullo la grazia di Dio; se infatti si ottiene la giustificazione mediante la legge, allora Cristo è morto inutilmente¹².

Nonostante l'apparente innocenza dell'azione di Pietro, a giudizio di Paolo, si intuì che il discepolo a cui erano state affidate le chiavi della nuova religione non avesse ancora superato il dissidio derivato dalla nuova impostazione paolina adesso sulla scena: in Pietro si leggevano ancora echi di un mondo passato dentro il quale la legge padroneggiava e direzionava la comunità secondo il preciso schema colpa-punizione. Schema che - con l'avvento di Paolo - diventava obsoleto: «Paolo era giunto alla fede del Regno spirituale annunciato da Cristo», infatti, «attraverso una disperata delusione al cospetto di tutte le forze operanti della così detta civiltà umana. Egli, partecipe di tutte le vecchie e brucianti aspirazioni del suo popolo alla libertà e alla giustizia, aveva potuto valutare da vicino contro quale formidabile capacità di resistenza e seduzione simili aspirazioni dovessero andare a cozzare»: ora, dunque, «legato unicamente al mistero di un trapasso iniziatico» e non a «un privilegio di razza¹³» poté reimpostare la sua missione autonomamente. Questo momento di tensione certificato dalle stesse lettere spianò, dunque, la strada a Paolo che non si sentì più vincolato da nessun legame di sorta: ciò gli permise di continuare la sua predicazione in totale autonomia senza mai diventare, per questo, «un teologo a tavolino, chiuso nella sua camera e avulso dal tempo e dallo spazio, che per diletto intellettuale specula arditamente sul mistero cristiano» ma rimanendo sempre «un missionario operante sul campo che pensa, per sé e per gli interlocutori, l'annuncio che va proclamando¹⁴». La divulgazione paolina della fede sarà, quindi, intrapresa principalmente con l'obiettivo di trovare e fondare un nuovo legame capace di unire concretamente i cristiani - adesso diventati apolidi -

¹² *Ibid.*, 2, 15-21.

¹³ Cfr. Ernesto Buonaiuti, *Il messaggio di Paolo*, op.cit., pp. 50-51.

¹⁴ Cfr. Giuseppe Barbaglio, *Il pensare dell'apostolo Paolo*, op.cit., p. 9. Ancora Barbaglio insiste su questo fondamentale aspetto: cfr. *Ibid.*, p. 69: «La mia ipotesi di lavoro è che all'occasionalità delle lettere corrisponde l'occasionalità del pensare teologico di Paolo. [...] Pensare occasionale in questo senso: il suo *atelier* di epistolarista è lo stesso *atelier* in cui costruisce la sua riflessione; in breve, egli fa teologia comunicando epistolarmente con le sue comunità. Non espone negli scritti una teologia preconfezionata, scegliendo capitoli adatti alle circostanze, bensì elabora il suo pensiero sull'onda della necessità di parlare agli interlocutori e con l'intento di influire efficacemente sulle loro menti e volontà».

criticando, in primo luogo, serratamente il concetto di Legge e, in seconda istanza, ricercando un nuovo strumento concettuale in grado di produrre nuovi orizzonti di senso dentro i quali i membri della nuova religione avrebbero potuto riconoscersi sempre più consapevolmente.

1.1.2. Non conobbi il peccato se non mediante la legge

La critica paolina al concetto di Legge¹⁵ passa, quindi, attraverso due acquisizioni fondamentali: Paolo ha (o comunque ritiene di avere) un rapporto diretto con Dio (elemento che lo rende qualitativamente superiore anche ai discepoli che hanno conosciuto direttamente Cristo) e pretende che le stesse comunità abbiano la stessa intimità con il ‘Dio vivente¹⁶’ e, in secondo luogo, Dio non può permettersi di utilizzare uno strumento (come la Legge e le opere ad essa connesse) per elargire la salvezza e attestare la sua potenza. Non si può non notare, infatti, come Paolo riconosca ed evidenzi spesso il suo rapporto esclusivo con Dio: «è» certamente «vero» che «si tratta del vangelo di Cristo, ma anche di lui stesso che ne è stato il proclamatore. In breve, si fronteggiano due vangeli e anche due evangelizzatori. Ma se gli evangelisti dell’altro vangelo sono figure pallide e ridotte polemicamente a sobillatori e pervertitori del vangelo di Cristo, Paolo invece pone sé stesso in primo piano e in splendida luce, testimoniando con forza il suo *ethos* di autentico annunciatore dell’autentico vangelo di Cristo»: come quando – ricorda Barbaglio – egli, ad esempio, nella Lettera ai Galati, affermava che «il vangelo» da lui «predicato non è a misura d’uomo; perché neanche io l’ho ricevuto da un uomo, né mi è stato insegnato; l’ho invece

¹⁵ È subito necessario affermare che la critica al concetto di Legge paolino è uno dei temi più dibattuti: cfr. Panayotis Coutsoumpos, *Paul’s attitude towards the law*, in *Paul: Jew, Greek, and Roman*, Edited by Stanley E. Porter, Brill, Leiden – Boston, 2008, pp. 39-41: «Paul’s understanding of the law is currently the most debated topic among Pauline scholars. [...] The questions arise: Was Paul’s teaching about the law legalistic? Was Paul opposing Jewish legalism? Did the apostle Paul experience a development in his understanding of the law?14 Is Paul’s teaching on the Law consistent?».

¹⁶ A tal proposito è interessante fare un piccolo accenno a due figure importanti della teologia ebraica e alla loro interpretazione paolina: Giuseppe Barbaglio, *Il pensare dell’apostolo Paolo*, op.cit., pp. 31-32: «Abramo è figura prototipica, a immagine del quale e per virtù del quale gli israeliti acquistano la loro vera identità dei suoi figli. Ma innova profondamente mostrando un’identità controcorrente del patriarca e, di conseguenza, dei suoi discendenti; di fatto facendo leva sul testo biblico di Gen 15,6 lo vede come il credente che si affidò alla promessa divina e per questo fu da Dio accettato da giusto e costituito padre della moltitudine dei popoli. Invece Paolo mette in ombra Mosè, in qualche modo lo bypassa, perché è figura indissolubilmente legata al patto del Sinai e al dono della legge, l’uno e l’altro superati dall’avvento della fede». Abramo, in Paolo diventa, dunque, il modello *par excellence* di unione con Dio poiché abbraccia quella fede che non ha bisogno di mediatori.

ricevuto per rivelazione di Gesù Cristo¹⁷». Se, quindi, la legge ha rappresentato per tanti anni quel *medium* necessario per conoscere ed interpretare le reali intenzioni di Dio adesso quell'intermediario non ha più senso di esistere poiché Paolo comprende e chiarisce in maniera attendibile ciò che prima la Legge comandava e imponeva: la comunità che ascolta, adesso, non ha più bisogno di crescere sotto il giogo legiferante ma può intimamente dialogare con il Cristo-Dio:

Ricominciamo a raccomandarci? O forse abbiamo bisogno, come certuni, di lettere commendatizie per voi o da voi? Siete voi la nostra lettera, scritta nei nostri cuori, conosciuta e letta da tutti gli uomini. È manifesto infatti che voi siete la lettera di Cristo, da noi ministerialmente vergata, scritta non con inchiostro bensì con lo Spirito del Dio vivente, non su tavole di pietra, bensì su tavole che sono i cuori di carne. Tale fiduciosa sicurezza l'abbiamo in Dio per mezzo di Cristo. Non è che da noi stessi siamo capaci di valutare una qualsiasi cosa come nostro frutto; *la nostra idoneità viene invece da Dio*, che ci abilitò ad essere servitori della nuova alleanza, non della legge scritta, bensì dello Spirito; la legge scritta uccide mentre lo Spirito crea vita¹⁸.

Non solo, dunque, la Legge rappresenta un *modus operandi* antico ma l'avvento di Cristo ha determinato la necessità di eliminare qualsiasi forma di intercessione: se Dio si è incarnato e si è rivelato a tutti gli uomini senza distinzioni è indispensabile comprendere che, da quel momento in poi, sarebbe esistita una strettissima connessione tra i due poli impossibile da pensare attraverso un qualsiasi mediatore¹⁹. È fondamentale comprendere questo punto: i discepoli che avevano conosciuto Cristo direttamente - una volta che egli era salito al cielo - tornarono a ricercare un sostituto soddisfacente capace di rimpiazzare la forza del Maestro. La Legge, dal loro punto di vista, poteva sostanzialmente svolgere quella funzione regolativa e istruttiva poiché ribadiva, da una parte, i dettami che Cristo aveva enunciato durante la sua missione e dall'altra, organizzava la prassi con una giustizia di tipo redistributivo. Paolo, d'altro canto, afferma subito che «Cristo è la fine della Legge²⁰» poiché la giustizia non è

¹⁷ Cfr. *Ibid.*, p. 138.

¹⁸ *2Cor.*, 3, 1-6.

¹⁹ Ed è per questo che Badiou sostiene che con Paolo scompaiono o tendono ad essere messe da parte le due figure mediatrici per eccellenza: cfr., Alain Badiou, *San Paolo. La fondazione dell'universalismo*, op.cit., p. 64: «Il progetto di Paolo è quello di mostrare che una logica universale della salvezza non può adattarsi a nessuna legge, né a quella che lega il pensiero al cosmo, né a quella che regola gli effetti di un'elezione eccezionale. Il punto di partenza non può essere il Tutto, ma neanche un'eccezione al Tutto. Né la totalità, né il segno possono andar bene. Occorre partire dall'evento in quanto tale, che è acosmico e illegale, in quanto non si integra in nessuna totalità e non è segno di niente. Ma partire dall'evento non produce nessuna legge, nessuna forma di *maîtrise*: né quella del saggio, né quella del profeta».

²⁰ *Rm.*, 10, 4.

per chi opera ma «per chiunque crede²¹»: è, dunque, la fede che supera la legge e permette di procedere oltre il binomio azione-ricompensa rendendo tutti gli uomini uguali dentro la figura di Cristo²². Paolo, dunque, si scaglia contro quell'«universalismo giudaico centripeto» ovvero quel giudaismo «asimmetrico» che impone e tratta «diversamente i gentili» spingendoli a «assumere una legge a loro estranea se vogliono entrare nello spazio di salvezza²³». Il monoteismo di Paolo invece è «centrifugo, spinge cioè al di fuori dei recinti del privilegio, e simmetrico, perché offre un'immagine dell'unico Dio che si volge con lo stesso sguardo di grazia ai giudei e ai gentili²⁴». È, per questo motivo, importante approfondire ancora il valore - per la missione paolina - della sua conversione e in che senso questa sia rilevante: Paolo essendo stato chiamato 'direttamente' da Dio si pone come massimo esponente del Vangelo²⁵ invitando tutte le comunità a cui scrive ad interpretare e

²¹ Cfr. *Ibidem*.

²² Buonaiuti riassume bene questo processo: cfr. Ernesto Buonaiuti, *Il messaggio di Paolo*, op.cit., p. 69: «Ora Paolo sentiva di aver nelle mani l'argomento inoppugnabile contro i nemici e i diffamatori del suo ministero universalistico. Chi gli avrebbe legittimamente potuto fare addebito e chiamare gentili al Regno, senza gravargli degli oneri legali? Abramo aveva conquistato la giustizia, vale a dire il titolo genuino della salvezza, grazie ad un atto di fiducia in Jahvè, preannunciante, così almeno vedeva Paolo, un rampollo destinato a rinnovare per tutti l'atto della liberatrice fiducia. Fra i due termini aveva trovato luogo la legge: strumento provvisorio e antifrastico di sollevazione e di riscatto. Ma la grazia era stata la prima volta concessa alla promessa: e ad una promessa doveva essere congiunta la grazia nella pienezza dei tempi; a null'altro. La legge non aveva altro scopo che quello di moltiplicare le trasgressioni ed acuire quindi fino all'exasperazione l'attesa della semenza liberatrice. E questa era il Cristo. A che pro attardarsi nella Legge dopo di Lui? Per mezzo della sua bocca, Dio aveva dischiuso una prospettiva ben più alta, che quella dischiusa da Abramo: il Regno veniente. Credergli era già un esservi. La legge era ben morta».

²³ Della stessa idea è Panayotis Coutsoumpos: cfr. Panayotis Coutsoumpos, *Paul's attitude towards the law*, in op.cit., p. 45: «It is reasonable to assume that the apostle Paul is not attacking those who think that salvation derives from keeping the law, but those who insist on retaining those aspects of the law that separate Jews from Gentiles». Cfr. Ed Parish Sanders, *Paul, the Law, and the Jewish People*, Fortress Press, Augsburg, 1983, trad.it. *Paolo, la legge e il popolo giudaico*, Paideia, Brescia, 1989, p. 87: «L'insuccesso di Israele non è dovuto al fatto di non obbedire alla legge nel modo giusto, ma di non aver la fede in Cristo. La discussione continua in questa linea: Israele è in errore non per il modo in cui persegue il proprio scopo - lo zelo, e Paolo approva lo zelo nel senso di "fervore" - ma perché lo scopo stesso, per ignoranza, fu inteso in modo sbagliato: i Giudei non conoscevano giustificazione di Dio e perseguitavano la propria. [...] Cristo rappresenta la fine della legge, cosicché ci può essere giustificazione per tutti coloro che hanno fede».

²⁴ Cfr. Giuseppe Barbaglio, *Il pensare dell'apostolo Paolo*, op.cit., p. 178.

²⁵ Cfr. Alain Badiou, *San Paolo. La fondazione dell'universalismo*, op.cit., p. 28: «Quando Paolo indirizza i suoi scritti, ricorda sempre che è autorizzato a parlare in quanto soggetto. E soggetto lo è diventato. Lo è diventato all'improvviso, sulla strada di Damasco (se, almeno su questo punto, possiamo fidarci - l'eccezione non fa regola - della biografia truccata di Paolo presente nel Nuovo Testamento col titolo di Atti degli apostoli). Conosciamo la storia: recandosi a Damasco per perseguitare, da zelante fariseo, i cristiani, Paolo sente una voce misteriosa che gli rivela la verità e la sua vocazione. È corretto usare la parola 'conversione' per indicare quel che è successo sulla strada di Damasco? Si tratta di una folgorazione, di una cesura e non di un rovesciamento dialettico. E una requisizione che istituisce un nuovo soggetto: 'Per grazia di Dio però sono quel che sono' (1 Cor

rilevare la potenza significativa di questo episodio²⁶. «Egli resta sempre il padre delle comunità a cui si rivolge e dunque tiene a precisare che la sua comunicazione non è la semplice parola di un amico, tanto meno di un estraneo, bensì l'intervento autorevole di chi ha netta coscienza di essere l'inviato di Cristo e di» un «Dio²⁷» che, adesso, non valuta, ma chiama e accoglie chiunque creda nella sua parola e chiunque lo riconosca come lento all'ira e paziente nei giudizi. Paolo, in altre parole, proietta sulle comunità a cui scrive la sua esperienza che necessariamente deve essere – per quanto possibile – ripetuta ciclicamente: dove c'è l'opera che garantisce la salvezza non può esserci fede²⁸, ma dove non c'è fede viene a mancare la possibilità di creare una comunità slegata da ogni elemento tradizionale e capace di riconoscere tutti gli uomini sotto una sola egida. Lì dove, dunque, la legge chiude e accetta solo chi è disposto a misurarsi con la prassi quotidiana (e le sue ferree regolamentazioni), la fede universalizza riconoscendo l'inutilità di porre limiti e confini per ottenere la salvezza²⁹:

Ma io non mi sono avvalso di nessuno di questi diritti. Però non scrivo questo perché così avvenga nel mio caso. Infatti, è bene per me morire piuttosto che . . . Nessuno riuscirà a vanificare il mio motivo di vanto. Se infatti annuncio il vangelo, non è per me motivo di vanto, perché mi sovrasta un destino. Guai, infatti è per me se non annunciassi il vangelo! Se facessi questo di mia spontanea iniziativa, avrei un salario; ma se lo faccio non di mia iniziativa, vuoi dire che mi è stato affidato un incarico. Quale dunque il mio salario? Nell' annunciarlo proporre il vangelo gratuitamente, così da non avvalermi del mio diritto nella sfera del vangelo. Infatti, libero da tutti, per tutti mi sono fatto schiavo, per poter guadagnarne parecchi. E mi sono fatto per i giudei come un giudeo, per poter guadagnare i giudei; per i sottomessi alla legge come uno soggetto alla legge, io che non sono sotto la legge, per poter guadagnare i soggetti alla legge; per i senza legge come

15,10). È l'«io sono» in quanto tale che è convocato sulla strada di Damasco, attraverso un intervento assolutamente casuale»,

²⁶ Cfr. *Gal.*, 1,1. «Io Paolo, apostolo non per iniziativa di uomini e neppure per mediazione di alcun uomo, bensì per opera di Gesù Cristo e di Dio Padre, che lo risuscitò dal regno dei morti, e tutti i fratelli che sono con me, alle chiese della Galazia. Grazia a voi e pace da Dio, nostro Padre, e dal Signore Gesù Cristo, che diede sé stesso per i nostri peccati, per strapparci al malvagio mondo presente in conformità al volere del Dio e Padre nostro. A Lui gloria per l'eternità. Amen!»,

²⁷ Cfr. Giuseppe Barbaglio, *Il pensare dell'apostolo Paolo*, op.cit., p. 60.

²⁸ Elemento questo, non compreso dagli ebrei: cfr. Giuseppe Barbaglio, *Ibid.*, p. 221: «Si tratta di un perché a doppio taglio: Israele volle percorrere la via delle opere prescritte dalla legge mosaica e scartò quella della fede; una doppia scelta sbagliata, perché quella fatta propria non porta alla giustizia e invece questa, scartata, sì. Un sì alla legge che spiega il no alla fede: le due vie non sono complementari, bensì alternative, come appare dal contesto seguente. Dunque, oggettivamente un'illusione amara: l'aver scelto una via, convinti che portasse a essere giusti di fronte a Dio, mentre in realtà è un vicolo cieco».

²⁹ Illuminante da questo punto di vista questo passo di Badiou: cfr. Alain Badiou, *San Paolo. La fondazione dell'universalismo*, op.cit., p. 120: «La legge è inappropriata al "per tutti", perché essa è sempre legge statale, legge di controllo delle parti, legge particolare. Non c'è Uno se non in mancanza della legge».

un senza legge, io che non sono un fuori-legge rispetto alla legge di Dio, ma uno dentro la legge di Cristo, per poter guadagnare i senza legge. Mi sono fatto per i deboli un debole, per poter guadagnare i deboli. Insomma, mi sono fatto tutto a tutti, per poter salvare a ogni costo qualcuno. E tutto faccio per amore del vangelo, affinché ne possa diventare compartecipe³⁰.

La possibilità di annunciare il Vangelo, in Paolo, si trasforma, dunque in necessità poiché è lo stesso Dio che attraverso l'apostolo parla: Paolo diventa quindi strumento della missione divina e non può, in virtù di questa condizione, amministrare la sua funzione secondo le regole classiche. Non si tratta semplicemente, quindi, di raccontare il Vangelo ma si tratta sempre più di evangelizzare tutte le genti: l'oratore deve, quindi, essere capace di guadagnarsi la considerazione degli ascoltatori per essere adeguato alla sua missione. 'Raccontare Cristo' non significò, allora, imporre pratiche lontane dai soggetti che ascoltano ma accettare le diversità che pian piano si incontravano lungo il cammino ribadendo sempre che l'unione tra tutte le genti era possibile soltanto nella fede in Cristo³¹. Proprio per queste ragioni egli non spende «una tale energia interiore per una chiacchiera qualsiasi sulla grande liberalità del *nomos*». Paolo sembra essere, invece, «del tutto illiberale», poiché a tale questione «risponde in modo del tutto diverso, con una protesta, con una trasvalutazione dei valori: non il *nomos*, ma chi è stato crocifisso dal *nomos*, è l'imperatore. [...] Questa trasvalutazione rovescia la teologia ebraico-romano-ellenistica dell'élite» ponendo in nuovi termini il concetto di universalità: «anche Paolo», infatti, «è universale, ma solo passando per il discrimine del crocifisso, e ciò significa: trasvalutazione di tutti i valori di questo mondo. Il *nomos* come *summum bonum* è del tutto fuori questione. Di qui deriva la sua carica politica, il fatto di essere un esplosivo ad altissimo potenziale, e ciò traspare dal suo stesso linguaggio³²». Tale trasvalutazione dei valori, dunque, lo pone in grado di estendere

³⁰ *1Cor.*, 9, 15-23.

³¹ Cfr. Giuseppe Barbaglio, *Il pensare dell'apostolo Paolo*, op.cit., p. 114: «Il pensare di Paolo fonda così un universalismo qualitativo, che non fa leva, come mostra Badiou sull'astratta natura umana, uguale per tutti, ma su un concreto, l'evento salvifico dell'iniziativa di Dio in Cristo. E come tale è un universalismo che, a differenza di quello filosofico basato sull'identità della natura umana, include le diversità degli uomini ridimensionandole però radicalmente. Il credente che è «in Cristo» resta pur sempre connotato culturalmente: resta, cioè, maschio o femmina, celibe o sposato, libero o schiavo, ma queste connotazioni non qualificano il suo codice genetico personale. Alla domanda "chi sei?" risponderà "sono una persona in Cristo", o anche "sono un eletto e chiamato da Dio". Sempre Badiou rileva come Paolo riconosca l'esistenza empirica delle differenze affermando però la loro inesistenza essenziale, e ancora: "per Paolo l'universale non è la negazione della particolarità. È prender progressivamente distanza dalla particolarità che continua ad esserci"».

³² Cfr. Jacob Taubes, *Die politische Theologie des Paulus. Vorträge, gehalten an der Forschungsstätte der Evangelischen Studiengemeinschaft in Heidelberg, 23. – 27. Februar 1987*, Wilhelm Fink, München 1993, trad. it., *La teologia politica di San Paolo*, Adelphi, Milano, 1997, p. 55.

concretamente il raggio d'azione della lingua dell'Annuncio (elemento, questo, auspicato nel passo degli *Atti degli apostoli*) spogliando il *nomos* di quell'aura sacrale e oltrepassando i limiti imposti dal pensiero normativo stabilendo la qualità della conversione esclusivamente in base all'adesione di fede in Gesù Cristo³³:

Accogliete chi è debole nella fede senza entrare nella valutazione dei suoi ragionamenti. C'è chi per fede crede di poter mangiare di tutto, mentre mangia solo legumi chi è debole. Ebbene chi mangia non disprezzi chi si astiene e chi si astiene non sottoponga a giudizio chi mangia, perché *Dio lo ha accolto*. Chi sei tu che pretendi di giudicare un servo altrui? È affare del suo proprio padrone che stia in piedi o cada; ma starà in piedi, perché il Signore ha il potere di farlo stare saldo³⁴.

È bene precisare un ulteriore elemento per non risultare semplicistici nella lettura delle epistole paoline: dietro queste precise scelte non si cela esclusivamente un motivo utilitaristico. Non si trattava, infatti, soltanto di convertire il maggior numero di persone ma lo scopo principale fu quello di creare una comunità costruita su presupposti sempre più coinvolgenti e sempre più aggreganti: la comunità pensata da Paolo, dunque, si costruisce mediante una «non-ontological view of purity. He maintained the normative perspective that ritual impurity is non-ontological, that intention determines impurity, that individual standards of impurity can vary, and that God can overlook accidental mixtures». La possibilità di scegliere di rimanere ancorati alle proprie tradizioni (possibile nella misura in cui si è saldi nella fede in Cristo) fu già un elemento essenziale per la costruzione della nuova comunità cristiana: «Gentiles have a choice. And in exercising that choice, they need to prayerfully define their own standards of observance, respect the standards of others. [...] In doing this, they will be keeping one of the greatest commands of all in Jewish law, “Love your neighbour as yourself³⁵». La morte della Legge, dunque, si inserisce in un contesto più ampio poiché la libertà³⁶ si può esercitare, adesso, in qualsiasi direzione senza mai

³³A volte anche correndo il rischio di esagerare le sue valutazioni: cfr. Alain Badiou, *San Paolo. La fondazione dell'universalismo*, op.cit. p. 33: «È estremamente significativa [...] l'identificazione tra il piccolo nucleo di fedeli costituitosi in una città e l'intera regione. Chi sono, infatti, questi Tessalonicesi, questi Corinzi, per non parlare di questi Romani, ai quali Paolo rivolge, con tono animato e maestoso, le sue lettere? Probabilmente pochi "fratelli", forma arcaica del nostro "compagni", sperduti nella città» ma, elemento fondamentale, «la commensurabilità con una verità trasforma sempre degli individui anonimi in vettori dell'intera umanità».

³⁴ *Rm.*, 14, 1-4.

³⁵ Cfr. David Rudolph, *Paul and the Food Laws A Reassessment of Romans 14:14, 20*, in *Paul the Jew. Rereading the Apostle as a Figure of Second Temple Judaism*, Gabriele Boccaccini and Carlos A. Segovia editors, Fortress Press, Minneapolis, 2016, p. 171.

³⁶ Cfr. Giuseppe Barbaglio, *Il pensare dell'apostolo Paolo*, op. cit., p. 35: «l'esempio più eloquente del debito culturale da lui contratto verso il mondo greco è il fascino dell'ideale della libertà che lo ha spinto in maniera determinante, unico autore degli scritti neotestamentari, a elaborare una teologia

tralasciare, ovviamente, la necessità dell'adesione alla figura di Gesù Cristo riconoscendo in lui colui il quale ha abolito i dettami farisaici garantendo la salvezza non mediante le opere ma attraverso il libero esercizio della sua volontà. Si può notare, allora, che le due critiche alla Legge si rapportino mediante un legame biunivoco: se insistere sulla sua figura carismatica significò proporre alle comunità una nuova tipologia di incontro con Cristo, fu anche stabilito che la possibilità di salvezza «poggiava sul fatto che, nel piano di Dio, la giustificazione non fu mai intesa come prodotta dalla legge. In una serie di argomenti, citazioni, esortazioni», infatti «due paiono essere le frasi in cui Paolo dichiara, senza ambiguità, non solo quale sia la sua posizione, ma anche perché la sostenga [...] In ordine logico, si afferma: Dio ha mandato Cristo; lo ha fatto per offrire la giustificazione; sarebbe stato inutile che lo facesse, se fosse stato possibile ottenere la giustificazione dalla legge; la legge non fu data per portare la giustificazione³⁷». Per essere ancora più chiari, Paolo comprese, allora, che la legge restituiva un mondo fatto di individui isolati, sempre forzati a comprendere quale fosse la decisione più opportuna o quale fosse il gesto più sensato da attuare nelle esperienze quotidiane. La fede, invece, non solo permetteva di costruire una comunità libera dai tentennamenti e dai dissidi venutisi a creare, non solo garantiva il superamento del pensiero redistributivo dichiarando apertamente che «la giustificazione attraverso la legge è un'acquisizione meritoria che» stabiliva «una ricompensa da parte di Dio, e quindi si risolve in una negazione della grazia³⁸» ma permetteva, soprattutto di eliminare le differenze 'nazionali': l'adesione fideistica fu, in altre parole, l'unica condizione di pensabilità di una comunità universale³⁹.

della liberazione e della libertà. [...] Soprattutto però sullo sfondo del suo pensare teologico ed etico appare la libertà esistenziale, propugnata in particolar modo dal cinismo e dallo stoicismo».

³⁷ Cfr. Ed Parish Sanders, *Paolo, la legge e il popolo giudaico*, p. 62.

³⁸ Cfr. *Ibid.*, p. 101.

³⁹ Cfr. William Campbell analizza in maniera ottimale il processo di universalizzazione provocato dall'adesione di fede: cfr. William Campbell, *Paul, Antisemitism, and Early Christian Identity Formation in Paul the Jew. Rereading the Apostle as a Figure of Second Temple Judaism*, op.cit., pp. 312-313: «A secondary outcome of a perceived universalism in Paul's pattern of thinking is the tendency to universalize his statements made within a limited, specified context—to apply them generally or universally. As noted above with reference to Paul's critique of the law in relation to gentiles, this decontextualizing arises especially when Paul's audience is perceived to comprise both Jews and gentiles—his statements addressing humanity in general, the common needs of all people. Thus, what Paul says in Galatians can be imported into Romans without adjustment; what he says to the Galatians about circumcision must be construed as concurring with statements on this same topic elsewhere. The result is that Paul appears to contradict himself (especially in the discussion of Jewish issues), or, alternatively, that some texts are simply ignored in favor of others. I do not wish to deal further with this theme, but I simply note that it is a presupposition of Paulinism that Paul's statements must have a universal application, thus rendering the Pauline *sine qua non* distinction between Jew and gentile effectively redundant and meaningless». Anche Sanders analizza questo aspetto. È caratteristica della sua lettura - e della nuova interpretazione paolina in ambito

1.I.3. Una comunità senza peccato?

La comunità che crede, che è dentro le braccia di Cristo unita nella fede, è dunque senza peccato? Se c'è una relazione dialettica tra legge e peccato, una volta eliminata la legge si elimina di conseguenza anche il peccato? Sono domande legittime alle quali lo stesso Paolo tentò di dare una risposta. Nell'istituzione di un rapporto causale tra legge e peccato è necessario comprendere cosa accade quando la legge è dichiarata sconfitta: se il peccato è eliminato al pari della legge non ci sarà bisogno di altro ma se questo obiettivo è ancora tutto da realizzare, sarà importante comprendere quali espedienti Paolo utilizzerà per amalgamare una comunità che pur conoscendo perfettamente il suo scopo principale (il superamento della Legge) non sarà ancora in grado di realizzarlo appieno. C'è un elemento, infatti, che non permette la piena soddisfazione del fine paolino; un elemento che crea sempre e continuamente i presupposti per ritornare sotto il dominio della Legge:

Voi infatti, fratelli, siete stati chiamati alla libertà. Soltanto che questa libertà non si tramuti in pretesto per la «carne»; al contrario, per mezzo dell'amore mettetevi gli uni a servizio degli altri, perché tutta la legge trova il suo compimento in quest' unica parola: Amerai il tuo prossimo come te stesso [Lv 1 9, 18]. Ma se vi mordete e vi dilaniate a vicenda, vedete di non distruggervi gli uni gli altri. Voglio poi dire, vivete sotto l'impulso dello Spirito e così non darete corso alla cupidigia della «carne». La «carne», infatti, nelle sue cupidigie si oppone allo Spirito e lo Spirito ha impulsi contrari alla «carne». Sono realtà in lotta tra loro, così non potete fare ciò che vorreste. Ma se vi lasciate condurre dallo Spirito, allora non siete sotto il dominio della legge⁴⁰.

Paolo sente la necessità di dare una spiegazione ulteriore alle sue parole per evitare che fossero mal interpretate: l'emancipazione dalla Legge non significa *eo ipso* totale libertà e

anglosassone – una rivalutazione positiva della universalità mediante il compimento della Legge. Anche in Sanders, dunque, la fede garantisce l'universalizzazione ma soltanto *revisando* la Legge ebraica: cfr. Ed Parish Sanders, *Paolo, la legge e il popolo ebraico*, op.cit., p. 202: «La netta opposizione tra fede e legge si trova solo dove Paolo discute del requisito essenziale per essere membri del popolo di Dio. La cosa importante da osservare è ciò che Paolo diceva della legge dipendeva dal problema che stava affrontando. Le sue risposte ai problemi di comportamento hanno una loro logica. Non c'è una spiegazione sistematica di come coloro che sono morti alla legge possano osservarla. Paolo considerava ancora la Scrittura come l'espressione della volontà di Dio. Dobbiamo ricordare che anche le affermazioni che la giustificazione non deriva dalla legge, almeno in parte, sono sostenute sulla base della Scrittura. Perciò era naturale che, quando sorgevano interrogativi sul comportamento, egli rispondesse dicendo, tra l'altro, che i cristiani dovevano adempiere la legge. È ugualmente comprensibile che “la legge” dovesse corrispondere alla sua visione del piano divino: Dio ha inviato suo figlio per salvare tutti coloro che credono, senza distinzioni. Quindi, di fatto la legge era modificata dalla rivelazione della signoria universale di Cristo, e di conseguenza dalla necessità della missione ai gentili».

⁴⁰ Gal., 5, 13-18.

non può significare rivalutazione dell'elemento carnale. In opposizione al concetto di Spirito, la carne è l'elemento che fa ripiombare il genere umano in un eterno conflitto tra ciò che si intende compiere e ciò che si presenta all'istantanea occorrenza degli istinti più immediati pur avendo riconosciuto che «venuta la fede, non siamo più sotto il dominio della Legge» che era diventata il «pedagogo⁴¹» del genere umano. Paolo inserisce, infatti, nel suo programma un nuovo conflitto - se si vuole - ancora più stringente⁴²: la libertà nella fede e la libertà in Cristo sono possibili nella misura in cui si riesce a pensare spiritualmente l'elemento carnale. Nell'itinerario paolino, dunque, un nuovo problema si affaccia all'orizzonte: se la Legge ebraica rappresenta adesso un mondo antiquato, è necessario comprendere come può una comunità unita nella figura di Cristo dialogare fruttuosamente con ciò che - a prima vista - è impossibile da elidere e che, quindi, rappresenta - se si vuole - un legame ancora più costrittivo della legge mosaica che è soggetta ad essere storica, contingentata ad un luogo e ad una tradizione ben individuabile. L'elemento carnale, invece, è universale così come Cristo e proprio per questo rappresenta una problematica enorme⁴³:

⁴¹ *Ibid.*, 3, 23-25.

⁴² È illuminante da questo punto di vista questo passo di Sanders: cfr. Ed Parish Sanders, *Paolo, la legge e il popolo giudaico*, op.cit., pp. 129-31: «Non si può più dire che la legge produce il peccato, o moltiplica le trasgressioni, all'interno di un piano globale di Dio, dal momento che il regno del peccato, ora, è considerato una realtà del tutto estranea a quel piano. [...] Il dilemma visto in questa nuova prospettiva, viene risolto da Paolo in modo piuttosto sorprendente. In primo luogo, egli non abbandona il nesso, già noto, tra la legge ed il peccato, ma è costretto a trovare un'altra spiegazione di questa correlazione, diversa dall'idea della loro comune subordinazione alla volontà di Dio. Così Paolo sostiene ancora: 1. che Dio diede la legge; 2. Che la legge ed il peccato sono correlati. Ma qui le relazioni tra la legge, la volontà di Dio e il peccato cambiano. [...] Il problema è la carne, nel senso di natura umana. Gli esseri umani sono di carne, governati da un principio che li induce ad agire contro il bene che la legge prescrive. In questa sezione [...] Dio vuole il bene, il quale è rappresentato dalla legge. Gli uomini conoscono il bene, e tentano di metterlo in pratica, ma ne sono *impediti* da un'altra legge»,

⁴³ James Dunn analizzando il passo della Lettera ai Galati 5, 16-17 propone un'interessante lettura del rapporto antinomico tra carne e Spirito: Cfr. James Dunn, *The theology of Paul the Apostle*, W.B. Eerdmans Publishing, Grand Rapids (Michigan), 1998, trad. it. *La teologia dell'apostolo Paolo*, Paideia, Brescia, 1999, pp. 471-472: «Qui (Gal. 5,16-17) Paolo indica con termini decisamente forti che carne e Spirito costituiscono due dimensioni dell'esistenza presente del credente, cioè nel processo della salvezza, i due elementi che sono i massimi responsabili della tensione che ne costituisce la natura. È alquanto esplicito che le due dimensioni sono antagoniste. In termini di tensione escatologica il credente è il campo di battaglia dove si combattono le forze dell'età presente e dell'età a venire oppure la preda per la quale il peccato e lo Spirito si muovono guerra a vicenda. [...] La profondità di questa intuizione è segnalata dal riconoscimento che la carne è tanto determinata a ostacolare i desideri dello Spirito quanto lo Spirito è deciso a frustrare i desideri della carne, «a impedirvi di fare quelle cose che volete fare» (Gal. 5,17). Cioè, io, in quanto carne mi oppongo allo spirito; io cerco, con il mio lato carnale, d'impedire che si attuino i desideri dello Spirito; ma allo stesso tempo, io, in quanto appartengo allo Spirito, combatto la carne; allineandomi allo Spirito io cerco di mandare a vuoto i desideri della carne»,

accomuna tutti gli uomini, e in più, spingendo gli uomini a sostituirsi a Dio li inchioda ad un eterno dissidio irrisolvibile:

Certo, come sappiamo, la legge è spirituale, ma io sono carnale, venduto in potere del peccato. Non capisco ciò che faccio: di fatto compio non quello che voglio, bensì quello che odio. Ma se faccio quello che non voglio, do atto alla legge che è buona. Ora però non sono più io che agisco così, bensì il peccato che abita in me. So in effetti che il bene non abita in me, cioè nel mio essere carnale: volere il bene è a mia portata, non però il compierlo, dal momento che non faccio il bene che voglio, ma compio proprio il male che non voglio. Ma se io faccio ciò che non voglio, non sono più io che agisco così, bensì il peccato che abita in me. Trovo dunque in me questa regola: io che voglio fare il bene, è il male ad essere a mia portata. Infatti, mi compiaccio della legge di Dio secondo l'uomo interiore; ma scorgo nelle mie membra un'altra legge che combatte contro la legge della mia mente e mi imprigiona nella legge del peccato presente nelle mie membra. Me infelice! Chi mi libererà dal mio corpo votato a questa morte? Siano grazie a Dio per Gesù Cristo nostro Signore! In conclusione, io stesso nella mia mente rendo servizio alla legge di Dio, alla legge del peccato invece nella mia carne⁴⁴.

Così come si era detto in precedenza l'uomo è inserito all'interno di un conflitto insanabile tra ciò che lo Spirito auspica e ciò che la carne suggerisce: il peccato abita sempre nell'elemento carnale che proietta l'uomo nella scelta inconsapevole del male a dispetto del bene del quale si ha volontà conscia. Un'ulteriore determinazione allora si appresta ad essere scoperta da Paolo: ci sono elementi consci ed elementi inconsapevoli nell'agire umano ed in particolare questi ultimi sono decisivi sia per la salvezza che per la dannazione eterna⁴⁵. Il

⁴⁴ *Rm.*, 7, 14-25.

⁴⁵ Alain Badiou ritiene primaria quest'acquisizione paolina. Paolo ha scoperto che si celano elementi inconsapevoli dietro il farsi del peccato: cfr. Alain Badiou, *San Paolo. La fondazione dell'universalismo*, op.cit., p. 117-18: «La tesi fondamentale di Paolo è che la legge, ed essa soltanto, può dotare il desiderio di una sufficiente autonomia perché il soggetto di questo desiderio venga a occupare, rispetto a questa autonomia, il posto della morte. La legge è ciò che dà vita al desiderio. Ma, così facendo, essa costringe il soggetto a non poter prendere che la via della morte. Che cos'è esattamente il peccato? Non è certamente il desiderio in quanto tale, perché, se così fosse, non si capirebbe perché esso sia legato alla legge e alla morte. Il peccato è la vita del desiderio come autonomia, come automatismo. La legge serve a liberare la vita automatica del desiderio, l'automatismo della ripetizione. Solo la legge fissa, infatti, l'oggetto del desiderio, vincolando il desiderio all'oggetto, qualunque sia la "volontà" del soggetto. È proprio questo automatismo del desiderio in rapporto all'oggetto, impensabile senza la legge, che assegna il soggetto alla via della e della morte. E evidente che qui è in gioco il problema dell'inconscio (Paolo lo chiama l'in-volontario, ciò che non voglio, 'ὄ οὐ θέλω'). La vita del desiderio liberata e fissata dalla legge è ciò che, resosi eccentrico rispetto al soggetto, si compie come automatismo inconscio, rispetto al quale il soggetto involontario è capace soltanto d'inventare la morte. La legge è ciò che consegna il desiderio alla sua autonomia ripetitiva indicandogli il suo oggetto. Il desiderio acquista allora il suo automatismo nella forma della trasgressione. Ma come intendere "trasgressione"? Si dà trasgressione quando quel che la legge vieta - cioè nomina negativamente - diventa l'oggetto di un desiderio che vive per sé stesso al posto del soggetto. Ecco come Paolo riassume questo incrociarsi dell'imperativo, del desiderio e della morte soggettiva: 'In effetti il peccato, cogliendo l'occasione del comandamento, mi sedusse e così mi mise a morte' (Rm 7, 11)».

passo più famoso dell'Epistola ai Romani permette, dunque, di comprendere il ruolo giocato dall'inconsapevolezza nelle scelte che dovranno poi garantire la salvezza: il genere umano deve fare i conti con l'impotenza dell'opera poiché la carne e il corpo direzionano ogni passo verso la morte e il peccato⁴⁶. Riunirsi nella fede, riconoscersi nell'universalità non significa, quindi, avere gli strumenti necessari per ottenere la salvezza ma significa esclusivamente comprendere questo processo e, in secondo luogo, accettarlo. La comunità che Paolo sta forgiando, adesso, non ha vinto il peccato ma ha compreso la necessità di un metodo attraverso il quale deve pian piano costruire la sua nuova esistenza concreta. Se c'è una legge più forte di quella ebraica che è quella carnale e se questa legge sposta continuamente e inconsapevolmente verso decisioni erronee la fede sarà quel luogo nel quale è possibile attendere con speranza ad una svolta indipendente dal volere e dall'agire umano (poiché comunque necessitato verso il peccato) e, proprio per questo, più potente di tutte le altre.

1.I.4. Grazia e comunità

In questa comunità così pensata, dunque, si pone il problema di stabilire quale sia quell'elemento concettuale capace di resistere al procedere storico e unificare, quindi, il genere umano così descritto da Paolo: se la Legge presuppone sempre un ritorno ad una

⁴⁶ Tale questione del rapporto tra carne e peccato è stata – com'era preventivabile – analizzata dalla maggior parte degli interpreti del pensiero di Paolo. È interessante proporre anche l'interpretazione di Dunn il quale ritiene che non ci sia, di per sé, un errore nella Legge ma che sia lo 'strumento' più adatto per la carne e il peccato, veri elementi di forza in questo rapporto: cfr. James Dunn, *La teologia dell'apostolo Paolo*, op.cit., p. 176-178: «La linea di difesa della legge è pertanto chiara: non è la legge che è in errore; la sua funzione nel definire e misurare il peccato rimane intatta e qui non si tratta della sua funzione di protezione di Israele e di regola della vita del popolo eletto né l'apostolo sta pensando a come Israele abbia abusato di quella funzione. Inoltre resta da esaminare ancora l'altro lato della legge divisa e vedere se essa avesse per Paolo una funzione in qualche modo permanente. Ma per quanto riguarda la sua alleanza con il potere del peccato e della morte, la legge viene da Paolo più difesa che condannata. Paolo considera che questa alleanza sia dovuta a forza maggiore, sia imposta dal potere del peccato su un 'io' nolente e su una legge impotente. E anche in tal caso l'alleanza è operante solo a motivo della debolezza della carne che consente al potere del peccato un simile dominio, rendendo così inefficace la legge. [...] La legge ha una funzione nella definizione del peccato, evidenziandolo quale trasgressione e condannando tale trasgressione. [...] L'incapacità di Israele di riconoscere la natura transitoria di questa funzione della legge si riflette nella perdurante assunzione di un rapporto privilegiato con Dio, segnalato manifestatamente dal dono della legge di Dio proprio a Israele. [...] La legge viene usata dal potere del peccato per prendere in trappola l'umana debolezza della carne. Se si ricollega questo aspetto alla valutazione errata della legge da parte di Israele si potrebbe dire che per Paolo la maniera in cui Israele si teneva aggrappato alla sua condizione privilegiata rappresenta, di per sé, un esempio classico di come il peccato si serva in maniera distorta della legge e sfrutti la debolezza della carne per imprigionare il genere umano nel circuito di peccato e morte».

morale in cui le azioni e il corpo sono costantemente giudicate e se, d'altra parte, la fede è lo spazio in cui si comprende l'inutilità del gesto, è necessario – adesso - analizzare come sia possibile aspirare alla salvezza, una volta ottenute queste acquisizioni. La mossa di Paolo fu quella – si è notato – di depotenziare sostanzialmente l'agire umano: in primo luogo poiché affidarsi all'ideale di una corretta azione conforme alla Legge era un retaggio del vecchio mondo ebraico e in secondo luogo, poiché, l'Apostolo era alla ricerca di un collante capace di creare connessioni indipendenti dall'agire antropico, più solide proprio in quanto autonome rispetto al procedere storico. Se, dunque, non è immaginabile pensare una comunità che si costruisce la salvezza nel mondo materiale si deve, in prima istanza, chiarire quale sia il margine di azione o il luogo dentro il quale il genere umano ha un qualche margine esplorativo:

Fratelli, fatevi miei co-imitatori e fissate lo sguardo su quelli che si comportano secondo l'esempio che avete in noi. Molti infatti, ve lo dicevo spesso, ma ora ve lo dico pure piangendo, si comportano da nemici della croce di Cristo. La rovina eterna sarà la loro fine, essi che hanno il ventre per dio e si gloriano di ciò di cui dovrebbero vergognarsi fissando il pensiero alle realtà terrene. La nostra cittadinanza infatti sta nei cieli, da dove ardentemente aspettiamo come salvatore il Signore Gesù Cristo. Col metro della forza con cui è capace anche di assoggettare a sé l'universo, egli trasfigurerà il nostro misero corpo, per renderlo conforme al suo corpo glorioso⁴⁷.

L'esito del procedere paolino pone dinanzi al lettore una nuova strategia argomentativa in vista della conclusione del suo progetto: lo sguardo umano deve sempre rivolgersi alla vera patria, la quale stabilisce che il mondo terreno, così come il corpo, rappresentano momenti di passaggio non necessari al fine preposto. Adesso 'raccontare Cristo', dunque, significò indicare – in prima istanza – la partecipazione del genere umano ad un destino inoppugnabile: la salvezza non solo non passa dalle scelte individuali ma il luogo nel quale sarà possibile desiderare di incontrare la beatitudine eterna sarà altro rispetto a quello vissuto. Dunque, «il dualismo che qui si esprime è quello di mondo effimero e mondo della gloria nel senso che l'esistenza umana creata nella corporeità terrena è chiamata al mondo incorruttibile di Dio⁴⁸» nel momento in cui stabilisce un rapporto fondato sulla fede stessa in Gesù Cristo. In questo momento, dunque, l'adesione di fede permette di conoscere concretamente lo spazio nel quale l'uomo può attendere e sperare la chiamata alla salvezza. La fede in Cristo si alimenta, quindi, mediante una nuova consapevolezza: non è soltanto il

⁴⁷ *Fil.*, 3,17-20.

⁴⁸ Cfr. Joachim Gnilka, *Der Philipperbrief*, Verlag Herder, Freiburg im Breisgau, 1968, trad. it., *La lettera ai Filippesi*, Paideia, Brescia, 1972, p. 341.

luogo in cui riconoscersi come genere ma anche lo spazio nel quale si stabiliscono le coordinate essenziali per orientarsi temporaneamente nel mondo. Attesa e speranza allora, diventano le componenti necessarie per organizzare la vita associata: «la speranza», infatti, «non inganna (*Rm* 5, 2). La dimensione soggettiva che ha nome ‘speranza’ è la prova superata e non ciò in nome di cui si è potuta superarla. La speranza è ‘fedeltà provata’, tenacia dell'amore nella prova, e non visione della ricompensa o del castigo. La speranza è soggettività di una fedeltà vittoriosa, fedeltà alla fedeltà, e non rappresentazione del suo risultato futuro. La speranza indica il reale della fedeltà nella prova del suo esercizio, qui e ora. Solo così si può comprendere» l'enigmaticità di questa espressione⁴⁹. Se la salvezza non passa, dunque, dalle scelte individuali ma attraverso due ‘atteggiamenti’ ci si deve interrogare su quale sia il meccanismo mediante il quale Dio, dispone e risponde della sua volontà:

Ora però, al di fuori della legge, si è disvelata la giustizia di Dio, cui la Legge e i Profeti rendono testimonianza: giustizia di Dio mediante la fede in Gesù Cristo per tutti quelli che credono. Non si dà infatti alcuna discriminazione: tutti hanno peccato e sono privi della gloria di Dio, giustificati gratuitamente dalla sua grazia per mezzo della redenzione in Cristo Gesù. È lui che Dio per fedeltà ha proposto come strumento di espiazione nel suo sangue a dimostrazione della sua giustizia per essere passato sopra ai peccati precedenti al tempo della sua pazienza: dico a dimostrazione della sua giustizia nel tempo attuale, così da essere giusto e giustificante chi vive della fede in Gesù. Dov'è dunque il vanto? È stato escluso. In nome di quale ordinamento? Delle opere? No, ma in nome dell'ordinamento della fede. Riteniamo infatti che ogni uomo è giustificato per mezzo della fede senza le opere della legge. Oppure Dio è soltanto Dio dei giudei? Non lo è forse anche dei gentili? Sì, anche dei gentili, se è vero che esiste un solo Dio che giustificherà i circoncisi per la fede e parimenti gli incirconcisi mediante la fede⁵⁰.

La giustificazione mediante la grazia rappresenta l'esito ultimo del pensiero paolino: essa rappresenta il collante capace non solo di riassumere i capisaldi della sua teologia ma anche di dare un nome alle aspettative individuali e, insieme, comunitarie. «Effetto della giustizia divina», infatti, «è la giustificazione dell'uomo, la rettificazione cioè la sua posizione di fronte a Dio, che avviene sotto il segno della fede: è il credente, non l'osservatore della legge mosaica, che si rapporta rettamente al Dio di Gesù Cristo. E Paolo sottolinea con forza, anche ripetendosi, il carattere di incondizionata grazia dell'azione giustificante divina, proprio

⁴⁹ Cfr. Alain Badiou, *San Paolo. La fondazione dell'universalismo*, op.cit., p. 139.

⁵⁰ *Rm.*, 3, 21-30.

perché essa avviene ‘al di fuori della legge’ e ‘mediante la fede in Gesù Cristo’⁵¹». La grazia rappresenta, in altre parole, la vittoria della giustificazione e della salvezza mediante la fede:

Ora a chi compie opere il compenso non è messo in conto secondo grazia, bensì secondo il criterio del dovuto. Invece a chi non compie opere, bensì crede in Colui che giustifica l'empio, è messa in conto a giustizia la sua fede⁵².

Se «quel che fonda un soggetto non può essere quel che gli è dovuto⁵³», l'unica speranza di salvezza risulta essere, allora, soltanto un movimento divino *absolutus* da qualsiasi vincolo. La comunità, dunque, non si terrà insieme mediante decaloghi stabiliti apriori ma si alimenterà giorno dopo giorno di pratiche transitorie in attesa dell'unica chiamata reale e vivificante: la fede sarà, allora condizione necessaria ma non sufficiente per ottenere la salvezza, sarà, in altre parole, il luogo dentro il quale il genere umano potrà riconoscersi in una ‘possibilità’. «La fede prende atto, pubblicamente, del fatto che la costruzione soggettiva imposta dalla legge non è la sola possibile. Si può constatare, però, che la fede, confessando la resurrezione di un solo uomo, non fa che dichiarare una possibilità per tutti. Che un nuovo dispositivo della vita e della morte sia possibile, di questo fa fede la resurrezione ed è questo che va innanzitutto dichiarato. Ma questa convinzione lascia in sospeso l'universalizzazione del ‘nuovo uomo’, e non dice nulla sul contenuto della riconciliazione tra il pensiero vivente e l'azione. La fede dice che noi possiamo uscire dall'impotenza e ritrovare ciò da cui la legge ci ha separati. La fede prescrive una nuova possibilità, ancora ineffettiva per tutti, benché reale in Cristo⁵⁴». Tale possibilità, dunque, può essere resa effettiva esclusivamente dal gesto salvifico di Dio capace di riempire quello spazio lasciato vuoto dalla natura deficitaria

⁵¹ Cfr. Giuseppe Barbaglio, *Il pensare dell'apostolo Paolo*, op.cit., p. 175.

⁵² *Rm.*, 4, 4-5.

⁵³ Cfr. Alain Badiou, *San Paolo. La fondazione dell'universalismo*, op.cit., p. 113-114: «‘Quel che fonda un soggetto non può essere quel che gli è dovuto’. Questa fondazione si lega, infatti, a ciò che è dichiarato in una contingenza radicale. E se per l'umanità dell'uomo s'intende la sua capacità soggettiva, allora non c'è, a rigor di termini, nessun ‘diritto’ dell'uomo. La polemica contro ‘ciò che è dovuto’, contro la logica del diritto e del dovere, è al cuore del rifiuto paolino delle opere e della legge: ‘Ora a chi compie opere il compenso non è messo in conto secondo grazia, bensì secondo il criterio del dovuto’ (Rm 4, 4). Ma, per Paolo, niente è dovuto. La salvezza del soggetto non può avere la forma di un compenso o di un salario. La soggettività della fede è non salariale (e questo ci autorizza dopotutto a dichiararla comunista). Essa deriva da un dono accordato. Ogni soggetto ha inizio con un carisma, ogni soggetto è carismatico. E poiché il punto della soggettività non è l'opera che richiede salario o compenso, ma la dichiarazione dell'evento, il soggetto dichiarante esiste secondo il carisma che gli è proprio. Ogni soggettività affronta la sua divisione nell'elemento di un'essenziale gratuità delle sue affermazioni. L'operazione redentrice è l'avvento di un carisma»,

⁵⁴ Cfr. *Ibid.*, p.129.

dell'azione umana e dal giudizio della Legge⁵⁵ e proprio per questo capace di dare un senso alle disarmonie inevitabili del mondo terreno.

1.I.5. Cosa rimane?

La fondazione comunitaria paolina si basava – come si è visto – su tre principi strettamente collegati tra di loro: si è passati, infatti, dall'impossibilità di stabilire un raggio d'azione credibile ai fini della salvezza fino alla decisione divina insondabile mediante la grazia quale unico strumento per ottenerla passando per la necessaria ma non bastevole adesione di fede quale *conditio sine qua non* per rientrare almeno nel campo delle possibilità salvifiche. Questi tre elementi sostenendosi l'un l'altro costruiscono l'impianto della prima formulazione comunitaria del pensiero cristiano: «le virtù instillate da Paolo sono virtù» infatti «essenzialmente sociali: hanno per principio e per fine la vita associata. Non la vita associata effimera, caduca e materiale – carnale – degli interessi terreni, della gloria esteriore, del dominio pubblico, del privilegio di casta, di cultura, di razza, di confessione: bensì la vita associata delle realtà non visibili e delle comunicazioni carismatiche⁵⁶». Si è compreso, dunque, come la comunità pensata da Paolo fosse unita essenzialmente su presupposti non dimostrabili né visibili: proprio a tal proposito risultano più chiare alcune scelte operate da Paolo nell'Annuncio del Vangelo che confermano questo presupposto decisivo. Paolo presenta, infatti, un Cristo spogliato di tutti gli elementi 'miracolistici' poiché «morte e Resurrezione sono il fatto decisivo, anzi l'unico che conta nella persona e nella vicenda di Gesù⁵⁷»: Cristo è, dunque, mostrato privato dell'elemento visibile, della giustificazione percepibile della sua divinità perché caratteristiche superflue ai fini della

⁵⁵ Nelle interpretazioni di alcuni però, questa sfumatura può essere un po' diversa: cfr. James Dunn, *La teologia dell'apostolo Paolo*, p. 177-178: «La legge ha una funzione nella definizione del peccato, evidenziandolo quale trasgressione e condannando tale trasgressione. [...] L'incapacità di Israele di riconoscere la natura transitoria di questa funzione della legge si riflette nella perdurante assunzione di un rapporto privilegiato con Dio, segnalato manifestatamente dal dono della legge di Dio proprio a Israele. [...] La legge viene usata dal potere del peccato per prendere in trappola l'umana debolezza della carne. Se si ricollega questo aspetto alla valutazione errata della legge da parte di Israele si potrebbe dire che per Paolo la maniera in cui Israele si teneva aggrappato alla sua condizione privilegiata rappresenta, di per sé, un esempio classico di come il peccato si serva in maniera distorta della legge e sfrutti la debolezza della carne per imprigionare il genere umano nel circuito di peccato e morte».

⁵⁶ Cfr. Ernesto Buonaiuti, *Il messaggio di Paolo*, op.cit., p. 106.

⁵⁷ Cfr. Rudolf Bultmann, *Theologie des Neuen Testaments*, J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), Tübinge, 1977, trad.it. *Teologia del nuovo Testamento*, Queriniana, Brescia, 1985, p. 279.

predicazione. Bisognava insistere invece sulla eccezionalità dell'evento-Cristo, sulla sua assurdità agli occhi del mondo ebraico-romano e sull'unico miracolo degno di nota: la Resurrezione⁵⁸. Solo in questo modo – notò Paolo – fu possibile fare breccia nelle comunità che pian piano stavano formandosi: la sua teologia doveva, dunque, necessariamente operare su registri diversi. Infatti «le sue lettere» lo misero «di fronte a un determinato uditorio, interagente con lui in un rapporto dialogico che ne ha determinato le prese di posizione. Sono prese di posizione che si collocano su due piani diversi eppure complementari: le une di immediata e concreta praticità suggerite dalle specifiche situazioni del mittente e dei destinatari che costituiscono la sua prima parola 'volitiva'; le altre di marca propriamente teologica, che, connesse con le suddette, sono in realtà la sua seconda parola, subordinata e funzionale, che possiamo definire complessivamente come ermeneutica del vangelo, approfondimento razionale delle basilari convinzioni della fede cristiana⁵⁹». Da una parte allora, rispondere a fini pratici che continuamente si riproponevano sul suo cammino di teologo e insieme padre delle comunità⁶⁰ e dall'altro intraprendere sempre più in profondità la strada dell'interpretazione delle potenzialità della prima formulazione teorica protocristiana⁶¹: la comunità pensata da Paolo, quindi, fu un eccezionale esperimento di coesistenza di due proprietà dicotomiche. Una comunità fondata nell'attesa della insondabile chiamata di Cristo che nel frattempo si proponeva di capovolgere le millenarie convinzioni politico-comunitarie: infatti «il cristianesimo segna nel mondo, proprio per opera di Paolo, l'apparizione di una trascrizione dell'aspirazione alla solidarietà universale nell'amore, in termini di un misticismo associato di tipo originalissimo, che è tutto nella cancellazione

⁵⁸ Cfr. Giuseppe Barbaglio, *Il pensare dell'apostolo Paolo*, op. cit., p. 119: «Ebbene Paolo ha il coraggio di fare della croce di Cristo – questo genitivo è essenziale per il suo pensare -, ancor meglio della croce del Risuscitato [...] la metafora del proprio vangelo, di sua natura notizia di gioia, e di presentarsi con questa orribile parola sulle labbra facendola risuonare alle orecchie degli ascoltatori».

⁵⁹ Cfr. *Ibid.*, pp. 42-43.

⁶⁰ Cfr. *Ibid.*, p. 84: «Per questo è giusto parlare di occasionalità, contestualità e contingenza del suo pensare teologico: è una riflessione fatta hic et nunc, risposta motivata dai problemi concreti delle sue comunità, modulata su gli intenti dell'epistolarista e protesa a ottenere l'adesione degli interlocutori. Come tale, nelle singole tappe del suo percorso mentale abbiamo un pensiero affetto anche da inevitabile provvisorietà, parzialità e perfettibilità: vale per questa occasione concreta, è coerente con l'intento da lui perseguito in questa o in quella lettera».

⁶¹ Cfr., *Ibid.*, p. 91: «Il suo è sempre e unitariamente un pensare ermeneutico, teso a comprendere le ricchezze nascoste nel credo protocristiano di cui evidenzia le implicazioni. In una parola egli appare impegnato a far emergere le valenze recondite del vangelo. Un lavoro induttivo di *intus-legere*, per un verso, e deduttivo, per l'altro, che egli intraprende sollecitato dalla comunicazione epistolare con i suoi interlocutori, ma soprattutto guidato da un criterio ermeneutico ben preciso: basandosi sul carattere decisivo e definitivo dell'azione di Dio in Cristo, dunque nella prospettiva dell'*eschaton* che si è fatto storia in Gesù morto e risorto, convinzione di fede comune ai credenti».

dell'individualità e della sua sublimazione sacramentale nel Cristo⁶²». Paolo ridisegna, dunque, un tipo di comunità nuovo rispetto al passato, fondato sulla fede nella figura di Gesù e sulla solidarietà universale saldando il genere umano nel regno di una possibile rigenerazione futura ad opera della grazia divina: «la morte al Peccato», infatti, «e la vita per Dio è, insieme, evento accaduto per i battezzati e che deve continuamente accadere nelle loro scelte e azioni: vivere da morti-a e di viventi-per. [...] i credenti sono passati per grazia dal *non posse non peccare* (dominio irresistibile del Peccato) al *posse non peccare*, non al *non posse peccare*». Pur restando, quindi «ben designato lo spazio per una responsabilità morale e per possibili cadute⁶³», il genere umano si trova unito nella condizione provvisoria di un soggetto infruttuosamente operoso carico della speranza escatologica di un giudizio certamente di là da venire ma che ridisegna comportamenti e prassi in vista della salvezza: «l'insegnamento escatologico di Paolo racchiudeva così una profonda verità etica e storica. Preannunciando e auspicando una palingenesi sociale, foriera di una più vasta e radicale palingenesi cosmica, che avrebbe trasfigurato il mondo e instaurato il Regno messianico, Paolo ha in qualche modo prefigurato la realtà dei fatti. Il cristianesimo è stato realmente una 'apostasia' dell'Impero, di cui ha disgregato e corrosato l'impalcatura morale e giuridica. L'empio ha cercato per tre secoli di soffocare il movimento che mirava a strappargli i titoli divini. Riconoscendo la propria intima innocenza, ha ceduto le armi. Ma la rivelazione della piena verità e della piena giustizia ha continuato a rappresentare un ideale e una speranza⁶⁴».

1.1.6. Tra le due lettere ai Tessalonicesi

La trasformazione comunitaria messa in atto da Paolo – si è notato – intaccò inevitabilmente l'ordinamento sociale fino ad allora conosciuto. L'insistere sull'eterea configurazione dei legami sociali e politici si presentò, infatti, come nuova impostazione indipendente dalla oggettiva razionalità della legge e si faceva garante di nuovi elementi volutamente autonomi da obsoleti *foedera* passati. Una novità questa dovuta esclusivamente alla personalità di Paolo capace di creare una sintesi sincretica tra le tre grandi civiltà e culture dell'epoca: quella romana, quella ebraica e quella greca rilette adesso alla luce della originalità di

⁶² Cfr. Ernesto Buonaiuti, *Il messaggio di Paolo*, op.cit., p. 75.

⁶³ Cfr. Giuseppe Barbaglio, *Il pensare dell'apostolo Paolo*, op.cit., p. 197.

⁶⁴ Cfr. Ernesto Buonaiuti, *Il messaggio di Paolo*, op.cit., p. 56.

Cristo⁶⁵. Si è analizzato, dunque, come egli abbia – in modo peculiare – convogliato, stravolgendole, l’idea di universalismo romano, di libertà greca e di legge ebraica dentro un unico serbatoio, strutturando e pensando la comunità mediante l’idea di giustificazione *sola fide*, indebolendo esponenzialmente lo spazio d’azione umano. Rimane, dunque, da chiedersi in che senso la fede divenne quel luogo all’interno del quale attendere speranzosi la chiamata salvifica se la comunità – si è visto – non poté costruirsi materialmente quel determinato spazio. Il progetto paolino, infatti, ebbe senso finché rappresentò e cavalcò l’opinione comune di una imminente – o almeno improvvisa e determinante – svolta causata dalla incombente seconda venuta di Cristo. Se lo spazio d’azione umana, con la predicazione paolina, si autolimita mediante la vigile attesa e la concreta speranza, d’altra parte si dichiara esplicitamente che è necessario rimanere sempre allertati e pronti per un’immediata manifestazione della grazia divina. All’attesa e alla speranza va, dunque, aggiunta anche la paura e il timore o, per meglio dire, la ragione intrinseca che si celava dietro quegli atteggiamenti considerati come necessari. Questi ultimi dovevano essere accompagnati, infatti, dalla consapevolezza di essere dentro un mondo che stava per essere radicalmente rovesciato dalla seconda illuminazione divina. A tal proposito, quindi, è importante ai fini del nostro discorso andare ad analizzare la lettera paolina dentro la quale questa consapevolezza viene esplicitamente raccontata per comprendere quest’ulteriore fondamentale caratteristica del pensare comunitario dell’apostolo.

La comunità di Tessalonica fu l’interlocutrice principale grazie alla quale fu possibile chiarire e sviscerare questo elemento, in virtù del quale stabilire il rapporto che doveva intercorrere tra ‘azioni’ pratiche e discorso escatologico. Infatti «a Tessalonica si era all’oscuro circa la sorte dei credenti deceduti. Secondo alcuni studiosi, essi ritenevano che i morti fossero svantaggiati nel giorno della venuta gloriosa di Cristo, perché solo i vivi l’avrebbero sperimentata entrando nel suo regno, mentre quelli sarebbero alla fine risuscitati raggiungendoli in secondo tempo». Anzi si può ragionevolmente credere che «la posta in gioco», in realtà «fosse più alta»: alcuni esegeti ritengono possibile che i Tessalonicesi pensassero che i morti in generale «fossero esclusi dalla salvezza, impossibilitati a prendere parte alla venuta gloriosa di Cristo⁶⁶». Dunque, l’intervento di Paolo si rese necessario per informare la comunità macedone circa il futuro *post-mortem*: oltre agli elementi teorici già analizzati in precedenza quali la speranza, l’attesa e la fede in Gesù Cristo e oltre ad aver

⁶⁵ Cfr. *Paul: Jew, Greek and Roman*, op.cit.

⁶⁶ Cfr. Giuseppe Barbaglio, *Introduzione alla Prima lettera ai Tessalonicesi*, in *San Paolo. Le Lettere*, op.cit., pp. 73-74.

tranquillizzato la comunità che anche i morti avrebbero partecipato alla decisione salvifica⁶⁷, la comunità tessalonicense spingeva per sapere quale fossero le tempistiche e le dinamiche che avrebbero coinvolto l'intero genere umano nella seconda parusia di Cristo:

Circa la data fratelli, non avete bisogno che vi scriva. Voi stessi lo sapete perfettamente: il giorno del Signore verrà come un ladro di notte. Quando diranno «pace e sicurezza», proprio allora improvvisa sopraggiungerà su di loro la rovina, come le doglie sulla donna incinta, e non potranno sfuggirvi. Ma voi fratelli, non siete nella tenebra, perché quel giorno possa sorprendervi come un ladro. Sì, voi siete figli della luce e figli del giorno. Non siamo della notte né della tenebra. Non dormiamo dunque come gli altri, ma stiamo svegli e sobri. Quelli che dormono, è di notte che dormono, e gli ubriachi di notte si ubriacano. Noi invece che siamo del giorno dobbiamo essere sobri, indossando la corazza della fede e dell'amore e avendo come elmo la speranza della salvezza. Perché Dio non ci condannò all'ira condannatrice, bensì al possesso della salvezza mediante il Signore nostro Gesù Cristo⁶⁸.

La seconda venuta di Cristo sarà, dunque, improvvisa e inaspettata e colpirà tutte le genti senza distinzioni: bisognerà, dunque, rimanere ancorati a quei pochi precetti che lo stesso Paolo ha raccomandato nelle altre lettere: amore fraterno, saldezza nella fede e speranza devono, dunque, compenetrarsi in vista del giudizio finale di Gesù Cristo. Si può notare come ancora una volta Paolo ritenga necessario ribadire come la salvezza umana non debba passare attraverso decisioni drastiche («ira condannatrice») ma esclusivamente considerandosi come parti integranti di una comunità fondata nella figura di Cristo: questi concetti, ribaditi nella prima lettera ai Tessalonicesi, assumono, però, un carattere nuovo perché fanno da preparazione alla concreta e totalizzante seconda *parusia* di Cristo dichiarata esplicitamente come imminente. Che sia dunque la più catechizzante delle lettere paoline è evidente proprio nel rapporto che egli interpone tra pensiero comunitario, escatologia e aspetti quotidiani della vita politica: «Paul wrote 1 Thessalonians with a pastoral purpose in mind. By so doing, he created something new⁶⁹» poiché per la prima

⁶⁷ Cfr. Paolo, *Lettera ai Tessalonicesi*, 4,13-18: «Non vogliamo, poi, fratelli, lasciarvi nell'ignoranza circa i morti, perché non restiate tristi come gli altri che non hanno speranza. Se infatti crediamo che Gesù morì e risorse, così Dio per mezzo di Gesù condurrà assieme con lui anche quelli che si sono assopiti nella morte. Questo vi diciamo sulla parola del Signore: noi i vivi, i superstiti fino alla venuta del Signore, non saremo avvantaggiati rispetto a quelli assopiti nella morte. Perché lui stesso, il Signore, a un ordine dato, alla voce dell'arcangelo e allo squillo della tromba di Dio, discenderà dal cielo; allora prima risorgeranno i morti in Cristo, poi noi, i vivi, i superstiti, insieme con loro saremo rapiti sulle nubi incontro a Cristo nell'aria. E così saremo sempre con il Signore. Perciò confortatevi l'un l'altro con queste parole».

⁶⁸ *ITs.*, 5, 1-10.

⁶⁹ Cfr. Abraham J. Malherbe, *Paul and the Thessalonians. The Philosophic Tradition of Pastoral Care*, Fortress Press, Philadelphia, 1987, p. 68.

volta esplicita con completezza quello che fu il suo progetto. I discorsi paolini, dunque, sono tutti indirizzati alla creazione di una comunità che pensa e si muove nell'ambito di una disciplina immateriale (elemento già sviscerato in precedenza) ma, adesso, sempre predisposta concretamente alla preparazione e all'organizzazione dei 'comportamenti' in vista della imminente seconda venuta di Cristo. Con l'analisi della prima lettera ai Tessalonicesi, dunque, la riflessione sugli aspetti comunitari del pensiero paolino può ritenersi conclusa: essa ha dato un nome chiaro e preciso alle aspettative dei credenti che, ora, non solo hanno compreso come la chiamata di Cristo sarebbe avvenuta mediante un'insondabile decisione attraverso la grazia ma anche che questa scelta divina sarebbe stata temporalmente prossima ribadendo come il dovere principale dei cristiani sarebbe stato quello di rimanere all'interno dell'orizzonte salvifico ovvero uniti nella figura di Gesù Cristo proprio in vista di questa seconda apparizione. Se, dunque, la prima lettera ai Tessalonicesi ha stabilito in termini decisi ed analizzato anche l'escatologia paolina in vista della quale direzionare la comunità come apice di una gerarchia, la seconda lettera indirizzata alla stessa comunità risulta essere – sia nel linguaggio, sia nelle finalità - molto diversa. Essa dichiara, infatti, essenzialmente un ravvedimento rispetto alla nuova questione che è apparsa essere al centro della prima epistola. Se – come si è visto – nella prima Paolo ha l'ansia di stabilire un confine certo e immediato della seconda venuta di Cristo, la seconda si muove con una cadenza volutamente più lenta e si pone come obiettivo proprio il contrario di quella: allungare i tempi della storia. In effetti «i primi credenti di Tessalonica vivevano nell'attesa della prossima manifestazione del Signore Gesù; lo stesso Paolo ne era partecipe. La prima lettera ai Tessalonicesi s'inquadra in questa credenza e interpreta la speranza cristiana in tale orizzonte. Passano gli anni, ma Cristo non viene. Il ritardo della parusia diventa duro da accettare da parte di credenti vittime di angherie e persecuzioni⁷⁰». Soprattutto per questo ma anche per uno stile scrittoriale totalmente diverso gli interpreti del pensiero di Paolo sono per lo più concordi nello stabilire che questa lettera non è di prima mano paolina ma più probabilmente di un discepolo diretto dell'Apostolo che per legittimare le sue tesi si appoggiava all'autorità del maestro. Ma per la questione comunitaria questo seppur fondamentale aspetto assume un significato secondario: quello che è importante approfondire è questo cambio di rotta sostanziale sulla questione delle tempistiche relative alla seconda venuta di Cristo. Anche in questo caso la comunità tessalonicese cercava le motivazioni mediante le quali poteva spiegarsi questo ritardo della seconda parusia in un

⁷⁰ Giuseppe Barbaglio, *Introduzione alla seconda lettera ai Tessalonicesi*, in op.cit., p. 454-455.

momento storico nel quale si accentuavano e aumentavano le persecuzioni nei confronti dei primi cristiani. L'inizio del secondo capitolo della lettera prende in consegna, dunque, l'onere di dare una spiegazione di questa dilazione:

Ora vi preghiamo, fratelli, riguardo alla venuta del Signore nostro Gesù Cristo e la nostra riunione con lui: non dovete essere facili a turbarvi nell'animo e farvi prendere da spavento né per un'ispirazione, né per una parola, né per una lettera come proveniente da noi, quasi che il giorno del nostro Signore sia giunto. Che nessuno in alcun modo vi inganni. Se infatti prima non verrà l'apostasia e non si disvelerà l'empio, l'essere destinato alla perdizione, l'avversario e colui che si innalza al di sopra di tutto ciò che si chiami dio o sia oggetto di culto, sino a insediarsi nel tempio di Dio ostentando se stesso di essere dio... Non vi ricordate che ve ne parlavo quando ero ancora da voi? E ora voi conoscete ciò che ne raffrena il disvelamento che avverrà a suo tempo. Il mistero dell'empietà è già all'opera; basta che sia tolto di mezzo chi finora lo raffrena, e allora sarà disvelato l'empio, che il Signore Gesù distruggerà con il soffio della sua bocca e annienterà manifestandosi nella sua venuta. La venuta dell'empio si compie secondo la forza di Satana con ogni genere di miracoli, segni e prodigi menzogneri, e con ogni seduzione malvagia verso quanti vanno alla perdizione, non avendo accolto l'amore della verità che li avrebbe salvati. Per questo Dio manda loro una forza d'inganno perché credano alla menzogna e siano condannati tutti quelli che non hanno creduto alla verità, compiacendosi invece dell'iniquità⁷¹.

L'elemento di novità in questa epistola – come si può notare – è l'urgenza di razionalizzare sempre più consapevolmente l'assenza dovuta al ritardo della seconda venuta di Cristo. L'apostolo di scuola paolina si impegna nell'allungare i tempi della storia, di stabilire un nesso causale tra i peccati mondani, tra i falsi predicatori e il τὸ κατέχον che trattiene l'Anticristo non permettendogli di esercitare tutta la sua potenza: così facendo si ostacola anche la venuta di Cristo che avverrebbe nel momento in cui si «disvelasse» completamente «l'empio». Al di là dell'importanza che l'esegesi del τὸ κατέχον ha esercitato nella storiografia successiva⁷² è importante comprendere come con la seconda lettera ai Tessalonicesi il cristianesimo sia entrato definitivamente nella storia.

⁷¹ 2Ts., 2, 1-12.

⁷² La bibliografia sul τὸ κατέχον e la sua interpretazione è sterminata: si rimanda tra gli altri a Massimo Cacciari, *Il potere che frena*, Adelphi, Milano, 2013; Mauro Pesce, *Marginalità e sottomissione. La concezione escatologica del potere politico in Paolo*, in *Cristianesimo e potere: atti del Seminario tenuto a Trento il 21-22 giugno 1985*, a cura di P. Prodi e L. Sartori, EDB, Bologna, 1986; AA. VV., «Politica e Religione» (2008-2009), *Il «Katéchon» (2Ts 2,6-7) e l'Anticristo. Teologia e politica di fronte al mistero dell'anomia*, a cura di M. Nicoletti, Morcelliana, Brescia; Andrea Sandri, *Autorità e katechon. La genesi teologico-politica della sovranità*, Jovene, Napoli, 2007. Per quanto riguarda, invece, la modernità il concetto è fondamentale in molti autori ma soprattutto in Carl Schmitt: si veda, ad esempio, Massimo Maraviglia, *La penultima guerra. Il concetto di «katéchon» nella dottrina dell'ordine politico di Carl Schmitt*, LED, Milano, 2006 e

L'interesse nello stabilire e nell'analizzare le cause che trattenevano l'instaurarsi del regno dell'empio (e dunque ritardavano l'opera rigeneratrice di Cristo) permisero di iniziare un confronto – per quanto all'inizio critico - con il mondo dei fatti storici e con gli avvenimenti che in qualche modo dialogavano con la nascente religione. In altre parole, nella seconda lettera ai Tessalonicesi il cristianesimo diventa un fatto mondano che tenta di arginare il malcontento delle comunità appena fondate approfondendo l'analisi di accadimenti reali e concreti che non permettevano la seconda illuminazione divina, al di là del linguaggio misterico figlio della letteratura apocalittica dell'epoca. Se Paolo nella lettera ai Romani aveva sostanzialmente stabilito un patto di non belligeranza tra nascente religione e impero, nella seconda epistola alla comunità macedone si tenta di stabilire un nesso causale tra tempo della storia e tempo divino (il tempo divino non arriva a causa di quello storico) stabilendo esplicitamente come determinati agenti mondani impediscano la vittoria del regno di Cristo. Da adesso in poi, dunque, gli autori cristiani tenteranno di fondare - sempre più soddisfacentemente per la comunità di riferimento - il linguaggio attraverso il quale questo nesso si esprime proponendo soluzioni attraverso le quali sia possibile da una parte allargare il raggio d'azione della religione cristiana e dall'altra fondare una comunità sempre meno angosciata dalla mancanza della seconda *parusia*: in altre parole, gli autori cristiani prenderanno in carica questa assenza e si impegneranno sempre di più a costruire una «christian community in a pagan society⁷³».

Gunter Meuter, *Der Katechon: Zu Carl Schmitts Fundamentalistischer Kritik Der Zeit*, Duncker & Humblot, Berlin, 1994.

⁷³ Abraham J. Malherbe, *Paul and the Thessalonians. The Philosophic Tradition of Pastoral Care*, op.cit., pp. 95-107.

*Noi che crediamo che Dio sia vissuto anche in terra
e che abbia assunto l'umiltà della condizione umana
per la salvezza degli uomini, siamo ben lontani dal parere
di coloro che non vogliono che Dio si occupi di niente.*
[Tertulliano, *Adversus Marcionem*, II, 16, 3]

1.II. Tertulliano

1.II.1. Un limite al progetto paolino?

Se dunque - all'altezza della produzione autentica paolina - la comunità pensata dall'apostolo consisteva essenzialmente nello stabilire tra gli individui rapporti eteri capaci nondimeno di creare connessioni concrete, si è notato come nella seconda lettera alla comunità di Tessalonica obiettivo principale fosse quello di razionalizzare ed analizzare con singolare distacco gli elementi storici che non permettevano l'instaurarsi del definitivo regno divino. È per queste ragioni che il pensiero comunitario di stampo paolino (quello autentico), infatti - pur tracciando un importante solco nella discussione che sarà poi ripresa da Agostino⁷⁴ - fu essenzialmente superato già a partire dall'immediato futuro della sua predicazione. Le problematiche che derivarono, infatti, dalla sua concettualizzazione furono essenzialmente due: da una parte il 'racconto' della seconda venuta di Cristo che doveva fare i conti con l'assenza divina imponendo così un nuovo tipo di organizzazione teorica e dall'altra la necessità sempre più impellente di riempire di senso quell'unità scaturita dalla fede in Cristo con pratiche coalizzanti e con strutture capaci di organizzare la sempre più crescente (numericamente parlando) comunità cristiana. Quelli che prima sono stati chiamati gli 'atteggiamenti necessari ai fini della salvezza' quali l'attesa, la speranza e l'amore fraterno dovevano in qualche modo essere ripensati, adesso che si era imposto sulla scena l'impellente bisogno di regolare i rapporti anche con il mondo pagano, di stabilire se avrebbe dovuto esserci o meno l'intervento cristiano nelle decisioni politiche e, soprattutto, il bisogno di gestire una collettività più ampia rispetto alle microcomunità paoline.

⁷⁴ Cfr. Krister Stendhal, *Paul Among Jews and Gentiles and Other Essays*, Fortress, Washington, 1976, trad.it. *Paolo tra ebrei e pagani*, Claudiana, Torino, 1995, p. 66: «Tutte queste osservazioni nascono dalla distinzione abbastanza sofisticata tra 'vocazione' e 'conversione', una distinzione collegata ad uno dei problemi classici degli studi paolinici. Gli studiosi occidentali sono profondamente colpiti quando scoprono che, per almeno trecento anni dopo la sua messa per iscritto e la sua divulgazione, il dato fondamentale della teologia paolina – la giustificazione per (sola) fede senza le opere della legge – sembra essere più o meno assente dall'insegnamento e dal pensiero della chiesa. [...] Soltanto con Agostino, più di trecento anni dopo Paolo, troviamo un uomo che sembra essere riuscito a cogliere il "motore", il centro di gravità della teologia paolina: la giustificazione».

Fu nel periodo che va dal II al III secolo d.C., dunque, che si assiste ad un sempre più cosciente ridimensionamento del progetto originario: si resero necessari, infatti, adeguamenti rispetto all'istanza universalistica che appariva sin troppo immediata in rapporto ad una società complessa come quella romana. Fu per questo motivo che si tentarono di ristabilire le corrette argomentazioni fondando le nuove concettualizzazioni del problema comunitario su presupposti diversi rispetto a quelli dell'apostolo. Esponente chiave di questa decisiva trasformazione fu l'apologeta Tertulliano⁷⁵ che - nel corso della sua opera - si ripromise di formalizzare, in vista dei bisogni dell'epoca, le nuove esigenze che imponevano il ripensamento della comunità cristiana con l'obiettivo dichiarato di rivedere le acquisizioni paoline in vista di un allontanamento da una impostazione irenica della fede. Ci si doveva, in altre parole, confrontare con le problematiche che il pensiero dell'apostolo aveva lasciato irrisolte: come costruire, dunque, questa universalità nel momento in cui la fede in Cristo era messa a dura prova dalle contingenze storiche? Come rendere edotti gli adepti del vero significato del messaggio paolino? Come conciliare l'assenza della divinità con le domande che la nuova comunità (im)poneva? Fu – per questi motivi – che Tertulliano sentì l'esigenza di polemizzare con colui il quale, reinterpretandole, aveva dato voce alle istanze del messaggio paolino divenendone il più importante interprete dell'epoca: Marcione⁷⁶. Poche sono le notizie riguardanti il teologo di Sinope ma certamente all'epoca doveva apparire non solo come il prosecutore naturale del pensiero paolino ma anche come colui il quale, agli occhi di Tertulliano, aveva riproposto le insanabili contraddizioni dell'apostolo:

⁷⁵ *Quintus Septimius Florens Tertullianus* (d'ora in poi: Tertulliano) (155 – 230 d.C.), fu il primo apologeta cristiano: dopo un primo avvicinamento agli studi giuridici, egli si dedicò totalmente alla causa cristiana risultando decisivo per la formazione di un linguaggio e di una morale sistematica. Nacque e morì a Cartagine.

⁷⁶ Marcione di Sinope (85 – 160 d.C.) è stato un teologo considerato eretico dalla Chiesa ufficiale. Non si conosce nulla della sua vita e delle sue dottrine se non tramite le informazioni e le testimonianze dei suoi avversari. Sicuramente scrisse un testo intitolato Antitesi nel quale si analizzavano Antico e Nuovo Testamento contrapponendo il Dio Creatore dell'Antico Testamento e il Dio Redentore del Nuovo. Vasta è la bibliografia su Marcione: cfr. Adolf Von Arnack, *Marcion: Das Evangelium vom fremden Gott. Eine Monographie zur Geschichte der Grundlegung der katholischen Kirche*, Leipzig 1921, rist. Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1996, trad. it., *Marcione. Il Vangelo del Dio straniero*, Marietti, Bologna, 2007; Ugo Bianchi, *Marcion: Théologies bibliques ou docteur gnostique?*, in «Vigiliae Christianae», 21 (1970), pp. 41–49; Enrico Norelli, *La funzione di Paolo nel pensiero di Marcione*, in «Rivista Biblica Italiana», 34 (1986), pp. 543–597 e l'ultimo Judith M. Lieu, *Marcion and the Making of a Heretic: God and Scripture in the Second Century*, Cambridge University Press, Cambridge, 2015, trad. it., *Marcione: come si fabbrica un eretico*, Torino, Paideia, 2020.

Duos Ponticus deos adfert. [...] Languens enim - quod et nunc multi, et maxime haeretici - circa mali quaestionem, unde malum, et obtusis sensibus ipsa enormitate curiositatis inueniens creatorem pronuntiantem: ego sum, qui condo mala, quanto ipsum praesumpserat mali auctorem et ex aliis argumentis, quae ita persuadent peruerso cuique, tanto in creatorem interpretatus malam arborem malos fructus condentem, scilicet mala, alium deum praesumpsit esse debere in partem bonae arboris bonos fructus. Et ita in christo quasi aliam inueniens dispositionem solius et purae benignitatis, ut diuersae a creatoris, facile nouam et hospitam argumentatus est diuinitatem in christo suo reuelatam modico que exinde fermento totam fidei massam haeretico acore desipuit.⁷⁷.

Rileggendo Paolo, Marcione aveva, infatti, essenzialmente dichiarato la presenza di due economie della salvezza e di due dèi incompatibili l'un l'altro. Al Dio del Vecchio Testamento era subentrato il Dio annunciato da Cristo che aveva totalmente oscurato il primo rendendo inutili i precetti stabiliti prima della venuta di Gesù: l'interpretazione marcionita di Paolo aveva, dunque, posto l'accento sul problema scaturente dal conflitto – per il *Ponticus* insanabile – tra il Dio vendicatore e il Dio amorevole, i quali rappresentavano due concezioni difficilmente conciliabili. Paolo rientrava sulla scena, quindi, con la figura di Marcione che perseverava ancora una volta sulla incompatibilità tra annuncio dell'apostolo e annuncio profetico facendo riemergere – *mutatis mutandis* – l'annosa discussione del rapporto tra il cristianesimo che si rifaceva all'eredità ebraica e quello che riteneva Paolo e il suo Vangelo come autonomi rispetto alla predicazione precedente. La critica di Tertulliano, dunque, – articolata in cinque libri – non solo si distingueva per la sua strutturazione e per la sua forma ma anche e soprattutto perché coglieva e riesaminava il problema che il paolinismo di Marcione aveva intercettato facendone anche il suo punto di forza. L'insistere su un'economia della salvezza indipendente dal giudizio divino sulle azioni umane aveva, infatti, portato il teologo di Sinope ad insistere sull'esistenza di un Dio superiore, etereo, che accoglieva senza richiedere nulla in cambio e senza procedere ad un'attenta analisi dei comportamenti a differenza del Dio precedente che invece era presentato come irascibile e facilmente irritabile. Non solo: questa differenziazione aveva, di fatto, separato irrimediabilmente Legge e Vangelo dichiarando apertamente una diversità totale tra le dinamiche salvifiche - e quindi comunitarie - del Vecchio testamento e quelle del Nuovo:

Separatio legis et euangelii proprium et principale opus est marcionis, nec poterunt negare discipuli eius quod in summo instrumento habent, quo denique initiantur et

⁷⁷ Tertulliano, *Adversus Marcionem*, I, II, 1-3, CCSL (1), XIV, ed. Aem. Kroymann, pp. 442-43, PL2 [243- 524], 248B – 248C.

indurantur in hanc haeresim. Nam hae sunt antithesis marcionis, id est contrariae oppositiones, quae conantur discordiam euangelii cum lege committere, ut ex diuersitate sententiarum utriusque instrumenti diuersitatem quoque argumententur deorum. Igitur cum ea separatio legis et euangelii ipsa sit, quae alium deum euangelii insinuauerit aduersus deum legis, apparet ante eam separationem deum in notitia non fuisse, qui ab argumento separationis innotuit, atque ita non a christo reuelatum qui fuit ante separationem, sed a marcione commentatum, qui instituit separationem aduersus euangelii legis que pacem, quam retro inlaesam et inconcussam ab apparentia christi usque ad audaciam marcionis illa utique ratio seruauit, quae non alium deum et legis et euangelii tuebatur praeter creatorem, aduersus quem tanto post tempore separatio a pontico inmissa est⁷⁸.

Tale *separatio*, dunque, fu la principale colpa dell'eretico Marcione: l'intellettualismo marcionita dichiarava l'inutilità di preoccuparsi della condotta e delle abitudini mondane poiché queste ultime non interessavano al Dio nuovo che si poneva, così, in perfetta antitesi rispetto al Dio precedente, scrutatore e giudicante. La critica di Tertulliano, dunque, si articolò su tre livelli: in prima istanza, se quello professato da Paolo fosse stato un Dio totalmente altro rispetto a quello precedente non si spiegherebbero i continui riferimenti al Dio della Legge che si trovano nell'epistolario paolino; in secondo luogo, era nella razionalità propria del vero Dio avere gli stessi sentimenti umani (in grado perfetto) all'interno dei quali il giudizio rappresenta quello primario ed infine la critica si proponeva di trovare un nesso tra giudizio divino e libertà individuale umana permettendo, così, di salvaguardare da una parte la libera scelta e dall'altra la necessità della valutazione morale da parte di Dio.

Quis deus nouus nisi falsus? ne saturnum quidem tanta hodie antiquitas deum probabit, quia et illum nouitas aliquando produxerit, cum primum consecrauit. Atenim uiua et germana diuinitas nec de nouitate nec de uetustate, sed de sua ueritate censetur. Non habet tempus aeternitas. Omne enim tempus ipsa est. Quod facit, pati non potest. Caret aetate quod non licet nasci. Deus si est uetus, non erit, si est nouus, non fuit. Nouitas initium testificatur, uetustas finem comminatur. Deus autem tam alienus ab initio et fine est quam a tempore, arbitro et metatore initii et finis⁷⁹.

Tertulliano comincia, così, con lo stabilire una innata perversità a tutto ciò che si configura come nuovo. A maggior ragione egli insiste sulla contraddizione intrinseca che si cela dietro la nozione di 'Dio nuovo': nel momento in cui Marcione faceva della novità divina la caratteristica principale o la qualità che di per sé avrebbe dovuto far osservare con uno

⁷⁸ *Ibid.*, I, XIX, 4-5, CCSL (1), p. 460, PL2 [243- 524], 267C.

⁷⁹ *Ibid.*, I, VIII, 2-3, CCSL (1), p. 449, PL2 [243- 524], 255A – 255B.

sguardo più accomodante ciò che aveva avuto la forza di rovesciare le leggi precedenti, proprio in quell'istante si nota come, per Tertulliano, la concezione marcionita del divino fosse stata una costruzione essenzialmente artificiale e per questo incapace di generare spiegazioni soddisfacenti. Ciò che non si rifà ad una storia, ad una tradizione, ciò che irrompe improvvisamente sulla scena è da guardare - in virtù di questa caratteristica - con sospetto perché non può dare ragione di tutto quello che è accaduto prima della sua comparsa. Per Tertulliano, dunque, tutto ciò che irrompe bruscamente nel procedere storico è molto spesso - se non sempre - arbitrario e quasi simile ad un capriccio. È dunque nelle intenzioni del cartaginese inserire un elemento in grado di fondare su nuovi presupposti la comunità cristiana: l'unicità di Dio non si basa solamente sulla sua razionalità intrinseca ma anche sulla sua razionalità storica poiché capace di esercitare la sua potenza in ogni epoca senza per questo perdere la sua efficacia unificante. Tertulliano, dunque, nel criticare Marcione rispetto alla idea di Dio nuovo, consciamente lega i cristiani sotto l'immarcescibile egida dell'eternità: i cristiani sono figli riconosciuti di una storia che non ha né inizio, né fine e, per questo, capaci di affrontare in ogni istante tutte le insidie delle sempre mutevoli contingenze. Mediante questa critica, Tertulliano evidenzia e sottopone alla comunità di riferimento un nuovo legame che - nelle intenzioni del teologo nordafricano sarebbe riuscito non solo nell'intento di unificare la collettività ma anche di essere un elemento decisivo nel discorso apologetico: i cristiani fanno parte di una tradizione lontana, scevra dalle decisioni prese da un singolo poiché inseriti all'interno di uno sfondo oggettivo, autentico proprio perché antico:

Funis ergo ducendus est contentionis pari hinc inde nisu fluctuante: ego meum dico uerum, marcion suum; ego marcionis adfirmo adulteratum, marcion meum. Quis inter nos determinabit, nisi temporis ratio, ei praescribens auctoritatem, quod antiquius repperietur, et ei praeiudicans uitiationem, quod posterius reuincetur? in quantum enim falsum corruptio est ueri, in tantum praecedat necesse est ueritas falsum. Prior erit res passione et materia aemulatione. Alioquin quam absurdum, ut, si nostrum antiquius probauerimus, marcionis uero posterius, et nostrum ante uideatur falsum quam habuerit de ueritate materiam⁸⁰.

È importante, allora, insistere su questo elemento che Tertulliano inserisce per costruire una comunità su più solide basi: per la veridicità delle proprie affermazioni o, più in generale, per stabilire norme comportamentali che abbiano un senso universale è necessario dichiararsi parte importante di una storia che nel passato ha saputo imporsi razionalmente nelle

⁸⁰ *Ibid.*, IV, IV, 1-2, CCSL (1), p. 549, PL2 [243- 524], 365B – 365A

dinamiche collettive. Un ‘Dio nuovo’ è una contraddizione in termini poiché crea una divisione insanabile tra ciò che è accaduto prima e ciò che di conseguenza accadrà dopo la comparsa. «God must be eternal, rational and entirely perfect. Marcion's god is none of these, because he is not universal since there can be no Jewish Christians, and he does not save humans entirely since he abandons the human body⁸¹»: in Tertulliano vige la consapevolezza, allora, che nulla possa essere lasciato al caso o alla ‘fortuna’ di essere nati in un periodo di tempo nel quale Dio ha deciso arbitrariamente di entrare nella storia dimenticandosi, per così dire, di coloro i quali vissero prima dell'annuncio dell'economia salvifica. Sembrerebbe quasi che – come suggerisce il Moreschini - «nell'*Adversus Marcionem* Tertulliano non affronta il problema teologico sul piano tradizionale e scritturistico, ma da un differente punto di vista, come se volesse precisare dall'esterno, con un procedimento razionale che risente delle tendenze filosofiche a lui contemporanee, e non sulla base delle indicazioni fornite dai testi sacri, la vera e retta concezione della divinità⁸²». Pur riconoscendo, allora, le differenze giustificate tra nuovo e vecchio Testamento⁸³, si tratta di stabilire come la figura divina abbia da sempre stabilito le sue direttive, adeguandole ai tempi all'interno dei quali ha dovuto necessariamente operare:

Adeo enim ipsa et una erat substantia diuinitatis, bona et seuera, ut eisdem exemplis et in similibus argumentis et bonitatem suam uoluerit ostendere, in quibus praemiseraut seueritatem, quia nec mirum erit diuersitas temporalis, si postea deus mitior pro rebus edomitis, qui retro austerior pro indomitis⁸⁴.

Il Dio di Tertulliano, dunque, è un Dio che sente la necessità di cambiare a seconda delle circostanze storiche che - di volta in volta - deve giudicare: egli può farlo, d'altronde, perché

⁸¹ Cfr. Eric Osborne, *Tertullian, First Theologian of the West*, Cambridge University Press, Cambridge, 2008 p.96.

⁸² Cfr. Claudio Moreschini, *Polemica antimarcionita e speculazione teologica in Tertulliano*, in *Marcion und seine kirchengeschichtliche Wirkung / Marcion and His Impact on Church History: Vorträge der Internationalen Fachkonferenz zu Marcion, gehalten vom 15. - 18. August 2001 in Mainz*, a cura di Gerhard May e Katharina Greschat, De Gruyter, Berlin, 2013, p. 14.

⁸³ A questo proposito si può vedere anche Tertulliano, *Adversus Marcionem*, IV, I, 3, CCSL (1), p. 545, PL2 [243- 524], 361B – 361C: «Atque adeo confiteor alium ordinem decucurrisse in veteri dispositione apud creatorem, alium in nova apud Christum. Non nego distare documenta eloquii, praecepta virtutis, legis disciplinas, dum tamen tota diuersitas in unum et eundem deum competat, illum scilicet a quo constat eam dispositam sicut et praedicatam».

⁸⁴ *Ibid.*, II, XXIX, 3, CCSL (1), p. 508, PL2 [243- 524], 320A. Si può inoltre notare come anche in altri passi Tertulliano approfondisca questo tema: si veda anche: *Ibid.*, V, XIII, 8, CCSL (1), pp. 703-704, PL2 [243- 524], 504C: «Tunc lex, nunc iustitia dei per fidem Christi. Quae est ista distinctio? Servivit deus tuus dispositioni creatoris, dans ei tempus et legi eius: an eius tunc cuius et nunc? Eius lex cuius et fides Christi; distinctio dispositionum est, non deorum».

ha creato l'uomo sin dall'inizio dei tempi. Un'altra obiezione di Tertulliano va, allora, configurandosi in questo modo: la novità concepita da Marcione non permette al suo Dio di stare in contatto diretto con l'uomo perché quest'ultimo non sarebbe il frutto della sua creazione. Come può, allora, stabilire finanche la bontà come elemento salvifico se l'uomo non è una sua emanazione? Se il Dio di Marcione non ha creato l'uomo non può rivendicare alcun diritto su di lui essendo, per definizione, un Dio astratto, etereo e indifferente alle dinamiche che egli stesso non ha creato⁸⁵. D'altra parte, per Tertulliano questa non-relazione è biunivoca: se il Dio marcionita non può (a causa della sua venuta dopo la Creazione) rapportarsi con ciò che non procede da lui, anche l'uomo non si riconoscerà in nulla poiché effettivamente quel Dio non ha creato nulla. Nel dialogo Dio-uomo i diritti rivendicati sono esigibili, dunque, soltanto attraverso un *do ut des* che deve essere in grado di stabilire relazioni concrete: fin quando Dio riconosce l'uomo come sua creazione allora è possibile che l'uomo riconosca il Dio della creazione grazie all'analisi del mondo in cui egli stesso abita⁸⁶:

Ceterum et si esse eum possemus confiteri, sine causa esse eum deberemus argumentari. Sine causa enim esset qui rem non haberet, quia res omnis causa est, ut sit aliquis, cuius res sit. Porro in quantum nihil oportet esse sine causa, [id est sine re] quia si sine causa sit, proinde est atque si non sit, [non habens rei causam rem ipsam] in tantum deum dignius credam non esse quam esse sine causa. Sine causa est enim qui rem non habendo non habet causam. Deus autem sine causa, id est sine re, esse non debet. Ita quotiens ostendo eum sine causa esse, tamquam sit, hoc constituo, non esse illum, quia si fuisset, omnino sine causa non fuisset. Sic et ipsam fidem dico illum sine causa ab homine captare, aliter solito deum credere ex operum auctoritate formatum, quia nihil tale prospexit, per quod homo deum didicit⁸⁷.

D'altronde - ci tiene a precisare Tertulliano - anche l'apostolo Paolo si muoveva in questa direzione. L'interpretazione di Marcione delle epistole paoline, infatti, tendeva ad esaltare i luoghi nei quali l'apostolo dichiarava apertamente l'originalità del suo messaggio tralasciando i passi della sua produzione nei quali lasciava intravedere uno stretto

⁸⁵Celeberrima questa affermazione tertulliana in cui si stabilisce l'irrazionalità del Dio marcionita: cfr. *Ibid.*, I, XXIII, CCSL (1), p. 465, PL2 [243- 524], 272B – 272C: «Aliam illi regulam praetendo, sicut naturalia ita rationalia esse debere in deo omnia. Exigo rationem bonitatis, quia nec aliud quid bonum haberi liceat quod non rationaliter bonum sit, nedum ut ipsa bonitas irrationalis deprehendatur. Facilius malum cui rationis aliquid affuerit pro bono habebitur quam ut bonum ratione desertum non pro malo iudicetur. Nego rationalem bonitatem dei Marcionis iam hoc primo quod in salutem processerit hominis alieni».

⁸⁶ Si veda, a tal proposito: *Ibid.*, I, XVIII, 2, CCSL (1), p. 459, PL2 [243- 524], 266B: «Nos definimus Deum primo natura cognoscendum, dehinc doctrina recognoscendum, natura ex operis, doctrina ex praedicationibus. Sed cui nulla natura est, naturalia instrumenta non suppetunt».

⁸⁷ *Ibid.*, I, XII, 1-2, CCSL (1), p. 453, PL2 [243- 524], 259B - 259C

collegamento tra Dio creatore del vecchio Testamento e Dio redentore del nuovo. A giudizio di Tertulliano, invece, si nota come l'annuncio paolino, riletto in maniera più approfondita, non rappresenti nulla di estraneo rispetto al vecchio mondo se non un seppur decisivo completamento⁸⁸: nelle pagine dell'*Adversus Marcionem* dedicate all'argomento, Tertulliano esprime questa consapevolezza mediante un artificio teorico molto interessante che verrà utilizzato molto spesso in tutto l'arco della sua produzione. Finanche la critica paolina al concetto di Legge è una prova tangibile del fatto che l'annuncio di Paolo non fosse nulla di totalmente altro rispetto alla predicazione del Dio Creatore: difatti, per l'apologeta cartaginese, per il sol fatto che Paolo abbia affermato la necessità di una critica serrata alla legge ebraica - seppur in un'ottica polemica – egli stabilì in ogni modo una relazione tra il mondo passato e quello di là da venire. La critica paolina al concetto di legge diventa allora - a giudizio di Tertulliano - l'elemento mediano che, pur decretando il passaggio da un'economia all'altra, sancisce nondimeno l'esistenza di un unico Dio che integra due *modos operandi* complementari l'un l'altro:

Et utique, si alius deus praedicaretur a Paulo, nulla disceptatio esset seruandae legis necne, non pertinentis scilicet ad dominum nouum et aemulum legis. Ipsa enim dei nouitas atque diuersitas abstulisset non modo quaestionem ueteris et alienae legis uerum omnem eius mentionem. Sed hic erat totus status quaestionis, quid, cum idem deus legis in christo praedicaretur, legi eius derogaretur. Stabat igitur fides semper in creatore et christo eius, sed conuersatio et disciplina nutabat. Nam et alii de idolothyto edendo, alii de mulierum uelamento, alii de nuptiis uel repudiis, nonnulli et de spe resurrectionis disceptabant, de deo nemo. Nam <si> fuisset haec quoque quaestio disceptata, et ipsa apud apostolum inueniretur, uel quanto principalis⁸⁹.

Tertulliano afferma, dunque, come - nella misura in cui Paolo ritenne opportuno rapportarsi criticamente con il concetto di legge - egli, da quel momento in poi, diede, in ogni caso, una dignità ontologica a quel concetto: in caso contrario non avrebbe sentito l'esigenza di

⁸⁸ Come fa notare l'Osborne l'atteggiamento tertulliano nei confronti di Paolo è ambiguo anche e soprattutto sul valore della conversione di Paolo. Tertulliano storce il naso quando Paolo si dichiara direttamente inviato da Cristo. Invece anch'egli fa parte di quella tradizione giudaica che ha da sempre informato gli uomini sulle caratteristiche divine: cfr. Eric Osborne, *Tertullian, First Theologian of the West.*, op.cit., p. 113: «When Tertullian moves to Marcion's account of Paul, it is evident that he avoids the strength of Marcion's case. A good example is his initial objection against Paul's beginning. Paul is said, by Marcion, to be chosen by Christ after Christ's ascent to heaven; this is precarious, says Tertullian, because Christ might have known that he would need Paul. Tertullian finds authority for Paul in the blessing of Jacob, where Benjamin to whose tribe Paul belonged changes from a ravenous wolf in the morning to a giver of nourishment in the evening. Paul's claim to Christ has no other validation. Here Tertullian ignores the superior claim of Paul to direct appointment by God's will».

⁸⁹ Tertulliano, *Adversus Marcionem*, I, XXI, 2-3, CCSL (1), p. 463, PL2 [243- 524], 270A – 270B.

nominare il legalismo ebraico predicando, contrariamente, un Dio veramente nuovo, totalmente indipendente dal vecchio mondo. Cristo, invece, ha ritenuto opportuno rimanere all'interno del solco dell'ebraismo vivendo con la consapevolezza che quel mondo andava certamente riformato ma non completamente stravolto: è interessante, dunque, notare come Tertulliano sia alla ricerca di una motivazione più stringente che non sia legata alla semplice *littera* dell'epistolario di Paolo. Pur analizzando le parole del Vangelo (riprese anche dall'apostolo) nelle quali si dichiara come Cristo fosse venuto sulla Terra per completare la legge⁹⁰ che gli avrebbero – indubbiamente - permesso una più semplice argomentazione, egli tentò di stabilire una spiegazione che fosse andata al di là della mera dichiarazione scritturale. Il legame che esiste tra ebraismo e Cristianesimo ma - se si vuole - il legame che esiste tra un prima e un dopo si stabilisce analizzando il linguaggio di quella determinata successione: il riferimento linguistico ad un passato che si vuole superare non indica un'innocente pegno da tributare al mondo precedente ma denota che esiste - nel cambiamento - una continuità impossibile da elidere. Altrimenti - tuona Tertulliano - non si avvertirebbe l'urgenza di nominarlo: il passato, allora, è in quel caso, il luogo in cui ci si è formati e dal quale proviene la trasformazione, con la critica che rappresenta la forma di questa consapevolezza. Per tali ragioni, Tertulliano, dichiara apertamente che la legge ha avuto la funzione preparatoria rispetto al vangelo proprio perché ha adattato i diversi precetti dell'unico Dio in base ai mutati tempi storici⁹¹:

⁹⁰ Ovviamente Tertulliano lungo tutta l'opera insiste sull'interpretazione delle parole di Cristo e sul suo rapporto con la legge in vista del suo completamento: proponiamo qui tre testi – tra i tanti – che ci sembrano quelli più esplicativi. Cfr. *Ibid.*, IV, XXXVI, 5-6, CCSL (1), p. 644, PL2 [243- 524], 540A: «Rescikitne Christus priora praecepta, non occidendi, non adulterandi, non furandi, non falsum testandi, diligendi patrem et matrem, an et illa servavit et quod deerat adiecit - quamquam et hoc praeceptum largitionis in egenos ubique diffusum sit in lege et prophetis - uti gloriosissimus ille observator praeceptorum pecuniam multo cariorum habiturus traduceretur? Salvum est igitur et hoc in evangelio: Non veni dissolvere legem et prophetas, sed potius adimplere». Inoltre, Cristo utilizza la legge in forma figurata, proprio in vista del suo completamento: cfr. *Ibid.*, IV, IX, 9-10, CCSL (1), p. 560, PL2 [243- 524], 376A: «Argumenta enim figurata utpote prophetatae legis adhuc in suis imaginibus tuebatur, quae significabant hominem quondam peccatorem verbo mox dei emaculatum offerre debere munus deo apud templum, orationem scilicet et actionem gratiarum apud ecclesiam per Christum Iesum, catholicum patris sacerdotem. Itaque adiecit, Ut sit vobis in testimonium, sine dubio quo testabatur se legem non dissolvere sed adimplere, quo testabatur se ipsum esse qui morbos et valetudines eorum suscepturus adnuntiabatur». Cfr. *Ibid.*, IV, VII, 4, CCSL (1), p. 554, PL2 [243- 524], 370A: «Ceterum et loco et illuminationis opere secundum praedicationem occurrentibus Christo iam eum prophetatum incipimus agnoscere, ostendentem in primo ingressu venisse se non ut legem et prophetas dissolveret, sed ut potius adimpleret».

⁹¹ L'analisi della temporalità in relazione all'annuncio divino è fondamentale per il cartaginese. È la dimostrazione che il Dio di cui si parla è unico. Cfr. *Ibid.*, IV, XXIV, 5-6, CCSL (1), p. 608, PL2 [243- 524], 420A: «Regnum dei neque novum neque inauditum sic quoque confirmavit, dum illud iubet annuntiari appropinquasse. Quod enim longe fuerit aliquando, id potest dici appropinquasse. Si autem nunquam retro fuisset antequam appropinquasset, nec dici potuisset appropinquasse quod

Hanc etenim dicimus operam legis fuisse procurantis euangelio: quorundam tunc fidem paulatim ad perfectum disciplinae christianae nitorem primis quibusque praeceptis balbutientis adhuc benignitatis informabat⁹².

Tale continuità dimostrata attraverso un'analisi di tipo linguistico fu necessario investigarla anche e soprattutto in ambito morale: la novità sulla quale insisteva il Pontico, infatti, trovava la sua fine naturale in un'etica privata del suo elemento propriamente retributivo auspicando, invece, una gratuita salvezza assolutamente indipendente dalle gesta umane⁹³. Anche qui la

nunquam longe fuisset. Omne quod novum et incognitum est, subitum est. Omne quod subitum est cum annuntiatur, tunc primum speciem inducens tunc primum accipit tempus. Ceterum nec retro tardasse poterit quamdiu non annuntiabatur, nec ex quo annuntiari coeperit adpropinquasse». Si veda anche *Ibid.*, V, VII, 7-8, CCSL (1), p. 683, PL2 [243- 524], 486D: «Sed et continentiae quas ait causas? Quia tempus in collecto est. Putaveram, quia deus alius in Christo; et tamen a quo est collectio temporis, ab eo erit et quod collectioni temporis congruit. Nemo alieno tempori consulit. Pusillum deum affirmas tuum, Marcion, quem in aliquo coangustat tempus creatoris».

⁹² *Ibid.*, IV, XVII, 2, CCSL (1), p. 585, PL2 [243- 524], 399A.

⁹³ Il Pohlenz – nel suo fondamentale testo - non ha dubbi nel vedere un che di stoico nel Dio marcionita: cfr. Max Pohlenz, *Die Stoa. Geschichte einer geistigen Bewegung*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1949, trad. it., *La Stoa. Storia di un movimento spirituale*, Bompiani, Milano, 2005, p. 282-284: «Un punto, nel credo cristiano, doveva presentare una particolare difficoltà per un neofita provvisto di preparazione filosofica: i tratti troppo umani che l'ingenua fede dell'Antico Testamento attribuiva all'immagine di Dio. Le mani' e i piedi' di Dio si potevano ancora accettare come espressioni metaforiche, ma questo Dio provava ira, pentimento, gelosia, e queste per il Greco erano debolezze dell'anima, difetti morali da cui l'uomo stesso avrebbe dovuto essere esente. Fu Marcione di Sinope colui che per primo ebbe esatta coscienza del problema che ne nasceva e conseguentemente provocò una grave crisi nella chiesa. È quasi certo che Marcione non fu un puro greco: lo provano la sua fanatica ostilità al mondo, la tendenza all'ascetismo e alla mortificazione della carne, l'orrore per tutto ciò che è in relazione col sesso, dalla procreazione alla nascita al matrimonio. D'altra parte, aveva una preparazione filosofica abbastanza solida per trovare assolutamente inaccettabile l'idea che Dio sia soggetto ad affezioni, e quindi a un 'patire'. Mentre Paolo, che peraltro rappresentava per Marcione un'autorità indiscussa, aveva parlato senza esitazioni dell'ira di Dio e gli oracoli sibillini arrivavano a sottolineare questa caratteristica della divinità per motivi di propaganda, al fine d'incutere spavento agli increduli, Marcione vide nelle affezioni la prova sicura dell'inferiorità del dio ebraico e le sfruttò come argomento fondamentale per dimostrare la differenza tra il dio 'giusto' dell'Antico Testamento e il dio «buono», il vero Dio padre di Cristo (una differenza di cui egli era assolutamente convinto sul piano del sentimento). Marcione non si fermò davanti alle conseguenze estreme: ripudiò l'autorità dell'Antico Testamento e cercò di eliminare dal Nuovo ogni traccia del credo ebraico. La chiesa venne a trovarsi in una posizione difficile. Non poteva naturalmente seguire Marcione nelle sue conclusioni radicali, ma la sua reazione all'immagine di un dio colpito dalle affezioni corrispondeva al modo di sentire della chiesa stessa. 'Io chiamo ignorante anche un uomo, se cede all'ira o al dolore', dice Atenagora, e Giustino si raffigura la beatitudine come lo stato in cui gli uomini, liberi da affezioni e da bisogni materiali, vivranno in comunione con Dio. L'apatia era l'ideale morale dell'uomo. Come si potevano attribuire delle affezioni a Dio? Ci furono dei Cristiani - ne abbiamo notizia dagli scritti pseudoclementini - che trovarono una sola via d'uscita: seguendo l'esempio di Marcione supposero che le Sacre Scritture fossero state largamente falsificate e le emendarono sopprimendo i passi scandalosi. In più in un primo tempo si contentarono di sorvolare su questi passi e in pratica accettarono l'immagine di Dio purificata, quale l'aveva presentata Marcione. La soluzione più semplice era già stata indicata da Filone, che, trovandosi come Marcione sotto l'influenza della filosofia greca, si era travagliato

posta in gioco fu molto alta: l'annuncio, infatti, di un'economia della salvezza nuova aveva determinato un vuoto dal punto di vista disciplinare che richiedeva un supplemento di indagine non solo stabilendo nuovi precetti capaci di amalgamare sempre più la comunità cristiana ma anche, indagando le qualità divine al fine di decifrarne le richieste. Per rispondere a tale quesito fondamentale, Tertulliano non ebbe dubbi nel ricercare, anche in questo caso, una continuità tra vecchio e nuovo Testamento tutta tesa ad approfondire la peculiare caratteristica divina: il giudizio. Il cartaginese, infatti, era totalmente estraneo ad una concezione del divino indifferente all'operato umano il quale poteva, d'altra parte, avere un senso unicamente quando era oggetto di giudizio. La tesi marcionita di un Dio che «neque aemulatur, neque irascitur, neque damnatur, neque vexatur, utpote qui nec iudicem praestat» è considerata assurda dal cartaginese che - non a caso - ritiene questo un «perversissimus deus», poiché non «invenit quomodo illi disciplinarum ratio consistat⁹⁴». In altre parole, è necessario che un Dio informi il genere umano della *disciplinarum ratio* in quanto essa non solo è fonte della stabilità della collettività ma permette di creare uno schema comportamentale ben definito per raggiungere la salvezza: l'agente divino senza questo, viene a mancare della sua caratteristica principale ovvero la descrizione concreta dello spazio salvifico. Si può, allora, già notare il cambio di rotta che avviene tra Paolo e Tertulliano: laddove l'apostolo dei Gentili aveva dichiarato astrattamente che la 'fede in Cristo' fosse il luogo designato nel quale unire i cristiani, il cartaginese tenta di descrivere concretamente in cosa questa fede consista. Il Dio giudicante, allora, non sarà semplicemente un retaggio dell'ebraismo ma un argine alla deriva intellettualista del cristianesimo delle origini: il giudizio divino diventa, allora, il punto mediano necessario per definire norme comportamentali in vista di una sempre più impellente organizzazione terrena della religione:

Proinde autem aemulationi occurrant necesse est officiales suae in ea, quae aemulatur: ira discordia odium dedignatio indignatio bilis nolentia offensa. Haec omnia si aemulationi adsistunt, aemulatio autem liberando homini procurat, liberatio autem hominis operatio bonitatis est, non poterit ea bonitas sine suis dotibus, id est sine

intorno allo stesso problema e aveva interpretato i tratti antropomorfici del dio antico-testamentario come un semplice adattamento alla debole intelligenza umana: vedremo presto come la teologia alessandrina seguisse le sue orme, trovando una soluzione che da una parte lasciò sussistere l'autorità dell'Antico Testamento, dall'altra affermò l'assenza di affezioni in Dio, benché si avesse coscienza che tale concezione non era sorta dal seno stesso del pensiero cristiano. 'Il dio di Marcione è un dio da filosofi, di provenienza stoica', dice Tertulliano: in questo caso non si trattò di una delle solite accuse con cui si bollavano gli eretici. In realtà Marcione, nella sua critica, si servì di definizioni e argomentazioni stoiche».

⁹⁴ Cfr. Tertulliano, *Adversus Marcionem*, I, XXVI, 1, CCSL (1), p. 470, PL2 [243- 524], 277B.

sensibus et adfectibus, per quos administratur aduersus creatorem, ne sic quoque irrationalis praescribatur, si careat et sensibus et adfectibus debitis⁹⁵.

Per tali ragioni, Tertulliano, non ha timore di dichiarare apertamente che l'essenza divina consiste sostanzialmente nella perturbabilità e nella suscettibilità⁹⁶: il Dio tertulliano, dunque, è doverosamente affetto da quei sentimenti necessari alla gestione pratica dei cristiani: egli, allora, «non è né innominabile né inintelligibile: in questo, la sua teologia è staccata da ogni platonismo ed è radicata nel profondo della tradizione biblica e rinnova la concezione giudaica e cristiana di un Dio personale e vivente. La dottrina platonica, invece, gli sembrava forse pericolosa perché favoriva il politeismo. Ammettere che Dio è innominabile avrebbe potuto favorire una sorta di sincretismo con i culti pagani che si rifacevano a quell'enteismo di cui si è parlato. Anche Origene (*Contro Celso*, I 24-25) non vuole correre quel pericolo. Come insegna *Gv 4,24*, Dio è spirito. Ma il concetto di 'spirito', o pneuma, è inteso da Tertulliano secondo lo stoicismo: lo spirito è qualcosa di materiale⁹⁷». Ancora in polemica con la concezione marcionita, dunque, che voleva che Dio fosse soltanto amato in virtù della sua bontà, Tertulliano replica con un'argomentazione molto sottile: come può il cristiano amare Dio se non teme di non amarlo⁹⁸? È allora la paura reverenziale del giudizio divino ciò che spinge l'uomo a muoversi nella direzione giusta, ciò che permette una normatività della quotidianità e ciò che garantisce la possibilità di designare i contorni pratici in vista della salvezza. È *hic et nunc* che la carne diviene - nel medesimo tempo - oggetto di giudizio e occasione di salvezza perché la preoccupazione della valutazione divina

⁹⁵ *Ibid.*, I, XXV, 6-7, CCSL (1), p. 469, PL2 [243- 524], 277A – 277B.

⁹⁶ Come afferma il Moreschini: cfr. Claudio Moreschini, *Polemica antimarcionita e speculazione teologica in Tertulliano*, op. cit., p. 15: «I capp. 25-26 sono perciò dedicati alla dimostrazione della tesi che i sentimenti sono necessari e si accordano con l'intima natura di Dio: la stessa divinità di Marcione ha mostrato di possederli, se è vero che si è mosso a salvare l'uomo, e un tale desiderio deve essere stato per forza accompagnato da altri sentimenti, come l'*aemulatio* e quelli che l'accompagnano: ira, discordia, odio etc. (25,6). Inoltre, senza l'esistenza, nell'animo del legislatore, di determinati sentimenti che servano a difendere le regole da lui stabilite e a punire la trasgressione di esse, non può esistere alcuna norma morale (cap. 26). Tutto il problema dei sentimenti di Dio è ripreso in Marc. II 16,2, ove Tertulliano accusa di illogicità l'eretico, perché ammette che Dio sia giudice, ma elimina da lui quei sentimenti che servono al giudizio. Ma la discussione si arricchisce di un elemento nuovo. È stolto pregiudicare le qualità divine sulla base di quelle umane, sì da ritenerle mortali e corruttibili in Dio, e quindi escluderle in lui, soltanto perché esse esistono anche negli uomini»

⁹⁷ Cfr. Claudio Moreschini, *Storia della filosofia patristica*, Morcelliana, Brescia, 2004, p.188.

⁹⁸ Cfr. Tertulliano, *Adversus Marcionem*, I, XXVII, 3, CCSL (1), p. 471, PL2 [243- 524], 278C – 278D: «Atque adeo prae se ferunt Marcionitae quod deum suum omnino non timeant. Malus autem, inquit, timebitur, bonus autem diligitur. Stulte, quem dominum appellas, negas timendum, cum hoc nomen potestatis sit, et iam timendae? At quomodo diliges, nisi timeas non diligere? Plane nec pater tuus est, in quem competat et amor propter pietatem et timor propter potestatem, nec legitimus dominus, ut diligas propter humanitatem et timeas propter disciplinam».

diventa non un potere che abbatte ma un motore che muove e dona senso alle gesta giornaliere. D'altronde – continua Tertulliano - la giustizia divina si può esercitare soltanto nella misura in cui esiste un giudice che soppesa nel suo tribunale le azioni che gli vengono presentate in virtù delle quali potrà decidere - dopo il suo attento esame – quali siano i margini salvifici:

Bona igitur et seueritas quia iusta, si bonus iudex, id est iustus. Item cetera bona, per quae opus bonum currit bonae seueritatis, siue ira siue aemulatio siue saeuitia. Debita enim omnia haec sunt seueritatis, sicut seueritas debitum est iustitiae. Atque ita non poterunt iudici exprobari quae iudici accidunt, carentia et ipsa culpa sicut et iudex. Quid enim, si medicum quidem dicas esse debere, ferramenta uero eius accuses quod secent et inurant et amputent et constrictent. Quando sine instrumento artis medicus esse non possit?⁹⁹

«Nulla retributio non ex iudicatione¹⁰⁰» scrive, quindi, Tertulliano ridefinendo e riutilizzando la giustizia retributiva quale paradigma essenziale della sua concezione¹⁰¹: con l'apologeta cartaginese, allora, torna *in auge* una visione arcaica della giustizia ma capace di concedere un ruolo degno - all'interno del mondo - al cristianesimo. Il *Deus qui omnia spectat*¹⁰² sarà, dunque, da una parte ciò che certamente non lascerà sfuggire nulla al suo occhio indagatore ma – da un altro versante - sarà l'espedito attraverso il quale diverrà possibile autoaffermarsi concretamente come parte integrante di una comunità che organizza la sua vita associata nella 'città degli uomini'¹⁰³. Per tali ragioni, il cartaginese - a differenza di Paolo - insiste sull'analisi di un Gesù inserito nella storia, che intesse relazioni nella sua

⁹⁹ *Ibid.*, II, XVI, 1-2, CCSL (1), pp. 492-493, PL2 [243- 524], 302C.

¹⁰⁰ Cfr. *Ibid.*, IV, XXIV, 4, CCSL (1), p. 608, PL2 [243- 524], 419B.

¹⁰¹ Sul Dio che – una volta adirato – giudica le azioni umane, Tertulliano insiste molto: *Ibid.*, IV, XXX, 4, CCSL (1), p. 628, PL2 [243- 524], 437A: «Quotiens adhuc se iudicem ostendit et in iudice creatorem! Quotiens utique eiecit et damnat reiciendo!». Si veda anche *Ibid.*, V, IV, 14, CCSL (I), p. 675, PL2 [243- 524], 479C - 479D: «Erratis, deus non deridetur. Atquin derideri potest deus Marcionis, qui nec irasci novit nec ulcisci. Quod enim severit homo, hoc et metet. Ergo retributionis et iudicii deus intentat».

¹⁰² La citazione è ripresa da Tertulliano, *De spectaculis*, XX, 3, CCSL (1), ed. E. Dekkers, p. 245, PL1 [627-666B], 652B: «Utinam autem Deus nulla flagitia hominum spectaret, ut omnes iudicium evaderemus. Sed spectat et latrocinia, spectat et falsa, et adulteria, et fraudes, et idololatrias, et spectacula ipsa. Idcirco ergo nos non spectabimus, ne videamur ab illo qui spectat omnia».

¹⁰³ Fondamentale il passo del McGlothlin che ci informa circa questo ruolo preminente della paura del giudizio divino per costruire la comunità: cfr. Thomas D. McGlothlin, *Tertullian: Resurrection and Judgment*, in *Resurrection as Salvation: Development and Conflict in Pre-Nicene Paulinism*, Cambridge University Press, Cambridge, 2018, p. 124: «Tertullian uses this link between resurrection and judgment to tie moral transformation to them both. It is belief in judgment, he says, with its eternal punishments and rewards, that leads Christians to pursue uprightness. Some may mock Christians for turning to Christ out of fear of future judgment, but that is not a problem because the beginning of the Christian life is perfect fear that drives out sin».

configurazione carnale: Marcione - in virtù dell'astrattezza del suo Dio - aveva affermato, invece, che la dimensione umana di Cristo fosse stata sostanzialmente una menzogna, niente più che un *phantasma*¹⁰⁴. In Tertulliano, contrariamente, la figura di Cristo incomincia a divenire la forma esemplare da seguire per conseguire la salvezza¹⁰⁵ e la carnalità – nell'apologeta – assume qui (ma anche in tutta la sua opera) una consistenza che fa riflettere¹⁰⁶. «For Tertullian, the soul is not the only element of the human that images God. He declares that God formed the human body by looking forward to the incarnate Christ. This is why, for him, the identity of Christ's flesh with human flesh was so important to establish: if Christ's flesh is not the same as human flesh, then it could not have functioned as the archetype for human flesh and the identity of creator and redeemer is undermined; if they are the same, however, that identity is preserved and the resurrection of Christ's flesh proves the resurrection of human flesh¹⁰⁷». «Negare, con Marcione e gli altri eretici, l'esistenza reale della carne di Cristo» significa negare, infatti, «la realtà anche di quelle azioni che sono il fondamento della redenzione umana, vale a dire la passione e la morte di

¹⁰⁴ Nella dottrina di Marcione non esiste una Cristologia, nel senso moderno del termine: cfr. Raniero Cantalamessa, *La cristologia di Tertulliano*, Edizioni universitarie Friburgo, Friburgo, 1962, pp. 60-61: «egli sorvola il problema del rapporto tra Cristo e il dio straniero di cui è l'inviato. Egli annulla, parimenti, il problema centrale della Cristologia (l'unione dell'elemento divino con l'elemento umano nella persona del Cristo), in forza della negazione radicale di ogni realtà umana nel Salvatore. Gesù non è il Messia atteso dagli Ebrei, ma la rivelazione improvvisa di un dio 'straniero', sommamente benefico, venuto sulla terra a liberare l'anima (e l'anima sola!) dalla tirannide del dio creatore. Venendo da un dio diverso dal creatore, Cristo rifiuta di assumere un corpo che è l'opera, appunto, del 'demiurgo'. Egli ne assume soltanto le apparenze, il *phantasma*, come mezzo indispensabile per conversare con gli uomini, ed anche ciò non attraverso la via normale della nascita. Cristo, infatti, appare in terra allo stato adulto. La sua storia terrestre inizia al capitolo 3° del vangelo di S. Luca - il solo da lui riconosciuto autentico -, nell'anno 15° di Tiberio Cesare».

¹⁰⁵ Infatti Tertulliano spinge su un'interpretazione letterale delle gesta di Cristo in virtù della quale è possibile guardare realisticamente – e di conseguenza cogliere il messaggio – agli incontri che Gesù ha avuto in vita: cfr. Tertulliano, *Adversus Marcionem*, III, VIII, 4, CCSL (1), p. 518, PL2 [243-524], 332A: «Iam nunc cum mendacium deprehenditur Christus caro, sequitur ut et omnia quae per carnem Christi gesta sunt mendacio gesta sint, congressus, contactus, convictus, ipsae quoque virtutes».

¹⁰⁶ È necessario, dunque, come ci suggerisce il Moreschini insistere sulla carnalità di Cristo: cfr. Claudio Moreschini, *Polemica antimarcionita e speculazione teologica in Tertulliano*, op. cit., p.25: «proprio la fondamentale importanza che Tertulliano attribuisce al problema della salvezza lo spinge ad una vigorosa difesa della carne, soggetta all'ingiusto disprezzo dei pagani e degli eretici. Tale difesa è una caratteristica comune alle tre opere antimarcionite (*De carne Christi*, *Adversus Marçonem* e *De resurrectione*), che stiamo considerando. Nel *De carne Christi*, in particolare, la carne è strettamente connessa all'evento salvifico: se Cristo non ha avuto una vera carne umana, afferma Tertulliano, non può avere redento l'uomo. Di conseguenza [...] Tertulliano rappresenta il cristianesimo nella sua forma autentica come una religione completamente (anche se non esclusivamente) 'materialistica'».

¹⁰⁷ Thomas D. McGlothlin, *Tertullian: Resurrection and Judgment*, op. cit., p. 118

Cristo stesso¹⁰⁸». L'elemento materiale, allora, si pone come essenziale sia per interpretare le gesta di Cristo (adesso divenute modello incoraggiante per la prassi), sia per ridisegnare lo spazio entro il quale il giudizio divino deve esercitare la sua potenza: non esistono infatti, altre dimensioni salvifiche se non il corpo che con le sue azioni crea i presupposti per la beatitudine eterna. «Man was made of dust and moulded by God into flesh, not spirit. The flesh, which does so much for God and is an essential part of every human being, is excluded from salvation. If we rise without our flesh, then resurrection life will be inferior to this present life. Nor are Marcionites fully liberated in this life, since the flesh is still with them and the creator's flies still crawl over their faces. There are all sorts of imperfections in Marcion's perfect god¹⁰⁹»:

Quando enim placere poterimus deo, nisi dum in carne hac sumus? aliud tempus operationis nullum, opinor, est. Sed si, in carne quamquam constituti, carnis opera fugiamus, tum non erimus in carne, dum non in substantia carnis non sumus, sed in culpa. Quodsi in nomine carnis opera, non substantiam carnis iubemur exponere, operibus ergo carnis, non substantiae carnis in nomine carnis denegatur dei regnum. Non enim id damnatur, in quo male fit, sed id, quod fit¹¹⁰.

A differenza di Paolo, l'apologeta cartaginese pone in un determinato contesto la carne e le sue opere definendole come il momento decisivo per la salvezza. Di fatti, a giudizio di Tertulliano, la colpa più grave della carne sarebbe, in realtà, quello di rifuggire la prassi prestando adito ad una interpretazione che vuole la salvezza necessitata alla decisione insondabile di Dio: «from this interdependence of soul and flesh», invece «Tertullian infers the body's implication in the person's moral actions. He emphasizes that the body is more than a mere instrument for the soul¹¹¹». Le motivazioni che spinsero Tertulliano a rivalutare la carnalità sia di Cristo che dell'uomo, dunque, furono essenziali per scongiurare quello che – per il Cantalamessa – fu il 'docetismo' marcionita: «all'origine della riforma di Marcione», difatti, «c'è un certo dualismo di sapore ellenistico che si esprime soprattutto nel disprezzo della materia e nell'esigenza dell'*apatheia* divina. Una prima applicazione, propriamente teologica, di questa tendenza spinge Marcione, come si è visto altrove, al ripudio del Dio creatore e alla distinzione di un Dio giusto e un Dio buono. Una seconda coerente applicazione, in sede cristologica, lo porta al più radicale docetismo. [...] Questa obiezione

¹⁰⁸ Cfr. Claudio Moreschini, *Polemica antimarcionita e speculazione teologica in Tertulliano*, in *op. cit.*, p.21

¹⁰⁹ Eric Osborne, *Tertullian, First Theologian of the West*, *op. cit.*, p. 96.

¹¹⁰ Tertulliano, *Adversus Marcionem*, V, X, 11-13, CCSL (1), p. 694, PL2 [243- 524], 496D.

¹¹¹ Thomas, D. McGlothlin, *Tertullian: Resurrection and Judgment*, *op.cit.*, p. 120.

(la sconvenienza per un Dio di assumere una natura umana e patire in essa) ha perseguitato Tertulliano lungo tutta la sua polemica contro Marcione. In lui troviamo tre tentativi per soddisfare l'esigenza dell'avversario e impedirne, così, le illazioni paradossali: il primo tentativo, consiste in una certa distinzione, dovuta all'*oeconomia* divina, per cui tutto ciò che è indegno della divinità deve essere escluso dal Padre, mentre può essere attribuito al Figlio (cfr Marc. II, 27,1 ss) tale tentativo, però, resta sul piano trinitario e non risolve – ammesso che possa risolvere qualche cosa - il problema propriamente cristologico. A questo l'africano si avvicina maggiormente con la nota teoria delle 'due venute' di Cristo che egli riprende da Giustino e da Ireneo. L'argomento consiste nel presentare l'opera terrestre di Cristo in due tempi: la venuta nell'umiltà della condizione umana e la Venuta gloriosa nella parusia. L'abbassamento inerente alla prima venuta trova la sua contropartita e viene, per così dire, riscattato dalla seconda venuta gloriosa. Un argomento, come appare a prima vista, tipicamente paolino e biblico. Tuttavia, anch'esso non fa che rimandare il vero problema, senza giustificare gli abbassamenti della persona divina, nel periodo della sua esistenza terrena; a una soluzione valida dell'obiezione marcionita, Tertulliano si avvia, invece, con la distinzione sempre più cosciente di due sostanze nel Cristo storico. L'affermazione della natura umana ha, precisamente, lo scopo, nella polemica contro Marcione, di mettere al sicuro la natura divina dagli inconvenienti inerenti alla nascita e alla passione di Cristo. La natura umana riveste la funzione - secondo un'immagine di Tertulliano stesso - di una vile tunica che un re indossa per scendere in una cloaca: essa deve impedire che l'immondizia tocchi la sua veste regale: 'sicut rex qui volens anulum aureum cum gemma de cloaca levare, induit se servilem tunicam et sic descendit ad cloacam, ut stercoreas iniurias tunica illa suscipiat ... ita procul dubio Dei Filius formam servi suscipiens, venit ad inferos caelorum, ubi nos sumus'. La distinzione stabilita in *Adv. Marcionem* tra il Padre e il Figlio è, ora, trasferita, realizzando un notevole progresso teologico, tra la natura divina e la natura umana del Figlio stesso: tutto ciò che è degno della divinità (virtù, miracoli ecc.) è da attribuirsi alla sostanza divina di Cristo; tutto ciò che ne è indegno, invece, (fame, sete, passione e morte) è da ascrivere alla sua sostanza umana. Questi sviluppi del pensiero di Tertulliano mostrano chiaramente lo sforzo di rispondere alle difficoltà che erano alla base del docetismo di Marcione¹¹²». Nella misura in cui, allora, la corporeità diventa l'unico strumento efficace per far sì che avvenga il giudizio divino non si può non pensare la persona umana come libera e dotata di un arbitrio non necessitato. Il giudizio conserva la sua

¹¹² Cfr. Raniero Cantalamessa, *La cristologia di Tertulliano*, op.cit., p. 123-125.

massima efficacia, infatti, quando si rapporta ad una azione costruita con la massima consapevolezza e che possa riconoscersi responsabilmente negli effetti scaturiti dalla sua condotta. Che senso avrebbe un giudizio su un ente che fosse già direzionato verso il bene o il male? «Ceterum nec boni nec mali merces iure pensaretur ei qui aut bonus aut malus necessitate fuisset inventus, non voluntate. In hoc et lex constituta est, non excludens sed probans libertatem, de obsequio sponte praestando vel transgressione sponte committenda; ita in utrumque exitum libertas patuit arbitrii¹¹³»: la legge, dunque, non è *excludens* ma - al contrario è *probans libertatem* poiché lascia liberi gli uomini sia di seguirla che di trasgredirla. L'elemento legalistico e il giudizio divino che ne deriva si trasformano quindi - in Tertulliano - in fattori veicolanti nuovi presupposti comunitari; nella legge la comunità si riconosce come libera e nel giudizio divino conosce concretamente le conseguenze delle proprie azioni che diventano - in questa teologia pratica - la massima espressione della natura umana¹¹⁴:

Liberum et sui arbitrii et suae potestatis inuenio hominem a deo institutum, nullam magis imaginem et similitudinem dei in illo animaduertens quam eiusmodi status formam. Neque enim facie et corporalibus lineis, tam uariis in genere humano, ad uniformem deum expressus est, sed in ea substantia, quam ab ipso deo traxit, id est anima, ad formam dei, spondentis et arbitrii sui libertatem et potestatem, signatus est. Hunc statum eius confirmauit etiam ipsa lex tunc a deo posita. Non enim poneretur lex ei, qui non haberet obsequium debitum legi in sua potestate, nec rursus comminatio mortis transgressioni adscriberetur, si non et contemptus legis in arbitrii libertatem homini deputaretur. Sic et in posteris legibus creatoris inuenias, proponentis ante hominem bonum et malum, uitam et mortem, sed nec alias totum ordinem disciplinae per praecepta dispositum a uocante deo, et minante et hortante, nisi et ad obsequium et ad contemptum libero et uoluntario homini¹¹⁵.

Il pensiero tertulliano stabilisce allora una strettissima relazione tra disciplina divina e libertà umana poiché la salvezza si ottiene attraverso un'azione che è frutto di una decisione

¹¹³ Cfr. Tertulliano, *Adversus Marcionem*, II, VI, 7, CCSL (1), p. 482, PL2 [243- 524, 292B.

¹¹⁴ Non si può non tacere, ad esempio sull'importanza che le prime formulazioni cristiane e - soprattutto Tertulliano - attribuiscono al martirio. Non solo l'opera *Ad Martyres* (che dovrebbe essere stata la prima scritta dal cartaginese) ma in tutta la sua opera troviamo riferimenti alla corporeità e alla necessità di un'azione pratica per l'appartenenza alla collettività cristiana. L'azione pratica, fino ad arrivare alla morte, provano concretamente la realtà del Vangelo e il martire si unisce direttamente a Dio poiché ha testimoniato nel mondo - con la sua ostinazione - la verità cristiana. Nell'*Adversus Marcionem*, si veda su questo punto: cfr. *Ibid.*, I, XXIV, 6, CCSL (1), p. 468, PL2 [243- 524], 275B: «Si plena est gratia et solida misericordia quae soli animae salutaris est, plus praestat haec vita, qua toti et integri fruimur», in cui si dichiara che in questa vita si ritrova quella completezza che la sola anima non può garantire.

¹¹⁵ *Ibid.*, II, V, 5-7, CCSL (I), pp. 480-481, PL2 [243- 524], 290B-290C.

libera mentre la norma - in questo dialogo - assomiglia sempre di più ad una strada da seguire consapevolmente piuttosto che a un'imposizione che viene dall'alto: «in questo passo, quindi, il libero arbitrio è considerato soprattutto nelle sue implicazioni morali. Anche il corso successivo della discussione insiste sulla responsabilità, che è nostra e non di Dio, nel compiere il male¹¹⁶». Seppur in un universo all'interno del quale è decisiva la autocoscienza della propria azione morale, però, è necessario domandare all'apologeta cartaginese quale sia il margine comportamentale umano in vista della salvezza: infatti è importante rimarcare come tale apologia della libertà non significhi di per sé autodeterminazione del processo salvifico. Questa consapevolezza - necessaria per sancire un limite alla indipendenza umana - viene discussa da Tertulliano analizzando l'«Et sicus vobis fieri vultis ab hominibus, ita et vos facite illis» di Cristo: interpretando questo passo - nota il cartaginese - si possono ristabilire le corrette gerarchie tra libertà, disciplina divina e fede. In polemica con Marcione, Tertulliano afferma che se questo precetto fosse stato promulgato da un Dio nuovo sarebbe stato perfetto nella forma ma vuoto nei contenuti in quanto Cristo non specificò in cosa consistessero bene e male. Così facendo egli avrebbe consentito certamente ad una incoerenza *voluntatis et facti* rischiando di vanificare il suo progetto trasformatore: la brevità e la semplicità del parlare di Cristo sono, invece, sintomo del fatto che Gesù si rifece sempre alla tradizione del Dio creatore grazie alla quale riuscì a farsi comprendere dai suoi interlocutori pur non esagerando nelle sue spiegazioni. In altre parole: come è possibile non fare agli altri ciò che non si vuole venga fatto a sé stesso se prima non si ha una chiara visione di ciò che è bene e ciò che è male? E a chi se non al Dio creatore, Cristo si riferiva se non aveva l'urgenza di approfondire la descrizione di tali elementi?

Et sicut vobis fieri vultis ab hominibus, ita et vos facite illis. In isto praecepto utique alia pars eius subauditur: et sicut vobis fieri non vultis ab hominibus, ita et vos ne faciatis illis. Hoc si nouus deus et ignotus retro et nondum plane editus praecepit, qui me nulla antehac institutione formauerit, qua prius scirem, quid deberem mihi uelle uel nolle atque ita et aliis facere quae et mihi uellem, non facere quae et mihi nollem, passiuitatem sententiae meae permisit nec adstrinxit me ad conuenientiam uoluntatis et facti, ut id aliis faciam, quod mihi uelim, et id nec aliis faciam, quod mihi nolim. Non enim definiit, quid mihi atque aliis debeam uelle uel nolle, ut ad legem uoluntatis parem factum, et possum <iam> alii non praestare quod ab alio mihi uelim praestitum, amorem obsequium solatium praesidium et eiusmodi bona, proinde et alii facere quod ab alio fieri mihi nolim, uim iniuriam contumeliam fraudem et eiusmodi mala. Denique hac inconuenientia uoluntatis et facti agunt ethnici nondum a deo instructi. Nam etsi natura bonum et malum notum est, non tamen dei disciplina, qua cognita tunc demum

¹¹⁶ Cfr. Claudio Moreschini, *Polemica antimarcionita e speculazione teologica in Tertulliano*, op. cit., p.18

conuenientia uoluntatis et facti ex fide, ut sub metu dei, agitur. Itaque deus marcionis cum maxime reuelatus, si tamen reuelatus, non potuit huius praecepti, de quo agitur, tam strictum et obscurum et caecum adhuc et facilius pro meo potius arbitrio interpretandum compendium emittere, cuius nullam praestruxerat distinctionem. At enim creator meus olim et ubique praecepit indigentes pauperes et pupillos et uiduas protegi iuuari refrigerari, sicut et per esaiam: infringito panem tuum mendicis, et qui sine tecto sunt in domum tuam inducito, et nudum si uideris, tegito; item per ezechielem de uiro iusto: panem suum dabit esurienti et nudum conteget. Satis ergo iam tunc me docuit ea facere aliis, quae mihi uelim fieri. Proinde denuntians: non occides, non adulterabis, non furaberis, non falsum testimonium dices, docuit, ne faciam aliis quae fieri mihi nolim. Et ideo ipsius erit praeceptum in euangelio, qui illud retro et praestruxit et distinxit et ad arbitrium disciplinae suae disposuit et merito iam compendio substrinxit, quoniam et alias recisum sermonem facturus in terris dominus, id est christus, praedicabatur¹¹⁷.

È vero – nota l’apologeta - che a differenza della *dei disciplina* bene e male sono noti per natura ma quest’ultima è necessaria per comprendere l’orizzonte di senso nel quale si è iscritti per discernere tra questi due poli: è interessante allora comprendere come Tertulliano ricollochi questi elementi secondo una precisa gerarchia. La *dei disciplina* - che permette la coerenza tra volontà e azione - è conosciuta *ex fide* la quale proviene *metu dei*: al termine di questo fondamentale passo è necessario, allora, riesaminare – con più contezza – le acquisizioni tertulliane in ambito morale e comunitario notando come a quest’altezza, il timore del giudizio divino sia diventato il motore dal quale discende la fede, la quale sembra - sempre più - essere simile ad una presa di coscienza indispensabile per realizzare *dei disciplinam*, necessaria ai fini della scelta tra bene e male. La libertà allora esce ridimensionata da questa analisi? In Tertulliano la libertà può, certamente, spezzare sul nascere questo ciclo nel momento in cui ci si riconosce come estranei all’intero processo ma anche al suo interno essa riveste un ruolo decisivo poiché diventa la discriminante fondamentale per la validità del giudizio divino. In altre parole, senza libertà, il giudizio divino perderebbe la sua efficacia e il *metus* non si accompagnerebbe a quello poiché superfluo in un ente già necessitato; ma nel momento in cui si depotenziasse la legittimità della valutazione di Dio sarebbe impossibile riconoscersi in ente trascendente ovvero conoscere Dio mediante la fede. In questo precario equilibrio Tertulliano cercò, dunque, di arginare la deriva intellettualista del cristianesimo delle origini che aveva – fin troppo a giudizio del cartaginese – dialogato con la gnosi per stabilire il suo raggio d’azione: si è notato come Tertulliano si ponga l’obiettivo, al contrario, di ‘mondanizzare’ la nascente

¹¹⁷ Tertulliano, *Adversus Marcionem*, IV, XVI, 13-17, CCSL (1), pp. 584-585, PL2 [243- 524], 397B - 398C.

religione tentando di sostituire all'attesa paolina un *modus vivendi* più improntato alla rivalutazione della corporeità e della morale collettiva. A tal proposito, è indispensabile analizzare gli ultimi aspetti dell'*Adversus Marcionem* che aiutano a comprendere questa trasformazione operata da parte del cartaginese. A conferma del fatto che la legge non imponga nulla di estraneo al genere umano, Tertulliano afferma:

Sic nec legis pondus imposuisset - si grauis lex - inualido sustinendi, nec quem excusabilem sciret nomine imbecillitatis, eum definitione mortis conuenisset. Postremo non libertate nec potestate arbitrii fecisset infirmum, sed potius defectione earum.¹¹⁸

La disciplina (a questo punto non imposta ma richiesta da Dio) si pone in perfetto equilibrio con le potenzialità umane: per l'apologeta, dunque, le aspettative divine sono da considerarsi assolutamente raggiungibili dall'uomo il quale in queste ritrova la perfetta concordanza tra desideri inconsci e possibilità pratiche. Il possesso della potestà e della libertà dell'arbitrio non sono causa di infermità ma al contrario lo sarebbe *defectionem earum*: l'universo tertulliano si regge, allora, su di un perfetto contrappeso tra desideri divini e qualità umane che si muovono in perfetta concordanza con la necessaria aspirazione alla salvezza *post mortem*. E, in questo quadro così descritto, Tertulliano dovette stabilire anche il ruolo della grazia nel suo impianto teorico: in questa teologia all'interno della quale la libertà umana occupa un così imponente spazio ci si chiese, infatti, quale fosse il ruolo dell'elemento fondamentale della teologia comunitaria paolina. Si può notare come - anche in questo caso - Tertulliano devii rispetto all'apostolo il quale aveva considerato come indispensabile la gratuità e la insondabilità della grazia divina: nel cartaginese - al contrario - la grazia 'appartiene' al Dio Creatore dalla quale provengono - nello stesso tempo - la forma stessa della grazia e la sua promessa:

Hoc est ergo, quod dico: eius fidei esse, cuius est forma gratiae fides. [...] Cuius gratia, nisi cuius et promissio gratiae? quis pater, nisi qui et factor?¹¹⁹

Con Tertulliano, allora, si entra in un mondo all'interno del quale persino la grazia è codificata dal possesso stesso di quest'ultima da parte di Dio: a differenza di Paolo, dunque, nel quale la grazia rappresentava il gesto salvifico per eccellenza, nell'apologeta si nota come quest'ultima sia comunque ridimensionata nei suoi effetti poiché appartiene apertamente al

¹¹⁸ *Ibid.*, II, VIII, 3, CCSL (I), p. 484, PL2 [243- 524], 294B.

¹¹⁹ *Ibid.*, V, III, 11, CCSL (I), p. 671, PL2 [243- 524], 475B e V, IV, 4, CCSL (I), p. 672, PL2 [243- 524], 476C.

suo stesso possessore che ha stabilito delle norme per elargirla. In altre parole, in Tertulliano, persino la grazia è posseduta da Dio: Dio non è grazia ma ha la grazia in virtù della quale può certamente promettere la salvezza in virtù della valutazione dei comportamenti mondani.

Con l'analisi dell'*Adversus Marcionem* si è compreso, allora, quale fosse lo scopo dell'apologeta cartaginese: dialogare fruttuosamente con gli elementi storici al fine di assicurare al cristianesimo una dignità terrena. E, dunque, è da inquadrare in questa ottica anche l'elemento principale di tutta questa opera: la critica al concetto di novità. Tertulliano – come si è visto – pone l'accento sull'assoluta continuità che esiste tra il cristianesimo e il mondo passato non solo per stabilizzare la comunità ma anche per affermare che non possono esserci – in generale – interruzioni storiche dopo la Creazione: finanche l'elemento più stravagante ha la sua causa nell'unico e solo vero evento di discontinuità che si è manifestato all'inizio dei tempi. «La creazione non svolge alcun ruolo nel Nuovo Testamento, fino a prova contraria, anche se per i teologi essa rappresenta un grosso affare, non porta a nulla, non c'è. Una cosa sola è presente: la redenzione, essa sola interessa. Quindi – ora unisco i due temi – il filo che unisce creazione e redenzione è molto sottile, anzi, sottilissimo. E può spezzarsi. Nel caso di Marcione, il filo si è spezzato¹²⁰», afferma Taubes cogliendo il punto nodale di tutto il discorso tertulliano. La tesi creazionistica portata avanti da Tertulliano, in opposizione a quella redentrice, permise all'apologeta cartaginese di stabilire una linea di continuità nella quale la venuta di Cristo altro non era se non la prosecuzione naturale di tutto ciò che era avvenuto prima. Si dice qui naturale non a caso poiché in tutta la sua opera, Tertulliano fu alla ricerca di un elemento capace di amalgamare tutta la sua teologia con lo scopo di presentarla quale ordinaria, consueta e – soprattutto - comune: tale elemento egli lo trovò nel concetto di natura.

1.II.2. Il Dio unico in un cristianesimo naturale

La normalizzazione del cristianesimo operata da Tertulliano doveva essere accompagnata, dunque, da un concetto capace di redigere questa consapevolezza: l'apologeta cartaginese dialogò, quindi, fruttuosamente con l'idea più antica di tutte con lo scopo di completare il processo di mondanizzazione cristiano. L'interpretazione del concetto di natura, in Tertulliano, rappresentò, allora, l'elemento capace di stabilire una realtà concreta alla nuova

¹²⁰ Jacob Taubes, *La teologia politica di San Paolo*, op. cit., p. 112-113.

religione degna – adesso – di coabitare nel mondo al pari di tutte le altre manifestazioni umane: se infatti, in Paolo e Marcione, l’insistere sul rovesciamento valoriale proveniente da Cristo fu il concetto decisivo della loro predicazione, nell’apologeta si comprende come le necessità storiche imponessero una più ridimensionata catechesi a causa dell’esigenza di determinare un ruolo storico tangibile alla nuova religione. Si è già visto come anche nell’*Adversus Marcionem*, Tertulliano abbia insistito su questo aspetto non solo dichiarando come *natura bonum et malum notum est*¹²¹ ma anche fissando uno strettissimo legame tra il concetto stesso di Dio e le sue qualità naturali:

Qui per bonitatem reuelari haberet, si qui fuisset. Non posse quid deo non licet, nedum naturalibus suis fungi. Quae si continentur, quo minus currant, naturalia non erunt. Et otium enim sui natura non nouit; hinc censetur, si agat. Sic nec noluisse uidebitur exercere bonitatem, interim naturae nomine. Natura enim se non potest nolle, qua se ita dirigit, ut, si cessauerit, non sit. Sed cessauit aliquando in deo marcionis de opere bonitas: ergo non fuit naturalis bonitas, quae potuit aliquando cessasse, quod naturalibus non licet. Et si non erit naturalis, iam nec aeterna credenda nec deo par, quia non aeterna, dum non naturalis, quae denique nullam sui perpetuitatem aut de praeterito constituat aut de futuro repromittat¹²².

Anche qui, in ottica polemica, il cartaginese insistette sulla primarietà del Dio precedente (che ha creato il mondo) rispetto al Dio nuovo, il quale desiderava essere conosciuto soltanto in virtù della sua bontà inoperosa: ma ciò che più interessa – a quest’altezza – è il legame che Tertulliano instaura tra la temporalità della natura e la temporalità della divinità. Esse sono essenzialmente identiche ed equivalenti mentre il difetto principale del Dio marcionita – nota l’apologeta - risiede sostanzialmente nel fatto che quest’ultimo ha creato un tempo nuovo assolutamente indipendente dal tempo della natura: in altre parole – in Tertulliano – natura e divinità viaggiano sugli stessi binari in un rapporto direttamente biunivoco. Certamente è la natura ad essere creata da Dio ma – nello stesso tempo – è mediante la natura che si può essere edotti del fatto che il concetto divino non sia nulla di estraneo al mondo umano: così come è usuale leggere l’elemento naturale come sempre presente nelle relazioni umane, così è da farsi anche per Dio perché quella è, da sempre, la diretta emanazione di questo. La creazione di nuovi presupposti comunitari, dunque, passò anche per l’individuazione di un carattere comune del cristianesimo rispetto a ciò che nel mondo ebbe la forza di costituire un valore: la critica al concetto di Dio nuovo si innerva – dunque – di

¹²¹ Cfr. nota 101.

¹²² Tertulliano, *Adversus Marcionem*, I, XXII, 5-6, CCSL (1), p. 464, PL2 [243- 524], 271B – 271C

una nuova consapevolezza che permise all'apologeta di sostituire all'originalità del Cristo paolino-marcionita la sua ordinarietà. Anche in questo caso, Tertulliano - per definire tale caratteristica - si mosse su due livelli complementari tra loro: da una parte investì un'importante parte della sua produzione a stabilire un contatto (anche in questo caso in ottica critica) tra il mondo romano e la nuova religione e dall'altra tenta di considerare il problema da un punto di vista linguistico-gnoseologico e psicologico. L'obiettivo dichiarato di Tertulliano fu, allora, quello di considerare il Dio creatore della natura come l'unico segno di disgiunzione temporale degno di nota analizzando come ogni elemento della nuova religione si potesse iscrivere in un orizzonte di senso primordiale nel quale la sola religione cristiana aveva il diritto di abitare e, stabilendo una gerarchia ben definita nella quale i cristiani occupavano la posizione più alta in virtù di questa loro originaria cittadinanza, definire tutto ciò che dimorava nel mondo come falsa degenerazione di quel concetto perfetto. In altre parole, la comunione tertulliana non significò semplicemente ricercare una coesistenza pacifica con le altre forme religiose ma osservare come, al contrario, dimostrando il possesso esclusivo di *natura* - in virtù della loro vicinanza al vero creatore di quest'ultima - i cristiani potessero fare da traino e da modello di verità a tutte le componenti che costituivano la *societas* romana. L'intento apologetico e l'intento definitorio della dottrina vanno, dunque, in Tertulliano di pari passo ad una velocità però diversa rispetto all'istanza universalistica paolina: ragionare sul possesso del concetto di natura non significò intraprendere una strada direzionata verso la conversione di tutto il genere umano ma significò evidenziare come i cristiani fossero portatori di verità eterne e naturali rimarcando, tuttavia, come per entrare a far parte del recinto cristiano fossero state sempre necessarie la libera adesione alla fede e l'approvazione della disciplina che ne scaturiva. Fu per questi motivi che Tertulliano si sforzò di tenere insieme due istanze apparentemente inconciliabili: da una parte si impegnò nel dichiarare che i cristiani non professavano nessuna dottrina nuova e inaudita e dall'altra andò alla ricerca di uno spazio vergine all'interno del quale la nuova religione doveva trovare la sua patria esclusiva. Dunque il progetto comunitario tertulliano si risolse in un paradosso poiché non si trattò di affermare che la religione cristiana fosse di tutti perché naturale ma al contrario si tentò di dimostrare come la natura in tutte le sue sfaccettature fosse espressione dell'unicità del Dio cristiano: in questo modo l'apologeta si riservò lo spazio per controbattere alle contraddizioni che scaturivano dalle critiche dei suoi interlocutori accusandoli di non aver saputo riconoscere la testimonianza della natura che dichiarava apertamente la sua appartenenza al mondo cristiano. È, appunto, per tali ragioni, che Tertulliano afferma come «*fratres autem etiam uestri sumus iure naturae*

matris unius, etsi uos parum homines, quia mali fratres¹²³»: madre natura, dunque, accomuna - senza incognite - sia cristiani che pagani con questi ultimi che – però - non riescono a riconoscere lo *ius naturae* che impone una revisione di tutte le credenze artificiali in cui la società romana si fondava. Gli stessi dèi romani, infatti, sono intrinsecamente ricavati da stravaganti elucubrazioni umane e non dalla razionalità tipica che dovrebbe – in realtà – essere la parte essenziale della definizione divina:

Facit et hoc ad causam nostram, quod apud uos de humano arbitratu diuinitas pensatur.
Nisi homini deus placuerit, deus non erit; homo iam deo propitius esse debet¹²⁴.

Un Dio, dunque, conosciuto mediante *arbitratum humanum* è un Dio di per sé già contraffatto nella sua intima conformazione: il Dio cristiano è invece frutto di una osservazione oggettiva e non di una creazione soggettiva. Di conseguenza – nota il cartaginese – la presenza di diverse divinità dimostra come quelle romane non fossero altro che il risultato delle caratteristiche umane divinizzate e non una seria accettazione dei risultati della creazione: infatti, afferma l'apologeta che «suggillatio est in caelo vestra iustitia. Deos facite criminiosissimos quosque, ut placeatis deis vestris: illorum est honor consecratio coequalium¹²⁵». Gli dèi romani, dunque, si rafforzano e si formano nella riconoscenza *coequalium*: ciò significa essenzialmente – per Tertulliano – che essi sono stati creati a immagine e somiglianza dei loro sudditi, i quali hanno divinizzato ogni qualità e l'hanno trasposta in diverse divinità senza ricollegare queste ultime all'unico Dio degno di lode:

"Sed nobis dei sunt", inquis. Et quomodo uos e contrario, impii et sacrilegi et irreligiosi erga deos illos deprehendimini, qui quos praesumitis esse, neglegitis, quos timetis, destruitis, quos etiam uindicatis, illuditis? recognoscite, si mentior. Primo qui, cum alii alios colitis, utique quos non colitis, offenditis: praelatio alterius sine alterius contumelia non potest, quia nec electio sine reprobatione iam ergo contemnitis quos reprobatis, quos reprobando offendere non timetis¹²⁶.

Le contraddizioni scaturenti da questa trasposizione delle qualità umane in diverse divinità sono – a giudizio di Tertulliano – evidenti: come si può, infatti, adorare un dio senza per

¹²³ Cfr. Tertulliano, *Apologeticus adversus gentes pro christianis*, XXXIX, 8, CCSL (1), ed. E. Dekkers, p. 151, PL1 [257 – 536A], 471A.

¹²⁴ *Ibid.* V, 1, CCSL (1), p. 94, PL1 [257 – 536A], 290A – 290B.

¹²⁵ Cfr. *Ibid.*, XI, 14, CCSL (1), p. 109, PL1 [257 – 536A], 336A.

¹²⁶ *Ibid.*, XIII, 1-2, CCSL (1), pp. 110-111, PL1 [257 – 536A], 344A.

questo recar danno all'altro al quale non si sente l'esigenza di prostrarsi? Ma più in generale: come può il rapporto con la divinità instaurarsi in uno spazio fatto di arbitrio, occasionalità e opportunismo? È in questa precisa consapevolezza che Tertulliano tenta di organizzare la comunità cristiana sotto la protezione di un Dio stabile, contornato da un'aura di necessità indispensabile per la strutturazione pratica della collettività: la natura divina sostiene allora un impianto che ha come base la decisa convinzione che il rapporto uomo-Dio non possa essere strutturato su fondamenta contingenti ma debba essere – di volta in volta – assicurato mediante concetti impossibili da modificare con il passare del tempo¹²⁷. È con questa consapevolezza che Tertulliano allora trasforma la sua argomentazione unendo da una parte i ragionamenti sociali-rituali e dall'altra l'aspetto linguistico: quello che l'apologeta compie è, in altre parole, un gesto fondamentale per definire la naturalità della religione cristiana che rappresenta – adesso - la massima espressione delle potenzialità umane nascoste. Per fare ciò, Tertulliano sente l'esigenza di porre Dio in un luogo nel quale è possibile certamente stabilire la sua autorità attraverso più direttrici senza per questo affermare la conoscibilità arbitraria della sua opera: l'elemento divino è riconoscibile e osservabile ma ciò non dipende dalla possibilità umana di costruirsi il proprio Dio ma dalla forza scaturente dalla stessa potenza divina:

Quod colimus, deus unus est, qui totam molem istam cum omni instrumento elementorum, corporum, spirituum, uerbo quo iussit, ratione qua disposuit, uirtute qua potuit, de nihilo expressit in ornamentum maiestatis suae, unde et graeci nomen mundo κόσμον accommodauerunt. Inuisibilis est, etsi uideatur; incomprehensibilis, etsi per gratiam repraesentetur; inaestimabilis, etsi humanis sensibus aestimetur; ideo uerus et tantus! ceterum quod uideri, quod comprehendere, quod aestimari potest, minus est et oculis quibus occupatur, et manibus quibus contaminatur, et sensibus quibus inuenitur; quod uero immensum est, soli sibi notum est. Hoc est, quod deum aestimari facit, dum

¹²⁷ Certamente – si può notare – anche il Dio tertulliano è simile all'uomo in quanto incarna le stesse caratteristiche umane in ottica morale con il giudizio. Ma in quel caso – nota Tertulliano - egli giudica riferendosi alla *lex naturalis* della quale è unico creatore e sulla base della *disciplina dei* che è una codificazione di quella. Inoltre, nell'*Adversus Marcionem* Tertulliano insiste su una differenza fondamentale tra uomo e Dio: è l'uomo ad avere le stesse qualità divine in forma imperfetta mentre Dio – avendole perfettamente – le trasforma irrimediabilmente. Cfr. Tertulliano, *Adversus Marcionem*, II, XVI, 6-7: «Infine, perché considerare divini i sentimenti contrari a quelli ora esaminati, intendo dire la dolcezza, la pazienza, la misericordia e la stessa loro madre, la bontà? E tuttavia nemmeno quelli noi li abbiamo perfettamente, perché soltanto Dio è perfetto. Così anche le altre specie di sentimenti, intendo dire l'ira e l'esasperazione noi non li proviamo con successo, come avviene a Dio, perché soltanto Dio ne è indenne grazie alla proprietà della sua natura incorruttibile (*quia solus Deus de incorruptilitatis proprietate felix*). Si adirerà, dunque, ma non si turberà; si esaspererà ma non correrà pericolo, si commuoverà ma non sarà sconvolto. [...] Dio li prova (*scil.* i sentimenti) nel modo specifico suo, nel modo che conviene a lui; a causa sua anche l'uomo prova i medesimi sentimenti. Ugualmente nel suo modo naturale», trad. it. C. Moreschini, Città Nuova, Roma, 2014.

aestimari non capit; ita eum uis magnitudinis et notum hominibus obicit et ignotum. Et haec est summa delicti nolentium recognoscere, quem ignorare non possunt. Vultis ex operibus ipsius tot ac talibus, quibus continemur, quibus sustinemur, quibus oblectamur, etiam quibus exterremur, uultis ex animae ipsius testimonio comprobemus? quae licet carcere corporis pressa, licet institutionibus prauis circumscripta, licet libidinibus et concupiscentiis euigorata, licet falsis deis exancillata, cum tamen respiscit, ut ex crapula, ut ex somno, ut ex aliqua ualetudine, et sanitatem suam patitur, deum nominat hoc solo nomine, quia proprio dei ueri. "Deus magnus, deus bonus", et "quod deus dederit" omnium uox est. Iudicem quoque contestatur illum: "deus uidet" et "deo commendo" et "deus mihi reddet". O testimonium animae naturaliter christianae! denique pronuntians haec non ad capitolium, sed ad caelum respicit. Nouit enim sedem dei uiui: ab illo et inde descendit¹²⁸.

Cosa vuol dire allora che il Dio cristiano è allo stesso tempo unico ed incomprensibile? Per Tertulliano – in questo luogo della sua opera – significa confermare che per i cristiani Dio non è subordinato ad alcuna costruzione soggettiva ma appartiene all’eternità di una forza impossibile da possedere mediante artifici umani¹²⁹ se non – come si vedrà - dalla stessa anima lasciata libera da ogni condizionamento: «in realtà Tertulliano con quella frase apparentemente scandalosa vuole soltanto dire che sia i sensi sia il pensiero sia la sapienza umana possono recare alla conoscenza di Dio un contributo che è, sì, essenziale, ma non definitivo. Per conoscere Dio c’è bisogno dei mezzi soprannaturali, cioè della rivelazione e della Scrittura, che per Tertulliano sono sicuramente le fonti più importanti¹³⁰», insieme alla spontaneità dell’elemento psicologico. È con questa acquisizione che Tertulliano allora si apre alla possibilità di una conoscenza diretta dell’essenza divina mediante l’unico espediente possibile per ottenerla: nell’inconsapevolezza di alcuni gesti quotidiani si rivela la semplicità e l’unicità di Dio che si impossessa del linguaggio umano ridefinendo le gerarchie in ambito religioso. L’uomo – nota il cartaginese – in alcuni ambiti della sua esistenza giornaliera si espone inconsciamente ad una dimostrazione di Dio riconoscendo innanzitutto la sua unicità: ritorna, dunque, una caratteristica del pensiero tertulliano che

¹²⁸ Tertulliano, *Apologeticus aduersus gentes pro christianis*, XVII, 1-6, CCSL (I), pp. 117-118, PL1 [257 – 536A], 375A – 377A.

¹²⁹ Cfr. Eric Osborne, *Tertullian, First Theologian of the West*, op. cit., p. 57: «God is sovereign and unique, the supreme greatness, established in all eternity. The most high God is beyond comparison (Marc. 1.4.1), is independent of time and has no beginning or end (Marc. 1.8.3). God is unique in knowledge, revelation, origin and sinlessness. The knowledge of God is given by him alone, since only God can reveal what God had formerly hidden (An. 1.6). He is the only being who is unmade, unborn and unchangeable (An. 21.7). Nothing is equal with God; his nature differs from the condition of all things (Carn. 3.5). Unlike all other things, he can change without losing the existence which he previously had. Even angels can change into human bodily form and remain angels. Anything angels can do, God can do better».

¹³⁰ Claudio Moreschini, *Storia della filosofia patristica*, op. cit., p. 185.

già si era approfondita nell'*Adversus Marcionem*. Il linguaggio umano (anche quello che a prima vista può sempre completamente insensato) ha una sua oggettività nella quale si possono comprendere i processi necessari non solo alla salvezza individuale ma anche ai rapporti da instaurare all'interno della collettività. L'appello a Dio che avviene nei momenti di disperato bisogno o nei momenti in cui si auspica un miglioramento della propria condizione individuale non è, dunque, un gesto inconsulto in virtù di uno sconforto irrimediabile ma la dimostrazione che l'anima liberata da ogni sovrastruttura riconosce la sua appartenenza all'unico Dio del quale chiede il riconoscimento: con le stesse parole di Tertulliano, allora, l'anima lasciata nella sua conformazione primordiale si professa *naturaliter christiana*. L'*anima naturaliter christiana* rappresenta una delle acquisizioni più importanti della riflessione tertulliana: si può considerare, infatti, come il punto finale della sua discussione sulle strategie necessarie per la creazione di un nuovo tipo di comunità. Anche nel *De testimonio animae* - l'opuscolo dedicato all'argomento - Tertulliano è, dunque, alla ricerca di un aggregante capace di avere una propria autonomia allontanandosi dalle sovrastrutture presenti nel panorama a lui contemporaneo: tale amalgama l'apologeta lo ricerca, dunque, ascoltando l'anima spogliata di tutte le sue proprietà artificiali, di tutte le sue conoscenze e di tutti i suoi apprendimenti¹³¹. Approfondendo e ampliando, dunque, quello che si era già letto nell'*Apologeticum*, Tertulliano continua non solo con la sua analisi linguistica¹³² che dimostra un'adesione spontanea al mondo cristiano ma anche con l'analisi dei rapporti che intercorrono tra Dio, natura e anima:

Haec testimonia animae quanto uera tanto simplicia, quanto simplicia tanto uulgaria, quanto uulgaria tanto communia, quanto communia tanto naturalia, quanto naturalia

¹³¹ Cfr. Tertulliano, *De testimonio animae. Liber adversus gentes*, I, 5-6, CCSL (1), IV, ed. R. Williams, p. 175, PL 1 [607 – 618A], 610A – 610B: «Novum testimonium advoco, immo omni litteratura notius, omni doctrina agitatius, omni editione vulgatius, toto homine maius, id est totum quod est hominis. Consiste in medio, anima, seu divina et aeterna res es secundum plures philosophos: eo magis non mentieris, seu minime divina, quoniam quidem mortalis, ut Epicuro soli videtur, eo magis mentiri non debebis, seu de caelo exciperis, seu de terra conciperis, seu numeris seu atomis concinnaris, seu cum corpore incipis, seu post corpus induceris, undeunde et quoquo modo homine facis animal rationale, sensus et scientiae capacissimum. Sed non eam te advoco, quae scholis formata, bibliothecis exercitata, academis et porticibus Atticis pasta, sapientiam ructas. Te simplicem et rudem et impolitam et idioticam compello qualem te habent qui te solam habent».

¹³² Similare è questa affermazione di Tertulliano: cfr. *Ibid.*, II, 1, CCSL (1), p. 176, PL 1 [607 – 618A], 611A: «Non placemus, Deum praedicantes hoc nomine unico unicum, a quo omnia, et sub quo universa. Dic testimonium si ita scis. Nam te quoque palam et tota libertate, qua non licet nobis, domi ac foris audimus ita pronuntiare, Quod Deus dederit, et, Si Deus voluerit, ea voce et aliquem esse significas, et omnem illi confiteris potestatem, ad cuius spectas voluntatem, simul et caeteros negas deos esse, dum suis vocabulis nuncupas, Saturnum, Jovem, Martem, Minervam. Nam solum Deum confirmas, quem tantum Deum nominas, ut et cum illos interdum deos appellas, de alieno et quasi pro mutuo usa videaris».

tanto diuina. Non puto cuiquam friuola et ridicula uidere posse, si recogitet naturae maiestatem, ex qua censetur auctoritas animae. Quantum dederis magistrae, tantum adiudicabis discipulae. Magistra natura, anima discipula est. Quicquid aut illa edocuit aut ista perdidicit, a deo traditum est, magistro scilicet ipsius magistrae. Quid anima possit de principali institutore praesumere, in te est aestimare de ea quae in te est. Senti illam quae ut sentias efficit¹³³.

Dopo aver stabilito l'ordine attraverso il quale quelle testimonianze diventano divine («quanto vere tanto semplici, quanto semplici tanto popolari, quanto popolari tanto comuni, quanto comuni tanto naturali, quanto naturali tanto divine¹³⁴»), Tertulliano chiarisce – allora - la gerarchia esistente nella sua riflessione: Dio è *magister magistrae* mentre l'anima è *discipulam* pronta ad essere informata dalla natura: le testimonianze dell'anima allora non sono null'altro che informazioni della natura divina, la quale rende edotti gli uomini della sua presenza nei momenti in cui l'essere umano si comporta istintivamente stabilendo così la sua superiorità proprio nel momento in cui il pensiero razional-costruttivo è assente. «Ciò che interessa di più in questa sede è», allora, «l'accento messo sull'ambiente tertulliano e il modo come questo accento è messo. È messo cioè in modo da supporre che effettivamente il sentimento religioso costituisca un *primum* rispetto ad ogni altra determinazione: quando questa interviene – vuol dire che essa rappresenta una maculazione – economica o psicologica – sulla nobiltà del sentimento originario¹³⁵». Il dialogo con il concetto di natura, dunque, permise al cartaginese di approfondire e ampliare concetti che già si erano visti nell'*Adversus Marcionem*: in questo caso, però, si è notato come Tertulliano si sia spinto alla ricerca di un elemento capace – nello stesso tempo – sia di stabilire una compartecipazione con il mondo storico circostante sia di considerare i cristiani come unici interpreti veritieri di quel concetto. Con l'analisi dell'*anima naturaliter christiana*, allora, l'apologeta tentò di pensare un'ulteriore determinazione della nuova religione per renderla auto-reggentesi su di una tradizione fondata su un Dio unico e sempiterno dal quale discende la natura che testimonia – nella semplicità delle sue manifestazioni - la sua appartenenza a quella storia. «L'anima cioè esprime una voce che non viene dalla natura soltanto, dal suo statuto ontologico soltanto, ma da tutta la rete complessa della persona dell'uomo. Quello che crede, vive e parla, nella credenza nei demoni e nella credenza nella sopravvivenza è un

¹³³ *Ibid.*, V, 1-2, CCSL (1), p. 180, PL 1 [607 – 618A], 615C – 616A.

¹³⁴ È questa una dei più noti utilizzi della *gradatio* in Tertulliano: cfr. Francesco Sciuto, *La gradatio in Tertulliano. Studio stilistico*, Centro di Studi sull' Antico Cristianesimo Università di Catania, Catania, 1966.

¹³⁵ Cfr. Icilio Vecchiotti, *La filosofia di Tertulliano: un colpo di sonda nella storia del cristianesimo primitivo*, Argalia Editore, Urbino, 1970, p. 229.

uomo d'esperienza: non è più soltanto un uomo di natura, bensì un uomo storico, nel senso che reagisce, sia pure *naturaliter*, a un determinato contesto¹³⁶». Ancora una volta, dunque, la critica al concetto *novi* serve a garantire la saldezza in una religione non solo vessata - probabilmente¹³⁷ - dalle persecuzioni ma anche bisognosa di un elemento duraturo da far valere come risposta alle mutate condizioni di movimento: unire la disciplina dell'*Adversus Marcionem* insieme alla precedente 'naturalizzazione' del *De testimonio animae* significò concedere uno spazio nuovo ai soggetti, i quali dovevano riconoscersi certamente in una pratica coalizzante, sorretta - adesso - dalla consapevolezza di essere unici testimoni di una verità originaria la quale - pur appartenendo a tutti - aveva nei cristiani i soli interpreti attendibili in virtù della fede nell'unico Dio possibile il quale permetteva di riconoscere come quei gesti istintivi fossero in realtà l'inizio di una comprensione definitiva. Quelle testimonianze, infatti, pur essendo delle dichiarazioni primordiali erano considerate dal cartaginese come delle vere e proprie conoscenze: «i testi parlano», infatti, «espressamente di una conoscenza che l'anima già possiede, e non accennano a una tendenza verso Dio. [...] Tali concetti, pertanto si differenziano dai concetti scientifici non per il grado di certezza, perché essi sono il fondamento di ogni sapere scientifico, elaborato, e sono validi universalmente ma semplicemente per la facilità e spontaneità con cui si formano, in base alle esperienze più ovvie e comuni. La facilità con cui questi concetti si formano e la indeterminatezza del loro contenuto non ne pregiudicano il valore sul piano conoscitivo, e tanto meno indicano tendenza a una conoscenza, che viceversa è già posseduta in atto. Ma anche una volta affermata la conoscenza a priori, non ne consegue che si debba infirmarne il valore dal punto di vista conoscitivo: più volte ricorre il verbo *novit*; e poi tale conoscenza è ancora all'origine dell'anima, il che ne assicura il valore e la certezza¹³⁸».

¹³⁶ Cfr. *Ivi.*, p. 248. Qui si nota - a nostro avviso - una differenza di vedute tra il Vecchiotti e il Tibiletti: Cfr. Carlo Tibiletti, *Un motivo del primo Aristotele in Tertulliano*, in «Vigiliae Christianae», 23 (1) (1969), pp. 21-29, p. 26: «Egli conosce due fonti della nozione naturale di Dio: l'osservazione delle opere di Dio, e la testimonianza dell'anima, ossia l'argomento cosmologico e quello psicologico. Le due argomentazioni sono tra loro irriducibili: la prima è fondata sull'esperienza, la seconda è aprioristica indipendente dall'esperienza esterna». Il problema riguarda l'innatismo in Tertulliano: siamo, in questa occasione, più in accordo con il Vecchiotti che pone il problema di una commistione tra le due dimostrazioni: il contesto storico spinge Tertulliano a cercare una risposta *naturale* che lo induce ad analizzare gli istintivi sussulti del linguaggio.

¹³⁷ Si dice qui probabilmente perché Tertulliano pare abbia amplificato l'apparato persecutorio per un fine apologetico. Soprattutto nel Nord Africa Romano - ai tempi di Settimio Severo - i cristiani dovevano vivere in una società sostanzialmente benevola nei loro confronti. Cfr. Jacques Moreau, *La persecuzione del cristianesimo nell'impero Romano*, Paideia, Brescia 1977.

¹³⁸ Cfr. Carlo Tibiletti, *Tertulliano e la dottrina dell'anima naturaliter christiana*, in «Atti dell'Accademia delle scienze», 88 (1954), pp. 87-117, pp. 106-107.

Trovare questo spazio - allo stesso tempo - inclusivo ed elitario non si dimostrò, però, essere sufficiente: in questo processo di mondanizzazione del cristianesimo ci si domandò effettivamente quali strutture potessero dare vita a questo progetto e in che modo la religione cristiana dovesse rapportarsi concretamente alle necessità impellenti che scaturivano da questa nuova impostazione. Una volta stabilito che il possesso della natura appartenesse soltanto ai cristiani o – per meglio dire – che la natura dell’anima lasciata libera a sé stessa si autodichiarasse come cristiana¹³⁹, il problema da affrontare fu, allora, quello di determinare i contorni materiali dentro i quali questa acquisizione potesse trovare la sua realtà: in altre parole, si trattava di comprendere quali espedienti concreti questa nuova religione doveva ricercare per la sua esistenza nel mondo, per il suo rapporto con chi rivendicava lo stesso possesso *naturae*¹⁴⁰ (i filosofi pagani) e per difendersi da coloro i quali credevano di essere gli interpreti più affidabili del Vangelo (gli eretici).

1.II.3. *Instītūere traditionem*

Nella riflessione tertulliana, dunque, una domanda necessitava di risposta: come organizzare e come codificare il ricorso ad una disciplina ben delineata e – nello stesso tempo – l’appartenenza alla natura? Oppure, in altre parole, come strutturare in termini pratici quel paradosso scaturito dall’essere in una posizione privilegiata (che nondimeno doveva essere giorno dopo giorno raggiunta) e – insieme – garantire una universalità di contenuti raggiungibile da chiunque avesse voluto entrare all’interno del recinto della religione cristiana? La riflessione dell’apologeta, infatti, si muoveva continuamente tra questi due binari che necessitavano di essere nuovamente studiati al fine di comprendere su quali presupposti la comunità cristiana si dovesse fondare: libertà, disciplina, unicità di Dio e

¹³⁹ Ancora una volta Tibiletti insiste su tale acquisizione: cfr. *Ibid.*, p. 97: «Le dimostrazioni dell’esistenza di Dio sono sempre due, seppur irriducibili tra loro: Tertulliano rivolgendosi ai pagani, agli argomenti tradizionali di altri Apologisti preferisce un argomento più immediato e universale: la testimonianza dell’anima. Tale testimonianza, «più nota di ogni letteratura, più viva di ogni dottrina, più popolare di ogni libro, più grande di tutto l’uomo», costituisce un *novum testimonium*. Come potrebbe tale testimonio dirsi nuovo, se fosse a posteriori, e se il fatto di coscienza derivasse a sua volta da una esperienza esterna? Tertulliano ricadrebbe in quel genere di argomentazioni da cui intende espressamente scostarsi. La solennità con cui introduce la sua dimostrazione sarebbe del tutto fuori posto. Bisogna quindi ammettere che l’argomento cosmologico e quello psicologico sono distinti, irriducibili l’uno all’altro».

¹⁴⁰ Cfr. Carlo Scaglioni, «*Sapientia mundi*» e «*Dei sapientia*». *L’esegesi di I Cor.1, 18- 2,5 in Tertulliano*, in «*Aevum*», 46 (3-4) (1972), pp. 183-215, p.187: «Essa [La filosofia] ardisce infatti di pronunciarsi sul mistero di Dio e sui suoi piani, senza essere minimamente consapevole della propria inadeguatezza in ordine a questo intento».

natura dovevano convogliare, infatti, in uno strumento capace di precisare lo spazio di pertinenza del cristianesimo. Aspirazione questa che era stata già annunciata nell'*Apologeticum* quando Tertulliano affermò che «*corpus sumus de conscientia religionis et disciplinae unitate et spei foedere*¹⁴¹»: il desiderio di una *conscientiam religionis* e di una disciplina comune – in queste pagine – rappresentano, dunque, la destinazione finale del viaggio intrapreso dal cartaginese. La ricerca, dunque, di questo spazio d'azione codificato serviva sia a garantire una normativa ed un confine all'appartenenza alla natura (il cristiano – pur accompagnandosi sempre a questo sfondo oggettivo – si impegnava a mantenerlo sempre qualitativamente attivo) sia ad assicurare un *identikit* ben strutturato da presentare all'esterno: la necessità di tenere insieme queste due direttrici, dunque, spinse Tertulliano a investigare su di un concetto che potesse significare la soluzione finale a questo tipo di problematiche. Alla testimonianza della natura – nota l'apologeta – si accompagna, infatti, una già precisa costruzione che innerva di senso quello che poteva sembrare astratto in un orizzonte di stampo naturalistico: la Scrittura rappresenta, infatti, quell'elemento mediano capace di assicurare non solo l'antichità (e per questo la verità) della religione cristiana ma anche una definizione ben delineata di quelli che erano i margini del nuovo credo:

Sed quo plenius et impressius tam ipsum quam dispositiones eius et uoluntates adiremus, adiecit instrumentum litteraturae, si qui uelit de deo inquirere, et inquisito inuenire, et inuento credere, et credito deseruire¹⁴².

A prima vista quello che può sembrare un ridimensionamento del progetto tertulliano, si deve – invece – ricollocare in una presa di coscienza della necessità di stabilire una struttura capace di supportare i fedeli in ogni dubbio che si potrà presentare nel corso del tempo: *si qui uelit de deo inquirere* significa appunto che il documento scritto – non a caso chiamato dal cartaginese *instrumentum* - rappresenta lo spazio in cui il cristiano può rifugiarsi nel caso di necessità di chiarimenti poiché raffigura il dominio cristiano sulla natura in forma compilata. La critica al concetto di novità - che si è analizzata sia nell'*Adversus Marcionem* che nelle altre opere – assume, allora, una nuova configurazione: l'*instrumentum litteraturae* sarà un compagno di viaggio essenziale poiché – in forma scritta - sancisce da una parte l'appartenenza cristiana all'antichità e dall'altra si trasforma in un compendio morale nel momento in cui si voglia approfondire la stessa disciplina. Ma, dunque, come determinare

¹⁴¹ Cfr. Tertulliano, *Apologeticus adversus gentes pro christianis*, XXXIX, 1, CCSL (1), p. 150, PL1 [257 – 536A], 468A.

¹⁴² *Ibid.*, XVIII, 1, CCSL (1), pp. 118, PL1 [257 – 536A], 377B – 378A.

la veridicità della Scrittura? Come regolamentare queste caratteristiche nel momento in cui ci sono – nello stesso momento – diverse interpretazioni che possono cambiare significativamente il senso delle parole del Vangelo? Anche in questo caso, dunque, la discussione sulla Scrittura fu il veicolo di qualcosa di più grande: stabilire il possesso *litteraturae* significò ristabilire non solo le gerarchie in ambito morale e gnoseologico ma significò farlo in maniera definitiva poiché quello si presentava quale quel luogo di ricerca e di conferma nei momenti che richiedevano supporto e sostegno. Il gesto tertulliano per infondere saldezza alla collettività cristiana fu dichiarato, allora, nell'opera *De praescriptione haereticorum* (200 d.C. ca.) la quale si propose di assicurare la potestà sul Vangelo da parte dei cristiani: anche in questo caso si può notare come l'apologeta tenti di stabilire una dimostrazione che possa – in qualche modo – risultare durevole nel tempo poiché non legata alle contingenti raffigurazioni storiche che di volta in volta potevano presentarsi a minacciare l'unità cristiana. Obiettivo primario di Tertulliano, in questa opera, non fu, dunque, quello di polemizzare con chi avesse operato interpolazioni (e discutere su quali fossero) nel Vangelo ma di stabilire – a priori – il diritto di lettura e di esegesi della Scrittura: in virtù della presenza del dato scritturale, infatti, si trattava di decidere sui legittimi proprietari di quel dato senza interessarsi su quale lettura fosse quella più giusta o meno:

Venimus igitur ad propositum. Huc enim dirigebamus et hoc praestuebamus allocutionis praefatione ut iam hinc de eo congrediamur de quo aduersarii prouocant. Scripturas obtundunt et hac sua audacia statim quosdam mouent. In ipso uero congressu firmos quidem fatigant, infirmos capiunt, medios cum scrupulo dimittunt. Hunc igitur potissimum gradum obstruimus non admittendi eos ad ullam de scripturis disputationem. Si hae sunt illae uires eorum, uti eas habere possint, dispici debet cui competat possessio scripturarum, ne is admittatur ad eas cui nullo modo competit¹⁴³.

È così che nel capitolo più importante dell'opera Tertulliano spiega le sue intenzioni utilizzando un *escamotage* preso in prestito dal diritto romano: infatti la *praescriptio* stava a significare che «chiunque in provincia avesse per almeno dieci anni posseduto un podere, poteva respingere ogni pretesa del precedente possessore, sollevando un'eccezione preliminare consistente nella prescrizione per lungo possesso. Chiunque, avesse in precedenza avuto in proprietà un fondo, poteva rivendicare questa sua proprietà, dimostrando i suoi diritti per via processuale, purché il fondo stesso non fosse stato

¹⁴³ Tertulliano, *De praescriptione Haereticorum*, XV, 1-4, CCSL (1), ed. R.F. Refoulé, p. 199, PL2 [9 – 74A], 28B – 29A.

posseduto da altri continuativamente, per almeno dieci anni». In questo senso «l'interpretazione consisterebbe nell'affermare la *longa possessio* che la Chiesa può addurre in sede pregiudiziale contro la pretesa ereticale e contro il fatto che gli eretici stessi rivendichino il patrimonio (spirituale) cristiano. Gli eretici si arrogano il diritto di discutere sulle scritture, interpretandole falsamente. Essi, secondo Tertulliano, non hanno diritto di farlo, in quanto solo la Chiesa gode del prezioso dominio della vera dottrina e tradizione cristiana¹⁴⁴». Tertulliano, dunque, si pone come obiettivo quello di creare un luogo all'interno del quale possano essere ammessi soltanto i cristiani in virtù della loro appartenenza alla Chiesa antica, la quale ha imposto non solo un'accettazione totale del dato scritturale ma ha anche stabilito quali fossero le giuste interpretazioni dei passi più complessi: «nor did any of his Catholic contemporaries offer any such systematic treatment. Further, the nature and purpose of Tertullian's extant writings neither allow, nor call for such. Yet Tertullian does offer a discernible view of the nature of the church that is both innovative and orthodox. Notwithstanding the absence of a treatise 'de ecclesia', certain of Tertullian's extant works devote significant attention to the ecclesiological question¹⁴⁵». Gli eretici invece si muovono all'opposto non solo perché sono venuti dopo¹⁴⁶ ma anche perché si permettevano di entrare – modificandolo – all'interno del recinto cristiano senza averne diritto:

Ista haeresis non recipit quasdam scripturas; et si quas recipit, non recipit integras sed adiectionibus et detractionibus ad dispositionem instituti sui interuertit et si aliquatenus integras praestat, nihilominus diuersas expositiones commentata conuertit. Tantum ueritati obstreperit adulter sensus quantum et corruptor stilus; uanae praesumptiones necessario nolunt agnoscere ea per quae reuincuntur; his nituntur quae ex falso composuerunt et quae de ambiguitate ceperunt.¹⁴⁷

¹⁴⁴ Cfr. Icilio Vecchiotti, *La filosofia di Tertulliano: un colpo di sonda nella storia del cristianesimo primitivo*, op. cit., pp. 278-279.

¹⁴⁵ Cfr. David Rankin, *Tertullian and the church*, Cambridge University Press, Cambridge, 2008, p. 60.

¹⁴⁶ Importante il passo in cui Tertulliano insiste sulla priorità della verità rispetto alla posteriorità della menzogna: cfr. Tertulliano, *De praescriptione haereticorum*, XXXI, 1-4, CCSL (1), p. 212, PL2 [9 – 74A], 44A – 44B: «Sed ab excessu reuertar ad principalitatem ueritatis, et posteritatem mendacitatis disputandam, ex illius quoque parabola patrocini, quae bonum semen frumenti a Domino seminatum in primore constituit, auenarum autem sterilis foeni adulterium ab inimico diabolo postea superducit. Proprie enim doctrinarum distinctionem figurat, quia et alibi uerbum Dei seminis similitudo est. Ita ex ipso ordine manifestatur, id esse dominicum et uerum, quod sit prius traditum; id autem extraneum et falsum, quod sit posterius immisum. Ea sententia manebit aduersus posteriores quasque haereses, quibus nulla constantia de conscientia competit ad defendendam sibi ueritatem».

¹⁴⁷ *Ibid.*, XVII, 1-3, CCSL (1), p. 212, PL2 [9 – 74A], 30A.

In altre parole: come possono gli eretici finanche pensare di leggere il Vangelo nel momento in cui rinnegano (interpolando e interpretando a loro piacimento) la fede che è stata trasmessa dagli apostoli che fa già parte di una storia fondante originariamente le comunità cristiane? «L'antiorità rispetto alle chiese eretiche si risolve, in sostanza in qualcosa di ben più importante che non nel dato di fatto della cronologia, che ha valore sul piano giuridico solamente: essa, infatti, implica l'apostolicità della Grande Chiesa. Le Chiese ortodosse sono state fondate dagli apostoli. [...] Le Chiese apostoliche, pertanto, e non quelle eretiche, sono direttamente depositarie della dottrina apostolica e delle Scritture stesse, con un'implicazione molto importante: solo le Chiese apostoliche possono fornire la vera esegesi del testo sacro. In tal modo Tertulliano può trasformare la discussione con gli eretici, da dottrinale e teorica come normalmente era, in discussione di carattere e contenuto storico e giuridico¹⁴⁸». L'unità della comunità cristiana si rafforza, dunque – a giudizio del cartaginese – richiudendosi in uno spazio ben delineato mediante il sentirsi partecipi di una storia¹⁴⁹ e di un passato originario che si inserisce dentro una tradizione ben definita che non si è appropriata arbitrariamente del significato scritturale ma lo ha semplicemente accettato quale risultato oggettivo dell'insegnamento di Cristo: «Nobis vero nihil ex nostro arbitrio inducere licet sed nec eligere quod aliquis de arbitrio suo induxerit. Apostolos Domini habemus auctores qui nec ipsi quicquam ex suo arbitrio quod inducerent elegerunt, sed acceptam a Christo disciplinam fideliter nationibus adsignaverunt¹⁵⁰». È dunque con l'analisi del concetto di tradizione che si conclude la riflessione tertulliana sui presupposti comunitari necessari ai fini della gestione della collettività: nella tradizione, infatti, l'apologeta trova lo spazio nel quale si possono riunire nello stesso tempo la dichiarazione di primarietà dell'antico rispetto al nuovo, l'appartenenza al Dio creatore della natura che ha istituito – con tramite Gesù e poi gli apostoli - la stessa Scrittura quale dispositivo indispensabile per eventuali dubbi teorici e la dichiarazione di indipendenza nei confronti degli eretici i quali hanno scelto¹⁵¹ di rimanere al di fuori della tradizione apostolica e dunque sono per ciò stessi impossibilitati ad avere un ruolo nell'esegesi scritturale. «L'examen des

¹⁴⁸ Cfr. Claudio Moreschini, *Introduzione*, in *Contro gli eretici*, Città nuova, Roma, 2002, p. 12.

¹⁴⁹ Sul fatto che Tertulliano apprezzi di più l'interpretazione storica si veda: «Tertullian's view of the church as catholic is founded, then, doctrine of the church more upon his perception of its history, its growth and the nature of its present reality than upon a particular scripture-based understanding», cfr. David Rankin, *op.cit.*, p. 107-108.

¹⁵⁰ Cfr. Tertulliano, *De praescriptione haereticorum*, VI, 3-4, CCSL (1), p. 191, PL2 [9 – 74A], 18B.

¹⁵¹ Non a caso si scrive qui che le eresie sono frutto di una scelta: infatti Tertulliano coglie l'etimologia di eretici con il greco *hairesis*: cfr. *Ibid.*, VI, 2-3, CCSL (1), p. 212, PL2 [9 – 74A], 18A: «haereses dictae graeca voce, ex interpretatione electionis qua quis, sive ad instituendas, sive ad suscipiendas eas utitur. Ideo et sibi damnatum dixit haereticum, quia et in quo damnatur, sibi elegit».

idées de Tertullien sur la tradition apostolique invite à rechercher d'abord ce qu'il pense de la tradition en général comme source des connaissances humaines. [...] D'une manière générale, Tertullien n'est pas porté à restreindre la role de la tradition. S'il rencontre une vérité accréditée dan l'esprit des sages, il incline, dan son mépris puor toute philosophie, à y voir l'écho d'une révélation divine plutot qu'une conquete de la raison. Il aime à répéter que les philosophes, les legislatureurs, les poètes n'ont rien fait qu'exploiter la donnée divine, dont ils étaient redevables aux prophètes¹⁵²»:

Vbi enim apparuerit esse ueritatem disciplinae et fidei christianae, illic erit ueritas scripturarum et expositionum et omnium traditionum christianarum. [...] N nullus inter multos euentus unus est exitus; uariasse debuerat error doctrinae ecclesiarum. Ceterum quod apud multos unum inuenitur, non est erratum sed traditum. Audeat ergo aliquis dicere illos errasse qui tradiderunt!¹⁵³

L'apologia del passato ha qui assunto, dunque, le forme finali della discussione: dalla primarietà del Dio creatore si è passati al riconoscimento di una naturalità della religione cristiana fino all'esigenza di stabilire, come forma massima di questa consapevolezza, la tradizione, la quale permette di polemizzare aprioristicamente con gli eretici non ritenendoli degni persino del dialogo sul Vangelo che appartiene alla sola storia cristiana: è ovvio però che Tertulliano non sia consapevole – volutamente o inconsciamente poco interessa - «della plurivocità d'origine della religione cristiana e delle crisi interne alla stessa comunità per la formulazione delle piccole e grandi soluzioni che la prassi imponeva¹⁵⁴» ma, nondimeno, si può notare come questo appello alla chiusura della dottrina sia da leggersi come espediente ultimo per affermare una unità anche laddove – nei fatti – essa poteva mancare. Questa chiusura, però, non poteva e non doveva concretizzarsi univocamente: se da una parte, infatti, con Tertulliano la Chiesa visibile inizia a rappresentare lo sfondo oggettivo dentro il quale il fedele doveva rispecchiarsi, nondimeno c'era bisogno di un atteggiamento ugualmente efficace da parte del soggetto per poter rimanere – con piena cittadinanza – all'interno di questa zona. L'apologeta, dunque, auspica una eliminazione diretta di ogni vana *curiositas*, effettivamente inutile una volta entrati nel solco della sempre vera tradizione cristiana. Anche in questo caso la critica al concetto di curiosità si struttura attraverso due

¹⁵² Cfr. Adhémar D'Alès, *La théologie de Tertullien*, Paideia, Brescia, 1975, p. 254-255.

¹⁵³ Tertulliano, *De praescriptione haereticorum*, XIX, 3, CCSL (1), p. 201, PL2 [9 – 74A], 31B e XXVIII, 2-4, CCSL (1), p. 209, PL2 [9 – 74A], 40B.

¹⁵⁴ Cfr. Icilio Vecchiotti, *La filosofia di Tertulliano; un colpo di sonda nella storia del cristianesimo primitivo*, op.cit., p. 284.

argomentazioni: da una parte egli insiste sull'inutilità della ricerca dopo l'interpretazione del «cercate e troverete» di Matteo e dall'altro – in forma più generale – mediante la serrata valutazione critica della filosofia quale elemento di assoluto disturbo per la pace rappresentata da una vita vissuta in Cristo¹⁵⁵. In Tertulliano, dunque, si nota come la tradizione si costruisca non solo attraverso un apparato oggettivo che avrebbe imposto la sua potenza ma anche attraverso lo sforzo soggettivo di arrestare le proprie investigazioni una volta dentro l'uniformità stabilita dalla Chiesa:

Cedo nunc sponte de gradu isto. Omnibus dictum sit: quaerite et inuenietis; tamen et hic expetit sensus certa re cum interpretationis gubernaculo. Nulla uox diuina ita dissoluta est et diffusa ut uerba tantum defendantur et ratio uerborum non constituatur. Sed inprimis hoc propono, unum utique et certum aliquid institutum esse a christo quod credere omni modo debeant nationes et idcirco quaerere ut possint, cum inuenerint, credere. Vnius porro et certi instituti infinita inquisitio non potest esse; quaerendum est donec inuenias et credendum ubi inueneris, et nihil amplius nisi custodiendum quod credidisti, dum hoc insuper credis, aliud non esse credendum ideo que nec requirendum cum id inueneris et credideris quod ab eo institutum est, qui non aliud tibi mandat inquirendum quam quod instituit. De hoc quidem si qui dubitat, constabit penes nos esse id quod a christo institutum est. Interim ex fiducia probationis praeuenio admonens quosdam, nihil esse quaerendum ultra quod crediderunt, id esse quod quaerere debuerunt, ne quaerite et inuenietis sine disciplina rationis interpretentur¹⁵⁶.

L'interpretazione del verso di Matteo – a giudizio di Tertulliano – doveva essere affrontata con un metodo esegetico sicuro che non avrebbe dovuto lasciare spazio a possibili letture erranee: il cartaginese si pone allora come garante del vero messaggio evangelico proponendo un'esegesi impossibile da fraintendere. Nell'azione della richiesta si pone come conseguenza necessaria (non elidibile) l'assoluta interruzione di ogni gesto investigativo una volta trovato l'oggetto stesso della domanda: è così che vale anche per i cristiani, i quali una volta trovato Cristo non dovranno più riprendere le *infinitas inquisitiones* poiché frutto di una vana curiosità valevole soltanto per la gloria terrena degli uomini. In questi termini si configura quella che Tertulliano chiama la *regula fidei* che permette di leggere ogni passo

¹⁵⁵ Cfr. Claudio Moreschini, *Storia della filosofia patristica*, op.cit., p. 182-183: «Più importante, se mai, è il rimprovero di *curiositas* rivolto da Tertulliano alla filosofia. Curiosità è occuparsi di questioni oziose, invece di rassegnarsi all'ignoranza che è voluta da Dio per la condizione umana; la curiosità caratterizza sia gli eretici sia i filosofi. Per questo motivo Tertulliano colloca i filosofi sullo stesso piano dei ciarlatani e degli astrologhi (Ai pagani II 4,19; Le prescrizioni 7,12; 43,1), perché essi si interessano più delle creature che del creatore e si dedicano alla ricerca degli elementi del mondo».

¹⁵⁶ Tertulliano, *De praescriptione haereticorum*, IX, 1-6, CCSL (1), p. 195, PL2 [9 – 74A], 22B – 23B.

scritturale con la giusta dose di desiderio conoscitivo arrestandosi nel momento opportuno quando, cioè, si arrivava all'interpretazione accettata dall'autorità della grande Chiesa:

Haec regula a christo, ut probabitur, instituta nullas habet apud nos quaestiones nisi quas haereses inferunt et quae haereticos faciunt. Ceterum manente forma eius in suo ordine quantumlibet quaeras et tractes et omnem libidinem curiositatis effundas, si quid tibi uideatur uel ambiguitate pendere uel obscuritate obumbrari: est utique frater aliqui doctor gratia scientiae donatus, est aliqui inter exercitatos conuersatus, aliqui te cum curiosus tamen quaerens. Nouissime ignorare melius est ne quod non debeas noris quia quod debeas nosti. Fides, inquit, tua te saluum fecit, non exercitatio scripturarum. Fides in regula posita est, habet legem et salutem de obseruatione legis. Exercitatio autem in curiositate consistit, habens gloriam solam de peritiae studio. Cedat curiositas fidei, cedat gloria saluti. Certe aut non obstrepant aut quiescant. Aduersus regulam nihil scire omnia scire est.¹⁵⁷

Questa *regula* – così definita dall'apologeta – permette, dunque, un'adesione alla grande tradizione cattolica (quando Tertulliano auspica l'intervento *doctoris* nei passi in cui vige *ambiguitatem*) e, nello stesso tempo, riafferma la necessità del limite da porre alla vana curiosità che si oppone alla ricerca di salvezza quale primo scopo della vita terrena di ogni essere umano. Anche in questo caso l'esegesi del testo necessita di una metodologia letterale: la *fides* salva a differenza della inutile *exercitatio Scripturarum* poiché la salvezza si ottiene nella semplicità di cuore e nella naturalità delle interpretazioni. Ogni sovrappiù è considerato – anche in questo caso – un artificio arbitrario che scalfisce la sacralità della regola: è proprio per tali ragioni che Tertulliano alla fine del testo intima il cristiano dicendo che non conoscere nulla contro questa regola significa conoscere tutto il necessario per la salvezza collettiva («Certe aut non obstrepant, aut quiescant. Aduersus regulam nihil scire, omnia scire est»). Nella *regula fidei*, dunque, si determinano le regole necessarie ai cristiani per ottenere non solo una corretta interpretazione della Sacra Scrittura (già in loro possesso) ma anche per precisare in cosa consisteva lo sforzo soggettivo necessario per costruire una tradizione: il rimettersi al giudizio di un'autorità significa di per sé, dunque, un'accettazione condivisa dei canoni che avevano fondato il perimetro cristiano accompagnato però da un *sacrificium intellectus*¹⁵⁸ essenziale ai fini di una concretizzazione di quella realtà oggettiva.

¹⁵⁷ *Ibid.*, XIII-XIV, 1-5, CCSL (I), p. 198, PL2 [9 – 74A], 27A – 27B.

¹⁵⁸ Questa affermazione è presa a prestito da Jung che nel suo *Tipi psicologici* parlava così di Tertulliano: cfr. Carl Gustav Jung, *Psychologische Typen*, Rascher, Zurigo 1921, trad.it., *Tipi psicologici*, Bollati Boringhieri, Torino 2011. p. 18: «L'automutilazione compiuta da Tertulliano con il *sacrificium intellectus* lo portò al riconoscimento incondizionato dell'interiore realtà irrazionale, vero fondamento della sua fede. Egli espresse l'ineluttabilità del processo religioso che viveva con

Questa evirazione intellettuale auspicata dal cartaginese e comprovata – tra le altre - dall'affermazione «ignorare melius est¹⁵⁹» non poteva non scontrarsi, però, con coloro i quali avevano fatto della ricerca e del dominio sulla natura il loro presupposto ultimo: la filosofia e i filosofi in particolare rappresentavano per il cartaginese ciò da cui rifuggire in vista della salvezza. Essi, infatti, si erano non soltanto discostati dall'eredità ebraica – unica vera fonte di sapienza – ma avevano costruito (nel vero senso della parola) un universo di razionalizzazioni fin troppo spinte per la comprensione del mondo. «In un termine che non è probabilmente una sua creazione puramente autonoma, anche se, nell'ambito linguistico latino costituisce uno degli esempi davvero non rari del suo talento nella coniazione di nuovi vocaboli, Tertulliano formula implicitamente un nuovo giudizio sul metodo della filosofia che egli rifiuta contrapponendola all'attitudine del ricercatore della sapienza divina. Tale termine, che ricorre quasi come variante sinonimica di "filosofia", è *subtililoquentia*. Tra filosofia e verità, egli sembra dire, sulle orme di Paolo, non può esservi alcun efficace rapporto costruttivo, poiché manca quella affinità che ne dovrebbe essere il fondamento. Mentre la verità ha come sua connotazione la *simplicitas* la filosofia si pone come *subtililoquentia*, ossia come studiosa ricerca perduta dietro gli orpelli e le sottigliezze della parola e dell'argomentazione¹⁶⁰». In altre parole, per Tertulliano, la filosofia era una delle antagoniste principali dell'annuncio cristiano poiché si proponeva quale diretta interprete del mondo, analizzato mediante cavilli tortuosi e non attraverso la *simplicitas cordis*¹⁶¹:

Quid ergo athenis et hierosolymis? quid academiae et ecclesiae? quid haereticis et christianis? nostra institutio de porticu solomonis est qui et ipse tradiderat dominum in simplicitate cordis esse quaerendum. Viderint qui stoicum et platicum et dialecticum christianismum protulerunt. Nobis curiositate opus non est post christum iesum nec inquisitione post euangelium. Cum credimus nihil desideramus ultra credere. Hoc enim prius credimus non esse quod ultra credere debeamus¹⁶².

sé, con la formula insuperabile: *anima naturaliter christiana*. Con il *sacrificium intellectus* venivano a cadere per lui la scienza e la filosofia e di conseguenza anche la gnosi».

¹⁵⁹ Moreschini approva questa ipotesi citando il *De Anima*: cfr. Claudio Moreschini, *Storia della filosofia patristica*, op. cit., p.183. «È meglio, secondo lui, ignorare, perché Dio non ha rivelato, che sapere per mezzo delle forze umane, basandosi sulle proprie congetture (L'anima 1,6)».

¹⁶⁰ Cfr. Carlo Scaglioni, «*Sapientia mundi*» e «*Dei sapientia*». *L'esegesi di I Cor. 1, 18 – 2,5 in Tertulliano*, op. cit., p.188.

¹⁶¹ Cfr. *Ibid.*, p. 206: «La sapienza cristiana è dunque, piuttosto, un dono di Dio che incontra il cuore semplice. Tale è il cuore di colui che si guarda dall'indiscrezione e dalla puntigliosa presunzione di sapere di più sul conto di Dio, quasi strappando con la forza della ragione, brandelli di mistero: ossia di colui che si apre nella fede alla rivelazione di Dio e di quella si contenta».

¹⁶² Tertulliano, *De praescriptione haereticorum*, VII, 9-13, CCSL (1), p. 193, PL2 [9 – 74A], 20B – 21A.

In questo passo, dunque, Tertulliano analizza come tra filosofia e cristianesimo non debba e non possa esserci nulla in comune: i cristiani si rifanno alla semplicità del loro cuore e tramandano una sapienza antica mentre i filosofi sono non solo successivi a questa tradizione ma si considerano quali soli interpreti fedeli dell'universo in virtù dei loro ragionamenti. «C'è un settore sul quale ritorna più di frequente l'attenzione di Tertulliano e che egli coglie indubbiamente come il cuore stesso della sapienza di questo mondo: è la filosofia. [...] La filosofia fornisce alla sapienza mondana la materia stessa; la 'sostanza' addirittura di sé¹⁶³»: il filosofo è *gloriae animal*¹⁶⁴ poiché - amante delle dispute e degli scontri dialettici - viaggia alla continua ricerca di un senso mondano¹⁶⁵ (la filosofia è in una celebre frase del cartaginese: «*materia sapientiae saecularis, temeraria interpres divinae naturae et dispositionis*¹⁶⁶») mentre il cristiano, ancorato alla tradizione e alle parole di Cristo lette mediante la regola, conosce già il mondo che la stessa Scrittura, la stessa natura e la stessa anima gli hanno rivelato. Se si vuole esercitare la propria curiosità, dunque, si dovrà mettere al servizio della salvezza e non per vanagloria personale:

Age iam, qui uoles curiositatem melius exercere in negotio salutis tuae, percurrere ecclesias apostolicas apud quas ipsae adhuc cathedrae apostolorum suis locis praesident, apud quas ipsae authenticae litterae eorum recitantur sonantes uocem et repraesentantes faciem uniuscuiusque. Proxima est tibi achaia, habes corinthum. Si non longe es a macedonia, habes philippos; si potes in asiam tendere, habes ephesum; si autem italiae adiaces, habes romam unde nobis quoque auctoritas praesto est. Ista quam felix ecclesia cui totam doctrinam apostoli cum sanguine suo profunderunt, ubi petrus passioni dominicae adaequatur, ubi paulus iohannis exitu coronatur, ubi apostolus iohannes posteaquam in oleum igneum demersus nihil passus est, in insulam relegatur; uideamus quid didicerit, quid docuerit: cum africanis quoque ecclesiis contesseratis, unum deum dominum nouit, creatorem uniuersitatis, et christum iesum ex uirgine maria filium dei creatoris, et carnis resurrectionem, legem et prophetas cum euangelicis et apostolicis litteris miscet, inde potat fidem; eam aqua signat, sancto spiritu uestit, eucharistia pascit, martyrium exhortatur et ita aduersus hanc institutionem neminem recipit¹⁶⁷.

¹⁶³ Cfr. Carlo Scaglioni, «*Sapientia mundi*» e «*Dei sapientia*». *L'esegesi di I Cor. 1, 18 – 2,5 in Tertulliano*, op. cit., p. 185.

¹⁶⁴ Cfr. Tertulliano, *De anima*, I, 2, CCSL (2), ed. J. H. Waszink, pp. 781-782, PL2 [641 – 752B], 647A: «*Quid autem aliud saperet vir quilibet injuria damnatus, praeter injuriae solamen, nedum philosophus, gloriae animal, cui nec consolanda injuria, sed potius insultanda?*».

¹⁶⁵ Cfr. Carlo Scaglioni, «*Sapientia mundi*» e «*Dei sapientia*». *L'esegesi di I Cor. 1, 18 – 2,5 in Tertulliano*, op. cit., p.193: «Non solo: ha anche informato gli eretici creando un pericoloso dialogo. Non si dà, per Tertulliano, un'identificazione pura e semplice dell'eresia con la filosofia: finché l'eretico si sente cristiano, è diverso dal filosofo; tuttavia i legami sono così numerosi e profondi che l'eresia viene compromessa irrimediabilmente con la filosofia nella sfera della sapienza mondana. In questa asserzione si tocca una delle idee più classiche nell'apologetica non greca del II e III secolo: quella che vede nei filosofi pagani, come si esprime Tertulliano stesso, i «patriarchi degli eretici».

¹⁶⁶ Cfr. Tertulliano, *De praescriptione haereticorum*, VII, 2, CCSL (1), p. 192, PL2 [9 – 74A], 19A.

¹⁶⁷ *Ibid.* XXXVI, 1-5, CCSL (1), p. 216, PL2 [9 – 74A], 49A – 50A.

Tutto il discorso tertulliano si conclude, quindi, delineando una strutturazione dottrinale ben definita capace di abbracciare tutte le chiese e tutte le figure che – fino ad allora – avevano contribuito alla formulazione teorica del cristianesimo: in questo testo si comprende come la linea continuista sposata dall'apologeta lo abbia portato ad unire – sotto il vessillo di Cristo – figure anche molto diverse come Pietro e Paolo e chiese molto lontane tra di loro (come le comunità di Corinto e Tessalonica) poiché unite in una teoria organica suggellata nelle ultime righe dalla fondamentale frase *legem et Prophetas cum evangelicis et apostolicis litteris miscet*. Il pensiero tertulliano risulta dunque fondamentale perché – attraverso le sue critiche e le sue polemiche – crea i presupposti dottrinali per la creazione di una stabilità comunitaria: il cristianesimo, con Tertulliano, entra a pieno diritto nella storia perché ha una storia che può e deve far valere nei rapporti di forza con le altre componenti che formano la *societas*.

1.II.4. Idee per una comunità tertulliana

Essenzialmente una è stata, dunque, la preoccupazione di Tertulliano ai fini della gestione della comunità: determinare, in primo luogo, l'appartenenza dei cristiani ad un Dio unico e, in secondo luogo, scoprire degli espedienti capaci di permettere non solo la conoscenza teorica dell'unità divina ma anche quella pratica con l'obiettivo di fondare una collettività in grado di tenere insieme queste due componenti per resistere alle contingenze storiche che stavano minando la precaria unità cristiana. «In the landscape of ancient North African religion» che «includes a wide array of interactions between various cults and religious practices¹⁶⁸», Tertulliano, allora, provò a costruire una religione capace di essere la forma sincretica delle espressioni più razionali di quelle manifestazioni non rinunciando ad affermare, però, l'effettiva originalità e peculiarità della religione cristiana¹⁶⁹: nella sua

¹⁶⁸ Cfr. David E. Wilhite, *Tertullian the African: An Anthropological Reading of Tertullian's Context and Identities*, De Gruyter, Berlin-Boston, 2011, p. 162

¹⁶⁹ Nel Nord Africa romano questa aspirazione o – per meglio dire – questa tensione verso l'originalità era molto presente: cfr. *Ibid.*, p. 186: «The task of creating a genuine African expression of Christianity, as opposed to a mere translation, has become a primary onus of African theology. In his introduction to *Paths of African Theology*, Rosino Gibellini explains how African theologians attempt to interact with "a Christianity that will be no longer imported or simply adapted, but authentically African, a Christianity lived and experienced against a horizon of Catholicity and ecumenicity amid the new concrete historical - cultural and social - dimensions of Africa."37 Aylward Shorter calls this "authentically" African Christian theology a theology of "Inculturation."

indole di polemista, infatti, si possono scorgere da una parte la necessità di stabilire una dottrina propria all'universo cristiano e dall'altra l'esigenza di affinare gli strumenti intellettuali dialogando clandestinamente con la sapienza mondana al fine di garantire un perimetro stabile agli adepti. Se per quanto riguarda l'unicità di Dio le fonti tertullianee sono – per lo più – veterotestamentarie – si è visto – come nello stabilire la naturalità delle conoscenze religiose e nella fondazione della tradizione, il cartaginese abbia dialogato fruttuosamente sia con la filosofia che con il diritto romano. «A questi rilievi un altro può essere aggiunto che ha una sua importanza e che muove da una lettura e da una recezione critica dei *sensus communes* di cui parla Tertulliano. È abbastanza facile, soprattutto dopo gli studi di M. Pohlenz sullo stoicismo, rendersi conto che con una simile terminologia non ci si trova di fronte ad una formulazione 'neutra', ossia che prescindendo da ogni colorazione filosofica: per quanto Tertulliano intenda certamente mantenere distinto e quasi contrapposto il discorso filosofico formalmente impostato da quello della semplice ragione (della ragione, cioè, non inquadrata in una particolare filosofia) resta il fatto che nei *communes sensus* si ravvisano le *κοινὰ ἔννοια* della teoria conoscitiva stoica. Ancor più forse di quanto non immagini, Tertulliano è debitore nei confronti di un determinato filone filosofico, al quale attinge strumenti espressivi di grande importanza e che, per essere diventati, in certo modo, di dominio pubblico, con le attenuazioni facilmente prevedibili, non cessano di essere contributi specifici di una determinata filosofia¹⁷⁰». Tertulliano, dunque, volente o nolente si pone come colui il quale ha decifrato, intercettandola, una sintassi filosofica utile per il suo scopo¹⁷¹: l'oggettivizzazione del processo linguistico gli permise, difatti, di considerare

In his book, Shorter criticizes the established Church for adopting the dichotomized worldview of the ancient Romans - civilized/barbarian - and for the Church's unwillingness to recognize that every expression of Christianity is a temporal expression. Shorter also explains how African Theology, like South American Liberation Theology, understands the purpose of theology to be a concrete historical reflection, not an abstract system of propositions».

¹⁷⁰ Cfr. Carlo Scaglioni, «*Sapientia mundi*» e «*Dei sapientia*». *L'esegesi di I Cor. 1, 18 – 2,5 in Tertulliano*, op. cit. p.191. Anche Tibiletti su questo punto si trova in accordo: cfr. Carlo Tibiletti, *Tertulliano e la dottrina dell'anima naturaliter christiana*, op. cit., p. 110: «Il pensiero di Tertulliano presenta punti di contatto con la dottrina stoica della prolessi innata circa Dio. 1) Nelle fonti stoiche come in Tertulliano non vi è alcun accenno a conoscenze derivate da esperienza, e tutto anzi favorisce l'interpretazione aprioristica. 2) Il contenuto della prolessi stoica come quello della testimonianza dell'anima è di natura suo generico. 3) Gli stoici, «specialmente Crisippo e Antipatro, non limitarono il contenuto della naturale idea di Dio all'esistenza di Dio, ma supposero pure le qualità più essenziali».

¹⁷¹ È importante rimarcare come Tertulliano si ponga esattamente a metà strada tra un uso strumentale della sapienza pagana e la sua effettiva accettazione teorica nel dialogo con il cristianesimo: quello del cartaginese lo potremmo definire un utilizzo finalizzato a dichiarare un'appartenenza mondana alla nascente religione mosso dalla necessità di dichiarare una antichità originaria allo stesso messaggio evangelico. Nella misura in cui le arti promuovono questo scopo esse sono essenziali nella costruzione di una identità e si è autorizzati a rileggerle in questa ottica. Diverso approccio ma che

come nozione innata e veritiera ogni espressione che si presentava senza sovrastrutture. Per istituire la tradizione cristiana, invece, Tertulliano si rifece certamente alle Scritture¹⁷² e alla storia cristiana per stabilire l'appartenenza ad un retaggio antico¹⁷³ ma si impegnò, nello stesso tempo, a trovare un linguaggio che facesse parte di un solco sicuro per risolvere incertezze dottrinarie non di poco conto: oltre alle già analizzate prescrizioni si fa riferimento, ad esempio, al problema cristologico che qui non è stato approfondito ma che fu un elemento probante per la teologia tertulliana. Senza potersi addentrare in ciò che meriterebbe una trattazione a parte, è importante rimarcare come l'esigenza di trovare termini adatti per definire nel miglior modo possibile la questione sfociò nell'andare ad indagare vocabolari profani da riadattare alla nuova religione: «abbiamo, dunque, da una parte: *substantia, status, potestas*; dall'altra: *gradus, tormae, species, nomina*. Questa profusione di termini è dovuta alla mancanza di due termini precisi e definitivi. Nel corso del trattato, l'opposizione delle due serie di vocaboli si ridurrà all'opposizione di due soli termini: '*substantia - persona*': *Alium autem quomodo accipere debeas iam professus sum, personae, non substantiae nomine* (Prax. 12,6). Di qui la formula: *una substantia - tres personae*, la quale, sebbene non si trovi mai così riunita, si deduce facilmente mettendo insieme varie altre espressioni. La formula inversa, adottata da Tertulliano per la Cristologia (*duae substantiae* in una persona), conferma che *substantia* e *persona* sono i due concetti centrali della terminologia teologica dell'Autore e che sono tra loro strettamente connessi. Ora il termine *substantia* è desunto dagli stoici ed è applicato in senso profano-filosofico. Si

merita di essere considerato è quello descritto da Pierre Legendre nel suo *L'Autre Bible de l'Occident: le Monument romano-canonique, étude sur l'architecture dogmatique des sociétés*, Paris 2009. Questo approccio 'normativista' intende il rapporto tra diritto romano ed ecclesiastico fondato su un «archétype biblique» sul quale si è instaurato un «pacte entre la Raison romaine et l'Évangile»: la rilettura dunque – da questo preciso punto di vista – non accetta una mera strumentalità ma intende auspicare la presenza di una norma originaria sulla quale i due poli hanno da sempre dialogato. Cfr. su questo approccio Stefano Berni, *L'antropologia dogmatica di un giurista eterodosso*, Siena 2007 e Luca Parisoli, *Vitam instituere: la portée fondamentale du droit de vie et de mort dans un cadre d'histoire de la pensée juridique*, in «Politeia», 2003, pp. 81-90.

¹⁷² Cfr. David Rankin, *Tertullian and the church.*, op. cit., p. 99: «It is important to point out, however, that in this passage the origin of correct doctrine is traced not only back to the apostles, but beyond them to God himself. Moltmann's comment that faithfulness to the beginning is faithfulness to the origin, that only as the church is that of Christ is it truly apostolic, is is pertinent to a proper understanding of Tertullian's thought».

¹⁷³ Cfr. *Ibid.*, p. 101: «The claim that Tertullian replaced historical apostolicity as a basis for his understanding of the nature of the true church with a more 'spiritual' concept is based on the erroneous assumption that for him the two are incompatible. What does change in the course of his own transition from Catholic to New Prophet is the way in which this apostolicity is to be demonstrated. The 'early' Tertullian discusses the church from the standpoint primarily, though not exclusively, of doctrine and its authentication; the 'later' Tertullian does so from the standpoint of discipline and the exercise of *potestas*. For the Tertullian of both periods the basic formula is straightforward: God sent Christ, Christ appointed and sent out the apostles, the apostles established the church».

pone, perciò, la domanda: è possibile che dei due termini uno sia desunto dalla filosofia e uno dalla Scrittura? Che uno dei termini della stessa formula sia usato in senso filosofico e l'altro in senso biblico? [...] Ci sembra, quindi, legittimo concludere che l'opposizione trinitaria e cristologica *substantia – persona* non è il risultato di due processi distinti e indipendenti: uno filosofico e l'altro biblico od esegetico, ma è l'applicazione omogenea di due nozioni facenti parte ambedue del patrimonio di cultura profana dell'Autore¹⁷⁴». Con Tertulliano, dunque, la dottrina cristiana si impregna di concetti pagani ricavati sia dal mondo greco sia da quello romano che insieme all'insistenza sul fine escatologico pongono la collettività cristiana su nuove e più aggreganti direttrici: storia, natura, tradizione ed escatologia fondano, dunque, la nuova idea di comunità. «As will become even clearer, however, Tertullian preferred to connect moral transformation with what comes after resurrection, thereby protecting the generality and unambiguous fleshliness of the eschatological resurrection itself¹⁷⁵»: è lecito domandarsi, dunque, come l'escatologia tertulliana abbia influito sulla sua teorizzazione comunitaria. Perseverare, infatti, sulla carnalità sia delle gesta umane sia di quelle di Cristo lo spinse a pensare concretamente a come questa escatologia dovesse strutturarsi in modo da ricreare – per quanto possibile – un luogo dentro il quale l'azione umana potesse trovare un senso mondano: nella mente di Tertulliano, dunque, la primarietà dell'azione (e del giudizio conseguente) si doveva leggere, allora, come pretesto necessario per creare una soteriologia imbevuta di realtà, di un'attesa soddisfacente¹⁷⁶ e di obiettivi certamente raggiungibili. Queste acquisizioni lo posero, però, davanti alla necessità di una esasperazione del momento catechetico rispetto a quello puramente teoretico che lo portarono ad intravedere nella chiesa – e nel significato escatologico che essa assunse – il momento cristiano per eccellenza nel quale la perfezione morale divenne l'ultima richiesta da soddisfare per ottenere la salvezza: «one approach is found in D. Powell's argument that Tertullian belonged to an *ecclesiola in ecclesia*, which never formally removed itself from the church at large, but acted much like a 'holy club' of

¹⁷⁴ Cfr. Raniero Cantalamessa, *La cristologia di Tertulliano*, op. cit., p. 159-161.

¹⁷⁵ Cfr. Thomas D. McGlothlin, *Tertullian: Resurrection and Judgment*, op.cit., p. 110.

¹⁷⁶ Cfr. David Rankin, *Tertullian and the church*, op.cit., p. 98: «Again, these are no mere rhetorical flourishes, but examples of an earnest conviction which is evident even in his Catholic period. R. F. Evans speaks of Tertullian as viewing the Christians of his time as 'people set apart awaiting the end', and the church as a 'shadow Empire', as a 'colony', as an 'outpost of the heavenly kingdom to come'; he does not believe, however, that Tertullian identifies the earthly church with the Kingdom of God. One need here only be reminded of Tertullian's scripture-based assertion that the 'citizenship of the Christian is in heaven'».

the revivalist movements¹⁷⁷». Sebbene l'idea di un'*ecclesiola in ecclesia* non si trovò mai scritta espressamente in Tertulliano fu naturale – in virtù di questo cambio di rotta – interpretare le parole del cartaginese come manifesto di una concezione che vedrà la sua luce molti anni dopo: se la teologia tertulliana, infatti, mise al primo posto la carnalità dell'operato umano questo significò trovare una unità cristiana nella prassi che si rivelò - in realtà - strumento inadatto per ogni tipo di universalizzazione al netto di madre natura che accomunava, in ogni caso, tutti gli uomini. «Che la predicazione iniziale non fu a scadenza cambiaria, ma consistette in un moto di trasformazione *hic et nunc*, se non da realizzare tutto subito, per lo meno da considerare come immediatamente iniziato e da svilupparsi localmente senza soluzione di continuità. Che questa trasformazione procedesse dall'interno verso l'esterno, dato il tipo di predicazione e il suo luogo, è cosa che possiamo dare per scontata. E questo è quanto ci può bastare, per capire il senso effettivo di una predicazione come quella tertulliana, la quale del resto, forse del tutto inconsapevolmente, di quella origine riproduceva la determinatezza spaziale e la limitatezza comunitaria¹⁷⁸»: le argomentazioni tertulliane, dunque, si facevano portavoce di una chiusura pur con tutte le attenuanti che l'apologeta tentò di aggiungere alla sua concettualizzazione. Persino la libertà religiosa¹⁷⁹ - in questo contesto – appare, dunque, come una limitazione necessaria che serviva a stabilire un confine ben circoscritto di appartenenza alla chiesa che – pur cambiando molte volte immagine – rimase il luogo nel quale «has shown conclusively how an exclusivist-perfectionist (holiness) view of the church dominates Tertullian's thought in both major

periods of his career (see *area, navis, castra, mater, sponsa* and *virgo*). Further, images such as *secta* and *schola* highlight the equally crucial significance to his thought of the notion of apostolicity. The attribute of unity as a note of the true church is demonstrated by an image such as *corpus*¹⁸⁰». Elemento, invece, che in Tertulliano trova il primo scrittore sistematico ad insistervi e che rimarrà per sempre nella tradizione cristiana, è l'importanza dell'esegesi scritturale quale strumento capace di associare la comunità sempre più consapevolmente: il perseverare sul possesso delle Scritture e delle sue interpretazioni significò, per la Chiesa, determinare un possesso diretto sul pensiero collettivo direzionandone il senso e la rotta ogni

¹⁷⁷ Cfr. David E. Wilhite Walter, *Tertullian the African: An Anthropological Reading of Tertullian's Context and Identities*, op.cit., p. 168.

¹⁷⁸ Cfr. Icilio Vecchiotti, *La filosofia di Tertulliano: un colpo di sonda nella storia del cristianesimo primitivo*, op.cit., p. 385.

¹⁷⁹ Si veda su questo: Jed W. Atkins, *Tertullian on the 'Freedom of Religion'*, in «Polis. The journal for ancient Greek and roman political thought», 37 (2020), p. 145-175.

¹⁸⁰ Cfr. David Rankin, *Tertullian and the Church.*, op.cit., p. 92.

qualvolta si ritenne necessario. L'apologeta cartaginese inaugurò questo processo che sarà fondamentale per il prosieguo del pensare comunitario cristiano.

Altro aspetto da considerare è il rapporto che Tertulliano intrattenne con Paolo: anche in questo caso nelle pagine tertullianee si avverte l'esigenza di costruire una unità comprendente tutte le autorità che si erano succedute in seno alla Chiesa cristiana. Anche dal punto di vista teorico, dunque, la linea continuista di Tertulliano investì la sua interpretazione dell'Apostolo dei Gentili che venne inserito come fonte autorevole al pari di tutto ciò che fu necessario introdurre per descrivere la tradizione cattolica come organica e indivisibile. Su un aspetto, certamente, i due sono sostanzialmente sovrapponibili: l'antifilosofia paolina al pari di quella tertulliana stabilisce un raggio d'azione nuovo per i cristiani seppur costretti a dialogare con la sapienza mondana per organizzare il proprio discorso: «Un secondo ordine di riflessioni deve prendere in considerazione i rapporti di Tertulliano con Paolo, in merito al tema che qui interessa. Come legge, come interpreta Paolo, Tertulliano? Come si configura - nel quadro della sua personalità - la presenza di questo tema paolino? La risposta può partire da una constatazione di fondo che riguarda lo stato d'animo dei due autori: tra Paolo e Tertulliano c'è, su questo punto, una grande affinità di sentire. La sostanziale fedeltà con cui - come è stato notato - il pensiero di Paolo è stato rispecchiato da Tertulliano al di là di talune formulazioni audaci, riposa su questa profonda comunione nell'atteggiamento spirituale. Ambedue, lo si avverte chiaramente, si sono guastati con la cultura antica, e per questo, quando il loro discorso cade sul tema dei rapporti tra cristianesimo e cultura antica, approda sempre a vibrante proteste con le quali intendono prendere tutte le loro distanze ed anzi manifestare il loro dissenso dalla sapienza mondana. Con Paolo, anche Tertulliano, come chi ne condivide le profonde intenzioni ed il temperamento, si trova a suo agio nel mettere in rilievo l'originale ricchezza della sapienza divina, la cui scoperta si era fatta in lui, come in Paolo, tanto più consapevole ed entusiasta in seguito all'esperienza del confronto con la cultura pagana¹⁸¹». Discorso diverso, invece, quello riguardante il processo salvifico e l'importanza delle opere umane ai fini della salvezza: nonostante anche Paolo (raramente) parli dell'ira di Dio è legittimo considerare questi due approcci molto spesso antitetici: si è visto come il cartaginese intenda costruire l'unità della comunità certamente mediante la fede in Cristo che abbia, però, il suo corrispondente nelle azioni quotidiane che sono sempre oggetto di giudizio divino¹⁸².

¹⁸¹ Cfr. Carlo Scaglioni, «*Sapientia mundi*» e «*Dei sapientia*». *L'esegesi di I Cor.1, 18- 2,5 in Tertulliano*, op.cit., pp. 214-215.

¹⁸² Cfr. Raniero Cantalamessa, *La cristologia di Tertulliano*, op.cit., p. 67: «La carne umana, cioè l'uomo tutto intero, si propaga da Adamo inquinato da una macchia antica (*antiquitatis sordibus*).

Se dal punto di vista ontogenetico, dunque, l'idea di una comunità universale cristiana andava - con Tertulliano - pian piano ridimensionandosi, dal punto di vista filogenetico quello tertulliano fu un momento decisivo per la definizione del problema comunitario: quella del cartaginese, infatti, fu un'esperienza da cui tutti i futuri pensatori avrebbero ereditato almeno due aspetti fondamentali. La necessità di scendere a patti con la sapienza mondana e la necessità di organizzare una pratica cristiana sempre più coinvolgente dentro una dottrina sempre più definita si rivelarono le acquisizioni più importanti della pensiero comunitario tertulliano: «riassumendo, il cristianesimo europeo deve all'Africa romana la prima completa versione latina della Bibbia e gli inizi di una letteratura originale nell'idioma di Roma; [...] Più insigni però di tutti gli altri meriti, la chiesa africana due ne vanta al cospetto di Roma, della società cristiana, della intiera cultura occidentale: quello di aver contribuito sopra ogni altra, anzi contro molte altre, a fissare le ragioni che imponevano il salvamento del patrimonio letterario della classicità, e quello di avere offerto al mondo la dottrina sociale che ha rappresentato il Vangelo civile del cattolicesimo¹⁸³». Anche se in queste parole il Buonaiuti si riferisce a tutto il movimento cristiano nordafricano è interessante concludere con ciò che - si è visto - appartiene principalmente all'eredità tertulliana e che da - allora in poi - risulterà essere il patrimonio comune dal quale partire per tutti i pensatori che vorranno riuscire nell'intento di regolamentare la collettività cristiana.

Cristo con la sua nascita verginale tronca questa legge, poiché la sua carne non è da seme d'uomo, ma dallo Spirito divino. L'opera rinnovatrice non si esaurisce con lui; è la nascita umana in sé stessa che viene 'riformata'; di modo che in seguito essa non sarà più necessariamente sotto il segno della 'macchia antica'. Si ha, dunque, un velato ma sicuro accenno alla redenzione o liberazione dell'umanità dall'eredità peccatrice di Adamo».

¹⁸³ Ernesto Buonaiuti, *Il Cristianesimo nell'Africa romana*, Laterza, Bari, 1928, pag. XIX.

*Se ci fosse qualcuno che raccogliesse in unità
la verità sparsa nei singoli e diffusa per varie sette,
e la organizzasse come un sistema,
costui certamente non sarebbe in disaccordo con noi.*
[Lattanzio, Divine istituzioni, II, 7, 759B]

1.III. Lattanzio

1.III.1. Una nuova metodologia: a partire dall'ira divina

La riflessione tertulliana aveva, dunque, posto come necessario un dialogo con la sapienza pagana per poter ricevere da quest'ultima strumenti utili alla istituzionalizzazione della nuova religione: mediante questa consapevolezza Tertulliano definì - come si è visto - uno spazio chiuso nel quale la comunità cristiana avrebbe dovuto stabilire la netta demarcazione con i filosofi, i quali erano - con le loro futili argomentazioni - soverchiatori dell'originaria purezza del messaggio evangelico. In Tertulliano, dunque, la necessità di avere dei contatti con le istituzioni mondane si trasformò immediatamente in una istintiva affermazione identitaria basata sull'utilizzo in chiave cristiana delle concettualizzazioni pagane in vista di un riconoscimento basato esclusivamente sul possesso della stessa Rivelazione divina. In altri termini, si è notato come per il cartaginese la sapienza pagana fosse stata utile nella misura in cui si rese disponibile ad affermare una netta differenza (sia di campo che di vedute) tra la filosofia e la religione: soltanto mediante il labile concetto di natura Tertulliano tentò di dichiarare un universalismo improntato sulle attività linguistiche inconsce mentre le *praescriptiones* - insieme al Dio giudicante - si rivelarono fondamentali per organizzare concretamente in un'unità la prima formulazione della dottrina cristiana. Il sapere classico, dunque, in Tertulliano servì da una parte per rifondare un nuovo linguaggio che fosse basato su un sapere tradizionalmente accettato (riletto ovviamente in chiave cristiana) sia - conversamente - per dimostrare come la nuova religione avesse diritto di cittadinanza nell'universo romano al pari di tutte le manifestazioni umane. L'apologia tertulliana fu, dunque, un'apologia difensiva che si servì di strumenti estranei alla Scrittura nella misura in cui furono ritenuti indispensabili per dichiarare apertamente l'estraneità della fede rispetto alla ragione: in questo senso, dunque, la riflessione del cartaginese si pone in una posizione ambigua rispetto all'istanza universalistica cristiana poiché il soggetto individuale si direziona verso il vero soltanto nel momento in cui conferma le testimonianze dell'anima spogliata da ogni sovrastruttura riconoscendosi nella *regula fidei* e nel suo *sacrificium intellectus* nei rapporti con la ricerca veritativa. Non è un caso dunque che, tra tutti gli

argomenti pagani, Tertulliano avesse deciso di dialogare con ciò che più gli permise di restringere il campo: la natura riletta in chiave psicologica, la prescrizione per istituire una tradizione anche laddove non era presente e il Dio *qui omnia spectat* per ingabbiare la collettività cristiana in un universo innervato dalla giustizia retributiva. Se il merito della riflessione paolina fu dunque quello di porre il problema dell'universalismo, il merito della riflessione del cartaginese fu quello di aver posto il problema del rapporto tra saperi pagani e rivelazione cristiana, della istituzionalizzazione della religione cristiana e il rapporto tra la tradizione e la prassi in vista della salvezza.

La riflessione filosofica di Lattanzio¹⁸⁴ in ambito comunitario si fa carico di entrambi i problemi lasciati irrisolti (o comunque non risolti in maniera soddisfacente) dai suoi predecessori: il punto fondamentale dal quale parte tutta la sua riflessione fu dunque quello di istituire un universalismo che potesse essere duraturo nel tempo considerando, però, la prassi quotidiana come elemento cardine della sua riflessione. In vista dell'ottenimento di questo risultato, Lattanzio si ripromise – pur rimanendo nel solco della riflessione tertulliana – di ripensare l'idea di ira divina quale fondamento indispensabile per la costruzione di una comunità: anche qui polemizzando con Epicuro¹⁸⁵ egli affermò la necessità di un Dio giudicante delle azioni umane in vista della salvezza. Nulla di nuovo rispetto all'*Adversus Marcionem* tertulliano se non fosse che in una precisa operazione il Cicerone cristiano¹⁸⁶ si allontana in maniera decisiva rispetto alla impostazione precedente iniziando così un nuovo percorso di istituzionalizzazione della religione cristiana: nel *De ira dei*, Lattanzio – infatti – tentò di stabilire una continuità tra mondo pagano e cultura cristiana affermando come l'idea di un Dio collerico fosse stata essenzialmente la stessa che si poteva ritrovare nella letteratura antica divenuta adesso una interlocutrice feconda per dichiarare la razionalità del cristianesimo:

¹⁸⁴ *Lucius Caecilius Firmianus Lactantius* (d'ora in poi: Lattanzio), (250-317) è stato uno scrittore, retore ed apologeta romano.

¹⁸⁵ In questo luogo ci interessa poco ma è stato comunque notato come, in generale, questa sia stata una sovrainterpretazione del pensiero epicureo: cfr. John Penwill, *Does God Care? Lactantius v. Epicurus in the De Ira Dei*, in «Sophia», 43 (1), 2004, p. 23-43, p. 27: «What Lactantius is trying to do here is manipulate Epicurus' argument in such a way as to create a logical connection between the propositions 'God does not get angry' and 'God does not exist'. This may suit his rhetorical purpose, but it is a gross misrepresentation of Epicurus. At no stage does Epicurus seek to deny the existence of gods; rather he seeks to understand their true nature based on the qualities universally attributed to them».

¹⁸⁶ Si guadagnò questo soprannome per la sua eleganza dagli autori del Rinascimento come Giovanni Pico della Mirandola.

Apollo Milesius, de Iudaeorum religione consultus, responso haec introducit: Ἐς δὲ θεὸν βασιλῆα καὶ ἐς γενετῆρα πρὸ πάντων, ὄν τρομέει καὶ γαῖα καὶ οὐρανὸς ἠδὲ θάλασσα, ταρτάρεοί τε μυχοὶ καὶ δαίμονες ἐρίγγασιν. Si tam lenis est quam philosophi uolunt, quomodo ad nutum eius non modo daemones et ministri tantae potestatis, sed etiam caelum et terra et rerum natura omnis contremescit? Si enim nullus alteri seruit nisi coactus, omne igitur inperium metu constat, metus autem per iram. Nam si non moueatur quis aduersus parere nolentem, nec cogi poterit ad obsequium. Consulat unus quisque adfectus suos, iam intellet neminem posse sine ira et castigatione inperio subiugari. Vbi ergo ira non fuerit, inperium quoque non erit. Deus autem habet inperium; ergo et iram, qua constat inperium, habeat necesse est¹⁸⁷.

La lettura dell'oracolo di Apollo, dunque, non fece nient'altro che confermare la presenza – sin dall'inizio dei tempi – di una riflessione umana intorno al Dio giudicante ponendola quale soluzione più sensata rispetto all'atarassia divina propugnata dai filosofi epicurei: «concepire Dio privo di collera equivale, in sostanza, ad attribuirgli una neutralità incompatibile con il suo ruolo di reggente dell'universo come insegna l'oracolo di Apollo in contrasto con l'opinione dei filosofi¹⁸⁸». La novità lattanziana, dunque, si nota fin da queste prime battute: «*De ira Dei* is surprising then, not just for the relatively rare claim its author makes about the reality of divine wrath, but also for the ways in which he plays with individual representatives of and ideas maintained within classical philosophical thought. For Lactantius, God's wrath does not involve an overturning of all previous philosophy (as one might expect), but rather the reorientation of ethical and practical philosophy based on a re-evaluation of the emotion of anger. Despite his dissatisfaction with philosophers generally and, especially, Epicurus, we find in Lactantius' upholding of key philosophical tenets that Plato and the Platonic tradition survive here in muted and diffused ways. Whether he meant to or not, and although the degree to which he might have been aware of it remains questionable, Lactantius did engage with the traditions against which he positioned himself in the treatise. In this way, he merits consideration alongside other authors of the third and fourth centuries¹⁸⁹». Lo sforzo di Lattanzio, dunque, si manifestò reindirizzando i testi pagani verso la cultura cristiana (elemento già presente in Tertulliano) stabilendo, però, un punto di contatto ben più tangibile rispetto alle affermazioni precedenti: i pagani, adesso, sono coloro i quali hanno già avvertito in forma primordiale i fondamenti della verità che il cristianesimo, invece, riproduce perfettamente:

¹⁸⁷ Lattanzio, *Liber De ira Dei. Ad Donatum*, XXIII, 10, CSEL (27), ed. Samuel Brandt, pp. 129-130, PL7 [79-148B], 145A – 145B.

¹⁸⁸ Cfr. Luca Gasparri, *Introduzione a Lattanzio, La Collera di Dio*, Bompiani, Milano, 2011, p. 16.

¹⁸⁹ Cfr. Kristina A. Meinking, *Sic Traditur a Platone: Plato and the philosophers in Lactantius*, in «Plato in the Third Sophistic», De Gruyter, Berlin-München-Boston, 2014, pp. 101-120., p. 119.

Apud hanc de summo et conditore rerum deo huiusmodi uersus reperiuntur: Ἄφθαρτος κτίστης αἰώνιος, αἰθέρα ναίων, τοῖς ἀγαθοῖς ἀγαθὸν προφέρων πολὺ μείζονα μισθόν, τοῖς δὲ κακοῖς ἀδίκους τε χόλον καὶ θυμὸν ἐγείρων. Rursus alio loco enumerans quibus maxime facinoribus incitetur deus, haec intulit: Φεύγε δὲ λατρείας ἀνόμους, τῷ Ζῶντι λάτρευε· μοιχείας τε φυλάξαι καὶ ἄρσενος ἄκριτον εὐνήν; τὴν δ' ἰδίαν γένναν παίδων τρέφε μηδὲ φόνευε. Ταῦτα γὰρ ἀθάνατος κεχολώσεται ὅς κεν ἀμάρτη. Indignatur ergo aduersus peccatores¹⁹⁰.

Ancora una volta, dunque, gli oracoli pagani hanno anticipato ciò che la religione cristiana avrebbe asserito con la contezza scaturente dalla Rivelazione: la collera e il giudizio di Dio sono, dunque, certamente indispensabili ai fini dell'equilibrio dell'universo (*topos* già sviscerato in Tertulliano) ma si nota come Lattanzio - a quest'altezza - si ponga come obiettivo quello di «perseguire un dialogo con i pagani collocandosi il più possibile sul loro stesso terreno¹⁹¹» per instaurare l'universalismo cristiano su basi comuni alla stessa *latinitas*. Ciò che rimane, dunque, della sua disamina della collera divina non fu tanto il determinare la necessità dell'intervento divino nel processo salvifico¹⁹² quanto quello di iniziare un dialogo fruttuoso con ciò che – a prima vista – sembrava totalmente altro rispetto alla verità cristiana: la cultura romana e le sue tradizioni non si ponevano di per sé come antitetiche alla Rivelazione ma anzi potevano essere considerate come l'inizio di un intendimento più profondo del nuovo messaggio religioso, adesso riletto come complementare rispetto alla sapienza pagana: «Lactantius, however, endeavored to show that all the texts of classical culture could testify to the truth of Christianity if one but knew how to read them. Thus, he took his evidence for the truth of Christianity from many aspects of the Greco-Roman cultural heritage, not only from poetry but also from philosophy and traditional religious traditions. When these sources accorded with the Bible, he saw them as evidence for

¹⁹⁰ Lattanzio, *Liber De ira Dei. Ad Donatum*, XXII, 7, CSEL (27), p. 124, 129-130, PL7 [79-148B], 143A.

¹⁹¹ Cfr. Arnaldo Marcone, *Lattanzio e Costantino*, in *Constantino, el primer imperador cristiano? Religion y politica en el siglo IV*, Barcelona: Publicacions i Edicions de la Universitat de Barcelona, Barcel·lona, 2015, pp. 21-30, p. 21.

¹⁹² Così come in Tertulliano anche in Lattanzio c'è una sostanziale identificazione tra intervento divino e religione: cfr. Joseph Hallmann, *The Mutability of God: Tertullian to Lactantius*. In «Theological Studies», 42(3), 1981, pp. 373-393, p. 391: «The correct solution is to think of God as feeling anger as well as kindness. All of piety and religion depends upon this understanding. Lactantius proceeds to explain why religion is necessary for man. Religion "cannot be taken away without destroying our hold of wisdom, by which we are separated from the brutes, and of justice, by which the public life may be maintained...." If you remove God's kindness or anger or both, you take away religion. If you take away religion, you lose that which is uniquely human, and that which is necessary for the social order, especially the fear of the Lord's punishment».

Christian truth. Lactantius made a clean break between himself and his Latin-speaking predecessors in his view of Greco-Roman culture. Not only was he the first Latin author to see poetry as a source of truth, but in several ways his willingness to find Christian truth in classical literature exceeded even that of Christian Greek authors¹⁹³». Il cambio di prospettiva operato da Lattanzio è, dunque, visibile sin dall'approccio sul tema riguardante l'ira: le fonti tradizionali e religiose sono essenzialmente utili per asserire un punto di contatto tra mondo romano e cristianità. L'intera opera lattanziana è, dunque, costellata di rimandi e citazioni dei saperi pagani in vista di elargire alla sempre più crescente comunità cristiana elementi eterogenei per affermare la razionalità del proprio messaggio: è, dunque, necessario e utile approfondire la nuova metodologia apologetica di Lattanzio – che trova la sua espressione massima nel *De Divinis institutionibus* – la quale insiste non solo sulla necessità di un dialogo scevro da ogni pregiudizio ma addirittura sprovvisto dell'aiuto della Rivelazione per iniziare il confronto senza disparità di sorta:

Sed omittamus sane testimonia prophetarum, ne minus idonea probatio uideatur esse de his quibus omnino non creditur. Ueniamus ad auctores et eos ipsos ad ueri probationem testes citemus, quibus contra nos uti solent, poetas dico ac philosophos. ex his unum deum probemus necesse est, non quod illi habuerint cognitam ueritatem, sed quod ueritatis ipsius tanta uis est, ut nemo possit esse tam caecus, quin uideat ingerentem se oculis diuinam claritatem¹⁹⁴.

L'organizzazione lattanziana raggiunge i suoi apici, quindi, nel momento in cui dichiara di iniziare il suo discorso apologetico omettendo le testimonianze dei profeti con l'obiettivo di far sgorgare la forza aggregante del cristianesimo in virtù della sua razionalità intrinseca. Il cristianesimo, in Lattanzio, incomincia ad assumere, dunque, la forma di una verità totalizzante che ha in sé stessa le ragioni che le permettono di essere la sola che ingloba tutte le altre manifestazioni umane: in altre parole, con il Cicerone cristiano, la religione cristiana si avvia ad avere un dialogo con la nozione di necessità che la spinge, in virtù della sua *vis*, ad essere l'espressione più compiuta del sentire individuale e comunitario. «Lactantius' conversion from paganism to Christianity must have been closely related to the acceptance of new ideas about truth itself¹⁹⁵»: la verità lattanziana, allora, diventa fin da queste prime

¹⁹³ Cfr. Elizabeth De Palma Digeser, *The making of a Christian empire. Lactantius and Rome*, Cornell University Press, Ithaca-London, 2000, p. 86

¹⁹⁴ Lattanzio, *Divinarum institutionum. Liber Primus. De falsa Religione deorum*, I, I, V, 1, CSEL (19), ed. Samuel Brandt, p. 13, PL6 [111 – 252A], 129D-130A

¹⁹⁵ Cfr. Arthur L. Fisher, *Lactantius' Ideas Relating Christian Truth and Christian Society* in «Journal of the History of Ideas», Vol. 43 (3) (1982), pp. 355-377, p. 357-358. Cfr. Marco Zambon, *La*

argomentazioni una potenza imprescindibile per la comprensione della realtà storica, la quale può essere intesa soltanto evidenziando i punti di contatto – seppur sfocati – con l’unica e autentica sapienza¹⁹⁶. *L’ira Dei* riletta in modo diverso da Lattanzio spinge a riflettere, dunque, sulle novità scaturenti dalla sua apologetica che avrà la sua manifestazione massima nelle *Divinae Institutiones*: componente essenziale del suo lavoro «concerns the author’s source material. In his elucidation of the Christian faith the rhetorician makes copious use of classical philosophers, poets and oracles. Unlike Cyprian, Lactantius intends to nurse his pagan audience on the milk with which they are accustomed, i.e., their own literature, before feeding them the meat of revelation. On demonstrating the existence of the one supreme God, for example, Lactantius writes: Let us come to the authors, and to prove the truth let us cite as witnesses those who are often used against us: the poets and philosophers. We must prove the unity of God from them, not because they have knowledge of the truth, but because the truth itself is so powerful that no one – not even a blind man – could help but see divine brightness when it pours itself upon the eyes¹⁹⁷». In Lattanzio, dunque, il materiale letterario pagano non solo è utile alla causa ma permette di dimostrare, in virtù della sostanziale identità di concettualizzazioni, la verità sempiterna del cristianesimo che riprende e completa temi già sviscerati dai sapienti passati in modo, però,

pazienza e l’utopia cristiana in Lattanzio, in «Humanitas», 72 (2017), pp. 790-797, p. 791: «I cristiani non sono perseguitati perché empì: nessuno è empio verso gli dèi quanto i cultori del politeismo; la ragione della persecuzione è che *veritas odium parit*. Sia pure oscuramente, i gentili avvertono che i cristiani sono in possesso di quella verità e praticano quella giustizia che i migliori tra loro invano hanno cercato. Perciò i cristiani sono avvertiti come estranei e come testimoni molesti della vita malvagia dei loro concittadini. L’estraneità è reale, perché i cristiani vivono secondo una legge diversa da quella che regge gli altri uomini. Come già accennato, essi restaurano il modo di vita originario dell’umanità o, meglio, anticipano nella propria condotta una condizione che si realizzerà pienamente solo alla fine dei tempi»,

¹⁹⁶ È per questo che lo stesso autore parla di una metafisica in Lattanzio molto più pervasiva: cfr. Arthur L. Fisher, *Lactantius’ Ideas Relating Christian Truth and Christian Society*, op. cit., p. 366. «Lactantius was arguing for a more pervasive kind of metaphysical harmony, in which the resultant kingdom of God on earth was the reflection, not of some analogous kingdom in heaven but of the abstract philosophical form, truth. By tracing the salient details of this scheme of history in the light of his definition of Christian truth, these points should, I think, become concretely clear».

¹⁹⁷ Cfr. Anthony P. Coleman, *Lactantius the Theologian Lactantius and the Doctrine of Providence*, Gorgias Press, New Jersey, 2017, pp. 32-33. cfr. Elizabeth De Palma Digeser, *The making of a Christian empire. Lactantius and Rome*, op.cit., p.90. «Lactantius parted company with earlier Christian literature by arguing consistently the view that knowledge about God can come from every- one’s own God-given reason and perception. He believed that people throughout time had been able to catch glimmers of the truth about God and, once enlightened by Christ, would be able to see the entire classical tradition as testifying to this truth. In explicitly dismissing earlier theories that accounted for areas of agreement between Greco-Roman literature and Christian scripture by claiming either that the Greeks stole knowledge from the Jews or that demons had given it to them (Inst. 1v.2.4-5), Lactantius accorded the classical tradition and those who treasured it a respect beyond that of any previous Christian author».

perfetto e compiuto. Altro elemento essenziale per determinare la nuova metodologia apologetica lattanziana è il rinnovato stile linguistico che egli utilizza per affermare le proprie tesi: «learning from the deficiencies of his predecessors [...] he maintains that the Christian apologist should be a person who possesses the requisite command of language so as to persuade his audience with pleasant speech. A common complaint levied against the early Christians was that their scriptural literature lacked style and sublimity, and its advocates education and erudition¹⁹⁸». Anche in questo caso, dunque, l'apologetica lattanziana mira a convincere i suoi interlocutori con la mescolanza di retorica e messaggio cristiano: da uomo impregnato di cultura classica, egli cerca di raccontare la sua conversione con la migliore espressione possibile al fine di catturare l'ascoltatore convincendolo della verità della fede mediante orpelli linguistici in un'ottica sempre orientata a stabilire una continuità tra cultura classica e nuovo sapere cristiano. Ma l'aspetto più interessante della apologetica di Lattanzio è l'esigenza di affermare piuttosto che negare: il Cicerone cristiano – aiutato anche dalle contingenze storiche – intende istituire positivamente la religione cristiana facendo emergere una sostanzialità oggettiva dell'insegnamento di Cristo che si pone, adesso come il nuovo ed unico ordinamento sociale. «In addition to splendor of language, Lactantius believes that a thorough and complete apology will not only tear down fallacious arguments, but also build up the truths of the Christian faith. He proposes to attack the problem not merely with the *reductio ad absurdum* that is characteristic of Tertullian and Arnobius, but with a positive exposition of the Christian doctrine¹⁹⁹». Con gli aggiustamenti operati da Lattanzio, dunque, la religione cristiana si appresta a diventare una edificatrice di dottrine in grado di stabilire una sua autonomia presentandosi, adesso, come punto finale della ricerca comunitaria in ambito politico e salvifico: il cristianesimo adesso propone, stabilisce e cerca di costruire fattivamente i presupposti per creare una comunità universale basata su un certo tipo di prassi e un certo tipo di rapporto con le verità pagane divenendo un fatto organico e sistemico capace di innervare tutte le diramazioni comunitario-politiche e individual-psicologiche con l'obiettivo di presentarsi quale risposta più accurata per le istanze soggettive.

¹⁹⁸ Cfr. Anthony P. Coleman, *Lactantius the Theologian Lactantius and the Doctrine of Providence*, op.cit., p. 30.

¹⁹⁹ Cfr. *Ibid.*, p. 31.

1.III.2. Riscrivere la storia: l'esempio di Cristo e la provvidenza

L'utilizzo delle fonti pagane, dunque, in Lattanzio non deve essere letto come un semplice vezzo stilistico dell'autore ma come una precisa scelta metodologica: utilizzare le fonti pagane significò di contro non utilizzare le fonti scritturali della Rivelazione al fine di asserire una razionalità interna allo stesso discorso cristiano. Le fonti oracolari diventano, allora, elementi primordiali di una verità eterna che certamente solo la Rivelazione spiega in modo esaustivo ma che è possibile cogliere con intensità minore nelle espressioni storiche che più si sono avvicinate al suo intendimento. Allora, così come Tertulliano aveva visto nel passato un luogo nel quale ricercare i barlumi di verità che si erano prodotti e così come Paolo aveva insistito sulla forza preponderante del Vangelo, Lattanzio guarda alle fonti pagane con uno sguardo più disponibile poiché coglie - in virtù della loro originaria autorevolezza - la manifestazione - seppur inadeguata - di una realtà divina che soltanto il cristianesimo avrebbe saputo spiegare esaustivamente. Mettersi al pari dei pagani significò, dunque, rinnovare il messaggio poiché si investiva la realtà cristiana di una dose di intrinsecità all'interno della propria razionalità: il cristianesimo con Lattanzio diventa una forza propulsiva che riceveva dalla sua stessa essenza l'energia per instaurare il suo dominio. Ed è proprio in quest'ottica, dunque, che va riletta tutta la realtà cristiana a partire dall'evento che più di tutti poteva essere ricondotto a quel 'ragionamento per assurdo' tanto lontano dal *modus operandi* di Lattanzio:

Nemo enim post mundum conditum talis extitit nisi Christus, qui et uerbo sapientiam tradidit et doctrinam praesenti uirtute firmauit. [...] cur autem fieri non possit, ratio clara est. Nam si ueniat ad homines ut deus, ut omittam quod mortales oculi claritatem maiestatis eius conspicere ac sustinere non possunt, ipse certe deus uirtutem docere non poterit, quia expers corporis non faciet quae docebit ac per hoc doctrina eius perfecta non erit. alioquin si summa uirtus est dolorem patienter pro iustitia officio que perferre, si uirtus est mortem ipsam et intentatam non metuere et inlatam fortiter sustinere, debet ergo doctor ille perfectus et docere ista praecipiendo et confirmare faciendo, quia qui dat praecepta uiuendi amputare debet omnium excusationum uias, ut inponat hominibus parendi necessitatem non ui aliqua sed pudore, et tamen libertatem relinquat, ut et praemium sit constitutum parentibus, quia poterant non parere si uellent, et non parentibus poena, quia poterant parere si uellent²⁰⁰.

²⁰⁰Lattanzio, *Divinarum institutionum. Liber quartus De vera sapientia et religione*, IV, 23-24, 10, 5, CSEL (19), pp. 371-372, PL6 [447-544A], 520B – 521C.

L'interpretazione lattanziana dell'incarnazione di Cristo si basa, invece, esclusivamente sulle sensate ragioni che quest'ultima impone: Lattanzio non ricorre all'utilizzo parallelo del dato scritturale per far scaturire la realtà del messaggio ma si muove nel solco della dimostrabilità intrinseca riassunta dalla formula *ratio clara est*. C'è una ragione chiara e valida per tutti i tempi per la quale Dio si è incarnato, si è fatto corpo e ha avuto rapporti con i discepoli; una ragione capace di accomunare universalmente tutti i soggetti indipendentemente dall'appartenenza o meno al credo religioso o alle tradizioni dalle quali si proviene. Cristo, con Lattanzio, diviene dunque un esempio (elemento già discusso in Tertulliano) che non solo si impone per la sua grandezza ma perché fu la forma più compiuta di una razionalità necessaria all'insegnamento della virtù in un modo saldo e imperituro: in altre parole, se in Tertulliano la carnalità cristica si impone come necessaria in virtù di una esemplificazione morale delle aspettative divine, in Lattanzio la carnalità di Cristo viene riletta a partire dalla sua forza oggettiva. Dio non può non incarnarsi poiché se non l'avesse fatto non avrebbe avuto - e in secondo luogo non avrebbe potuto fondare - quel saldo fondamento sul quale edificare il suo messaggio nel futuro:

Liquido igitur apparet eum qui uitae dux et iustitiae sit magister corporalem esse oportere nec aliter fieri posse ut sit illius plena et perfecta doctrina habeat que radicem ac fundamentum stabilis que aput homines ac fixa permaneat, ipsum autem subire carnis et corporis inbecillitatem uirtutem que in se recipere cuius doctor est, ut eam simul et uerbis doceat et factis; item, subiectum esse morti et passionibus cunctis, quoniam et in passione toleranda et in morte subeunda uirtutis officia uersantur. quae omnia ut dixi consummatus doctor perferre debet, ut doceat posse perferri. Discant igitur homines et intellegant quare deus summus cum legatum ac nuntium suum mitteret ad erudiendam praeceptis iustitiae mortalitatem, uoluerit eum carne indui et cruciatu adfici et morte multari. nam cum iustitia nulla esset in terra, doctorem misit quasi uiuam legem, ut nomen ac templum nouum conderet, ut uerum ac pium cultum per omnem terram et uerbis et exemplo seminaret²⁰¹.

Riprendendo certamente temi tertulliani dell'esemplarità di Cristo quale maestro di virtù²⁰² è necessario – ai fini della comprensione della svolta lattanziana – insistere sulla

²⁰¹ *Ibid.*, IV, 24-25, CSEL (19), pp. 375-376, PL6 [447-544A], 524A – 524B.

²⁰² Si veda ad esempio: *Ibid.*, IV, 25, CSEL (19), p. 377, PL6 [447-544A], 525A – 525B: «Itaque idcirco mediator aduenit, id est Deus in carne, ut caro eum sequi posset, et eriperet morti hominem, cuius est dominatio in carnem. Ideo carne se induit, ut desideriiis carnis edomitis, doceret non necessitatis esse peccare, sed propositi ac voluntatis. Una enim nobis, et magna, et praecipua cum carne luctatio: cuius infinitae cupiditates premunt animam, nec dominium retinere patiuntur: sed eam voluptatibus et illecebris suavibus mancipatam morte afficiunt sempiterna. Quibus ut repugnare possemus, Deus nobis viam superandae carnis, et aperuit, et ostendit. Quae virtus perfecta, et omnibus numeris absoluta, coronam uicentibus et mercedem immortalitatis impertit».

novità rappresentata da queste parole: Lattanzio dimostra senza aiuto alcuno la razionalità della incarnazione divina ponendo come ragione necessaria l'affermazione e la costituzione di una *radicem* e un *fundamentum* stabile per il futuro culto. La carnalità di Cristo è dunque necessaria non solo per la moralità scaturente ma perché la sua corporeità fu indispensabile per la completezza del messaggio cristiano: un Dio che non si fosse incarnato non avrebbe potuto essere un esempio di virtù poiché manchevole di quella necessaria totalità indispensabile a chi voglia amalgamare saldamente una comunità nel suo nome. «He showed man the hidden secret path by which he might escape the miseries of the world and find his way back to his original happy state, but only with respect to the narrow question of reconciliation of those who sinned after baptism was this salvation made to depend on God's grace or pardon. Lactantius' Christ could show man a way out of the pitiless confusion of a death-dealing world; He could show him the hidden meaning of what seemed to be a chaos: He could give him a sign, the sign of the cross, which he could wield to protect himself from demons, the real gods of this world. In short within these terms this Christ was a gnostic teacher, an oddly Western gnostic teacher in that by following Him man might not only rejoin his Creator in heaven but also restore that original happy earthly society, the golden monotheistic age²⁰³». Anche qui, dunque, la carne viene riletta alla luce della necessità: se nel *De carne Christi*, Tertulliano pone come ragioni fondamentali – tra le altre - sia la assoluta volontà divina sia la realtà della resurrezione proveniente dalla realtà dell'incarnazione, Lattanzio – pur accettando questi temi – li inserisce in un contesto di senso nel quale questi ultimi sono finalizzati inevitabilmente alla costruzione di una istituzione futura in vista della quale la carnalità di Cristo rappresenta l'elemento complementare della *ratio* divina. Le problematiche affrontate da Lattanzio, dunque, si allargano in vista di una strutturazione ben più ponderata della religione cristiana: la carnalità di Cristo rimane,

²⁰³ Cfr. Arthur L. Fisher, *Lactantius' Ideas Relating Christian Truth and Christian Society*, op.cit., p. 371. Bisogna specificare che per Lattanzio l'età dell'oro è un motivo ricorrente della sua opera: Il cristianesimo propone una nuova età dell'oro alla fine dei tempi che si richiama all'età dell'oro cantata dai poeti latini, dove infatti vigeva il monoteismo. Cfr. *Ibid.* p. 367: «Lactantius accepted the poets' descriptions of social and economic conditions in the golden age as historically veracious,' but he explained these conditions as the result of universal monotheism: "God was worshipped everywhere.' Recognizing God as their common Creator and revering Him as their Father, men had loved each other as brothers: "and so there existed neither wars nor feuds nor quarrels.' Neither self-defense nor civil law had been necessary, since no one had been wont to covet anything nor to contrive another man's ruin». Cfr. Marco Zambon, *La pazienza e l'utopia cristiana in Lattanzio*, op.cit., p. 791: «Grazie alla conoscenza del vero Dio, i barlumi di verità noti ai sapienti gentili e le virtù praticate per impulso naturale da alcuni di loro sono nel cristianesimo vivificati e organicamente connessi e permettono all'uomo di realizzare la propria natura, vivendo una vita giusta e ottenendo in premio i veri beni e l'immortalità. I cristiani vivono, perciò, una vita filosofica e restaurano le condizioni di armonia e pace descritte nel mito dell'età dell'oro».

dunque, sempre un elemento fondamentale per dichiarare la perfetta coerenza tra teoria e prassi avvenuta in Cristo («Nemo enim post mundum conditum talis extitit nisi Christus, qui et verbo sapientiam tradidit et doctrinam praesenti virtute firmavit²⁰⁴») ma questa volta si pongono le basi per un discorso che comprenda anche il ruolo istituzionale di quest'ultimo il quale non poteva avere – e dunque elargire – un valido e saldo fondamento se non avesse avuto la forma carnale a completamento del compito ricevuto da Dio padre:

Fuit igitur et deus et homo, inter deum atque hominem medius constitutus, unde illum Graeci μεσίτην uocant, ut hominem perducere ad deum posset id est ad immortalitatem: quia si deus tantum fuisset, ut supra dictum est, exempla uirtutis homini praebere non posset, si homo tantum, non posset homines ad iustitiam cogere, nisi auctoritas ac uirtus homine maior accederet. etenim cum constet homo ex carne ac spiritu et oporteat spiritum iustitiae operibus emereri ut fiat aeternus, caro quoniam terrena est ideo que mortalis, copulatum sibi spiritum trahit se cum et ab immortalitate inducit ad mortem. ergo spiritus carnis expers dux esse homini ad immortalitatem nullo pacto poterat, quoniam caro inpedit spiritum quominus deum sequatur. est enim fragilis et subiecta peccato, peccatum autem pabulum mortis est.²⁰⁵

Cristo, dunque, in Lattanzio assume il duplice compito di *viva legem* e ambasciatore mandato da Dio necessariamente incarnatosi per guidare gli uomini verso la vera patria comunitaria del cielo: nel Cicerone cristiano, dunque, Cristo ha i contorni istituzionali derivati da quella forza intrinseca proveniente dalla sua stessa necessità interna. Gesù, in altre parole, diventa lo strumento più influente del piano divino, il quale ha l'obiettivo di direzionare lo sguardo dei fedeli verso l'alto e verso l'accettazione tranquilla del procedere storico dentro cui è possibile sempre trovare barlumi di verità indispensabili per la vita in comunità: Dio si è rivelato per mezzo di Cristo, il quale si è presentato all'uomo come legge viva presente al suo interno dalla quale è possibile scorgere rettamente sia il pensiero divino sia la stessa razionalità presente in noi che ci spinge in virtù della sua violenza a volgere lo sguardo nel mondo superiore dove risiede il divino:

Uox ecce de caelo ueritatem docens et nobis sole ipso clarius lumen ostendens. quid nobis iniqui sumus et sapientiam suscipere cunctamur, quam docti homines contritis in quaerendo aetatibus suis numquam reperire potuerunt? qui uult sapiens ac beatus esse, audiat dei uocem, discat iustitiam, sacramentum natiuitatis suae norit, humana

²⁰⁴ Vedi nota 200.

²⁰⁵ Lattanzio, *Divinarum institutionum. Liber quartus De vera sapientia et religione*, IV, 25, 5, CSEL (19), p. 376, PL6 [447-544A], 524B – 525A.

contemnat, diuina suscipiat, ut summum illud bonum ad quod natus est possit adipisci.

²⁰⁶.

La svolta lattanziana è possibile, allora, rileggerla in questo modo: se per Tertulliano la corporeità di Cristo spingeva gli uomini a rivalutare le loro gesta in vista del giudizio finale, in Lattanzio la corporeità di Gesù significò avere avuto una visione della perfetta virtù che – in forza della sua potenza dirimente – pur ponendosi come esemplare non replicabile nel mondo garantiva nondimeno quella eterna tensione tra gli uomini, perennemente sospesi tra il desiderio di conoscenza di quella verità (irrealizzabile) e l'accettazione passiva del disegno divino. Da esempio di virtù riproducibile a modello veritativo istituzionalizzato a cui tendere: questa è la cifra della svolta lattanziana che – a partire dalla scoperta della razionalità intrinseca del messaggio cristiano (scoperta evitando di utilizzare fonti scritturali nel dialogo con i pagani) - promosse nuovi presupposti pratici per unire la collettività cristiana. Il nuovo modello di società lattanziano si manifestò, dunque, mediante una riproposizione dualistica della realtà dovuta proprio alla venuta di Cristo sulla Terra: Gesù fu un *unicum* di virtù capace di far coabitare perfettamente spiritualità e carnalità ma questa compiutezza si sublimò soltanto in lui poiché inviato egli stesso da Dio e poi perché imprescindibile per la fondazione di una religione. Una volta instaurato il culto, la comunità, a causa di quella visione, poté certamente indirizzarsi verso il divino in quanto figlia di quella stessa luce celeste apparsa *una tantum* nel mondo ma non poté mai possederlo del tutto in quanto invischiata ancora nelle contingenze strutturali della propria condizione materiale²⁰⁷:

ubi ergo sapientia est? ut neque omnia scire te putes, quod est dei, neque omnia nescire, quod pecudis. est enim aliquid medium quod sit hominis, id est scientia cum ignoratione coniuncta et temperata. scientia in nobis ab animo est, qui oritur e caelo, ignoratio a corpore, quod ex terra; unde nobis et cum deo et cum animalibus est aliqua communitas. ita quoniam ex his duobus constamus elementis, quorum alterum luce praeditum est, alterum tenebris, pars nobis data est scientiae, pars ignorantiae. per hunc quasi pontem transire sine cadendi periculo licet: nam illi omnes qui se in alteram partem inclinauerunt, aut dextro aut sinistro uersus ceciderunt²⁰⁸.

²⁰⁶ Lattanzio, *Divinarum institutionum. Liber tertius. De falsa sapientia philosophorum*, III, 30, CSEL (19), p. 272, PL6 [347C – 446B], 445A – 446A.

²⁰⁷ Cfr. Lattanzio, *Divinarum Institutionum Liber Primus. De Falsa Religione Deorum*, Praefatio, CSEL (19), p. 2, PL6 [111A-115A], 113A: «Veritas, id est arcanum summi Dei, qui fecit omnia, ingenio ac propriis non potest sensibus comprehendi: alioquin nihil inter Deum hominemque distaret, si consilia et dispositiones illius maiestatis aeternae cogitatio assequeretur humana».

²⁰⁸ Lattanzio, *Divinarum institutionum. Liber tertius. De falsa sapientia philosophorum*, III, 6, CSEL (19), p. 187, PL6 [347C – 446B], 360A- 360B.

L'uomo, allora, in Lattanzio diventa *medium* in una condizione nella quale la razionalità di Cristo autofondantesi diventa il ponte grazie alla quale la comunità può aspirare alla salvezza in questa eterna tensione: la prassi si trasforma in Lattanzio in accettazione di questa condizione nella quale l'uomo è inserito con l'obiettivo di intravedere in ogni manifestazione storica umana la presenza divina. Se, dunque, la razionalità – a quest'altezza – ritorna ad essere di nuovo in lotta con la corporeità fu inevitabile per Lattanzio insistere sulle virtù pratiche decise a rinnovare da una parte questo eterno scontro e dall'altra ad assicurare una vittoria delle caratteristiche celesti rispetto a quelle animali. I presupposti pratici sui quali si fonda la nuova comunità pensata da Lattanzio, dunque, furono essenzialmente due: la rivalutazione di tutte quelle qualità intrinse di elementi passivi e la delineazione di una prima forma abbozzata di teoria della provvidenza divina. Ai fini di cogliere lo sviluppo lattanziano è importante allora soffermarsi in particolare su una virtù che lo stesso Cicerone cristiano ritiene la più importante nelle dinamiche individuali e comunitarie poiché capace di creare legami spirituali in grado di andare al di là della mera fratellanza carnale:

Summa igitur uirtus habenda patientia est, quam ut caperet homo iustus, uoluit illum deus, ut supra dictum est, pro inerte contemni. nisi enim contumeliis fuerit adfectus, quantum habeat fortitudinis in se ipso cohibendo ignorabitur. si autem lacesitus iniuria laedentem persequi coeperit, uictus est: qui uero motum illum ratione conpresserit, hic plane imperat sibi, hic regere se potest. quae sustentatio sui recte patientia nominatur, quae una uirtus omnibus est opposita uitiiis et adfectibus. haec perturbatum ac fluctuantem animum ad tranquillitatem suam reuocat, haec mitigat, haec hominem sibi reddit²⁰⁹.

La pazienza, allora, è per Lattanzio la virtù somma non solo perché per il suo utilizzo è necessaria la vittoria della ragione²¹⁰ sugli istinti più bassi dell'uomo ma anche perché placa l'animo facendo ritornare l'uomo a sé stesso: la pazienza è rassegnazione e accettazione delle dinamiche storiche, dei conflitti interpersonali e si basa sulla fiducia che il governo delle cose è ascrivito all'unico Dio capace di risolvere le contraddizioni presenti sulla Terra. È lo stesso Dio, allora, che permette la presenza di queste contraddizioni poiché «solo in

²⁰⁹ Lattanzio, *Divinarum institutionum. Liber sextius. De uero cultu.*, VI, 18, CSEL (19), p. 552, PL6 [633-732A], 702B-702C.

²¹⁰ Sul fatto che l'uomo sia un animale essenzialmente razionale Lattanzio spende gran parte della sua produzione. Soprattutto nell'opera *De Opificio* Lattanzio approfondisce un'antropologia nel quale la luce della razionalità risplende in ogni essere umano. Sulla direzione che questa razionalità deve intraprendere vedere: Lattanzio, *Divinarum institutionum. Liber secundus. De origine erroris*, II, 18, CSEL (19), p. 174, PL6 [243-346B], 344A: «Quicumque igitur sacramentum hominis tueri, rationemque naturae suae nititur obtinere, ipse se ab humo suscitet, et erecta mente oculos suos tendat in coelum».

presenza di opposizioni, infatti, la virtù può manifestare sé stessa²¹¹»: il male nel mondo è utile poiché a chi saprà resistergli virtuosamente saranno poi manifestati gli intenti divini presenti nel suo disegno. È mediante questi presupposti che Lattanzio riscrive – per la prima volta in ambito cristiano – la storia dell’umanità (ovvero la storia di Roma) seguendo le linee di una tesi provvidenzialistica della storia nella quale il Dio cristiano saprà sempre ricompensare chi ha permesso la crescita teoretica e pratica della sua religione e saprà sempre punire chi si è opposto allo sviluppo storico del cristianesimo: «la giustizia di Dio pertanto, dopo aver lasciato che la fede dei credenti sia messa alla prova e rafforzata da sofferenze, pericoli e persecuzioni, alla fine colpisce duramente gli empi e gli avversari della Chiesa²¹²». Lattanzio, allora, si ripromette di riscrivere la storia romana con la consapevolezza – favorita dalle condizioni storiche in cui il cristianesimo si trovava ai suoi tempi – di delineare, passo dopo passo, una teodicea nella quale è spiegato non solo il perché dell’incarnazione ma anche le motivazioni che si celano dietro il susseguirsi degli imperatori persecutori del cristianesimo, puniti proprio a causa della loro valutazione: «è pertanto evidente che Dio, unico vero sovrano, padre misericordioso e giudice spietato, punisca sempre l’azione empia e sacrilega dei *principes* che hanno tormentato e perseguitato i Cristiani, *ut ederet in eos magna et mirabilia exempla, quibus posteri discerent et Deum esse unum, et eundem iudicem digna videlicet supplicia impiis ac persecutoribus inrogare*. L’immagine raccapricciante delle viscere in putrefazione di Galerio, dalle quali si originano vermi, rappresenta icasticamente il significato della vita e della morte di tutti i violenti *persecutores* che si sono accaniti contro i Cristiani, testimoni e martiri dell’unica vera fede²¹³». Lattanzio rilegge, allora, la storia alla luce della vittoria cristiana dal punto di vista politico facendo emergere come il procedere storico – lungi dall’essere una successione di fatti irrelati tra loro - ha un senso nella misura in cui è possibile intravedere il piano divino che si manifesta nella morte rovinosa degli oppressori della religione cristiana e nella benevolenza storiografica di chi ha avuto un rapporto pacifico con quest’ultima: «Quest’ingenua teodicea – che si nutre non

²¹¹ Cfr. Marco Zambon, *La pazienza e l’utopia cristiana in Lattanzio*, op.cit., p. 793. cfr. John Penwill, *Does God Care? Lactantius v. Epicurus in the De Ira Dei*, op. cit., p. 31: «but he does not wish to, and this is not a sign of malice or envy but part of his providential nature. The presence of evil in the world allows us to exercise our God-given wisdom to differentiate between evil and good, and so choose good over evil. He uses the analogy of children at a feast: if everything we provide for them is tasty and nutritious, they do not have to exercise wisdom in choosing which food to take; but if among the good food we include substances that taste foul, have no nutritional value or are downright poisonous, then they have to learn how to choose the good over the bad».

²¹² Cfr. Francesca Zappalà Marelli, *Il topos del tiranno sconfitto nel De mortibus persecutorum di Lattanzio*, in «Annali della facoltà di Studi umanistici dell’Università degli Studi di Milano», 73 (2), (2020), p. 101.

²¹³ Cfr. *Ibid.*, p. 105.

soltanto dei libri maccabaici, ma anche del genere storiografico pagano della *mors tyranni* – prospetta una teologia della potenza, del giudizio, della violenza gloriosa che legittimamente il sovrano universale impone, annientando il nemico per esaltare i suoi martiri; le orrende, giuste morti dei persecutori sono, pertanto, vere e proprie teofanie, *magna et mirabilia exempla*, capaci di dimostrare l'unicità di Dio²¹⁴»:

Excitavit enim deus principes qui tyrannorum nefaria et cruenta imperia resciderunt, humano generi providerunt, ut iam quasi discusso tristissimi temporis nubilo mentes omnium pax iucunda et serena laetificet. Nunc post atrae tempestatis violentos turbines placidus aer et optata lux refulsit, nunc placatus servorum suorum <precibus> deus iacentes et afflictos caelesti auxilio sublevavit, nunc maerentium lacrimas extincta impiorum conspiratione detersit. Qui insultaverant deo, iacent, qui templum sanctum everterant, ruina maiore ceciderunt, qui iustos excarnificaverant, caelestibus plagis et cruciatibus meritis nocentes animas profuderunt. Sero id quidem, sed graviter ac digne. Distulerat enim poenas eorum deus, ut ederet in eos magna et mirabilia exempla, quibus posteri discerent et deum esse unum et eundem iudicem digna videlicet supplicia impiis ac persecutoribus inrogare. De quo<rum> exitu <nobis tes>tificari placuit, ut omnes qui procul remoti fuerunt vel qui p<ostea fu>turi sunt scirent quatenus virtutem ac maiestatem suam in ex<tinguen>dis delendis que nominis sui hostibus deus summus ostenderit. Ab re ta<men non> est, si a principio, ex quo est ecclesia constituta, qui fuerint persecutores <eius> et quibus poenis in eos caelestis iudicis severitas vindicaverit, exponam²¹⁵.

Nel *De mortibus persecutorum*, Lattanzio concretizza, allora, quella aura di necessità che in tutta la sua opera cercò di inserire come elemento fondante il suo pensiero comunitario: la potenza di Dio si attua nella storia facendo valere la legge del contrappasso capace di elargire la pace e la salvezza soltanto a chi è stato benevolo nei rapporti con il cristianesimo. Di certo, Lattanzio, allunga i tempi della storia relegando gli atti umani - a differenza dei Romani²¹⁶ - ad essere ricoperti di speranza, misericordia e pazienza con l'auspicio che la ricompensa verrà elargita quando Dio riterrà più opportuno: «Lattanzio, con tono sarcastico, arriva ad affermare che *nihil humanae manus promovent*, proprio per far comprendere al suo lettore che di fronte alla punizione divina, che si configura ovviamente come un atto di giustizia,

²¹⁴ Gaetano Lettieri, *Lattanzio ideologo della svolta costantiniana*, in *Costantino I Enciclopedia Costantiniana Sulla Figura E L'immagine Dell'imperatore Del Cosiddetto Editto Di Milano 313-2013 (II)*, Treccani, Roma, 2013, pp. 45-57, p. 50

²¹⁵ Lattanzio, *Liber ad Donatum Confessorem, De mortibus Persecutorum*, PL7, [189- 276] I, 191A – 193A.

²¹⁶ Cfr. Vincenzo Loi, *Il concetto di "iustitia" e i fattori culturali dell'etica di Lattanzio*, In «Salesianum», 28 (1966), pp. 583-625, p. 588: «Tutta la trattazione sui doveri della *humanitas-misericordia* è da Lattanzio svolta in aperta e dichiarata polemica contro l'etica pagana, che aveva conosciuto soltanto la parte negativa dei doveri dell'*humanitas*, cioè non fare del male al prossimo, ma aveva ignorato la parte positiva, esercitare, cioè, la carità».

l'uomo non può far nulla, pur ricorrendo ai mezzi migliori a sua disposizione²¹⁷». Con questa trattazione sulla provvidenza divina, Lattanzio propone, allora, – per la prima volta – una sistematica soluzione per il problema comunitario cristiano: certamente anche i predecessori si focalizzarono su questo punto decisivo della teologia cristiana ma il Cicerone cristiano fu il primo che apertamente ne parlò in termini sistematici inserendola in un contesto di senso in cui dovevano risultare chiare sia la razionalità intrinseca del messaggio cristiano sia la ribadita distanza tra uomo e Dio contornata da una prassi votata alla misericordia e alla comune attesa dei risvolti concreti dei piani divini. Anche in questo caso, Lattanzio si impegna nello stabilire un punto di contatto con la romanità per impregnare ancora di più il messaggio cristiano di elementi in grado di affermare la continuità tra tradizione pagana e nuova religione²¹⁸: «il *topos* del tiranno sconfitto diviene quindi un iracundo canto di vittoria, dai toni quasi vendicativi, emblema di tutto il Cristianesimo precostantiniano. Perfettamente equilibrati risultano lo scopo politico (Lattanzio uomo di corte) e la finalità religiosa (Lattanzio apologista). Lattanzio si configura non solo come un tenace cristiano, ma anche come un romano indissolubilmente legato al *mos maiorum*, al punto che in tutta l'opera non vengono risparmiate osservazioni pungenti, risentite o venate di ironia contro persone, azioni o fatti che contrastano con questo ideale. [...] In tal modo Lattanzio si eleva a difensore non solo dell'ideologia cristiana contro gli imperatori pagani e persecutori dei Cristiani, ma anche dell'esaltazione incondizionata dei valori universalistici della civiltà romana²¹⁹». Non è un caso infatti, nota Lattanzio, che gli stessi imperatori che hanno perseguitato i cristiani siano quelli che sono poi stati anche relegati all'oblio storico dagli stessi romani: ovviamente questa teologia della storia cristiana mira ad esaltare – di contro – la figura di Costantino quale imperatore che ha concesso ai cristiani non solo la libertà di culto ma anche la preminenza spirituale nell'impianto religioso latino²²⁰. Proprio per questo, lo stesso

²¹⁷ Cfr. Francesca Zappalà Marelli, *op.cit.* pp. 104-105.

²¹⁸ Cfr. Gaetano Lettieri, *Lattanzio ideologo della svolta costantiniana*, *op.cit.*, p. 47: «L'indagine storico-religiosa sull'origine dei culti pagani ubbidisce pertanto a una precisa strategia di piena integrazione tra la religione cristiana e gli autentici ideali della *romanitas*, concordi nella 'secolarizzazione' del potere, cioè nel rifiuto della sacralizzazione personale dei sovrani. Se il modello teologico-politico determina sanità o corruzione di tutto il popolo, in quanto la religione è imitazione del divino attraverso il cult, atto provvidenziale dell'unico vero Dio sarà abbattere la poliarchia, restaurando una monarchia fondata sul monoteismo, che Cristo, *princeps angelorum*, è venuto a rivendicare. Tramite la sua raffinata tipologia demitizzante, Lattanzio offre la giustificazione ideologica capace di preparare il futuro: il provvidenziale Impero di Costantino».

²¹⁹ Cfr. Francesca Zappalà Marelli, *Il topos del tiranno sconfitto nel De mortibus persecutorum di Lattanzio*, *op.cit.* pp. 100-102.

²²⁰ È fondamentale questo passo della Digeser perché spiega esattamente l'importanza della preghiera rispetto al sacrificio cfr. Elizabeth De Palma Digeser, *The making of a Christian empire. Lactantius and Rome*, *op.cit.*, p. 139: «Two important transformations occurred. First, the substitution of

imperatore è aiutato da Dio nei momenti decisivi del suo impegno politico per la instaurazione della teocrazia cristiana²²¹: «anche la stessa compresenza di questi due generi, il pamphlet retorico e il resoconto storico, sembra essere confacente al periodo delle persecuzioni. La consapevolezza che ormai con Costantino il Cristianesimo abbia affermato il proprio sopravvento sui nemici della Chiesa ispira all'autore un autentico inno di trionfo. In questo saggio di storiografia piena di risentimenti, alla maniera di Tacito e Giovenale, il *topos* del tiranno punito e sconfitto lascia emergere, con maggiore veemenza, la glorificazione stessa di Costantino. Quest'ultimo non è più soltanto il sovrano monoteista, tollerante, provvidenzialmente premiato e lodato per la sua continua e infaticabile ricerca di giustizia e di *pietas*, ma è anche l'unico *princeps* illuminato dalla giustizia trascendente di Dio, che lo ha incaricato di mediarla al mondo come universale manifestazione della *maiestas* divina. Infatti, anche nella descrizione della celebre battaglia di ponte Milvio del 312, combattuta fra Costantino e Massenzio, Lattanzio presenta con tono trionfante il repentino e salvifico intervento, dall'alto, della mano di Dio: *manus Dei supererat aciei*, che sembra quasi configurarsi come un *deus ex machina*, tipico del teatro greco²²²». La tesi

prayer for sacrifice reflected an altered understanding of what sort of worship would bring divine protection for Rome. Whereas the tetrarchy thought that the performance of ritual observance ensured the peace of the gods, both the edict of Galerius in 313 (in Lact. Mort. 34.5) and that of Constantine and Licinius in specified prayers as efficacious (in Lact. Mort. 48.2). Changing the means by which people could legitimately express their piety allowed more people to exercise comfortably the obligations of citizenship. Second, the understanding of what grounded Roman law changed. In Galerius's edict there is the sense that no discrepancy should exist between the laws of the state and those that its citizens followed, but he made no effort to resolve the tension between the "ancient law" and what the Christians upheld. Neither did the edict of 313 make any sort of public adjustment. But whereas Galerius seemed to feel that Christian and Roman law were mutually exclusive, Constantine seems to have seen a significant overlap of the catholic (read "universal") law of God, Christian law, natural law, and hence the proper sort of Roman law».

²²¹ Cfr. Gaetano Lettieri, *Lattanzio ideologo della svolta costantiniana*, op.cit. p. 49: «Costantino regna perché è stato il primo imperatore a rigettare il politeismo; la storia è nelle mani di Dio, che fa prosperare il principe virtuoso e il suo impero, mentre prima o poi abbatte, con la violenza rovinosa della sua ira, quello perverso; la vera religione permette di mantenersi fedeli ai valori di *humanitas* della civiltà romana, a quella *iustitia*, negata dal demoniaco potere persecutorio pagano; garanzia di saldezza e durata del potere monarchico è quindi la sua sottomissione alla provvidenza dell'unico Dio, della quale è chiamato a essere strumento».

²²² Cfr. Francesca Zappalà Marelli, *Il topos del tiranno sconfitto nel De mortibus persecutorum di Lattanzio*, op.cit., p. 106. Sull'importanza del rapporto tra Lattanzio e Costantino cfr. Arnaldo Marcone, *Lattanzio e Costantino*, op.cit., p. 21: «Se la ricerca recente dedicata a Costantino e a Lattanzio ha portato a dei risultati, mi sembra che questi consistano precisamente nell'aver "emancipato", se così posso dire, il pensatore cristiano dal condizionamento imperiale. Ma, nello stesso tempo, mi sembra che abbiano contribuito a rafforzare la possibilità che Lattanzio abbia svolto rispetto a Costantino — semplificando un po' — il ruolo dell'intellettuale di riferimento dal quale l'imperatore poteva attingere il quadro concettuale per un'azione che intendeva essere innovativa in campo giuridico e sociale e che voleva avere una sua collocazione anche in ambito religioso».

provvidenzialistica della storia operata da Lattanzio è il culmine decisivo, dunque, di un progetto iniziato con il riconoscere al cristianesimo una valenza universale indipendente dal dato scritturale o dall'annuncio del Vangelo: si può notare l'evoluzione che si è avuta da Paolo fino ad adesso, infatti, laddove l'apostolo delle genti proponeva una separazione netta tra sapienza divina e sapienza mondana, Lattanzio tenta di far convivere queste due istanze alla luce di una razionalità intrinseca del cristianesimo da proporre alla comunità. In Lattanzio, allora, il cristianesimo non si pone come totalmente altro rispetto alla sapienza mondana ma anzi risulta essere il decisivo completamento di quella, che aveva soltanto preso a pezzi e assolutizzato ciò che aveva intravisto dell'unica verità. Decisivo completamento che deve passare non solo attraverso una prassi capace di cogliere la separatezza tra Dio e l'uomo ma anche attraverso la consapevolezza che la fine (e il fine) della conoscenza è riconoscere la potestà di Dio: è per questo che Lattanzio – come ultimo e risolutivo passo – si propone di dare voce a quella consapevolezza criticando i filosofi, dichiarando apertamente l'identificazione tra conoscenza e religione segnando – mediante questa esplicitazione – il definitivo cambiamento in seno alla collettività cristiana.

1.III.3. Sull'arte del congiungere

Pur rivalutando espressamente gli ideali pagani in vista di un comune sentire tra paganesimo e cristianesimo, Lattanzio, infatti, non smetterà mai di considerare criticamente – come i suoi predecessori – la filosofia: ma anche in questo caso l'antifilosofia lattanziana si muove su direttrici diverse rispetto alle precedenti. Ovviamente, anche per il Cicerone cristiano, la filosofia si muove nell'ambito del falso e a testimonianza di ciò ci sono essenzialmente due motivazioni: una motivazione a partire dall'etimologia della parola stessa che in quanto amore per la sapienza non potrà mai – in virtù di questa sua essenza asintotica – possederla del tutto e poi la presenza nel corso della storia di diverse sette filosofiche che – a causa della loro diversità – rappresentano in maniera compiuta la confusione e l'impossibilità di un traguardo veritativo unitario da raggiungere:

Philosophia est, ut nomen indicat ipsi que definiunt, studium sapientiae. unde igitur probem philosophiam non esse sapientiam quam ex ipsius nominis significatione? qui enim sapientiae studet, utique nondum sapit, sed ut sapere possit studet. in ceteris artibus studium quid efficiat et quo tendat apparet: quas cum discendo aliquis adsecutus est, iam non studiosus artificii, sed artifex nominatur. at enim uerecundiae causa studiosos se sapientiae, non sapientes uocauerunt. immo uero Pythagoras, qui hoc primus nomen

inuenit, cum paulo plus saperet quam illi priores qui se sapientes putauerant, intellexit nullo humano studio posse ad sapientiam perueniri et ideo non oportere inconprehensae atque imperfectae rei perfectum nomen inponi. itaque cum ab eo quaereretur quemnam se profiteretur, respondit philosophum, id est quaesitorem sapientiae. si ergo philosophia sapientiam quaerit, nec ipsa sapientia est, quia necesse est aliud esse quod quaerit, aliud quod quaeritur, nec quaesitio ipsa recta est, quia nihil potest inuenire²²³.

L'essenza della filosofia è, dunque, quella di una ricerca infinita irrimediabilmente tesa a non trovare mai in nessun luogo la verità ricercata poiché quel rinvenimento presupporrebbe la fine dell'indagine e insieme ad essa, quindi, il disfacimento stesso dell'impianto su cui si poggia la sapienza pagana. Con le loro concettualizzazioni, dunque, i filosofi si sono auto-posizionati fuori dal vero conducendo una vita nella quale è impossibile trovare l'autentica soluzione al loro continuo peregrinare: in altre parole, per essi sarà impossibile arrivare a Dio. Ma la novità più importante dell'apologetica lattanziana non è appunto riconoscere che i pensatori pagani non possano mai raggiungere la realtà celeste rappresentata da Cristo (argomento, infatti, già sviscerato negli autori precedenti) ma che questa impossibilità sia dovuta – per buona parte – ad un'ignoranza indipendente dalla loro volontà dentro la quale, invece, bisogna apprezzare quello sforzo profuso poiché sintomo di una presenza veritativa sempre attuale alla quale gli uomini tendono:

Neque ego nunc reprehendo eorum studium qui ueritatem scire uoluerunt, quia naturam hominis deus ueri adipiscendi cupientissimam fecit, sed id arguo, id reuincio, quod honestam illorum et optimam uoluntatem non sit secutus effectus, quia neque quid esset uerum ipsum sciebant neque quomodo aut ubi aut qua mente quaerendum. ita dum succurrere humanis erroribus cupiunt, ipsi se in plagas et in errores maximos induerunt. ad hoc igitur me opus coarguendi philosophiam susceptae materiae ordo ipse deduxit²²⁴.

Non c'è dubbio che Lattanzio voglia – come afferma alla fine del testo – confutare la filosofia ma questo compito lo conduce con una nuova metodologia che permette di apprezzare e di gradire il comune sforzo che alberga in tutti gli uomini: se Dio, infatti, ha creato l'uomo desideroso del vero non si possono di per sé biasimare coloro i quali hanno provato a raggiungerlo pur non conoscendo la Rivelazione. L'incarnazione di Gesù ha, dunque, certamente mostrato l'esempio più perfetto di virtù ma ha anche rivelato la struttura interiore dell'uomo all'interno del quale albergano due istanze che nella maggior parte dei casi sono

²²³ Lattanzio, *Divinarum institutionum. Liber tertius. De falsa sapientia philosophorum*, III, 2, CSEL (19), p. 180, PL6 [347C – 446B], 352A – 353A.

²²⁴ Lattanzio, *Ibid.*, III, 1, CSEL (19), p. 178, PL6 [347C – 446B], 349B – 350A.

state considerate separatamente ma che in realtà debbono essere intese come una complementare all'altra: «Naturam hominis hanc Deus esse voluit, ut duarum rerum cupidus et appetens esset, religionis et sapientiae. Sed homines ideo falluntur, quod aut religionem suscipiunt, ommissa sapientia, aut sapientiae soli student, ommissa religione, cum alterum sine altero esse non possit verum²²⁵». L'uomo è dunque naturalmente creato da Dio dentro queste due istanze le quali direzionano il procedere umano: l'errore principale dei filosofi è stato quello di considerarle distaccate mentre ricorrere alla religione del Dio unico rappresenta la naturale conseguenza della sostanziale inadeguatezza dell'uomo nel ricercare la verità con le proprie forze: «come gli Stoici proclamavano l'unità e totalità della virtù, consistente nella conformità alla natura razionale, aspirazione e suprema realizzazione della *sapientia*, posseduta la quale, si possiedono tutte le virtù, così Lattanzio comprende nella *religio* sia la *sapientia* intesa quale ideale filosofico ed etico dell'uomo, sia le virtù morali, catalogate quali cardinali dall'etica classica. Concetto chiave delle *Divinae Institutiones* enunciato già nella loro introduzione, è l'irraggiungibilità della *sapientia* attraverso gli sforzi della sola ragione umana e, quindi, l'assoluta necessità della Rivelazione Divina²²⁶». La sapienza pagana, allora – come Lattanzio afferma in una celebre frase delle Istituzioni Divine - al massimo può nascondere i vizi ma non toglierli del tutto²²⁷ proprio perché manchevole della consapevolezza di essere in una posizione intermedia che necessitava della visione divina per completare il suo *iter* conoscitivo. Il disegno di Lattanzio, allora, comincia a prendere la forma finale: in virtù della forza oggettiva della religione, intrinseca dentro la sua nozione e suffragata dall'accrescimento dei numeri dei fedeli («Cum autem noster numerus semper de deorum cultoribus augeatur, numquam vero, ne in ipsa quidem persecutione minuatur – quoniam peccare homines et inquinari sacrificio possunt, averti autem non possunt a deo: vale enim vi sua veritas²²⁸») la verità cristiana si impone di per sé stessa e rappresenta l'ultimo tassello necessario per raggiungere la salvezza:

Ob eam que causam uolui sapientiam cum religione coniungere, ne quid studiosis inanis illa doctrina possit officere, ut iam scientia litterarum non modo nihil noceat religioni

²²⁵ Cfr. Lattanzio, *Ibid.*, 3, XI, 376A – 376B.

²²⁶ Cfr. Vincenzo Loi, *Il concetto di "iustitia" e i fattori culturali dell'etica di Lattanzio*, op.cit., p. 617.

²²⁷ Cfr. Lattanzio, *Divinarum institutionum. Liber tertius. De falsa sapientia philosophorum*, III, 26, CSEL (19), p. 261, PL6 [347C – 446B], 433A: «Itaque sapientia eorum, ut plurimum efficiat, non excidit vitia, sed abscondit. Pauca vero Dei praecepta sic totum hominem immutant, et exposito vetere novum reddunt, ut non cognoscas eundem esse».

²²⁸ Cfr. Lattanzio, *Divinarum institutionum. Liber quintus, De iustitia*, V, 13, CSEL (19), p. 439, PL6 [545- 635B] 589A - 589B.

atque iustitiae, sed etiam prosit quam plurimum, si is qui eas didicerit, sit in uirtutibus instructor, in ueritate sapientior²²⁹.

Congiungere, dunque sapienza e religione («volui sapientiam cum Religione coniungere»): una volta espresso a chiare lettere il principio fondamentale della teologia comunitaria lattanziana bisogna analizzare le ricadute pratiche di questo assunto. L'identificazione di sapienza e religione non solo fu un portato teorico fondamentale per il prosieguo della storia cristiana ma fu anche determinante per creare i presupposti necessari per la creazione di una nuova tipologia di prassi collettiva. «Questa precoce, visionaria teologia-politica romano-cristiana propone pertanto, soprattutto nei fondamentali libri V e VI delle *Divinae institutiones*, l'inveramento e la *retractatio* dei valori supremi della classicità – gli ideali di *iustitia* universale, *humanitas*, equità – nella *religio nova* cristiana. Cicerone è chiamato come testimone privilegiato di un'aspirazione altissima di civiltà umana, ma al tempo stesso del fallimento storico della classicità, che soltanto la rivelazione divina può riscattare e compiere. La stessa filosofia si è rivelata incapace di innalzarsi alla vera sapienza della religione: Platone e Aristotele, privi di rivelazione, non hanno potuto che prospettare una giustizia immaginaria (*Divine Istituzioni*, V 17,6: Nam Plato et Aristoteles [...] depingebant verbis et imaginabantur iustitiam quae in conspectu non erat, nec praesentibus exemplis confirmare poterant quae adserebant [...] Nos autem non verbis modo, sed etiam exemplis ex vero petitis vera esse quae a nobis dicuntur ostendimus). Soltanto Cristo è il maestro, la *viva lex*, capace di riconciliare Platone, Aristotele e Cicerone, Varrone, verità ed eloquenza, sapienza e religione, legge divina autenticamente universale ed esempio vivente di uomo capace di realizzare la perfetta virtù. Esaltando i valori cristiani di autentica umanità, universale giustizia, altruistica *caritas* pacificamente affermati dal cristianesimo, Lattanzio – precursore di Agostino – demitizza i valori romani e universalmente terreni della patria, delle *gentis suae leges*, colpevoli di trasformare in *ius* una logica del tutto parziale e privata dell'appropriazione, della discordia, della violenza imperialistica; questa infrange l'universale *Dei lex sancta caelestis*, intuita da Cicerone, che pure si è dovuto rassegnare, nel *De Republica*, alla non coincidenza tra *iustitia civilis* e *iustitia naturalis*, che soltanto il cristianesimo sarebbe in grado di garantire²³⁰». Quella congiunzione, allora, non fu affatto una dichiarazione innocente: se dal punto di vista teorico essa rappresentava la manifestazione massima di quel perfezionamento ritenuto necessario che andava a colmare

²²⁹ Cfr. *Ibid.*, V, 1, CSEL (19), p. 400, PL6 [545- 635B], 549A - 549B.

²³⁰ Cfr. Gaetano Lettieri, *Lattanzio ideologo della svolta costantiniana*, op.cit., p. 48.

quello sforzo apprezzabile da parte dei filosofi (ma che apparteneva a tutto il genere umano); dal punto di vista pratico essa significò unire tutti gli uomini nella *agnitio*²³¹ *Dei* quale attività che fungeva da collante sociale universale. «La vera *iustitia* non consiste nell'osservanza della legge civili, che furono dettate dall'utilità pratica per la convivenza umana; essa è *l'agnitio Dei*, che si traduce nell'osservanza della legge divina. Se un uomo avesse anche tutte le virtù umane, ma non conoscesse e adorasse l'unico vero Dio, non possederebbe in realtà la *iustitia* di cui è principio *l'agnitio Dei*, e quindi la sua personalità morale sarebbe come un mostruoso corpo umano senza testa²³²». La conoscenza di Dio, dunque, e il riconoscerlo quale forma compiuta della verità riportano l'uomo nel campo della giustizia direttamente scaturita dall'agnizione della verità divina: la ricaduta pratica della identificazione tra sapienza e religione è, dunque, il ritrovarsi – come genere umano – nell'unica e autentica giustizia:

Volo autem prius circumscripse ac breuiter quid sit ostendere, ut intellegatur philosophos ignorasse iustitiam nec id quod minime nouerant potuisse defendere. iustitia quamuis omnes simul uirtutes amplectatur, tamen duae sunt omnium principales quae ab ea diuelli separari que non possunt, pietas et aequitas. nam fides temperantia probitas innocentia integritas et cetera eiusmodi uel natura uel institutis parentum possunt esse in iis hominibus qui iustitiam nesciunt, sicuti semper fuerunt: nam Romani ueteres, qui iustitia gloriari solebant, iis utique uirtutibus gloriabantur quae, ut dixi, proficisci a iustitia possunt et ab ipso fonte secerni. pietas uero et aequitas quasi uenae sunt eius, his enim duobus fontibus constat tota iustitia: sed caput eius et origo in illo primo est, in secundo uis omnis ac ratio. pietas autem nihil aliud est quam dei notio, sicut Trismegistus uerissime definiuit, ut alio loco diximus. si ergo pietas est cognoscere deum, cuius cognitionis haec summa est ut colas, ignorat utique iustitiam qui religionem Dei non tenet²³³.

«Lattanzio non parla del momento e delle ragioni della propria conversione, ma due idee ricorrenti nelle *Institutiones* possono suggerire il percorso che lo ha condotto al cristianesimo: Dio è uno solo e una vita giusta è possibile soltanto se lo si conosce e gli si

²³¹ Oltre all'*agnitio* si veda anche – come fa notare il Loi – la *contemplatio Dei*: cfr. Vincenzo Loi, *Il concetto di "iustitia" e i fattori culturali dell'etica di Lattanzio*, op.cit., p. 601: «Nelle Inst. VII, 5, Lattanzio si pone il quesito della finalità divina nella creazione dell'uomo e lo risolve alla luce della Rivelazione Cristiana poiché solo il Cristianesimo può dare una risposta soddisfacente al perché del mondo e dell'uomo. [...] L'uomo, adunque, è stato creato da Dio perché egli conosca ammiri e glorifichi l'opera creatrice di Dio, finalità che Lattanzio esprime con una formula suggerita dalla letteratura ermetica: *contemplatio Dei*».

²³² Cfr. *Ibid.*, p. 587.

²³³ Lattanzio, *Divinarum institutionum. Liber quintus, De iustitia*, V, 6, CSEL (19), p. 445-446, PL6 [545- 635B], 596B – 597A.

rende culto nel modo dovuto, ma le forze umane non bastano a realizzare questo fine, perciò né i poeti, né i filosofi insegnano la verità su Dio e sulla giustizia. Solo i cristiani l'hanno appresa dal Cristo a beneficio di tutti gli uomini e perciò sono pii e *iusti*; soltanto la loro è vera *religio*²³⁴». Questa identificazione tra sapienza e religione (*Dei notio*) ha riempito di senso, dunque, quelle modalità pratiche che si erano già notate nella teoria provvidenzialistica della storia: la conoscenza di Dio è la vera sapienza ma la vera sapienza – in ambito pratico – non è nient'altro che accettare e autoassimilarsi nella giustizia divina che permette di riconoscersi nel genere umano e considerarsi uniti in un'unica religiosa sapienza²³⁵. La carità, dunque, non si raggiunge esclusivamente mediante l'accettazione del procedere storico aspettando le punizioni divine ma si attua concretamente riconoscendo come «la giustizia ricomprende in sé tutte le virtù, ma soprattutto la *pietas* e l'*aequitas*. Per coltivare la giustizia è indispensabile adorare il vero Dio. Secondo lui, proprio l'ingiustizia sociale vigente nella società greca e romana è una prova della mancanza di un culto in essa del vero Dio²³⁶»: la trasformazione operata invece dalla società cristiana – mediante la sostanziale uguaglianza tra sapienza e religione – permette di considerare tutti gli uomini come fratelli concretizzando fattivamente l'idea di fratellanza universale:

Altera est iustitiae pars aequitas: aequitatem dico non utique bene iudicandi, quod et ipsum laudabile est in homine iusto, sed se cum ceteris coaequandi, quam Cicero aequabilitatem uocat.

deus enim, qui homines et generat et inspirat, omnes aequos id est pares esse uoluit, eandem condicionem uiuendi omnibus posuit, omnes ad sapientiam genuit, omnibus immortalitatem sponndit: nemo a beneficiis eius caelestibus segregatur. nam sicut omnibus unicum suum lumen aequaliter diuidit, emittit omnibus fontes, uictum sumministrat, quietem somni dulcissimam tribuit, sic omnibus aequitatem uirtutem que largitur. [...] dicet aliquis: 'nonne sunt aput uos alii pauperes, alii diuites, alii serui, alii domini? nonne aliquid inter singulos interest?' nihil, nec alia causa est cur nobis inuicem fratrum nomen inperitiamus, nisi quia pares esse nos credimus. nam cum omnia humana non corpore, sed spiritu metiamur, tametsi corporum sit diuersa condicio, nobis tamen

²³⁴ Cfr. Marco Zambon, *La pazienza e l'utopia cristiana in Lattanzio*, op.cit., p. 79.

²³⁵ Da vedere – ovviamente - anche l'aspetto politico di questa *coniunctio*: cfr. Gaetano Lettieri, *Lattanzio ideologo della svolta costantiniana*, op.cit., p. 46: «Merito principale dell'opera maggiore è la riconfigurazione della tradizionale apologia del cristianesimo a partire da una prospettiva teologico-politica eminentemente romana (strategico è il ruolo di Varrone e Cicerone): l'interesse per storia e natura di religione e culto pubblici, lo studio del rapporto tra diritto, retorica e formazione civile, insomma la storia delle *institutiones* teologico-politiche prevalgono rispetto all'interesse dottrinale, filosofico e persino teologico-dogmatico. [...] Comunque, la ricerca della verità monoteistica universalmente diffusa si compie, romanamente, nella definizione dell'autentica religio capace di rendere grande e giusta la *civitas*: *Volui sapientiam cum religione coniungere*. Realizzando 'miracolosamente' questa *coniunctio*, Costantino convertirà l'una nell'altra Roma e Gerusalemme».

²³⁶ Cfr. Arnaldo Marcone, *Lattanzio e Costantino*, op.cit., p. 23.

serui non sunt, sed eos et habemus et dicimus spiritu fratres, religione conseruos. diuitiae quoque non faciunt insignes, nisi quod possunt bonis operibus facere clariores. diuites sunt enim non quia diuitias habent, sed quia utuntur illis ad opera iustitiae, et qui pauperes uidentur, eo tamen diuites sunt, quia et non egent et nihil concupiscunt²³⁷.

L'opera di Lattanzio, dunque, pose le basi per la strutturazione concreta del messaggio cristiano in ambito comunitario: a partire dall'ammissione che dichiarava come ci fosse bisogno – per amalgamare una società - di una prassi improntata su una tradizione filosofica largamente accettata (ipotesi questa ereditata da Tertulliano) e a partire dalla istanza universalistica (ripresa dalle concettualizzazioni di Paolo), il Cicerone cristiano, identificando sapienza e religione, dichiarò sostanzialmente una complementarità tra i due saperi unendoli in un rapporto di reciproca necessità. La conoscenza di Dio è l'ultimo tassello imprescindibile per dare un senso agli sforzi spontaneamente generati da quella natura umana che è desiderosissima di conoscere il vero: riconoscere ciò significa rendere giustizia a quel comune sforzo che affratella tutti gli uomini; significa, dunque, riconoscersi dentro un mondo impossibile da decifrare se non aspettando la decisione divina che diverrà chiara alla fine dei tempi e nel mentre - in virtù di questa partecipazione all'ideale cristiano – considerarsi nei rapporti interpersonali come fratelli e figli di uno stesso Dio. «Alla luce di questa conclusione ben si comprende perché Lattanzio consideri la *iustitia* quale ideale etico, alla cui realizzazione l'uomo è stato destinato da Dio: poiché la *iustitia* comprende la *religio*, essa si identifica con la stessa *sapientia* e con la *hominis ratio*; essa, inoltre, è madre e fonte di tutte le virtù e tutte le abbraccia, appunto perché fonte di ogni virtù è la Religione rivelata da Dio, la quale insegna il giusto ordine dei rapporti dell'uomo con Dio e con il prossimo²³⁸». L'universalismo lattanziano ha, dunque, riproposto in forma più evoluta (e chiudendoli in una sintesi) gli elementi discussi da tutti i principali interpreti del pensiero comunitario cristiano fino a quel tempo: con la mossa dell'identificazione tra sapienza e religione e con la teorizzazione di una storia provvidenzialistica egli non ha solo permesso di guardare alle fonti pagane con più fiducia ma anche consapevolmente legato tutti gli uomini ad una condizione nella quale il risvolto pratico fu necessariamente inteso quale riconoscimento di una natura sempre ricercante del genere umano nella quale identificarsi come pari a tutti i livelli poiché ogni uomo era partecipe di quella sostanziale ignoranza che solo la luce di Cristo poteva eliminare. Laddove, dunque, la filosofia aveva chiuso il suo

²³⁷ Lattanzio, *Divinarum institutionum. Liber quintus, De iustitia*, V, 14-15, CSEL (19), p. 446-447, PL6 [545- 635B], 598A - 598B.

²³⁸ Cfr. Vincenzo Loi, *Il concetto di "iustitia" e i fattori culturali dell'etica di Lattanzio*, op.cit., p. 621.

discorso per una *élite*²³⁹ assolutizzando brandelli di verità, il cristianesimo diveniva l'unica sapienza universale in virtù del fatto che la condizione umana è unica in ogni luogo e in ogni condizione sociale: l'unico esempio di virtù è stato Cristo, il quale diviene adesso un modello a cui tendere e che, una volta trovato, consente il riconoscimento della fratellanza basata sull'impossibilità di cogliere il vero con le sole facoltà umane. Con Lattanzio (e soprattutto con le Divine Istituzioni che sono state, come è stato detto, opera epocale²⁴⁰) il discorso cristiano in ambito comunitario assume le forme sistematiche che saranno poi riprese e sviluppate più tardi: il tema della fratellanza universale unito alla fondamentale unione tra sapienza e religione saranno poi essenzialmente approfondite da Agostino in tutta la sua opera: il Cicerone cristiano, dunque, con la sua mossa fondamentale ha instillato nella comunità cristiana l'idea di una tensione e l'idea di dualismo che saranno destinati a «fruttificare ancora nell'Africa agitata dal quarto secolo, per la vitalità e la organizzazione di tutta la cristianità occidentale²⁴¹».

Con la trattazione lattanziana si conclude, allora, questa prima fase definitoria del problema comunitario nella riflessione filosofica altomedievale: da Paolo, fondatore dell'istanza universalistica cristiana giustificata dalla fede in Cristo, si è passati a Lattanzio che – in virtù dei cambiamenti politici in seno all'Impero Romano – poté realizzare quel sogno paolino con uno sguardo ben più benevolo nei confronti della sapienza pagana mostrando come la religione cristiana fosse stata il desiderio di tutti - anche di coloro i quali non poterono essere edotti dalla Rivelazione - poiché termine finale della ricerca investigativa razionale dell'intero genere umano. Nel mezzo, Tertulliano aveva avuto il merito di chiedere a Paolo come organizzare fattivamente la prassi cristiana per non rimanere nell'astrattezza di una unione solamente spirituale: dalla riflessione del cartaginese, dunque, gli intellettuali presi

²³⁹ Sulla elitismo della filosofia vedere questo passo: Lattanzio, *Divinarum institutionum Liber tertius. De falsa sapientia philosophorum*, III, 25, CSEL (19), p. 257, PL6 [347C – 446B], 429A: «Quod si natura hominis sapientiae capax est, oportuit et opifices, et rusticos, et mulieres, et omnes denique, qui humanam formam gerunt, doceri, ut sapiant; populumque ex omni lingua, et conditione, et sexu, et aetate conflari. Maximum itaque argumentum est, philosophiam neque ad sapientiam tendere, neque ipsam esse sapientiam, quod mysterium eius barba tantum celebratur et pallio».

²⁴⁰ Cfr. Gaetano Lettieri, *Lattanzio ideologo della svolta costantiniana*, op.cit., p. 45: «Nel suo oscillare tra apocalittica demonizzazione dell'impero politeistico e auspicio di reviviscenza dell'età dell'oro classica grazie a un futuro imperatore monoteista e giusto, il capolavoro teologico-politico delle *Divinae institutiones* è opera epocale: ponendosi all'incrocio tra diverse teologie politiche, mediando tra ideali romani di giustizia e fede cristiana in un Dio onnipotente e provvidente (persino con la sua ira), Lattanzio immagina, prepara e infine saluta il passaggio dall'impero persecutore dei divinizzati tetrarchi a quello 'secolarizzato' e tollerante, quindi sempre più apertamente filocristiano di Costantino: storia culturale di una scommessa azzardata, ma vinta, perché fatta propria e rilanciata da un genio politico, che forse proprio a contatto con Lattanzio ne venne valutando la portata».

²⁴¹ Ernesto Buonaiuti, *Il cristianesimo nell'Africa romana*, op.cit., p. 291.

in considerazione si impegnarono nella ricerca di una pratica capace di mostrare e cavalcare il paradosso della condizione mediana del cristiano. Se il Dio giudicante tertulliano poneva in essere una catechesi improntata alla reduplicazione corporea della moralità cristica, in Lattanzio – in vista di un termine universale nel quale affratellare gli uomini – la corporeità diventa prerogativa esclusiva di Cristo che – una volta reso visibile l'ideale perfetto di virtù – ritornò ad essere un modello a cui tendere. Con Lattanzio, dunque, l'accettazione della necessità della prassi non precluse la possibilità di pensarla come spirituale: dunque il riconoscersi in un genere universale considerando l'altro come consanguineo in attesa della fine dei tempi fu il nuovo *modus operandi* della intelligenza cristiana portato avanti (altro lascito Tertulliano) anche con l'impianto giuridico e istituzionale pagano. Mancava però un elemento unificante che sarebbe stato trovato soltanto successivamente: la teologia comunitaria di Lattanzio si faceva forza, infatti, soprattutto della situazione politica in cui la religione cristiana si trovava al suo tempo. «Le *Divinae institutiones* apertamente identificavano l'incolumità di Roma («*incolumis urbs Roma*»), *caput illut orbis*, con la salvezza e la durata del mondo, che essa sostiene come vero e proprio fondamento ontologico provvidenzialmente voluto da Dio²⁴²»: d'altra parte è necessario ribadire che quella stessa congiunzione fu possibile anche perché strettamente collegata alla conversione di Costantino nel quale Lattanzio vedeva esattamente quella perfetta unione tra sapienza, politica e religione. Cosa sarebbe accaduto, allora, nel momento in cui l'Impero Romano non avesse potuto più garantire politicamente quella congiunzione? Come avrebbe potuto la comunità cristiana sopravvivere al disfacimento del suo *alter-ego* politico? In altre parole: come poteva il cristianesimo diventare l'unica forza comunitaria aggregante indipendentemente dalle contingenze storiche? A queste domande tentò di rispondere – con la sua opera – tra il IV e il V secolo, Agostino.

²⁴² Cfr. Gaetano Lettieri, *Lattanzio ideologo della svolta costantiniana*, op.cit. p. 49.

2. Soluzione del problema

*Ritengo, ribatté, che ognuno ha Dio,
ma l'hanno propizio coloro che vivono bene
e avverso coloro che vivono male.
[Agostino, De Beata vita, I, 3, 19]*

2. Agostino

Stabilire in che modo, dunque, la religione cristiana potesse diventare l'unico fattore politico in grado di soddisfare le istanze comunitarie fu il principale obiettivo di Agostino¹: rispetto ai suoi predecessori, infatti, egli si propose di renderla 'assoluta'², ovvero autonoma rispetto alle altre manifestazioni umane con l'obiettivo di dichiarare – allo stesso tempo – un'universalità di contenuti rispetto ai quali le forme politiche (che si sarebbero succedute) sarebbero state, da una parte, una accidentalità dovuta esclusivamente alla storicità della dimensione umana e dall'altra uno degli elementi principali per assicurare l'egemonia della verità cristiana sul mondo storico. Agostino, in altre parole, diventa la sintesi più compiuta dei tre pensatori precedenti riportando *in auge* la dottrina della giustificazione paolina, l'idea di autonomia tertulliana e il concetto di universalità trans-storica (dovuta alla necessità intrinseca del messaggio cristiano) di Lattanzio sistematizzando queste concettualizzazioni al fine di dichiarare l'intramontabile pervasività del messaggio cristiano: con Agostino, allora, il cristianesimo si trasforma in un patrimonio comune a tutti al quale bisogna arrivare gradualmente ma necessariamente stabilendo così l'unico ordine reale nel quale gli individui possano riconoscersi come fratelli; quello spirituale³. «C'è dunque un primo punto sicuro:

¹ *Aurelius Augustinus Hipponensis* (d'ora in poi: Agostino), nato a Tagaste nel 354 d.C. e morto ad Ippona nel 430 d.C. è considerato uno dei maggiori filosofi e teologi cristiani. Padre della chiesa, è senza ombra di dubbio l'esponente più importante della Patristica. La bibliografia su Agostino è enorme: tra gli altri cfr. *A Companion to Augustine*, a cura di Mark Vessey, Wiley, Oxford, 2012; *Agostino e la tradizione agostiniana*, a cura di Costantino Esposito e Pasquale Porro, Brepols, Turnhout, 2006, *Augustin Handbuch*, a cura di Volker Drecoll, Mohr Siebeck, Tübingen 2007; *Augustine: His Legacy and Relevance*, a cura di Wayne Cristaudo e Heung Wah Wong, ATF Press, Adelaide 2010; *Augustin philosophe et prédicateur, Hommage à Goulven Madec, Actes du colloque international (Paris, 8-9 septembre 2011)*, a cura di Isabelle Bochet, Institute d'études Augustiniennes, Paris 2012; *La filosofia come dialogo. A confronto con Agostino*, a cura di Luigi Alici, Remo Piccolomini e Antonio Pieretti, Città Nuova, Roma 2005; Armando Bisogno, *La 'metafisica dell'ordine' come consolatio filosofica in Agostino, Boezio e Gregorio Magno*, in «Rivista di filosofia neoscolastica», 110 (2018), pp. 259-279, Id., *L'eterno assente. Agostino e la ricerca della verità*, Città Nuova, Roma, 2021.

² Qui preso eminentemente nella sua accezione etimologica: *ab-solutus*, «sciolto da».

³ Nel suo testo *Agostino e la fine della cultura antica* Marrou – nel passaggio di Agostino da Cassiciaco ad Ippona – spiega in linea generale questo progetto: cfr. Henri Irénée Marrou, *Saint Augustin et la fin de la culture antique*, Editions E. de Boccard, Paris, 1971, trad.it. *Sant'Agostino e*

sant'Agostino non ha smesso di riservare nei suoi progetti di cultura cristiana un posto, il primo posto, alla cultura filosofica, alla *sapientia*. Ma, ed è questa l'innovazione capitale, questa cultura non» sarà «più per lui la sola legittima» e «la sola concepibile⁴».

2.1.1. Un ordine soggettivo? La creazione di un'interiorità atipica

Questo compito – che verrà reso sempre più chiaro nell'analisi delle opere agostiniane – viene iniziato da Agostino dialogando con ciò che in prima istanza si dichiarava egemone dal punto di vista spirituale, con ciò che – anzi – aveva in qualche modo stabilito le norme per la conoscenza della verità, per i rapporti tra gli individui e per l'utilizzo della parte più alta della razionalità umana: la filosofia in generale e in particolare coloro i quali si erano autoconsiderati eredi della filosofia platonica travisandola e trasformandola, però, nella forma più alta di scetticismo⁵. Nonostante fosse stata, infatti, ad appannaggio di pochi uomini, Agostino si rese conto che la sapienza pagana aveva informato il mondo concreto dei fatti storici nella pericolosa identificazione tra l'impegno conoscitivo umano e l'impossibilità di trovare un fondamento veritativo stabile asserendo così la necessità di uno scetticismo di fondo nel quale far sfociare tutte le ricerche, incapaci di cogliere un punto fermo nel mutevole mondo terreno. Non solo questo: tale presa di coscienza secondo la quale la conoscenza umana - portata al massimo delle sue potenzialità – non avrebbe mai potuto attingere al vero ma soltanto scorgere un verosimile, creò un cortocircuito *in primis* religioso (e quindi morale-valoriale) in quanto aprì la strada al politeismo e in secondo luogo logico poiché generò una contraddizione non soltanto linguistica ma anche ontologico-veritativa:

la fine della cultura antica, Jaca Book, Milano, 2016, pp. 280-281: «Naturalmente la sua cultura reale è cambiata molto meno dell'ideale che se ne faceva; non possiamo stupircene: prete a 36 anni, vescovo a 42, sant'Agostino possedeva già una formazione intellettuale adulta, non gli era possibile fare in sé *tabula rasa*, spogliarsi di tutte le conoscenze, di tutte le abitudini mentali che la sua prima formazione gli aveva imposto. Tuttavia ha fatto tutto il possibile per modificare, correggere, completare, arricchire quella prima formazione, per avvicinarsi all'ideale nuovo che aveva concepito. [...] Questa evoluzione si riassume in una parola: un approfondimento interiore del cristianesimo; sant'Agostino realizza progressivamente tutta la ricchezza del contenuto della sua fede. In questa vita interamente consacrata ad essa, con un'ardente meditazione, a poco a poco le esigenze della religione cristiana si fanno più imperiose, più coscienti, più profonde; esse tendono a guidare tutte le manifestazioni della vita. Penetrano in campi nei quali dapprima la loro influenza non si faceva sentire, ed è soprattutto il caso di quello della mente. A Cassiciacum Agostino voleva essere cristiano, a Ippona lo era».

⁴ Cfr. *Ibid.*, p. 308.

⁵ Per un quadro generale della questione cfr. Augustine J. Curley, *Augustine's Critique of Skepticism: a Study of Contra Academicos*, Peter Lang Publishing, New York - Bern 1996.

- tum ego: rem ipsam paulisper consideremus et quasi ante oculos constituamus. ecce fac illum nescio quem hominem, quem describimus, esse praesentem; aduenit alicunde frater tuus. ibi iste: cuius hic puer filius? respondetur: cuiusdam romaniani. at hic: quam patris similis est! quam non temere hoc ad me fama detulerat! hic tu uel quis alius: nosti enim romanianum, bone homo? non noui, inquit; tamen similis eius mihi uidetur. poterit ne quisquam risum tenere? - nullo modo, inquit. - ergo, inquam, quid sequatur uides. - iam dudum, inquit, uideo. sed tamen ipsam conclusionem abs te audire uolo; oportet enim alere incipias quem cepisti. - quidni, inquam, concludam? ipsa res clamat similiter ridendos esse academicos tuos, qui se in uita ueri similitudinem sequi dicunt, cum ipsum uerum quid sit ignorent.⁶

La presenza di un verosimile – nota Agostino – è possibile nella misura in cui ci sia un vero al quale ci si possa riferire senza il quale la nozione di verosimiglianza non solo perderebbe valore ma risulterebbe contraddittoria in quanto manchevole di ciò che inuerebbe la sua – seppur limitata – fecondità. Gli Accademici, dunque, nella loro proverbiale scepsti⁷, hanno in realtà confermato la presenza di una oggettività certamente difficile da raggiungere ma che – d’ora in poi – verrà considerata il fine verso cui indirizzare gli sforzi umani con la consapevolezza di generare una fatica tutt’altro che superflua poiché tutta indirizzata ad un *quid reale*⁸. Riprendendo argomentazioni lattanziane, Agostino dichiara, dunque, come la natura umana - per sua intima costituzione - non possa arrestarsi nella ricerca della verità poiché alimentata da una forza vincolante (*finis hominis*), la quale avrebbe spinto inevitabilmente l’uomo a investigare il bene ultimo dopo il quale ogni domanda sarebbe stata considerata velleitaria: è nella celeberrima formula del *perfecte quaerere veritatem*⁹ che

⁶ Agostino, *Contra Academicos libri tres*, II, VII, 19, CCSL (29), ed. W. M. Green, p. PL32 [903-958], 928.

⁷ Cfr. Giovanni Catapano, *Agostino*, Carocci, Roma, 2010, p. 19: «Gli accademici replicavano che nessuna rappresentazione esibisce simili caratteri inconfondibili, come dimostrano i dissensi tra i filosofi, gli inganni dei sensi, i sogni, le allucinazioni e i paradossi logici; perciò tutte le rappresentazioni sono incerte, e quindi il sapiente non dà il proprio assenso a nessuna, altrimenti commetterebbe un errore di leggerezza. L’affermazione degli accademici si giustifica dunque in base a due presupposti, cioè che nulla si può conoscere con certezza e a nulla si deve dare il proprio assenso».

⁸ Ancora una volta Catapano aiuta in questo senso: cfr. *Ibid.*, p. 21: «Il fatto che gli accademici abbiano parlato di “verosimile”, per Agostino rappresenta non una contraddizione (come si potrebbe conoscere che cosa è simile al vero senza conoscere il vero?), bensì una spia del loro criptoplatonismo: essi assumevano una posizione scettica per opporsi al materialismo stoico, ma in segreto conservavano l’autentica dottrina di Platone, che distingue tra il mondo “vero”, quello intelligibile, e il mondo sensibile, solo “simile” al primo».

⁹ Cfr. Agostino, *Contra Academicos libri tres*, I, 3, 9, CCSL (29), pp. 8-9, PL32 [903-958], 911: «At hoc ipsum est beatum hominis, ait ille, *perfecte quaerere veritatem*: hoc est enim peruenire ad finem, ultra quem non potest progredi. Quisquis ergo minus instanter quam oportet veritatem quaerit, ad finem hominis non peruenit: quisquis autem tantum quantum homo potest ac debet, dat operam inueniendae veritati, is etiamsi eam non inueniat, beatus est; totum enim facit, quod ut faciat, ita natus est. Inuentio autem si defuerit, id deerit quod natura non dedit».

Agostino definisce questa caratteristica fondamentale che pone il soggetto umano – allo stesso tempo – come partecipe e indagatore della verità. Questa necessità interna (dovuta al fatto di essere all'interno di un ordine veritativo oggettivo) che spinge l'uomo a non accontentarsi di una verità monca – tiene a precisare Agostino – non significava immediatamente, però, avere la strumentazione adatta per impossessarsi del perfetto bene: certamente questa partecipazione direziona il cammino nella giusta rotta senza però stabilire – per forza di cose – in che modo questo bene debba essere raggiunto. L'accesso alla verità, infatti, può essere confuso, estemporaneo o comunque intriso di elementi che ne macchiano l'originaria purezza: per tali ragioni Agostino ritenne indispensabile l'utilizzo e lo studio degli strumenti adatti per rendere *perfecte* quel *quaerere* necessario:

Nam eruditio disciplinarum liberalium modesta sane atque succincta et alacriores et perseuerantiores et comptiores exhibet amatores amplectendae ueritati, ut et ardentius appetant et constantius insequantur et inhaereant postremo dulcius, quae uocatur, licenti, beata uita¹⁰.

Lo studio delle arti liberali, dunque, avrebbe permesso di avvicinarsi al vero con contezza, con la giusta acribia e con la precisione scaturita dall'utilizzo del criterio scientifico procurando così una sensazione di benessere, di beatitudine e – in ultima istanza – di felicità. La filosofia, dunque, se nelle sue conclusioni aveva lasciato al dubbio l'ultima parola, nelle sue strumentazioni poteva certamente essere ripresa non solamente come esercizio fine a sé stesso: essa, in realtà, poteva (e doveva) essere posta al servizio degli uomini che avevano compreso la giusta direzione ovvero la presenza di un vero oggettivo comune. Una volta estirpate le contraddittorie conclusioni alla sapienza pagana rimaneva, allora, una tecnica in grado di aiutare coloro i quali avevano comunque intravisto la presenza di quel vero che – tiene a precisare Agostino – andava posseduto in un modo preciso analizzandolo metodicamente mediante una adeguata fruizione della sapienza pagana¹¹. Ad una prima impressione, dunque, il vero di cui Agostino è conscio e del quale vuole descrivere la realtà

¹⁰Agostino, *De ordine libri duo*, I, VIII, 24, CCSL (29), ed. W.M. Green, p.100, PL32 [977 – 1019], 988

¹¹Questo completamento operato dal cristianesimo in relazione alla sapienza pagana lo spiega il Fioravanti: cfr. Gianfranco Fioravanti, *Agostino: storia della filosofia e tempora christiana*, in «Rivista di Filosofia», 3 (2011), pp. 347-361, p. 352: «Dunque, proprio sulla soglia dei *tempora christiana*, la filosofia ha storicamente raggiunto il massimo delle sue possibilità, e questo non per caso. Qual è infatti il criterio con cui Agostino ne valuta i progressi e i risultati? Il grado di coincidenza con ciò che viene predicato dalla religione cristiana». Sulla stessa scia si pone il Cary che trova un elemento di continuità tra la filosofia greca e il cristianesimo circa un argomento che verrà trattato successivamente: quello della grazia: cfr. Phillip Cary, *Inner Grace: Augustine in the Traditions of Plato and Paul*, Oxford University Press, Oxford, 2008.

proviene da un corretto utilizzo delle arti liberali che permettono – a quest’altezza - di scorgere un ordine nel turbinio di fenomeni che compongono il mondo terreno: chi conosce, infatti, tali *artes* è avvantaggiato rispetto ai «minus eruditus hominibus qui universam rerum coaptationem atque concentum imbecilla mente complecti et considerare non valentes¹²» poiché riesce ad oltrepassare il mero dato fenomenico e riesce ad intravedere una struttura ben definita dietro al mutevole che opera incessantemente nell’universo mondano. La divisione tra gli intelletti capaci – mediante la conoscenza della sapienza pagana – di comprendere questo ordine oggettivo e coloro i quali non riescono – a causa della loro ignoranza – a stabilire le coordinate per orientarsi nella vita terrena porta Agostino a domandarsi quale sia stato l’insegnamento più importante derivante dal corretto utilizzo delle arti liberali: è un concetto che ritornerà spesso nell’itinerario agostiniano permettendogli così di esaminare il luogo all’interno del quale sarebbe stato possibile ricercare con consapevolezza il vero, purificato - adesso - da tutte le scorie materiali con cui si presentava a prima vista:

cuius erroris maxima causa est, quod homo sibi ipse est incognitus. qui tamen ut se noscat, magna opus habet consuetudine recedendi a sensibus et animum in se ipsum colligendi atque in se ipso retinendi. quod hi tantum adsecuntur, qui plagas quasdam opinionum, quas uitae cotidianae cursus infligit, aut solitudine inurunt aut liberalibus medicant disciplinis¹³.

Le arti liberali, dunque, non solo fungono da medicina (*medicant*) nei confronti della piaga delle opinioni - che si caratterizzano come *alter-ego* gnoseologico del mondo fenomenico - ma permettono di superare il mutabile attraverso un’inversione di marcia verso l’interno, verso il luogo deputato alla stabilità e alla conservazione della propria integrità non scalfita dalla presenza del dato materiale instabile per definizione¹⁴. Il corretto utilizzo della sapienza pagana, dunque, è possibile riassumerlo in questo modo: esso rende il soggetto umano in grado di comprendere che il luogo più adatto alla ricerca del vero è la propria interiorità¹⁵.

¹² Cfr. Agostino, *De ordine libri duo*, I, I, 2, CCSL (29), p. 90, PL32 [977 – 1019], 979.

¹³ *Ibidem*.

¹⁴ Questo movimento essenzialmente incorporeo, Agostino lo descrive in un passo celeberrimo del *De Trinitate*: cfr. Agostino, *De Trinitate libri quindecim*, XIV, VI, 8, CCSL (50a), ed. W. J. Mountain, pp. 431-432, PL42, [819 - 1098], 1042: «Proinde restat ut aliquid pertinens ad eius naturam sit conspectus eius, et in eam, quando se cogitat, non quasi per loci spatium, sed incorporea conversione revocetur».

¹⁵ Questa idea era già presente anche nel *Contra Academicos* quando Agostino informa i suoi interlocutori che la filosofia gli ha insegnato di diffidare dagli occhi carnali nel processo conoscitivo: cfr. Agostino, *Contra Academicos*, I, 3, CCSL (29), p. 5, PL32 [903-958], 907: «Ipsa enim docet, et vere docet nihil omnino colendum esse, totumque contemni oportere, quidquid mortalibus oculis

Questa dichiarazione espressa nei dialoghi giovanili, dunque, permise ad Agostino di indagare fruttuosamente questa idea, affermando come – posto il perseguire dell’immutabile preferibile al contingente – l’unico luogo effettivamente immune al procedere del tempo fosse l’anima scevra da qualsivoglia accidentalità storica: in questo momento – allora – Agostino più che insistere sulla verità propria della interiorità umana persevera nel dichiararne la realtà in quanto unico elemento umano a non sottostare alle leggi del tempo. Il rapporto conoscitivo, dunque, si basa esclusivamente nella ricerca di ciò che è stabile non soltanto perché uniforme nella sua struttura ma anche perché ontologicamente imperituro e quindi – in virtù di questa sua caratteristica – luogo sicuro verso cui indirizzare la ricerca: ciò che rimane presente, dunque, al soggetto alla ricerca di stabilità è il soggetto stesso che è – in questo momento – spazio della certezza e della realtà¹⁶. L’indagine sin qui condotta portò Agostino ad analizzare questa importante scoperta poiché insistere sulla realtà della interiorità poteva condurre, infatti, a due traiettorie completamente diverse: bisognava comprendere – in altre parole – se quel luogo dentro il quale l’uomo poteva rifugiarsi fosse bastevole a sé stesso o fosse essenzialmente uno spazio certamente reale ma ospitante una verità che si poneva al di là del mero ordine soggettivo. Insistere, infatti, su quel movimento

cernitur, quidquid ullus sensus attingit». Per un’analisi completa di questo importante problema agostiniano cfr. *Agostino d’Ippona: presenza e pensiero. La scoperta dell’interiorità*, Atti della giornata di studio (Pavia, 1° ottobre 2002), a cura di Alfredo Marini, Franco Angeli, Milano 2004.

¹⁶ Sempre nel *De Trinitate*, Agostino indica la realtà del soggetto attraverso l’avverbio *praesto*: cfr. Agostino, *De Trinitate libri quindecim*, XIV, V, 7, CCSL (50a), p. 429, PL42 [819-1098], 1040: «Inter cetera ergo in libro decimo diximus, hominis mentem nosse semetipsam. Nihil enim tam novit mens, quam id quod sibi praesto est: nec menti magis quidquam praesto est, quam ipsa sibi. Et alia, quantum satis visum est, adhibuimus documenta, quibus hoc certissime probaretur». Qui Agostino fa riferimento al Libro X del *De Trinitate* e in particolare a questo passo nel quale si dichiara esplicitamente che il soggetto che opera quel movimento verso sé stesso ritrova sé stesso come cercante: cfr. Agostino, *De Trinitate*, X, III, 5, CCSL (50), pp. 317-318, PL42, [819-1098], 975-976: «An in ratione veritatis aeternae videt quam speciosum sit nosse semetipsam, et hoc amat quod videt, studetque in se fieri quia, quamvis sibi nota non sit, notum ei tamen est quam bonum sit, ut sibi nota sit? Et hoc quidem permirabile est, nondum se nosse, et quam sit pulchrum se nosse, iam nosse. An aliquem finem optimum, id est securitatem et beatitudinem suam videt, per quandam occultam memoriam, quae in longinqua eam progressam non deseruit, et credit ad eundem finem, nisi se ipsam cognoverit, se pervenire non posse? Ita dum illud amat, hoc quaerit; et notum amat illud, propter quod quaerit ignotum. Sed cur memoria beatitudinis suae potuit, et memoria sui cum ea perdurare non potuit, ut tam se nosset quae vult pervenire, quam novit illud quo vult pervenire? An cum se nosse amat, non se quam nondum novit, sed ipsum nosse amat; acerbisque tolerat se ipsam deesse scientiae suae, qua vult cuncta comprehendere? Novit autem quid sit nosse, et dum hoc amat quod novit, etiam se cupit nosse. Ubi ergo nosse suum novit, si se non novit? Nam novit quod alia noverit, se autem non noverit; hinc enim novit et quid sit nosse. Quo pacto igitur se aliquid scientem scit, quae se ipsam nescit? Neque enim alteram mentem scientem scit, sed se ipsam. Scit igitur se ipsam. Deinde cum se quaerit ut noverit, quaerentem se iam novit. Iam se ergo novit. Quapropter non potest omnino nescire se, quae dum se nescientem scit, se utique scit. Si autem se nescientem nesciat, non se quaeret ut sciat. Quapropter eo ipso quo se quaerit, magis se sibi notam quam ignotam esse convincitur. Novit enim se quaerentem atque nescientem, dum se quaerit ut noverit».

spirituale verso l'interno - necessario a ripararsi dal caos terreno - poteva lasciare aperta l'ipotesi che il soggetto umano avrebbe trovato dentro di sé non solo l'unica realtà affidabile ma anche la fine (e il fine) della sua ricerca: indagare su questa possibilità rese possibile ad Agostino chiarire a sé stesso il ruolo operato – nel processo conoscitivo – da questo ritrovamento:

potest igitur aliquid esse in animo, quod esse in se animus ipse non sentiat. id autem quamdiu sit, nihil interest. namque si diutius fuerit in aliis animus occupatus, quam ut intentionem suam in ante cogitata facile possit reflectere, obliuio uel imperitia nominatur. sed cum uel nos ipsi nobis cum ratiocinantes, uel ab alio bene interrogati de quibusdam liberalibus artibus ea quae inuenimus, non alibi quam in animo nostro inuenimus: neque id est inuenire, quod facere aut gignere; alioquin aeterna gigneret animus inuentione temporali - nam aeterna saepe inuenit; quid enim tam aeternum quam circuli ratio, uel si quid aliud in huiusmodi artibus, nec non fuisse aliquando, nec non fore comprehenditur? Manifestum est etiam, immortalem esse animum humanum, et omnes ueras rationes in secretis eius esse, quamuis eas siue ignoratione siue obliuione, aut non habere, aut amisisse uideatur¹⁷.

Agostino incomincia col notare, dunque, che non tutto il processo conoscitivo è in pieno possesso dell'uomo: ci sono elementi - che lo stesso animo *non sentiat* - che producono un orizzonte di senso anteriore alla stessa ricerca umana e che investono il soggetto umano nel momento in cui si propone di avanzare nella conoscenza. Per questo – afferma Agostino – quello umano è un *inuenire* e non un *gignere*: pur rimanendo necessario il movimento verso sé stessi, dunque, si tratta – adesso – di comprendere come da una parte le verità eterne siano da sempre esistite e, in secondo luogo, capire come le arti liberali altro non fanno se non rischiarare il soggetto sulla eterna attendibilità di quelle¹⁸. Incominciano, dunque, ad essere più chiari i termini della questione: il soggetto umano – nel momento in cui opera quella conversione spaziale (ma immateriale) – invece di ritrovare sé stesso come produttore del reale ritrova la sua interiorità impegnata ad abbracciare delle verità; oggettive in quanto indipendenti dal suo arbitrio. La soggettività – in altre parole – nel momento in cui si rivolge alla sua intimità scopre una realtà autonoma e anteriore rispetto alla propria individualità. È

¹⁷ Agostino, *De immortalitate animae*, IV, 6, CSEL (89), ed. W. Hörmann, p. 107, PL32, [1019-1034], 1024.

¹⁸ Cfr. Kurt Flasch, *Augustin. Einführung in sein Denken*, Reclam, Nördlingen, 1980, trad. it. *Agostino d'Ippona*, Il Mulino, Bologna, 1983, pp.124-125 «Il suo argomento suona così: noi possiamo essere istruiti solo attraverso segni. Ma il contenuto oggettivo al quale i segni si riferiscono non possiamo coglierlo con certezza attraverso i segni. Quindi i termini linguistici non danno alcuna conoscenza delle cose stesse. Ma visto che noi questa conoscenza oggettiva la possediamo – e questo dopo la controversia con gli scettici è un fatto acquisito – dovrà giungerci per altra via. Essa ci arriva attraverso l'irradiazione della parola divina (dottrina dell'illuminazione)».

sulla base di questa scoperta, allora, che Agostino comprende che tra le due vie precedentemente proposte è da preferire quella che indicava la soggettività quale luogo che ospita una potenza indipendente, una forza oggettiva eterna che da sempre volge il suo sguardo verso la storia: riassumendo – ed è questo un punto di svolta per Agostino – l'uomo ricercando sé stesso, trova Dio. «Il soggetto diventa la fede, fede e io si identificano; chi interroga è una fede data, ispirata attraverso una mediazione esterna, sensibile, temporale. [...] Se vi è dunque qualcosa in Agostino che potremmo chiamare un sé, il meno che si possa dire è che esso si lascia cogliere non in un movimento di auto-riflessività ma dialogicamente; non spontaneamente, di sua iniziativa, ma per vocazione, perché pro-vocato, con-vocato attraverso una mediazione di carattere storico e temporale; non per conoscere se stesso, ma per ri-conoscersi, ri-flettersi in questa presenza che lo precede e lo rivela a se stesso. Se si può parlare di riflessività in Agostino, non è in riferimento a un atto di riflessione primordiale su di sé, ma nell'atto di riflettere Dio, di scoprirsi in riflesso rispetto a Dio, immagine di Dio¹⁹». Egli, infatti, non ebbe dubbi nel dichiarare questa verità necessariamente superiore alla stessa *mens* umana perché sia nel caso fosse stata pensata come inferiore sia nel caso fosse stata pensata uguale si sarebbero create delle contraddizioni insolubili: se fosse stata inferiore essa non sarebbe stata il metro di giudizio che avrebbe permesso il corretto utilizzo di determinate espressioni indispensabili per orientarsi nel mondo («Et de corporibus quidem sic iudicamus, cum dicimus, Minus candidum est quam debuit; aut, minus quadrum, et multa similiter: de animis vero, Minus aptus est quam debet; aut, minus lenis; aut minus vehemens, sicut nostrorum morum se ratio tulerit. Et iudicamus haec secundum illas interiores regulas veritatis, quas communiter cernimus: de ipsis vero nullo modo quis iudicat²⁰») e si sarebbe potuto, dunque, giudicare su di essa e non mediante essa («Sed si esset inferior, non secundum illam, sed de illa iudicarem») mentre se fosse stata uguale essa sarebbe stata - come l'uomo - nel divenire e dunque impossibilitata a definire una sistematicità di contenuti

¹⁹ Luigi Gioia, *Il carattere teologale, storico ed ecclesiale dell'identità personale in Agostino*, in «Gregorianum», 95 (3) (2014), pp. 487-509, pp. 492-493. E ancora cfr. *Ibid.*, p. 495: «Appare in questa citazione la certezza di partenza, la certezza che precede l'interiorizzazione che la pro-voca: 'Ciò che sento in modo non dubbio, anzi certo, Signore, è che ti amo'. Come il pungolo che innesca il processo di conoscenza è un desiderio la cui origine misteriosa è descritta attraverso la metafora dell'illuminazione, così il processo di interiorizzazione è innescato da un amore che inspiegabilmente è già presente, già orienta, già stimola, già sospinge la *confessio*, cioè la conoscenza di sé che si produce nell'atto stessi di ri-conoscenza di Dio, di ri-conoscenza a Dio. Ritroviamo quanto già attestato nella preghiera iniziale delle Confessioni, coscienza di sé e coscienza di Dio è l'inverso di quello che ci aspetteremmo. Esiste una forma di 'conoscenza' di Dio che precede la presa di coscienza di sé, la risveglia, la stimola, la orienta: 'Quid autem amo, cum te amo?'».

²⁰ Cfr. Agostino, *De libero arbitrio*, II, 12, 34, CCSL (29), ed. W. M. Green, p. 260, PL32, [1219-1310], 1259.

imprescindibile per la fondazione di un criterio stabile²¹ («Si autem esset aequalis mentibus nostris haec veritas, mutabilis etiam ipsa esset²²»): per queste ragioni il cristianesimo si prestava ad offrire un supporto non solo materiale ma anche teorico ad Agostino che avrebbe – sempre di più nel corso degli anni - confermato la superiorità aleologica della verità eterna, identificata – sin da subito – con Dio. «Come vuole la dottrina agostiniana e più generalmente la fede del cristiano, l'uomo è fatto per compiersi sottomettendosi a un Fine trascendente, una sana cultura esige imperiosamente la subordinazione, la consacrazione a questo unico Fine di tutte le sue forze spirituali, quelle stesse forze che l'umanesimo classico sapeva sviluppare così bene ma lasciava in un certo qual modo inutilizzate, condannate a consumarsi invano su se stesse. Molto meglio del patriottismo romano all'epoca degli Scipioni, l'ideale religioso del cristianesimo rappresentava per la cultura antica un principio di compimento e poteva diventare il punto di partenza di un rinascimento²³». Non sarà un caso dunque che, in seguito (e più precisamente nel *De Doctrina Christiana* iniziato nel 397 e finito nel 426 d.C.), le arti liberali sarebbero state ripensate nella loro giusta accezione, ripensate cioè attraverso un'immagine biblica che restituiva la sapienza pagana al suo vero ruolo di *ancilla fidei*:

Philosophi autem qui uocantur si qua forte uera et fidei nostrae accommodata dixerunt, maxime platonici, non solum formidanda non sunt, sed ab eis etiam tamquam ab iniustis possessoribus in usum nostrum uindicanda. sicut enim aegyptii non tantum idola habebant et onera graui, quae populus israhel detestaretur et fugeret, sed etiam uasa atque ornamenta de auro et argento et uestem, quae ille populus exiens de aegypto sibi potius tamquam ad usum meliorem clanculo uindicauit, non auctoritate propria, sed praecepto dei ipsis aegyptiis nescienter commodantibus ea, quibus non bene utebantur, sic doctrinae omnes gentilium non solum simulata et superstitiosa figmenta graues quae sarcinas superuacanei laboris habent, quae unusquisque nostrum duce christo de societate gentilium exiens debet abominari atque uitare, sed etiam liberales disciplinas usui ueritatis aptiores et quaedam morum praecepta utilissima continent de que ipso uno

²¹ Catapano spiega benissimo questa acquisizione agostiniana: Cfr. Giovanni Catapano, *Agostino*, op.cit., p. 51: «La ragione è pertanto la parte migliore dell'uomo. Se esiste qualcosa di superiore alla ragione, allora esiste qualcosa di superiore all'uomo stesso. Ebbene, questo qualcosa esiste, ed è l'oggetto specifico della ragione. Si tratta di quella verità immutabile alla quale appartengono i rapporti numerici o le cosiddette «regole della virtù», come quella per cui «le cose peggiori vanno subordinate alle migliori, le eguali associate alle eguali e le proprie attribuite a ciascuno». La verità di questi principi razionali non è inferiore alla ragione, perché la ragione giudica secondo essa ma non di essa, anzi secondo essa giudica persino sé stessa; né è pari alla ragione, perché altrimenti sarebbe mutevole come questa. Se esiste una realtà ancora superiore a tale verità inalterabile, allora non può essere che Dio; se invece non esiste, allora, la verità stessa è Dio. L'esistenza di Dio appare così l'ultima implicazione del fatto autoevidente che noi siamo esseri intelligenti, e la scoperta razionale della sua esistenza è strettamente connessa, se non addirittura coincidente, con l'attingimento del livello ontologico della verità quale realtà immutabile».

²² Cfr. Agostino, *De libero arbitrio*, II, XII, 34, PL32, CCSL (29), p. 260, [1219-1310], 1259.

²³ Cfr. Henri Irénée Marrou, *Sant'Agostino e la fine della cultura antica*, op.cit., p. 520.

deo colendo nonnulla uera inueniuntur apud eos, quod eorum tamquam aurum et argentum, quod non ipsi instituerunt, sed de quibusdam quasi metallis diuinae prouidentiae, quae ubique infusa est, eruerunt et, quo peruerse atque iniuriose ad obsequia daemonum abutuntur, cum ab eorum misera societate sese animo separant, debet ab eis auferre christianus ad usum iustum praedicandi euangelii²⁴.

Ridefinire l'ambito della scienza pagana mediante un ricorso alla Bibbia non fu un'operazione innocente: se nei primi dialoghi le arti liberali erano utili in virtù della loro intrinseca razionalità successivamente saranno spiegate attraverso l'immagine dell'oro degli Egizi che – se da una parte rinnovava il concetto secondo il quale quelle devono essere al servizio della verità affermata dalla nuova religione – confermava, d'altra parte, come il progetto agostiniano fosse impegnato a dichiarare un assoluto dominio dell'elemento religioso rispetto a quello filosofico poiché le arti liberali erano già 'biblicamente' direzionate a diventare domestiche della religione cristiana. Più in generale, però, Agostino ribadisce questa nuova impostazione rivendicando il corretto uso della stessa sapienza pagana soltanto ai cristiani, i quali erano stati gli unici ad aver compreso dove indirizzare le ricerche, poiché erano stati gli unici ad aver scorto, nella propria interiorità, le vestigia di Dio: è così che, riprendendo argomentazioni lattanziane, Agostino esamina i risultati erronei di una sapienza pagana lasciata a sé stessa affermando che i filosofi «de suorum deorum natura ac summo bono, diversas contrariasque sententias in scholis suis [...] personabant» indirizzando, così, la comunità nel disordine dovuto a questa discordia quando, invece, l'operazione da compiersi e da comprendere avrebbe dovuto essere la totale identificazione di sapienza e vera religione per garantire un equilibrio veritativo indispensabile per la gestione feconda della collettività²⁵. Un universo, dunque, in cui la verità proclamata da Dio sarebbe stata garante, in primo luogo, dell'oggettività del pensiero umano in quanto quella «veritas connexionum non instituta, sed animadversa est ab hominibus et notata, ut eam

²⁴Agostino, *De Doctrina Christiana Libri Quatuor*, II, XL, 60, CCSL (32), ed. Iosephi Martin, pp. 73-74, PL34, [15-121], 63.

²⁵Cfr. Agostino, *De Vera Religione*, V, 8, CCSL (32), ed. K. D. Daur, p. 193, PL34 [121-172], 126: «Sed quomodo se habeat philosophorum iactantia, illud cuiuis intellegere facile est, religionem ab eis non esse quaerendam, qui eadem sacra suscipiebant cum populis, et de suorum deorum natura ac summo bono, diversas contrariasque sententias in scholis suis, eadem teste multitudine, personabant. Quod si hoc unum tantum vitium christiana disciplina sanatum videremus, ineffabili laude praedicandam esse, neminem negare oporteret. Haereses namque tam innumerabiles a regula Christianitatis aersae, testes sunt non admitti ad communicanda Sacramenta eos qui de Patre Deo, et Sapientia eius, et Munere divino aliter sentiunt et hominibus persuadere conantur, quam veritas postulat. Sic enim creditur et docetur, quod est humanae salutis caput, non aliam esse philosophiam, id est sapientiae studium, et aliam religionem, cum ii quorum doctrinam non approbamus, nec Sacramenta nobiscum communicant».

possint vel discere vel docere» ma «est in rerum ratione perpetua et divinitus instituta²⁶» e quindi necessariamente proiettata a istituire (prima) e regolare (poi) le norme per il corretto svolgimento del processo conoscitivo. L'equilibrio stabilito in prima istanza da Agostino mirò a far coesistere (e farli dipendere da un rapporto inscindibile), dunque, il piano logico veritativo con quello individuale speculativo: se un'oggettività doveva esistere (a causa delle contraddizioni che si sarebbero avute nel caso non ci fosse stata) fu altrettanto sicuro che una individualità lasciata a sé stessa non avrebbe potuto garantire la verità dei suoi contenuti poiché avrebbe riproposto in termini morali (e gnoseologici) le assurdità scaturite dalla mancanza di un principio superiore capace di verificare le soluzioni prodotte: ritornare a sé stessi fu dunque un atto necessario – in quanto l'interiorità era lo spazio vergine *par excellence* – ma non sufficiente poiché bisognoso di quella verità oggettiva che si prendeva l'onere di informare quel luogo. Dal punto di vista individuale allora, Agostino procedette nella spiegazione della fenomenologia di quelle informazioni: a partire da una richiesta soggettiva²⁷, infatti, sarebbe stato importante concentrarsi e percepire le varie notizie che lo stesso Dio avrebbe elargito:

A.- habeo gratiam, et ista me cum atque adeo te cum quando in silentio sumus, diligenter caute que tractabo, si nullae se tenebrae immittant, suam que etiam, quod uehementer formido, mihi faciant delectationem. R. - constanter deo crede, ei que te totum committe quantum potes. noli esse uelle quasi proprius et in tua potestate; sed eius clementissimi et utilissimi domini te seruum esse profiteri. ita enim te ad se subleuare non desinet, nihil que tibi euenire permittet, nisi quod tibi prosit, etiam si nescias. A. - audio, credo, et quantum possum obtempero; plurimum que ipsum deprecor, ut plurimum possim, nisi quid forte amplius a me desideras. R. - bene habet interim, facies postea quidquid iam uisus ipse praeceperit.²⁸

²⁶ Cfr. Agostino, *De Doctrina Christiana Libri quatuor*, II, XXXII,50, CCSL (32), p. 67, PL34 [15-121], 58.

²⁷ Esempio di questo passo dei *Soliloquia*, in cui Agostino chiede espressamente a Dio di mostrarsi poiché senza il suo aiuto non è possibile iniziare nessun cammino verso la verità: cfr. Agostino, *Soliloquia*, I, I, 6, CSEL (89), ed. W. Hörmann, pp. 10-11, PL32 [869-902] 872, «Ad te ambio, et quibus rebus ad te ambiatur, a te rursum peto. Tu enim si deseris, peritur sed non deseris, quia tu es summum bonum, quod nemo recte quaesivit, et minime invenit. Omnis autem recte quaesivit, quem tu recte quaerere fecisti. Fac me, Pater, quaerere te, vindica me ab errore; quaerenti te mihi nihil aliud pro te occurrat. Si nihil aliud desidero quam te, inueniam te iam, quaeso, Pater. Si autem est in me superflui alicuius appetitio, tu ipse me munda, et fac idoneum ad videndum te. Caeterum de salute huius mortalis corporis mei, quamdiu nescio quid mihi ex eo utile sit, vel eis quos diligo, tibi illud committo, Pater sapientissime atque optime, et pro eo quod ad tempus admonueris deprecabor: tantum oro excellentissimam clementiam tuam, ut me penitus ad te convertas, nihilque mihi repugnare facias tendenti ad te, iubeasque me dum hoc ipsum corpus ago atque porto, purum, magnanimum, iustum, prudentemque esse, perfectumque amatorem perceptoremque sapientiae tuae, et dignum habitatione, atque habitorem beatissimi regni tui. Amen, amen».

²⁸ *Ibid.*, I, XV, 30, CSEL (89), p. 40, PL32 [869-902] 884-886.

L'atteggiamento qui descritto è figlio di questa scoperta, la quale implica un atteggiamento servile («et utilissimi Domini servum esse profiteri») del soggetto che umilmente si impegna a raccogliere ciò che Dio gli suggerisce nell'intimo dell'animo («Bene habet interim facies postea quidquid iam visus ipse praeceperit») al fine di poter condurre una vita degna²⁹: è quindi, adesso, ben stabilita – e ormai generalmente acquisita – la pervasività di Dio nel processo conoscitivo. La «Sapientia Dei», infatti «pertendit usque in finem fortiter», producendo *convenientiam* nel creato («quaere in corporis voluptate quid teneat, nihil aliud invenies quam convenientiam») necessaria a fissare un ordine stabile e duraturo. Tale disposizione armonica del mondo terreno – tiene a ripetere Agostino – è possibile riconoscerla soltanto nei meandri dell'interiorità: lì è presente la verità («recognosce igitur quae sit summa convenientia. Noli foras ire, in teipsum redi; in interiore homine habitat veritas³⁰») poiché è esclusivamente mediante l'uso di una ragione intima³¹ che si possono superare le leggi del tempo scoprendo - e non producendo - le verità eterne³² mentre ciò che

²⁹ Cfr. Robert Dodaro, *Christ and the just society in thought of Augustine*, Cambridge University Press, Cambridge, 2004, p. 217: «Augustine thus insists that faith and humility are the initial virtues required by human beings who desire to live justly. They are necessary, he believes, first in order to accept the incarnation, and second, to renounce reliance upon one's own strength in living virtuously. In his view, these acts of faith and humility are related to each other and are repeated in the interpretation of the scriptures».

³⁰ Cfr. Agostino, *De vera Religione*, XXXIX, 72, CCSL (32), p. 234, PL34 [121-172], 154.

³¹ Quella che nel *De libero arbitrio*, Agostino chiamava 'senso interno': Cfr. Agostino, *De libero arbitrio*, II, III, 8, CCSL (29), p. 241, PL32, [1219-1310], 1244: «Aug. - Intellegis ergo et quaedam singulos sensus habere propria, de quibus renuntient, et quaedam quosdam habere communia? Ev. - Et hoc intellego. Aug. - Quid igitur ad quemque sensum pertineat, et quid inter se vel omnes vel quidam eorum communiter habeant, num possumus ullo eorum sensu diiudicare? Ev. - Nullo modo, sed quodam interiore ista diiudicantur. Aug. - Num forte ipsa est ratio, qua bestiae carent? nam, ut opinor, ratione ista comprehendimus, et ita se habere cognoscimus. Ev. - Magis nos arbitror ratione comprehendere esse interiorem quemdam sensum, ad quem ab istis quinque notissimis cuncta referantur. Namque aliud est quo videt bestia et aliud quo ea quae videndo sentit, vel vitat vel appetit: ille enim sensus in oculis est, ille autem intus in ipsa anima; quo non solum ea quae videntur, sed etiam ea quae audiuntur, quaeque caeteris capiuntur corporis sensibus, vel appetunt animalia delectata et assumunt, vel offensa devitant et respuunt. Hic autem nec visus, nec auditus, nec olfactus, nec gustatus, nec tactus dici potest, sed nescio quid aliud quod omnibus communiter praesidet. Quod cum ratione comprehendamus, ut dixi, hoc ipsum tamen rationem vocare non possum; quoniam et bestiis inesse manifestum est».

³² È questa, come nota Beierwaltes, l'essenza della felicità per Agostino – tipicamente neoplatonica –, quella di avere la visione dell'Essere sottratto dalle leggi del tempo: cfr. Werner Beierwaltes, *Agostino e il Neoplatonismo cristiano*, Vita e Pensiero, Milano, 1995, p. 70: «Se qualcuno, quindi, 'ha' Dio, 'ha' un essere sottratto al tempo e allo spazio, immutabile ed eterno: 'ha' l'Essere in sé. Essere-felice significa quindi 'avere qualcosa di eterno mediante La conoscenza', partecipare al Bene immutabile o al sommo Bene, «godere» della ferma e immutabile verità. Il conoscere possiede qualcosa di eterno già nell'Idea, in quanto fondamento dei singoli enti temporali, ma in Dio, che è l'Essere immutabile, il conoscere possiede il fondamento pensante, il luogo originario delle Idee. Mezzo e fine del desiderio della vita felice è quindi la riflessione sulla sapienza (*sapientia*) e sulla verità (*veritas*) di Dio che si realizza nel pensiero di sé come immutabile unità. Ulteriore determinazione della tesi *Deum qui habet, beatus est* è quindi la seguente: se qualcuno «ha» Dio, ha

rimane invischiato nelle logiche temporali (ovvero l'uomo esteriore) si corrompe giorno dopo giorno a causa della sua conformazione carnale («non enim ratiocinatio talia facit, sed invenit. Ergo antequam inveniantur, in se manent, et cum inveniuntur, nos innovant. Ita renascitur interior homo, et exterior corrumpitur de die in diem³³»). «Il fatto che Agostino sostenga con molta decisione la concezione per cui la vita vera ed autentica si realizza solo nel futuro escatologico della *visio* beatifica non significa che coloro che sono 'felici nella speranza' (*spe beati*) debbano attendere in modo passivo la grazia divina. Essi non possono ottenere 'in virtù di se stessi' il fine desiderato, ma sono invitati al *bene vivere* come alla condizione del *beate vivere*. Questa condizione non va intesa in senso moralistico: essa riguarda il modo di pensare dell'uomo che diventa criterio di un agire significativo; il pensiero deve scoprire il suo presupposto e insieme ad esso anche la possibilità, in esso racchiusa, di unirsi o di partecipare 'già ora' al principio della beata vita tramite il pensiero e la conoscenza. [...] Il pensiero dell'uomo deve allontanarsi dall'irretimento nella sensibilità e nella temporalità e deve ritornare all'interiorità perché quest'ultima è in grado da chiarire ciò che viene esperito mediante la sensibilità³⁴». A giudizio di Agostino fu necessario, allora,

la verità o la sapienza stessa. Agostino esprime questa concezione in modo significativo: 'la vita felice è gioia della verità. Ma questo è gioia di te, di te che sei la verità, Dio, mia luce, salvezza del mio volto e mio Dio' e ancora: 'la sola verità, in virtù della quale tutte le cose sono vere, rende felici'. E ancora cfr. *Ibid.*, p. 87: «La felicità come amore conoscitivo e visivo, oppure come visione e conoscenza amorosa, equivale al godimento del sommo Bene o di Dio (*frui Deo*): 'è beato davvero colui che gode del sommo bene' (*beatus est quippe qui fruitur summo bono [sive deo]*)'. Contrariamente all' 'utilizzo' (*uti*), ossia all'uso di una cosa con l'intenzione di farla funzionare (per raggiungere un determinato scopo), il 'godimento' significa il possesso che si rapporta all'oggetto in sé: 'essere uniti nell'amore ad una realtà per se stessa'; 'avere presente ciò che si ama'».

³³ Cfr. Agostino, *De vera Religione*, XXXIX, 73, CCSL (32), p. 235, PL34 [121-172], 155.

³⁴ Werner Beierwaltes, *Agostino e il Neoplatonismo cristiano*, op.cit., p. 77. È dunque questa la 'conversione' di Agostino al neoplatonismo: cfr. Id., *Platonismo nel cristianesimo*, Vita e Pensiero, Milano, 2000: «La verità somma per l'essere e il conoscere umani consiste dunque nell'*identificazione* con la *summa convenientia* che si mostra nell'uomo stesso, essa consiste, quanto meno, nell'intenso 'contatto' con quella, perché solo essa può divenire l'inizio di un pensiero e di un conoscere affidabili. In questo accordo con l'*assoluto* accordo, ovvero con la verità stessa che si realizza nel tempo, il pensiero giunge 'nell'attimo del tremore di un volto' a ciò che è. Il raggiungere *ciò che è* nel ritorno del pensiero in se stesso amplia dunque la serie di possibili forme dell'identità presentate nel testo agostiniano aggiungendovi l'essere stesso. *Ciò che è* può venir compreso solo come quell'assoluto, puro, immutabile essere esistente di per sé che pronuncia se stesso nella sentenza: 'Io sono colui che sono'. Poiché questo essere è identico alla verità che pensa se stessa, esso è anche quanto vi è di più stabile e, quindi, è quella meta che inaugura l'ascesa interiore stessa e in cui questa si acquieta», p. 217. Cfr. anche Luigi Ruggiu, *Tempo e storia in S. Agostino*, in «Agostino di Ippona e le apocalissi dell'occidente (Atti del convegno di studi, Cagliari 22-24 Novembre 1966)», a cura di Placido Cherchi, Edizioni Fondazioni Sardinia, Sassari, 1998, pp. 23-57, p. 31: «Già Plotino ha sottolineato la necessità di 'separarsi da tutto ciò che è esteriore e volgersi alla propria interiorità'. Un'interiorità che ha carattere ontologico, non soggettivo: l'interiore appare nell'esteriore come ciò che crea e conserva l'esteriore stesso, come ciò che è superiore e rimanda alla sfera del principio. In riferimento all'ambito dell'essere bisogna quindi dire che tutto è interiore. Nell'orizzonte antropologico, l'invito a tornare a sé significa che l'uomo deve separarsi dall'uomo

descrivere e approfondire in termini più chiari una caratteristica fondamentale del suo pensiero: l'interiorità è in grado di superare le leggi temporali non solo perché incorruttibile dall'esterno ma anche perché – per sua costituzione interna – essa non poteva percepire altro che il presente:

quod autem nunc liquet et claret, nec futura sunt nec praeterita, nec proprie dicitur: tempora sunt tria, praeteritum, praesens et futurum, sed fortasse proprie diceretur: tempora sunt tria, praesens de praeteritis, praesens de praesentibus, praesens de futuri. sunt enim haec in anima tria quaedam et alibi ea non uideo, praesens de praeteritis memoria, praesens de praesentibus contuitus, praesens de futuris expectatio. si haec permittitur dicere, tria tempora uideo fateor que tria sunt. dicatur etiam: "tempora sunt tria, praeteritum, praesens et futurum", sicut abutitur consuetudo; dicatur. ecce non curo nec resisto nec reprehendo, dum tamen intellegatur quod dicitur, neque id, quod futurum est, esse iam, neque id, quod praeteritum est. pauca sunt enim, quae proprie loquimur, plura non proprie, sed agnoscitur quid uelimus³⁵.

Nella percezione, dunque, la soggettività non fa altro che vivere un presente: tale teoria si pone – allora come una disposizione strutturale della stessa soggettività confermata dalla stessa fenomenologia dell'atto conoscitivo - che non solo stabilisce una primarietà a ciò che si mostra alla mente come presente ma che è essenzialmente impossibilitata a pensare il reale in termini diversi. Questa stanzialità esclusiva del presente è, però, necessaria quanto problematica: Agostino, infatti, attraverso questa scoperta inizia ad essere edotto dell'originario *deficit* della natura umana poiché quello del presente è un luogo che non perdura, che subito si mette in viaggio verso il passato e che «non si può cogliere nel momento stesso in cui passa; questo stesso passare, questo tendere al nulla è» - infatti - «la realtà del presente³⁶». «In quo ergo spatio metimur tempus praeteriens? Utrum in futuro, unde praeterit? Sed quod nondum est, non metimur. An in praesenti, qua praeterit? Sed nullum spatium non metimur. An in praeterito, quo praeterit? Sed quod iam non est, non

estere, legato al sensibile e al molteplice che distrae, per assumere la presenza dell'uomo interiore e realizzarlo. Si tratta dunque di un atto di auto-liberazione dal sensibile e di una conversione all'Intelligibile, all'idea o al pensiero, sulla traccia di quanto avviene con *periagoge* nella caverna platonica».

³⁵ Agostino, *Confessiones libri tredecim*, XI, XX, 26, CCSL (27), ed. L. Verheijen, pp. 206-207, PL32 [657-868], 819.

³⁶ Cfr. Pasquale Porro, *Agostino e il privilegio dell'adesso*, in *Interiorità e intenzionalità in S. Agostino. Atti del 1° e 2° Seminario internazionale del Centro di studi agostiniani di Perugia*, a cura di L. Alici, Ist. Patristico Augustinianum, Roma, 1990, pp. 177-204, p. 192. Cfr. Christoph Horn, *Augustinus*, Beck, Munchen, 1995, trad. it. *Agostino*, Il Mulino, Bologna, 2005, p. 96: «La teoria della *distentio animi* è infatti preceduta da un'affascinante descrizione del problema, il cosiddetto paradosso del tempo: il tempo costituisce per noi una grandezza nota e ignota, la quale può essere certo misurata, ma che intesa in senso rigoroso, non esiste. Il tempo sfugge, in maniera enigmatica, alla nostra presa intellettuale».

metimur. Exarsit animus meus nosse istud implicatissimum aenigma³⁷», scrive Agostino, indicando perfettamente la complessità della questione: in altre parole, il soggetto umano aveva in sé stesso esattamente la stessa forma della conoscenza divina salvo averla in forma limitata, estemporanea e per questo inadatta poiché se in Dio quel presente è eterno, nell'uomo invece era parcellizzato in attimi impossibili da tenere insieme e per questo relegati a trapassare nel nulla senza poter essere – a causa di questa caratteristica – fondamento stabile per la conoscenza. Infatti, in questo momento, Agostino accoglieva «le istanze principali, con due presupposti fondamentali, apparentemente antitetici ma in realtà complementari, del pensiero greco in generale. Si tratta da una parte della preferenza per l'immutabile come caratteristica distintiva delle realtà supreme, dall'altra dell'attitudine consolidata a pensare la conoscenza in termini di percezione immediata, soprattutto visiva, determinabile, linguisticamente attraverso proposizioni espresse sempre o preferibilmente al presente³⁸»: in questi termini, dunque, Dio doveva essere pensato o, meglio, doveva presentarsi all'animo umano ma – a giudizio di Agostino – al suo giungere esso si mostrava nella sua forma di attimo e proprio in virtù di ciò, impossibile da esporre. L'atipicità della interiorità agostiniana, allora, consisteva proprio in questo: essa era luogo della verità, era luogo nel quale Dio si dichiarava ma allo stesso tempo era luogo dell'impossibilità, della estemporaneità e dell'assenza di un linguaggio adatto a descrivere la realtà divina. In altre parole, era l'unico luogo in cui rifugiarsi dalla temporalità terrena ma era il luogo di una oggettività che si avvicina ad un soggetto che la poteva pensare esclusivamente come inaccessibile e indefinibile in virtù di una descrizione che dovrà poi fare i conti con l'incessante mutevolezza dell'essere. Agostino, dunque, incominciava a chiarire a sé stesso i termini della questione: l'uomo è informato da Dio ma non riesce ad esprimerlo per due ordini di motivi. Il primo è la conformazione del presente terreno che per sua natura si mostra come istante; il secondo (che è la causa efficiente del primo) è la naturale condizione umana che non permette una visione e una percezione 'eternamente' presente di Dio³⁹. C'era dunque

³⁷ Cfr. Agostino, *Confessiones libri tredecim*, XI, XXI, 27 – XXII, 28, CCSL (27), p. 207, PL32[657-868], 819-820. Come sostiene il Knuuttila, l'undicesimo libro della Confessioni «belong among the most discussed philosophical parts of his works». Cfr. Simo Knuuttila, *Time and creation in Augustine*, in «The Cambridge Companion to Augustine», Cambridge Press, Cambridge, 2006, pp. 103-115, p. 109.

³⁸ Cfr. *Ibid.*, p. 184.

³⁹ Seppur riferendosi al De Beata Vita è importante leggere queste parole del Colli che confermano la problematicità di questa impostazione: Cfr., Andrea Colli, *Riflessioni sull'etica della durata e dell'immediato. Agostino nel De Beata Vita*, in «Rivista di Storia della Filosofia», 63 (2) (2008), pp. 227-241, p. 230: «*Habere Deum* non solo manifesta il contenuto della ricerca etica dell'uomo, ma ne descrive la modalità; se risulta poco problematico scorgere i nessi che portano dall'esigenza di un bene eterno alla sua identificazione con Dio, è invece tutt'altro che definito ciò che Agostino intenda

una strutturale incapacità – dovuta ad un difetto soggettivo – a rendere sempre presente la visione divina nella propria interiorità: è così che Agostino è obbligato a dare ragione di questa inadeguatezza per poter stabilire le coordinate essenziali del suo pensiero futuro.

2.1.2. Il motore della storia

Il difetto umano non poteva - dunque - essere esclusivamente logico-speculativo. In realtà l'uomo aveva ben compreso l'organizzazione del processo conoscitivo ma, nonostante ciò, non era strutturalmente in grado di cogliere eternamente quella verità: in altre parole, era - per sua intima costituzione - impossibilitato a possedere e descrivere Dio. Agostino riflette sulle motivazioni intrinseche di questa deficienza indicando come unica spiegazione plausibile un sovvertimento originario della naturale propensione al vero di cui l'essere umano si faceva erede. «Giunto a questo punto, Agostino si rende conto che la sua affermazione della piena responsabilità dell'uomo per i propri peccati sembra essere in contrasto con alcuni passi delle Scritture. Esse infatti disapprovano azione compiute o per ignoranza, quando non sa che cosa sia giusto fare; oppure per difficoltà, quando, pur sapendolo e volendolo, non si è in grado di agire rettamente, a causa della resistenza opposta all'abitudine cattiva propria di quella che Paolo chiama 'la carne'. Trovandosi in uno stato di *ignorantia* e *difficultas*, l'uomo non dispone più di una volontà totalmente libera di agire in modo retto. Tale privazione della libertà, secondo Agostino, non può spiegarsi se non come una pena inflitta giustamente da Dio a causa del peccato: è una pena perché altrimenti sarebbe una condizione naturale, e dunque buona, è stata inflitta da Dio o contro la volontà divina; quindi è giusta, il che vuol dire che è stata meritata 'in cambio di qualche peccato'⁴⁰». Ci fu un periodo, allora, nel quale l'uomo fu vicino ad essere come Dio ma decise di rovesciare consapevolmente quell'originario stato di cose: questo avvenimento proprio perché accaduto nel capostipite del genere umano macchiò irrimediabilmente l'intera storia umana indirizzandola ad una peregrinazione impossibile da arrestare:

ut autem de illo primo coniugio et cum ignorantia et cum difficultate et cum mortalitate nascamur, quoniam illi cum peccauissent et in errorem et in erumnam et in mortem praecipitati sunt, rerum moderatori summo deo iustissime placuit, ut et in ortu hominis originaliter appareret iustitia punientis et in prouectu misericordia liberantis. non enim

con la *possessio* temporale di un bene eterno. *Habere* descrive la relazione tra eterno e tempo nella ricerca etica e sorge da un contesto *mortalis* e *caducus*, quello del soggetto, per spingersi verso un orizzonte *immortalis* e *perennis*, quello di Dio».

⁴⁰ Cfr. Giovanni Catapano, *Agostino*, op.cit., p. 53.

damnato primo homini sic adempta est beatitudo ut etiam fecunditas adimeretur; poterat enim et de prole eius quamvis carnali et mortali aliquod in suo genere fieri decus ornamentum que terrarum. iam uero ut meliores gigneret quam ipse esset non erat aequitatis. sed ex conuersione ad deum ut uinceret quisque supplicium quod origo eius ex auersione meruerat, non solum uolentem non prohiberi sed etiam adiuuari oportebat. etiam sic enim rerum creator ostendit quanta facilitate potuisset homo, si uoluisset, retinere quod factus est, cum proles eius potuit etiam superare quod nata est.⁴¹

«Ut autem de illo primo coniugio, et cum ignorantia, et cum difficultate, et cum mortalitate nascamur» scrive Agostino in questo celebre passo del *De libero arbitrio* (388-395 d.C.) affermando come fu la prima coppia creata dal Signore che volutamente fece precipitare il genere umano nel peccato relegandolo ad un cortocircuito insanabile con le sue proprie forze. Una volta compresa la motivazione storica⁴² che si celava dietro questa originaria impotenza, egli approfondì le ricadute ontologiche di questa scoperta in particolare analizzando due fondamentali problemi: perché l'uomo fosse caduto e quale fu lo strumento che rese possibile questa caduta. «Sed quoniam non sicut homo sponte cecidit, ita etiam sponte surgere potest⁴³»: Agostino, dunque, dichiara subito una netta correlazione tra libertà e peccato, tra libertà e travisamento dell'ordine divino⁴⁴. Il peccato è - pur nella sua tragicità - l'espressione della libertà umana: obbligare di necessità l'uomo al bene, infatti, avrebbe portato *in primis* ad un universo chiuso nel quale l'uomo non avrebbe potuto scegliere autonomamente di

⁴¹ Agostino, *De libero arbitrio libri tres*, III, XX, 55, CCSL (29), p. 307, PL 32 [1219-1310], 1297.

⁴² Ci differenziamo leggermente qui dalla interpretazione del Mann che insiste sul fatto che il peccato (anche quello originale) è esclusivamente una condizione e non un evento storico: cfr. William E. Mann, *Augustine on evil and original sin*, in *The Cambridge Companion to Augustine*, Cambridge Press, Cambridge, 2006, pp. 40-48, p. 47: «Adam and Eve's fall ushered into the world original sin, which is not an event but rather a condition (De pecc. merit. et remis. 1.9.9-1.12.15). It is the condition imposed by God as punishment on Adam and Eve for disobedience. According to Augustine the condition includes dispossession from a naturally perfect environment, the loss of natural immortality and the acquisition of susceptibility to physical pain, fatigue, disease, aging, and rebellious bodily disorders, especially sexual lust (De Gen. ad litt. 11.32.42; De civ. Dei 14.16-19). The condition is not only pathological, it is inherited, infecting every descendant of Adam and Eve. The condition is innate, not acquired; as Augustine puts it, it is transmitted by propagation, not imitation (De pecc. merit. et remis. 1.9.9-1.12.15). Augustine's view, then, is that our first ancestors squandered their patrimony and our inheritance and - as if that were not bad enough - thereby contracted a suite of infirmities that is passed on to all their progeny».

⁴³ Cfr. Agostino, *De libero arbitrio libri tres*, II, 20, 54, CCSL (29), p. 273, PL 32 [1219-1310], 1270.

⁴⁴ Qual è infatti la motivazione principale del peccato se non quella di non riconoscere - in tutte le sue manifestazioni - l'ordine divino? Cfr. Agostino, *De Libero arbitrio libri tres*, I, XVI, 35, CCSL (29), p. 235, PL 32 [1219-1310], 1240: «Ev. - Est ita ut dicis, et assentior, omnia peccata hoc uno genere contineri, cum quisque avertitur a divinis vereque manentibus, et ad mutabilia atque incerta convertitur. Quae quamquam in ordine suo recte locata sint, et suam quamdam pulchritudinem peragant; perversi tamen animi est et inordinati, eis sequendis subici, quibus ad nutum suum ducendis potius divino ordine ac iure praelatus est. Per questo si è parlato di nocività della libertà: cfr. Miquel Beltran, *San Agustín: La nocividad moral del liberum arbitrium en el homo lapsus*, in «Revista agustiniana», 32 (1991), pp. 579-594.

accettare il dominio divino sul mondo alimentando, quindi, un universo nel quale la salvezza sarebbe stata elargita meccanicamente e – in secondo luogo – la stessa strutturazione epistemologica sarebbe stata manchevole di quella differenza ontologica necessaria all'accoglienza della verità divina. Dunque, il peccato diventa adesso l'espedito attraverso il quale Agostino riconosce la sostanziale verità delle sue conclusioni: c'è una potenza oggettiva che si affaccia e si dirige verso l'uomo ma c'è un'ulteriore forza altrettanto necessitante che frena la corretta visione di Dio. Come Agostino spiegherà nelle opere più tarde della sua produzione, il primo uomo rideterminò, dunque, in un eccesso di superbia le gerarchie ponendosi liberamente al di sopra di Dio non riconoscendone la legge:

Contraria ista, quae te mouent, ut aduersa sentiamus, propter peccatum nostrum, id est propter peccatum hominis contigerunt. nam omnia deus et bona fecit, et bene ordinauit; peccatum autem non fecit et hoc est solum, quod dicitur malum, uoluntarium nostrum peccatum. [...] cum ergo omnia optime sint ordinata, quae uidentur nobis nunc aduersa esse, merito contigit hominis lapsi, qui legem dei seruare noluit. animae enim rationali, quae est in homine, dedit deus liberum arbitrium; sic enim posset habere merita, si uoluntate, non necessitate boni essemus. cum ergo oporteat non necessitate, sed uoluntate bonum esse, oportebat, ut deus animae daret liberum arbitrium. huic autem animae obtemperanti legibus suis omnia subiecit sine aduersitate, ut ei cetera, quae deus condidit, seruirent, si et ipsa deo seruire uoluisset; si autem ipsa noluisset deo seruire, ut ea, quae illi seruiebant, in poenam eius conuerterentur⁴⁵.

Il peccato, dunque, esattamente come il bene, si pone come una forza costringente che dimora nei meandri dell'animo e che direziona il cammino di tutto il genere umano: a differenza della potenza di Dio, però, esso è 'divenuto' oggettivo a seguito di un fatto storico-universale, a causa di una originaria corruzione degli strumenti che Dio aveva gratuitamente elargito per la salvezza⁴⁶. Per questo ordine di motivi la realtà del peccato è - seppur nella sua straordinaria invadenza - essenzialmente diversa rispetto alle informazioni derivanti da

⁴⁵Agostino, *Acta Seu Disputatio Contra Fortunatum Manichaeum Liber unus*, XV, CSEL (25), ed. J. Zycha, p.91, PL42, [111-130], 117-118

⁴⁶ Si può notare tale che tale soluzione verrà ripresa ed ampliata da Agostino anche nelle opere più tarde e soprattutto nella polemica antipelagiana: cfr. Agostino, *De peccatorum meritis et remissione et de baptismo parvulorum. Ad Marcellinum libri tres*, I, 10, 11, CSEL (60), ed. C.F. Vrba / J. Zycha, p. 12, PL44, [109-200], 115: «Deinde quod sequitur: In quo omnes peccaverunt, quam circumspecte, quam proprie, quam sine ambiguitate dictum est! Si enim peccatum intellexeris, quod per unum hominem intravit in mundum, in quo peccato omnes peccaverunt, certe manifestum est alia esse propria cuique peccata, in quibus hi tantum peccant, quorum peccata sunt, aliud hoc unum, in quo omnes peccaverunt, quando omnes ille unus homo fuerunt. Si autem non peccatum, sed ipse unus homo intellegitur, in quo uno homine omnes peccaverunt, quid etiam ista manifestatione manifestius?».

Dio: è in questo senso che il male è una *corruptio*⁴⁷ e non ha una valenza propria in sede ontologica salvo però - in virtù di quella storicità universalmente data - descrivere esattamente il mondo dei fatti concreti ponendosi sostanzialmente come motore dello sviluppo della città umane⁴⁸. L'uomo - dunque - è stato, un tempo, creato esclusivamente per attuare il bene ma volutamente ha sovvertito l'ordine delle cose: quel gesto - nota Agostino - non poté rimanere un errore di un singolo perché avvenuto nel luogo *exemplum* per eccellenza; il luogo nel quale, cioè, si sarebbero poi scritte le regole che avrebbero governato l'intero procedere storico. Mancava però - a giudizio di Agostino - un passaggio fondamentale per comprendere *in toto* il gesto adamitico: se infatti il primo uomo era necessariamente orientato al bene nel paradiso terrestre in che termini si concretizzò il sovvertimento dell'ordine divino? Come fu possibile passare dalla perfezione all'imperfezione? In altre parole: come si esercita concretamente quella libertà di scelta che

⁴⁷ Cfr. Agostino, *Contra epistola Manichaei quam vocant Fundamenti*, 35, 39, CSEL (25), ed. J. Zycha, p. 239, PL42, [173-206], 200-201: «Quis enim dubitet totum illud quod dicitur malum, nihil esse aliud quam corruptionem? Possunt quidem aliis atque aliis vocabulis alia atque alia mala nominari: sed quod omnium rerum malum sit, in quibus mali aliquid animadverti potest, corruptio est. Sed corruptio peritiae animae, imperitia vocatur; corruptio prudentis, imprudentia; corruptio iustae, iniustitia; corruptio fortis, ignavia; corruptio quietae atque tranquillae, cupiditas vel metus vel tristitia vel iactantia. Deinde in corpore animato corruptio sanitatis, dolor et morbus; corruptio virium, lassitudo; corruptio quietis, labor. Deinde in ipso solo corpore corruptio pulchritudinis, foeditas; corruptio rectitudinis, pravitas; corruptio ordinis, perversitas; corruptio integritatis, discissio, aut fractura, aut diminutio. Longum est et difficile et harum rerum quas commemoravi, et aliarum innumerabilium omnes corruptiones nominatim enuntiare; cum etiam multae quae dicuntur in corpore, possint et in anima dici, et innumerabilia sint in quibus propria vocabula corruptio teneat. Verumtamen videre iam facile est nihil nocere corruptionem, nisi quod labefacit naturalem statum; et ideo eam non esse naturam, sed contra naturam. Quod si non invenitur in rebus malum nisi corruptio, et corruptio non est natura; nulla utique natura malum est» e cfr. anche Agostino, *De moribus ecclesiae catholicae et de moribus Manicheorum Libro duo*, II, 5, 7, CSEL (90), ed. J. B. Bauer, p. 93, PL32, [1309-1378], 1347-1348: «Quaeram ergo tertio quid sit malum. Respondebitis fortasse: corruptio. Quis et hoc negaverit, generale malum esse? Nam hoc est contra naturam, hoc est quod nocet. Sed corruptio non est in seipsa sed in aliqua substantia quam corrumpit; non enim substantia est ipsa corruptio. Ea res igitur quam corrumpit corruptio non est malum.; quod enim corrumpitur, integritate et sinceritate privatur. Quod ergo non habet ullam sinceritatem qua privetur, corrumpi non potest; quod autem habet, profecto bonum est participatione sinceritatis. Item quod corrumpitur, profecto pervertitur; quod autem pervertitur, privatur ordine; ordo autem bonum est. Non igitur quod corrumpitur, bono caret, eo namque ipso quo non caret, viduari dum corrumpitur potest. Gens ergo illa tenebrarum, si omni bono carebat, ut dicitis, corrumpi non poterat; non enim habebat quod ei posset auferre corruptio, quae si nihil auferat, non corrumpit. Audete iam dicere, si potestis, Deum et Dei regnum potuisse corrumpi, si diaboli regnum quale describitis, quomodo corrumpi posset non inventis».

⁴⁸ Questa espressione - così come il titolo del paragrafo - è una felice trovata di Henri Irénée Marrou: cfr. Henri Irénée Marrou, *L'ambivalence du temps de l'histoire chez Saint Augustin*, Librairie Philosophique J. Vrin, Paris, 1950, trad.it., *L'ambivalenza del tempo della storia in Sant'Agostino*, CLUEB, Bologna, 2009, p. 53: «È l'esistenza del peccato originale e attuale, a dare al tempo dell'uomo il suo carattere sinistro, il suo potere di degradazione, il suo orientamento verso la morte. In un certo senso il peccato è il motore della storia».

permise l'entrata in scena definitiva del peccato? Agostino insisteva sul fatto che – anche nella prima manifestazione di vita – fossero presenti agli occhi del primo uomo due componenti oggettive (il bene e il male) stanziati dinanzi a lui al di là della potestà soggettiva («Velut in paradiso visum ex superioribus, praeceptum Dei; visum ex inferioribus, suggestio serpentis. Nam neque quid sibi praeciperetur a Domino, neque quid a serpente suggereretur, fuit in hominis potestate») ma, a differenza delle spiegazioni precedenti, incomincia a suggerire al suo lettore la presenza di una nuova caratteristica decisiva nell'operare una scelta: «sed quia *voluntatem* non allicit ad faciendum quodlibet, nisi aliquod visum; quid autem quisque vel sumat vel respuat, est in potestate, sed quo viso tangatur, nulla potestas est⁴⁹». C'è un elemento, dunque – figlio (il)legittimo della libertà di scelta – che dichiara essenzialmente la presenza di un originario stato di mezzo difficile da illustrare: la volontà:

turbat autem considerantes quod ita quaerunt: stultitia primus homo recessit a deo an recedendo stultus factus est? quia si responderis eum stultitia recessisse a sapientia, uidebitur stultus fuisse antequam recederet a sapientia, ut stultitia illi esset causa recedendi. item si responderis recedendo eum stultum esse factum, quaerunt utrum stulte an sapienter fecerit quod recessit. si enim sapienter fecit, recte fecit nihil que peccauit; si stulte, iam erat, inquiunt, in eo stultitia qua factum est ut recederet. non enim stulte aliquid sine stultitia facere poterat. ex quo apparet esse quiddam medium quo ad stultitiam a sapientia transitur, quod neque stulte neque sapienter factum dici potest, quod ab hominibus in hac uita constitutis non nisi ex contrario datur intellegi. sicut enim nullus mortalium fit sapiens nisi ab stultitia in sapientiam transeat ipse autem transitus si stulte fit non utique bene fit, quod dementissimum est dicere; si autem sapienter fit iam erat sapientia in homine antequam transisset ad sapientiam, quod nihilominus absurdum est; ex quo intellegitur esse medium quod neutrum dici potest, ita et ex arce sapientiae ut ad stultitiam primus homo transiret, nec stultus nec sapiens ille transitus fuit. uelut in somno et uigiliis neque id est dormire quod obdormiscere neque id est uigilare quod expergisci, sed transitus quidam ex altero in alterum. uerum hoc interest, quod sine uoluntate plerumque ista fiunt, illa autem numquam nisi per uoluntatem, unde iustissimae retributiones consequuntur⁵⁰.

Passare dalla sapienza all'insipienza, dunque, somiglia molto – dichiara Agostino – al passaggio tra l'addormentarsi e il dormire nel quale, seppur ponendosi una differenza minima, essa risulta essere essenziale per stabilire una diversità sostanziale tra le due azioni: in questo caso il passaggio avviene involontariamente mentre il passaggio dalla sapienza

⁴⁹Cfr. Agostino, *De Libero arbitrio libri tres*, III, XXV, 74, CCSL (29), p. 319, PL 32 [1219-1310], 1307.

⁵⁰ *Ibid.*, III, XXIV, 73, CCSL (29), pp. 318-319, PL 32 [1219-1310], 1307.

all'insipienza avviene attraverso la volontà che viene identificata come l'espressione più compiuta di quell'originario *medium* in cui si trova l'uomo. «La volontà libera è», infatti «soltanto un bene intermedio, poiché, a differenza dei beni inferiori, è indubbiamente indispensabile alla conduzione di una vita retta, ma diversamente dai beni superiori, può essere impiegata anche in modo contrario al bene⁵¹». Il genere umano è, dunque, certamente libero ma essenzialmente 'vuole' per cui è nella volontà – più che nella libertà - che si celano le risposte per comprendere la genesi sia del peccato che della salvezza. D'altra parte, parlare in termini di libertà avrebbe riproposto – nota Agostino – certamente in termini più evoluti quella problematica già vista precedentemente per cui essa sarebbe stata necessaria per la costruzione di un perimetro salvifico indipendente da Dio: determinare, invece, sia il peccato che la salvezza in termini volontaristici permise ad Agostino di salvaguardare sia la realtà dell'intervento divino, sia quella del peccato umano. *A parte hominis*, allora, la volontà è un determinato bene medio («cum ipsa sit medium quoddam bonum») che può volgere liberamente il suo sguardo o verso il bene o verso il male («Voluntas autem aversa ab incommutabili et communi bono, et conversa ad proprium bonum, aut ad exterius, aut ad inferius, peccat⁵²»): è un luogo non-luogo nel quale si ritrova prevalentemente la condizione infelice dell'uomo che può, certamente, volere Dio ma non possederlo del tutto poiché ciò significherebbe aver trovato una congiunzione tra le due istanze (volitiva e attuativa) presente soltanto nell'eterna verità. Non poter vedere Dio nella sua eternità temporale significa dunque vederlo degradare a mero oggetto di una volontà invischiata nella sua condizione intermedia a causa di quel primigenio errore che ha condizionato per sempre l'agire umano: la volontà è dunque quella particolare tipologia di spazio in cui certamente viene esercitata la libertà ma viene ribadito il concetto secondo il quale il voler volgere lo sguardo a Dio non basta di per sé ad ottenere la salvezza ma esclusivamente ad avere contezza di questa natura compromessa o, per meglio dire, di questa natura eternamente processuale del momento salvifico. Anche nel caso, infatti, queste volontà si riferissero all'unica volontà buona («Rectae autem sunt voluntates et omnes sibimet religatae, si bona est illa quo cunctae referuntur») esse non saranno mai il termine ultimo della ricerca ma saranno considerate soltanto come una tappa per il viaggiatore («deputetur non tamquam patria civis; sed tamquam refectio, vel etiam mansio viatoris⁵³») poiché l'ambiente volitivo è e rimarrà – sempre e comunque - il risultato più lampante di questa eterna asintoticità del

⁵¹ Cfr. Christoph Horn, *Augustinus*, op.cit., p. 129.

⁵² Agostino, *De Libero arbitrio libri tres*, II, XIX, 53, CCSL (29), p. 272, PL 32 [1219-1310], 1269.

⁵³ Cfr. Agostino, *De Trinitate Libri quindecim*, XI, VI, 10, CCSL (50), ed. W. J. Mountain, pp. 346-347, PL42, [819-1098], 992.

procedere umano. Dio, dunque, a giudizio di Agostino, è – nello scacchiere collettivo e individuale – oggetto di volontà: questa sua posizione dichiara apertamente una condizione problematica in vista della salvezza poiché si riferisce – sempre e comunque - ad una caratteristica non indicante una attualità del possesso ma un desiderio e un'intenzionalità impossibile da raggiungere concretamente:

uelle enim, inquit, adiacet mihi, perficere autem bonum non. his uerbis uidetur non recte intellegendibus uelut auferre liberum arbitrium. sed quomodo aufert, cum dicat: uelle adiacet mihi? certe enim ipsum uelle in potestate est, quoniam adiacet nobis; sed quod perficere bonum non est in potestate, ad meritum pertinet originalis peccati. non enim est haec prima natura hominis sed delicti poena, per quam facta est ipsa mortalitas quasi secunda natura, unde nos gratia liberat conditoris subditos sibi per fidem. sed istae nunc uoces sunt sub lege hominis constituti nondum sub gratia. non enim quod uult facit bonum qui nondum est sub gratia, sed quod non uult malum hoc agit superante concupiscentia non solum uinculo mortalitatis sed mole consuetudinis roborata. si autem quod non uult hoc facit, iam non ipse operatur illud sed quod habitat in eo peccatum, sicut superius dictum et expositum est⁵⁴.

Se dunque – nel processo conoscitivo – la volontà confermava il fatto che Dio rimaneva nella sua essenza inaccessibile, era il momento di analizzare questa caratteristica da un altro punto di vista: è proprio il peccato originale – nota Agostino - ad aver gettato il genere umano in questo universo nel quale la volontà padroneggia e, di conseguenza, l'unico luogo reale in cui il genere umano si sarebbe riconosciuto come artefice sarebbe stato lo stesso peccato proprio perché Dio era divenuto oggetto esclusivamente di un elemento intenzionale. Il peccato originale ha relegato, quindi, Dio come punto finale di un'ottica volontaristica aprendo la strada, invece, alla sua realtà (quella sì concreta) la quale si scopre proprio nel momento in cui si riconosce l'impossibilità di giungere all'eterna verità: lo sguardo umano, infatti, può infiacchirsi in questo rapporto con il divino e fare spazio, quindi, a ciò che si presenta come immediatamente vicino a lui, a ciò che offre una felicità effimera ed estemporanea. «Per Agostino la temporalizzazione dell'anima si traduce e si esprime nell'*amor agendi*. Si manifesta dunque nell'anima come elemento di dispersione e disgregazione un 'amore di agire' che 'distoglie l'anima dalla contemplazione delle cose eterne richiamando la sua attenzione con la cura del piacere sensibile'. Da questo si origina la '*curiositas* nemica della pace e non padrona della verità a causa della propria

⁵⁴ Agostino, *De diversis questionibus ad Simplicianum libri duo*, I, I, 11, CCSL (44), ed. Almut Mutzenbecher, pp. 15-16, PL40, [101-148], 107.

inconsistenza⁵⁵». Non è possibile, allora, all'uomo *perficere bonum* ma soltanto avere a disposizione per l'azione, il sensibile che, necessariamente, spinge verso il peccato: consciamente quindi l'uomo vuole il bene ma inconsciamente fa il male direzionando così la volontà a ciò che si presta dinanzi in modo diretto e istantaneo⁵⁶. Agostino insiste – allora – su questa duplice valenza della volontà: sembrerebbe, infatti, che essa si rivolga sempre verso Dio con consapevolezza ma a causa della sua originaria debolezza involontariamente rientri nel mondo sensibile strutturalmente viziato dal peccato accettandone le condizioni per poi riconoscerne *ex post* il cambiamento direzionale⁵⁷. A causa dell'originaria caduta, quindi, Dio diviene oggetto di una volontà che – se anche fosse sempre direzionata al bene – rappresenta, in realtà, uno stato di mezzo in cui l'uomo è inserito inevitabilmente, assicurando un dissidio interiore perenne poiché instabilmente oscillante tra due direzioni entrambe infelici: o si vuole Dio ma non lo si possiede o si fa il peccato in-volontariamente⁵⁸. A causa di questa condizione di infelicità insanabile, Agostino comincia a rivedere

⁵⁵ Cfr. Luigi Ruggiu, *Tempo e storia in S. Agostino*, in *Agostino di Ippona e le apocalissi dell'occidente (Atti del convegno di studi, Cagliari 22-24 Novembre 1966)*, a cura di Placido Cherchi, Edizioni Fondazioni Sardinia, Sassari, 1998, pp. 23-57, p. 33.

⁵⁶ D'altra parte, conferma Agostino, il peccato non si trova nelle cose stesse ma nella libera volontà che si volge all'elemento materiale carnale invece che a Dio: cfr. Agostino, *De Genesi ad Litteram liber Imperfectus*, I, 3, CSEL (28,1), ed. J. Zycha, p.460, PL34, [219-236], 221: «Ecce autem omnia quae fecit Deus, bona valde: mala vero non esse naturalia; sed omne quod dicitur malum, aut peccatum esse, aut poenam peccati. Nec esse peccatum nisi pravum liberae voluntatis assensum, cum inclinamur ad ea quae iustitia vetat, et unde liberum est abstinere; id est, non in rebus ipsis, sed in usu earum non legitimo. Usus autem rerum est legitimus, ut anima in lege Dei maneat, et uni Deo plenissima dilectione subiecta sit, et caetera sibi subiecta sine cupiditate aut libidine ministret, id est secundum praeceptum Dei. Ita enim sine difficultate et miseria, et cum summa facilitate et beatitudine administrabit. Poena vero peccati est, cum ipsis creaturis non sibi servientibus cruciatur anima, cum Deo ipsa non servit: quae creatura illi obtemperabat, cum ipsa obtemperabat Deo. Itaque non esse ignem malum, quia creatura Dei est; sed tamen uri eo imbecillitatem nostram ex merito peccati. Dicit autem peccata naturalia, quae necesse est committi ante misericordiam Dei, postquam in hanc vitam per peccatum liberi arbitrii lapsi sumus».

⁵⁷ Su questa particolare involontarietà: cfr. Robert John O'Connell, *'Involuntary Sin' in the De Libero Arbitrio*, in «Revue des Études augustiniennes», 37 (1991), pp. 23-36.

⁵⁸ È importante chiarire un aspetto: è naturale che per Agostino il peccato sia frutto di una libera volontà che si pone quale sovvertitrice dell'ordine divino come dimostra questo passo: cfr. Agostino, *De duabus animabus contra Manichaeos*, 12, 17, CSEL (25), ed. J. Zycha, p. 73, PL42, [93-112], 107: «Quamobrem illae animae quidquid faciunt, si natura, non voluntate faciunt, id est, si libero et ad faciendum et ad non faciendum motu animi carent; si denique his abstinendi ab opere suo potestas nulla conceditur, peccatum earum tenere non possumus. At omnes fatentur, et malas animas iuste, et eas quae non peccaverunt, iniuste damnari: fatentur igitur eas malas esse quae peccant. Illae autem, sicut ratio docuit, non peccant. Animarum ergo malarum genus nescio quod extraneum, quod a Manichaeis inducitur, nullum est». Ma tale insistenza sulla libertà è dovuta esclusivamente per stabilire i giusti castighi a chi si allontana dalla legge di Dio (dal punto di vista individuale) e per garantire una derivazione del peccato originale del primo uomo (dal punto di vista storico-universale): Agostino insiste, invece, su una natura irrimediabilmente contaminata a causa di quella libertà che è per questo spinta – involontariamente – al peccato pur avendo la consapevole certezza che il bene è rappresentato dal volgere lo sguardo verso Dio.

ulteriormente le sue acquisizioni: lo studio delle arti liberali, infatti, era stato certamente fondamentale per comprendere la dinamica del processo conoscitivo informando l'uomo di procedere ad una conversione spirituale verso l'interno. Una volta operato questo cambio di direzione si era – ancora una volta – intravista la presenza di una oggettività indipendente da percepire vividamente salvo poi riconoscere l'impossibilità di una perfetta visione di Dio che si annunciava estemporaneamente attraverso *admonitiones* difficili da assimilare: questa scoperta schiarì le motivazioni che si celavano dietro questa 'imperfetta' conformazione divina. L'imperfezione, in realtà, non era imputabile a Dio ma ad una sostanziale corruzione del genere umano che aveva liberamente rovesciato la gerarchia divina autocostringendosi non solo ad avere un rapporto privilegiato con il peccato ma anche a ricollocare Dio come oggetto di una volontà impossibilitata a raggiungerlo. Nota Agostino, allora, che il ruolo delle arti liberali doveva essere ridiscusso: esse erano state, infatti, sia lo strumento adatto per comprendere quello schema, sia il motivo principale per il quale non era stato possibile possedere il divino. Il limite delle arti liberali – sulla scia della gnoseologia greca - era stato, infatti, quello di propendere per una conoscenza chiara, diretta e dimostrabile della verità divina: una volta spiegata l'impossibilità di questo procedimento Agostino ritenne indispensabile – in vista del possesso di Dio – compiere un salto epistemologico necessario per giungere alla fine della ricerca:

sed tu fortasse quaesiturus es, quoniam mouetur uoluntas cum se auertit ab incommutabili bono ad mutabile bonum, unde iste motus existat. qui profecto malus est, tametsi uoluntas libera, quia sine illa nec recte uiui potest, in bonis numeranda sit. si enim motus iste, id est auersio uoluntatis a domino deo, sine dubitatione peccatum est, num possumus auctorem peccati deum dicere? non erit ergo iste motus ex deo. unde igitur erit? ita quaerenti tibi si respondeam nescire me, fortasse eris tristior, sed tamen uera responderim. sciri enim non potest quod nihil est. tu tantum pietatem inconcussam tene, ut nullum tibi bonum uel sentienti uel intellegenti uel quoquo modo cogitanti occurrat quod non sit ex deo. ita enim nulla natura occurrit quae non sit ex deo. omnem quippe rem, ubi mensuram et numerum et ordinem uideris, deo artifici tribuere ne cuncteris. unde autem ista penitus detraxeris, nihil omnino remanebit, quia etsi remanserit aliqua formae alicuius inchoatio, ubi neque mensuram neque numerum neque ordinem inuenias - quia ubicumque ista sunt forma perfecta est -, oportet auferas etiam ipsam inchoationem formae, quae tamquam materies ad perficiendum subiacere uidetur artifici. Si enim formae perfectio bonum est, nonnullum iam bonum est et formae inchoatio. ita detracto penitus omni bono non quidem nonnihil, sed nihil omnino remanebit. omne autem bonum ex deo nulla ergo natura est quae non sit ex deo. motus ergo ille auersionis, quod fatemur esse peccatum, quoniam defectiuus motus est, omnis autem defectus ex nihilo est, uide quo pertineat, et ad deum non pertinere ne dubites. qui tamen defectus quoniam est uoluntarius in nostra est positus potestate. si enim times

illum, oportet ut nolis; si autem nolis, non erit. quid ergo securius quam esse in ea uita
ubi non possit tibi euenire quod non uis?⁵⁹

Agostino nel ribadire, dunque, la natura malvagia di quel principio che direziona la volontà verso il peccato, allo stesso tempo dichiara la libertà di quel movimento necessaria ad un essere dotato di ragione in vista di una punizione divina imputabile al soggetto («quoniam movetur voluntas cum se avertit ab incommutabili bono ad mutabile bonum, unde iste motus existat; qui profecto malus est, tametsi voluntas libera, quia sine illa nec recte vivi potest, in bonis numeranda sit»): la soluzione prospettata, allora, sarebbe quella di rimanere saldi nella ‘decisione’ di volgere – in ogni caso – lo sguardo verso Dio ovvero nel direzionare soggettivamente quella volontà verso il bene («Qui tamen defectus quoniam est voluntarius, in nostra est positus potestate. Si enim times illum, oportet ut nolis; si autem nolis, non erit. Quid ergo securius quam esse in ea uita, ubi non possit tibi evenire quod non vis?»). Ma ad un’attenta analisi delle parole agostiniane si incomincia ad intravedere una possibile soluzione a questa *impasse* appena nata: se dunque le potenzialità dell’uomo – al massimo della loro vivacità – possono esclusivamente, per quanto possibile, declinare il loro sguardo verso la verità eterna senza mai possederla, il problema che adesso si propone è quello di stabilire come rimanere ancorati a questa soluzione che – pur non garantendo una perfetta fruizione di Dio – certamente sensifica irrimediabilmente la vita terrena. «Tu tantum pietatem inconcussam tene», diventa allora il nuovo perimetro capace di organizzare e di accettare questa irrimediabile condizione intermedia, superabile esclusivamente mediante un salto nella fede, nel sentimento religioso che struttura oggettivamente lo sforzo tutto umano impossibile da sanare dal punto di vista soggettivo. È l’orizzonte fideistico che, dunque, ricuce i rapporti con la verità, impossibile da raggiungere con le sole armi della dialettica, è questo nuovo orizzonte che propone nuove soluzioni in grado di operare una rivoluzione in campo conoscitivo: nell’opera *summa* del suo pensiero, Agostino riassume perfettamente questo schema quando esponeva le difficoltà a «universam creaturam corpoream et incorpoream consideratam compertamque mutabilem intentione mentis excedere, atque ad incommutabilem Dei substantiam pervenire» poiché – a causa del peccato originale – «mens invalida est». L’animo umano, allora, «fide primum fuerat imbuenda atque purganda⁶⁰»: «è allora necessario che anche nella proposizione che esprime l’atteggiamento fin qui

⁵⁹Agostino, *De libero arbitrio libri tres*, II, XX, 54, CCSL (29), pp. 272-273, PL32, [1219-1310] 1269-1270.

⁶⁰ Cfr. Agostino, *De Civitate Dei contra paganos libri vigintiduo*, XI, 2, CCSL (47), ed. B. Dombart / A. Kalb, p. 322, PL41 [13-803], 317-318.

mantenuto da Agostino nella sua indagine, l'uomo cerca la verità per conoscerla, il rapporto di soggetto e predicato possa essere capovolto: la verità viene in cerca dell'uomo per farsi conoscere⁶¹». È l'orizzonte di fede – a differenza di Tertulliano, raggiunto dopo un utilizzo ed un apprezzamento della sapienza pagana – dunque, che apre le porte alla soluzione agostiniana: questo insistere sulla condizione umana irrimediabilmente incapace di giungere alla verità e insistere su quest'ultima dopo una dimostrazione sia storica (peccato in Adamo) sia logica (critica degli Accademici) induce Agostino a ricercare un punto di partenza diverso della propria indagine inverando, così, il *nisi credideritis, non intelligetis* (Is, 7, 9) biblico⁶²:

Sed quoniam non sicut sponte homo cecidit ita etiam surgere potest, porrectam nobis desuper dexteram dei, id est dominum nostrum iesum christum, firma fide teneamus et exspectemus certa spe et caritate ardenti desideremus⁶³.

Il manifesto di questa nuova acquisizione agostiniana è riassunto nelle prime parole del testo: il genere umano non può liberamente salvarsi così come liberamente è caduto. «La tesi più rilevante per il tema della volontarietà è la seconda: l'uomo ha nel proprio potere il cadere, ma non ha nel proprio potere il rialzarsi. Se l'essere in nostro potere è condizione della volontarietà di un atto insieme alla spontaneità, allora il 'rialzarsi' dalla caduta del peccato (ossia, fuor di metafora, il rendere nuovamente retta la volontà) non può essere considerato un atto pienamente 'volontario', cioè totalmente autodeterminato. Il peccato, inteso come movimento di *aversio* dal bene inalterabile al bene alterabile, è pienamente volontario, ma non si può dire altrettanto del movimento opposto, ossia della conversione dal bene alterabile al bene inalterabile. La *conversio* si potrà definire 'volontaria' solo in base a una diversa accezione della volontarietà, che Agostino non contempla ancora nel *De libero arbitrio* e che troverà espressione solo in una fase successiva del suo pensiero⁶⁴». È, dunque, necessario attendere con speranza e fede l'aiuto di Dio che rappresenta il massimo possibile per le inficcate condizioni umane: è importante comprendere, quindi, che a quest'altezza la fede non diventa soltanto un appiglio al quale riferirsi ma diventa, con Agostino, l'elemento gnoseologico per eccellenza in grado di elargire al cristianesimo un fondamento inossidabile per la gestione della comunità. Ad una dimostrata deficienza della natura umana, infatti, la

⁶¹ Cfr. Giulio d'Onofrio, *Vera Philosophia. Studi sul pensiero cristiano in età tardo-antica, alto-medievale e umanistica*, Città Nuova, Roma, 2013, p. 56.

⁶² È questo – in altre parole – il nuovo metodo agostiniano: cfr. Armando Bisogno, *Il 'discorso sul metodo' di Agostino: il Contra Academicos*, in «Studi filosofici», 40 (2017), pp. 27-48.

⁶³ Agostino, *De libero arbitrio libri tres*, II, XX, 54, CCSL (29), p. 273, PL32, [1219-1310], 1270.

⁶⁴ Cfr. Giovanni Catapano, *La volontarietà del peccato e del retto agire nelle Retractationes di Agostino*, in *La volontarietà dell'azione tra Antichità e Medioevo*, a cura di Fulvia de Luise e Irene Zavattoni, Università degli Studi di Trento, Trento, 2019, pp. 321-343, pp. 325-326.

fede diventa l'unica modalità possibile per entrare nello spazio salvifico, diventa la condizione strutturalmente necessaria per attendere l'insondabile chiamata divina.

2.1.3. L'inveramento del progetto paolino

Con Agostino, dunque, si arriva consciamente all'acquisizione che l'uomo – con le sue proprie forze – non possa raggiungere la verità in senso stretto poiché impossibilitato da una condizione irrimediabilmente compromessa: l'idea di una colpa comune a tutto il genere umano poneva il problema di come salvaguardare uno spazio in grado di fornire le coordinate essenziali sia in campo gnoseologico, sia in campo morale e, dunque, politico-comunitario. Il salto nella fede si era reso, quindi, necessario a giudizio di Agostino per due ordini di motivi: non solo confermava la presenza di un'oggettività indipendente dalla volontà umana ma determinava una netta contrapposizione tra una felicità costruita (comunque impossibile) e una felicità elargita ed accettata quale dono gratuitamente dato dalla onnipotente volontà divina. Questa presa di coscienza doveva passare, allora, con un ripensamento del messaggio di Paolo⁶⁵ che era stato il primo che aveva insistito sulla idea di giustificazione divina, indipendente dalle opere umane lasciando aperto lo spazio – però – ad una storicità ed una universalità di contenuti che saranno sempre più chiari nell'itinerario agostiniano. Il punto di svolta – rappresentato dal *De diversis questionibus ad Simplicianum*⁶⁶ (397 d.C.) - a seguito della sua nomina a vescovo di Ippona (396 d.C.), infatti, aiuta a comprendere il percorso futuro di Agostino, adesso impegnato nella gestione di una comunità ampia a cui annunciare non solo le premesse teoriche che hanno mosso i suoi primi passi ma anche le soluzioni necessarie per il mantenimento di un equilibrio da raggiungere urgentemente. L'elitarismo dei primi dialoghi, causato da un uso ottimisticamente orientato delle arti liberali, infatti, si era reso inutile per raggiungere lo scopo proposto nei *Soliloquia*⁶⁷ sia dal punto di vista individuale (le arti liberali, infatti, non furono uno strumento adatto a cogliere la verità divina) che comunitario poiché si erano lasciati indietro grandi fette di popolazione

⁶⁵ In questo senso Agostino è un vero e proprio discepolo dell'Apostolo: cfr. Isabelle Bochet, *Augustin disciple de Paul*, in «Recherches de Science religieuse», 94/3 (2006), pp. 357-380.

⁶⁶ Per una lettura dell'Agostino precedente cfr: N. Cipriani, *La dottrina del peccato originale negli scritti di S. Agostino fino all'Ad Simplicianum*, in *Il mistero del male e la libertà possibile, Atti dell'VIII Seminario del Centro Studi Agostiniani di Perugia*, a cura di Luigi Alici, Remo Piccolomini e Antonio Pieretti, Institutum Patristicum Augustinianum, Roma 1997, pp. 23-48.

⁶⁷ Cfr. Agostino, *Soliloquia*, I, II, 7, CSEL (89), p. 11, PL32, [867-904], 872: «R. - Quid ergo scire vis? A. - Haec ipsa omnia quae oravi. R. - Breviter ea collige. A. - Deum et animam scire cupio».

incapaci di cogliere la fecondità di quell'imperfetto strumento: nonostante ciò, esse rappresentavano – come la madre Monica⁶⁸ - coloro i quali avevano comunque compreso l'antiorità della fede rispetto alla ragione ai quali, però, bisognava donare nuovi strumenti per la comprensione di quel gesto in vista di una rinnovata presa di coscienza politica e insieme religiosa⁶⁹.

Hoc autem totum ideo dicitur, ut demonstretur homini captiuato non esse praesumendum de uiribus suis. unde iudaeos arguebat tamquam de operibus legis superbe gloriantes, cum traherentur concupiscentia ad quidquid inlicitum est, cum lex de qua gloriabantur dicat: non concupisces. humiliter ergo dicendum est homini uicto damnato captiuo et nec saltem accepta lege uictori sed potius praeuaricatori, humiliter exclamandum est: miser ego homo! quis me liberabit de corpore mortis huius? gratia dei per iesum christum dominum nostrum. hoc enim restat in ista mortali uita libero arbitrio, non ut impleat homo iustitiam cum uoluerit, sed ut se supplici pietate conuertat ad eum cuius dono eam possit implere⁷⁰.

⁶⁸ Agostino ha da sempre apprezzato la fede semplice ma genuina della madre Monica, la quale seppur ignorante nelle *artes* rappresentava un modello fondamentale per le modalità di partecipazione della fede cristiana. Cfr. Luigi F. Pizzolato, *La cultura come risorsa e come impaccio nell'itinerario spirituale di Agostino*, in *Amicitiae templa serena. Studi in onore di Giuseppe Aricò (II)*, a cura di Luigi Castagna e Chiara Riboldi, Vita e Pensiero, Milano, 2008, pp. 1345-1371, pp. 1359-1360: «Ma il ribaltamento di prospettiva è totale nell'Agostino 'narrante' quanto alla essenza delle due posizioni, se è vero che egli attribuisce alla via della cultura la visione del fine della ricerca e alla via umile dell'incultura la conoscenza della strada (qua), cioè del metodo che ve la mena. Paradossalmente Agostino ora rivolge un'accusa metodologica alla ricerca, il cui vanto sta proprio nella correttezza del metodo, e una rivendicazione di metodo alla fede dell'incolto, il cui pregio casomai sta nella percezione del fine più che dei mezzi per conseguirlo».

⁶⁹ Agostino, dunque, pur privilegiando sempre l'aspetto culturale della sua formazione si impegna a rendere ragione anche degli incolti, apprezzandone i risultati: cfr. *Ibid.*, pp. 1365: «Per questo egli resiste nella cultura con tutte le sue forze e non si abbandona alla logica degli incolti, anche se ne invidia l'esito rapido e si fa chiedere: 'Non potrai fare anche tu quello che hanno fatto questi uomini? queste donne?'. Egli deve affrontare il dramma della dissomiglianza tra intelletto e volontà senza abbandonare la sua cultura; preferisce riconvertirla piuttosto che abbandonarla. Anzi, egli disdegna un sapere che non riesce a smuovere la volontà (*doctrinis sine corde*). La strada è più lunga, ma più competente alla sua forma mentis. La conoscenza persuade definitivamente, ma con lunghi giri e lunghe attese (dovute alle resistenze della consuetudine); il volontarismo incolto può essere persuaso rapidamente, perché esso afferma la superiorità di sé sull'intelletto, e quindi vuole essere persuaso, e perciò forza la volontà con un sovraccitamento artificiale, viscerale. La cultura non dà vantaggi, ma impegna e coinvolge di più. Gli ostacoli frapposti dalla volontà si superano in un uomo colto solo grazie ad un superamento delle abitudini, che si cambiano lentamente, con una ascesi paziente e continua. Di qui nasce la crisi di sconforto del giardino di Milano, dove Agostino avverte palpabilmente l'impotenza dell'intelletto a rendere ipso facto adeguata a sé la volontà e la maggiore celerità dell'adeguamento d'una volontà non intellettualmente strutturata».

⁷⁰ Agostino, *De diversis questionibus ad Simplicianum libri Duo*, I, I, 14, CCSL (44), pp. 17-18, PL40 [101-148], 108.

La rilettura di Paolo, dunque, si pone adesso su una più alta collocazione comunitaria che impone la presa di coscienza che «homini non esse praesumendum de viribus sui⁷¹» a causa di quella natura irrimediabilmente macchiata dal peccato originale: l'uomo deve riconoscere *humiliter* la sua condizione misera⁷² («Miser ego homo!») per riconsiderare il processo salvifico quale slegato dalla sua propria attività a differenza dei Giudei che ritenevano di poter aspirare alla salvezza mediante la bontà delle loro opere⁷³. Il cambiamento radicale

⁷¹ Siamo ben consci del cambiamento di Agostino su questo delicato tema. Ad una prima analisi nella quale si prospetta un rapporto meno antinomico tra grazia e libero arbitrio: cfr Agostino, *Expositio quarundam propositionum ex Epistola ad Romanos*, PL35 [2063-2088], 12, 13-18, 2066: «Liberum ergo arbitrium perfecte fuit in primo homine, in nobis autem ante gratiam non est liberum arbitrium, ut non peccemus, sed tantum ut peccare nolimus. Gratia vero efficit, ut non tantum velimus recte facere, sed etiam possimus, non viribus nostris, sed Liberatoris auxilio, qui nobis etiam perfectam pacem in resurrectione tribuet, quae pax perfecta bonam voluntatem consequitur», Agostino contrappone nettamente, adesso, la scelta insondabile divina con l'impotente arbitrio umano. Siamo altresì convinti che questo cambio di rotta sia imputabile anche – e soprattutto – alla nuova funzione politica di Agostino: in altre parole, troviamo convincente l'ipotesi secondo la quale, Agostino – una volta diventato vescovo – debba insistere sulla sostanziale deficienza della natura umana che può essere esclusivamente salvata da un atto volitivo divino per sua stessa natura indecifrabile.

⁷² Elemento confermato anche dall'Agostino vescovo nei suoi discorsi quando insiste su questa precarietà della condizione umana: cfr. Agostino, *Sermones*, XXVI, 15, CCSL (41), ed. C. Lambot, pp. 358-359: «'Sed movet me', inquis, quod ille perit, ille baptizatur. Movet me, movet tamquam homine". Si verum vis audire, et me movet quia homo sum. Sed si et tu homo, et ego homo, ambo audiamus dicentem: O homo! Utique si ideo movemur, quia homines sumus, ipsam naturam humanam infirmam ac debilem alloquitur Apostolus dicens: O homo, tu quis es qui respondeas Deo? Numquid dicit figmentum ei qui se finxit: Cur fecisti me sic? Si posset loqui pecus, et diceret Deo: "Quare istum hominem fecisti, et me pecudem?"; non iuste succenseret et diceret: "O pecus, tu quis es qui respondeas Deo?". Et tu homo es, sed ad Deum pecus es. Et utinam sis pecus eius et ovis pascuae eius. Agnosce beneficia pastoris, et non sequeris lupos erroris. Lupi eramus. Fuimus et nos natura filii irae sicut et ceteri. Sed mortua est ovis, et fecit nos oves».

⁷³ Allo stesso modo, Agostino – commentando in passato la lettera ai Romani – analizza la critica al concetto di legge dei Giudei: cfr. Agostino, *Epistulae ad Romanos inchoata expositio*, I, CSEL (extra seriem), ed. D. Hadas, p. 152, PL35, [2087-2106], 2087: «In Epistula, quam Paulus apostolus scripsit ad Romanos, quantum ex eius textu intellegi potest, quaestionem habet talem: Utrum Iudaeis solis Evangelium Domini nostri Iesu Christi venerit propter merita operum Legis; an vero nullis operum meritis praecedentibus omnibus Gentibus venerit iustificatio fidei, quae est in Christo Iesu, ut non, quia iusti erant homines, crederent, sed credendo iustificati deinceps iuste vivere inciperent. Hoc ergo docere intendit Apostolus omnibus venisse gratiam Evangelii Domini nostri Iesu Christi. Quam propterea etiam gratiam vocari ostendit, quia non quasi debitum iustitiae redditum est sed gratuito datum». Anche in quest'altra opera, Agostino ridefinisce il rapporto legge-grazia definendo la corretta gerarchia tra le due: Agostino, *Expositio quarundam propositionum ex Epistola ad Romanos*, XII, 13-18, CSEL (84), ed. J. Divjak, p. 7, PL35[2063-2088], 2065: «Bona est ergo lex, quia ea vetat, quae vetanda sunt, et ea iubet, quae iubenda sunt. Sed cum quisque illam viribus suis se putat implere, non per gratiam Liberatoris sui, nihil ei prodest ista praesumptio; immo etiam tantum nocet, ut et vehementiore peccati desiderio rapiatur et in peccatis etiam praevaricator inveniat. Ubi enim non est lex, nec praevaricatio. Sic ergo iacens cum se quisque cognoverit per seipsum surgere non valere, imploret Liberatoris auxilium. Venit ergo gratia, quae donet peccata praeterita et conantem adiuvet et tribuat caritatem iustitiae et auferat metum. Quod cum fit, tametsi desideria quaedam carnis, dum in hac vita sumus, adversus spiritum nostrum pugnant, ut eum ducant in peccatum, non tamen his desideriiis consentiens spiritus, quoniam est fixus in gratia et caritate Dei, desinit peccare. Non enim in ipso desiderio pravo, sed in nostra consensione peccamus».

delle prime soluzioni agostiniane, però, si nota alla fine del testo quando l'Ipponate dichiara espressamente cosa «restat in ista mortali vita» al libero arbitrio: non resta nient'altro che la possibilità di volgere uno sguardo supplicante al divino in attesa di una chiamata salvifica della grazia divina, movimento insondabile della volontà di Dio, il quale si avvicina all'uomo disinteressatamente per liberarlo dal corpo, motivo di morte. La necessità di allargare l'orizzonte predicativo, allora, mise Agostino nella condizione di insistere sulla gratuità del perimetro salvifico al cui interno sarebbero entrati coloro i quali fossero rimasti perennemente saldi nella loro decisione: lo stesso Paolo, infatti, proprio per questi motivi in molti luoghi della sua produzione (*multis locis*) «saepe testatur fidei gratiam praeponens operibus, non ut opera extinguat, sed ut ostendat non esse opera praecedentia gratiam sed consequentia⁷⁴», antepoendo così la grazia prima di ogni manifestazione concreta della volontà. L'interesse di Agostino, dunque, ad inverare il progetto paolino si alimentava e si proponeva di elargire una motivazione alla grazia che potesse contribuire a rafforzare tutti i cristiani nella fede analizzando – attraverso l'Apostolo – la presenza incessante dell'insondabile scelta divina nel mondo umano, adesso assolutamente convinto della propria impossibilità a scorgere il vero autonomamente: è soltanto attraverso il misericordioso Dio che l'uomo viene informato del suo scopo nel mondo e viene direzionato nel giusto senso di marcia al di là della propria scelta soggettiva⁷⁵. Allargare il campo d'indagine, portò Agostino, allora, a definire meglio i confini del suo progetto: se dunque la fede è adesso necessaria ai fini gnoseologici (in quanto con quel salto si supera la contraddizione causata dall'utilizzo delle arti liberali), la volontà divina imperscrutabile diventa la provvidenziale soluzione che reca la salvezza agli uomini non potendo essi essere partecipanti concreti della loro *salus*. A prescindere, dunque, dalla conoscenza delle arti liberali, Agostino rappresenta il modello veritativo per eccellenza (individuale ma allo stesso tempo universale) che pur fallendo nei suoi scopi iniziali (ovvero l'ideale 'greco' della conoscenza divina) instaurò - mediante l'errore - la necessità di un salto epistemologico confermando, così, l'entrata in scena di un nuovo mondo governato, adesso, dalla grazia

⁷⁴ Cfr. Agostino, *De diversis questionibus ad Simplicianum libri Duo*, I, II, 2, CCSL (44), pp. 24-25, PL40 [101-148], 111.

⁷⁵ Cfr. *Ibid.*, I, II, 10, CCSL (46), p. 35, PL40 [101-148], 117: «Nemo itaque credit non vocatus, sed non omnis credit vocatus; multi enim vocati, pauci autem electi, utique hi qui vocantem non contempserunt sed credendo secuti sunt. Volentes autem sine dubio crediderunt. Quid est ergo quod sequitur: Igitur non volentis neque currentis sed miserentis est Dei? An quia nec velle possumus nisi vocati, et nihil valet velle nostrum nisi ut perficiamus adiuvet Deus? Opus est ergo velle et currere; non enim frustra diceretur: In terra pax hominibus bonae voluntatis, et: Sic currite, ut comprehendatis. Non tamen volentis neque currentis sed miserentis est Dei, ut quod volumus adipiscamur et quo volumus perveniamus».

divina. Nell'*Ad Simplicianum*, infatti, la pervasività di Dio obbliga Agostino a domandarsi finanche della fede che – in virtù della peccaminosa natura umana – non può presentarsi quale scelta arbitraria dell'uomo ma deve avere – anch'essa - un fondamento divino che la inveri⁷⁶: quel salto, allora, è ugualmente dono insondabile di Dio che – in un certo modo – coinvolge, adesso, tutto il genere umano in un particolare uso del libero arbitrio. «Non si esprime qui», allora, «un confronto tra cultura e incultura, perché di cultura ancora non si può parlare per Agostino, ma si afferma che il processo conoscitivo, nella sua fase costitutiva di percezione di sé, ha alla sua base un originario affidarsi ad altri non tanto una conoscenza autonoma. Ci muoviamo nella contrapposizione tra conoscere e credere, non tanto tra cultura e incultura, ma il fatto che la conoscenza dovuta al credere si costruisca qui sull'autorità di persone senza cultura risulta una specie di bagno di umiltà per la conoscenza strutturata⁷⁷».

Liberum uoluntatis arbitrium plurimum ualet, immo uero est quidem, sed in uenundatis sub peccato quid ualet? caro, inquit, concupiscit aduersus spiritum et spiritus aduersus carnem, ut non ea quae uultis faciatis. praecipitur ut recte uiuamus, hac utique mercede proposita, ut in aeternum beate uiuere mereamur. sed quis potest recte uiuere et bene operari nisi iustificatus ex fide? praecipitur ut credamus, ut dono accepto spiritus sancti per dilectionem bene operari possimus. sed quis potest credere, nisi aliqua uocatione, hoc est aliqua rerum testificatione, tangatur? quis habet in potestate tali uiso attingi mentem suam, quo eius uoluntas moueatur ad fidem? quis autem animo amplectitur aliquid quod eum non delectat? aut quis habet in potestate, ut uel occurrat quod eum delectare possit, uel delectet cum occurrerit? cum ergo nos ea delectant quibus proficiamus ad deum, inspiratur hoc et praebetur gratia dei, non nutu nostro et industria aut operum meritis comparatur, quia ut sit nutus uoluntatis, ut sit industria studii, ut sint opera caritate feruentia, ille tribuit, ille largitur⁷⁸.

Agostino, dunque, pur ammettendo la validità del libero arbitrio («Liberum uoluntatis arbitrium plurimum ualet») propone adesso un'antropologia decisamente connotata dalla necessità di un imprescindibile aiuto divino, il quale è, da una parte, l'inizio del processo conoscitivo e dall'altra l'indispensabile completamento degli infruttuosi sforzi umani («Sed quis potest recte vivere et bene operari nisi iustificatus ex fide?»): lo sforzo agostiniano,

⁷⁶ Nel commentare le figure di Giacobbe e Esaù, Agostino, infatti, dichiara: cfr. *Ibid.*, I, II, 7, CCSL (46), p. 31, PL40 [101-148], 115: «Quaeritur autem, utrum vel fides mereatur hominis justificationem; an uero nec fidei merita praecedant misericordiam Dei, sed et fides ipsa inter dona gratiae numeretur».

⁷⁷ Cfr. Luigi F. Pizzolato, *La cultura come risorsa e come impaccio nell'itinerario spirituale di Agostino*, op.cit., pp. 1346-1347.

⁷⁸ Agostino, *De diversis questionibus ad Simplicianum libri Duo*, I, II, 21, CCSL (46), pp. 53-54, PL40 [101-148], 126-127.

dunque, è – da adesso in poi – tutto impiegato alla costruzione e alla delineazione di questa nuova natura umana che per avere coscienza dello spazio salvifico non deve far altro che volgere il suo sguardo verso Dio in attesa di una chiamata totalizzante⁷⁹. Agostino, allora, rende più chiaro ciò che anche in giovinezza era stato intuito quando nel *De Ordine* - stabilendo la corretta tempistica del processo conoscitivo - dichiarava che «sequitur ut dicam quomodo studiosi erudiri debeant, qui sicut dictum est vivere instituerunt. Ad discendum item necessario dupliciter ducimur, auctoritate atque ratione. Tempore auctoritas, re autem ratio prior est⁸⁰»: la priorità della fede – e ancora di più quella della grazia – nel percorso gnoseologico inverano, allora, il discorso che *in nuce* era stato già iniziato nel ritrovo di Cassiciaco, adesso però supportato da un percorso ben delineato dalla scoperta – razionalmente e storicamente istituita – della irrimediabile problematicità della natura umana. «Saepe rursus intuens, quantum poteram, mentem humanam tam vivacem, tam sagacem, tam perspicacem, non putabam latere veritatem, nisi quod in ea quaerendi modus lateret, eumdemque ipsum modum ab aliqua divina auctoritate esse sumendum⁸¹», scriveva Agostino nel 391 d.C. a conferma della concezione che – passo dopo passo – stava maturando in lui per dichiarare apertamente un nuovo modello veritativo in grado di resistere al procedere storico: se, dunque, per Tertulliano la fede lo aveva portato ad insistere sulla primarietà delle opere in grado di produrre uno spazio salvifico e se Lattanzio aveva compreso la necessità di unire sapienza pagana e religione cristiana, Agostino argomentando fondatamente la naturale predisposizione umana all'errore, ridimensionò il ruolo delle arti liberali che erano utili nella misura in cui sottostavano ad una autorità oggettiva (e gerarchicamente superiore) in grado di produrre un orizzonte di senso dal quale partire per direzionare rettamente il proprio sguardo. Con Agostino assistiamo – allora – ad una riproposizione del messaggio paolino riletto sintetizzando gli strumenti concettuali dei suoi predecessori: è l'insondabile grazia che si muove verso l'uomo e lo costringe inesorabilmente ad attendere una chiamata individuale che possa rinnovarlo completamente.

⁷⁹ Anche nei suoi sermoni, Agostino insisteva sulla condizione strutturale umana, in attesa e in pena in vista della chiamata divina: cfr. Peter Brown, *Augustine of Hippo*, Peter Brown, 1967, London, trad.it. *Agostino d'Ippona*, Einaudi, Torino, 2013, p. 250: «Agostino sapeva come sfruttare la paura dell'inferno nutrita dai suoi ascoltatori. Ma non intendeva impressionarli con la minaccia di futuri castighi, bensì far loro provare il senso di pena che si risente alla perdita di un essere amato».

⁸⁰ Cfr. Agostino, *De ordine libri duo*, II, 9, 26, CCSL (29), pp. 121-122, PL32, [977-1020], 1007.

⁸¹ Cfr. Agostino, *De utilitate credendi ad Honoratum liber unus*, PL42 [65-91], 8, 20, 78-79.

*Tu però, Signore, operi sempre e riposi sempre.
Non vedi nel tempo, non ti muovi nel tempo,
non riposi nel tempo,
e tuttavia compi le nostre visioni temporali,
il tempo stesso e il riposo dopo il tempo.*
[Agostino, *Confessiones*, XIII, XXXVII, 52]

2. II. Distentio animi

2.II.1. La realtà della grazia: la necessità di un *mediator*

La soluzione dell'*implicatissimum aenigma*⁸² causato dalla temporalità della percezione umana fu risolto da Agostino nei capitoli successivi delle *Confessiones*: c'è uno spazio, infatti, che – nonostante sia interno all'animo stesso - permette una 'distensione' del tempo in quanto permette di riportare alla 'memoria' ciò che è passato e di 'attendere' ciò che è futuro. «Se dovessimo far affidamento unicamente sulle percezioni», infatti, «avremmo soltanto un quadro estremamente frammentario e parcellizzato di ciò che ci circonda»: per questi motivi, allora, «il presente disteso è l'unica garanzia che ci rimane per rimanere agganciati ad una realtà che costantemente ci sfugge⁸³». Ciò che permane delle percezioni nel senso interno, allora, diventa strumento di misurazione del tempo permettendo così un allargamento dell'orizzonte visivo interiore («In te, anime meus, tempora metior. Noli mihi obstrepere, quod est: noli tibi obstrepere turbis affectionum tuarum. In te, inquam, tempora metior. Affectionem, quam res praeterentes in te faciunt et, cum illae praeterierint, manet, ipsam metior praesentem, non ea quae praeterierunt, ut fieret; ipsam metior, cum tempora metior⁸⁴») che si pone come unico espediente⁸⁴ per collegare – sensatamente – gli attimi del presente:

Sed quomodo minuitur aut consumitur futurum, quod nondum est, aut quomodo crescit praeteritum, quod iam non est, nisi quia in animo, qui illud agit, tria sunt? nam et expectat et attendit et meminit, ut id quod expectat per id quod attendit transeat in id quod meminerit. quis igitur negat futura nondum esse? sed tamen iam est in animo expectatio futurorum. et quis negat praeterita iam non esse? sed tamen adhuc est in animo memoria praeteritorum. et quis negat praesens tempus carere spatio, quia in puncto praeterit? sed tamen perdurat attentio, per quam pergat abesse quod aderit. non igitur longum tempus futurum, quod non est, sed longum futurum longa expectatio futuri est, neque longum praeteritum tempus, quod non est, sed longum praeteritum longa memoria praeteriti est⁸⁵.

⁸² Cfr. nota 25

⁸³ Cfr. Pasquale Porro, *Agostino e il privilegio dell'adesso*, op.cit. p. 199.

⁸⁴ Cfr. Agostino, *Confessiones libri tredecim*, XI, XXVII, 36, CCSL (27), p. 213, PL32[657-868], 823-824.

⁸⁵ *Ibid.*, XI, 28, 37, CCSL (27), pp. 213-214, PL32 [657-868], 824.

Ancora una volta, dunque, la fenomenologia del pensiero dichiara ad Agostino una verità indubitabile: chi può negare infatti che esistono nell'animo *memoria praeteritorum*, *attentio praesentis* e *expectatio futurorum*? Ma – se esistono – questi stati sono espressione di una facoltà strutturale della soggettività umana, la quale ha la possibilità di far perdurare le proprie percezioni nei meandri dell'animo e richiamarle all'attenzione quando ritiene più opportuno. Anche in questo caso – però – questa soluzione agostiniana è da una parte risolutiva e dall'altra foriera di nuovi problemi: questo perdurare – in realtà – non può essere considerato al pari dell'eterna visione divina, per due ordini di motivi. Il primo è il - già sviscerato - difetto congenito dell'uomo: il luogo in cui questo perdurare è possibile è già macchiato inesorabilmente dal peccato originale e, dunque, di per sé, pur riconoscendo la realtà di questa *distentio*, non è causa efficiente di una corretta impostazione visiva della verità divina. Il secondo è la modalità con cui è possibile operare questo allungamento temporale: esso, invece di permettere un'evasione dalle logiche del mondo mutevole in realtà conferma l'innato sprofondamento dell'uomo in quel contesto poiché tutte e tre le modalità con cui è possibile distendere il tempo sono da attribuire ad un rapporto stretto con la materialità dell'esistente⁸⁶. In altre parole, si riportano alla mente – per lo più in forma sbiadita – percezioni già aprioristicamente informate dalla instabilità, si attenziona un presente che scomparirà immediatamente e si attende un futuro che si trasformerà nei due tempi precedenti: è importante comprendere, dunque, adesso il ruolo di questa *distentio animi* nell'economia del sistema agostiniano alla luce di questa sua natura imperfetta. Ciò che impone una riflessione, infatti, è il passaggio immediatamente successivo a tale presa di posizione: Agostino anziché gioire per aver trovato un fondamento soggettivo capace di avere un rapporto prolifico con la verità dichiara una rinnovata consapevolezza dello stato infimo dell'uomo, ancora una volta incapace di superare questa sua condizione esclusivamente con le proprie forze:

⁸⁶ Il punto fondamentale – impossibile per Agostino – è proprio il chiarirsi a sé stessi: cfr. Luigi Gioia, *Il carattere teologale, storico ed ecclesiale dell'identità personale in Agostino*, in «Gregorianum», Vol. 95 (3), (2014), pp. 487-509, p. 491: «Affermare che la quaestio agostiniana conduce a una affermazione di quello che Marion chiama 'il privilegio di inconoscibilità per l'uomo', perché a immagine de Dio inconoscibile, non trova riscontri diretti nelle opere dell'Ipponate, ma l'impossibilità di una identificazione di se stessi a se stessi è una conseguenza inevitabile della concezione dell'identità personale di Agostino. 'Nelle Confessioni, il rovescio della conoscenza di sé è una ignoranza che costringe, per così dire, il soggetto a appoggiarsi non su ciò che sa di se stesso, ma su ciò su cui Dio lo illumina riguardo a se stesso'».

Sed quoniam melior est misericordia tua super uitas, ecce distentio est uita mea, et me suscepit dextera tua in domino meo, mediatore filio hominis inter te unum et nos multos, in multis per multa, ut per eum apprehendam, in quo et apprehensus sum, et a ueteribus diebus conligar sequens unum, praeterita oblitus, non in ea quae futura et transitura sunt, sed in ea quae ante sunt non distentus, sed extentus, non secundum distentionem, sed secundum intentionem sequor ad palmam supernae uocationis, ubi audiam uocem laudis et contempler delectationem tuam nec uenientem nec praetereuntem. nunc uero anni mei in gemitibus, et tu solacium meum, domine, pater meus aeternus es; at ego in tempora dissilui, quorum ordinem nescio, et tumultuosis uarietatibus dilaniantur cogitationes meae, intima uiscera animae meae, donec in te confluam purgatus et liquidus igne amoris tui. et stabo atque solidabor in te, in forma mea, ueritate tua⁸⁷.

La distensione dell'anima, a giudizio di Agostino, non fa altro che convalidare lo stato confusionario in cui l'uomo è essenzialmente inserito poiché in ogni caso essa non riesce a tenere fermo il tempo e non riesce a dichiarare una sostanziale oggettività delle sue ipotesi: le *cogitationes*, dunque, sono dilaniate dalle molteplicità tumultuose («tumultuosis uarietatibus») che esprimono un disordine dei tempi («quorum ordinem nescio») nei quali si è precipitati («ego in tempora dissilui») mentre l'obiettivo principale è quello di stabilirsi nell'eterna verità divina, immutabile e imperitura («Et stabo atque solidabor in te in forma mea, ueritate tua»). «Lo scorrere del tempo», infatti, «spinge Agostino a formulare due questioni entrambi aporetiche: 1) Come può qualcosa che esiste, cioè il presente, provenire da qualcosa che non esiste, cioè il passato, e trasformarsi in qualcosa che non esiste, ossia il futuro? 2) Come è possibile affermare che il presente esiste, se esso non è qualcosa di permanente? Dei tre gradi del tempo, infatti, non esistono né il passato né il futuro, e il presente è allo stesso modo alcunché di puramente transitorio, non è nulla di stabile. Dalla nostra maniera di parlare del tempo, poi, l'Ipponate ricava ulteriori aporie. Come si può infatti, qualificare il tempo come 'lungo' o 'breve'? Che cosa ci legittima a parlare di un tempo 'trascorso da molto', oppure di un futuro 'prossimo' o ancora 'remoto'? Nelle asserzioni di questo genere, qualcosa che non esiste, cioè il passato o il futuro, è trattato come qualcosa di esistente; eppure, tali asserzioni sono sensate. Deve pertanto darsi qualcosa che sia in grado di percepire una durata simile e di misurarne l'estensione: e già qui Agostino stabilisce che questo qualcosa deve essere l'anima. Ovvero, più esattamente, a questo punto egli dice che è l'anima a cogliere la lunghezza di un'estensione presente di tempo. Ciò

⁸⁷Agostino, *Confessiones libri tredecim*, XI, XXIX,39 – XXX,40, CCSL (27), pp. 214-215, PL32 [657-868], 825.

conduce però a una nuova aporia. Che cos'è, infatti, un'estensione 'presente' di tempo?⁸⁸». Se, dunque, nemmeno la possibilità di considerare diversamente il tempo ha fornito le spiegazioni che si sarebbero auspiccate, Agostino ritenne opportuno considerare la problematica alla luce di questo ulteriore fallimento: la *distentio animi*, infatti, poneva un problema che la fede e la grazia divina potevano risolvere soltanto individualmente ma non collettivamente. Se l'uomo poteva – seppur imperfettamente – allungare il tempo come era possibile, infatti, rapportarsi con la grazia divina che era una chiamata istantanea e totalizzante? Come poteva, in altre parole, la grazia entrare nel tempo storico se non ne riconosceva le sue leggi? Come poteva Dio allungarsi verso l'uomo data la sua logica completamente diversa da quella umana? Il peccato originale, infatti, che aveva contaminato tutto il genere umano era stato un fatto eminentemente storico che aveva irrimediabilmente condizionato la condotta umana sulla Terra: doveva, allora, – e se sì in che misura – la grazia storicizzarsi? Il problema agostiniano, dunque, si complica prendendo seriamente in considerazione l'idea della gestione di una comunità universale e storicamente determinata: riflettere sul farsi storico della grazia, infatti, poteva dare – nella giusta misura – un senso alla comunità terrena mentre un universo in cui la grazia di Dio avrebbe, imperscrutabilmente, operato una decisione assoluta avrebbe alimentato uno spazio nel quale la volontà divina sarebbe stata considerata un'arbitrarietà impossibile da decrittare quantomeno per gestire gli impellenti bisogni della comunità cristiana. L'obiettivo di Agostino, allora, suona proprio in questi termini: la ricerca di una storicità della grazia si pone come obiettivo quello di assicurare certamente la volontarietà dell'atto divino (come detto, indipendente dall'agire umano) ma con lo scopo di dichiararne un'oggettività di fondo storicamente fondata capace di presentarsi come contrappunto alla dimensione politica vigente e operante nel mondo. Se infatti, la grazia era emanazione dell'assolutezza divina si presentava il problema della puntualità della sua manifestazione: il volontarismo divino, infatti, avrebbe dovuto – a rigor di logica – rivelarsi nella sua totalità quale propagazione diretta dell'essenza divina con la problematica derivante dal mantenimento necessario (perché reale) della sua inaccessibilità. Come tenere insieme – allora – oggettività della grazia e la sua inevitabile imperscrutabilità? Se anche la fede era un dono indecifrabile di

⁸⁸ Cfr. Christoph Horn, *Agostino*, op. cit., pp. 99-100. Continua Horn con un interessante analisi etimologica di questa 'dispersione': cfr. *Ibid.*, pp. 105-106: «A tale estensione interna nell'anima viene poi attribuita una connotazione etica negativa, in quanto risulta contrapposta all'unità della vita morale. L'opposizione, ottenuta per mezzo dei prefissi *dis-* e *in-*, rende palese come il termine *distentio*, se tradotto con un termine neutrale come è quello di 'estensione', non venga reso integralmente, giacché possiede ulteriori connotazioni come quelle di 'dispersione' o 'dissoluzione': in opposizione a Dio, che è perfetta unità, 'io sono disperso nei tempi'».

Dio, in che modo riempire di senso questa non-scelta? La risposta a queste complessissime domande impegnò Agostino in tutta la sua opera poiché rispondere a questi interrogativi avrebbe significato la risoluzione definitiva dal problema comunitario cristiano⁸⁹. Per salvaguardare sia l'oggettività sia l'imperscrutabilità della grazia, Agostino, allora, si muoverà su due binari complementari: in primo luogo, era da risolvere il problema della storicità del peccato originale poiché ad esso, infatti, doveva essere contrapposta una storicità della grazia divina che - in questo caso - avrebbe permesso di ristabilire (almeno teoricamente) le giuste gerarchie in campo salvifico. Nel testo delle *Confessiones* preso in esame, Agostino ritenne indispensabile, infatti, fare riferimento, al *mediator* («mediatore Filio hominis inter te unum et nos multos, in multis per multa, ut per eum apprehendam, in quo et apprehensus sum») quale passaggio fondamentale per raggiungere l'Uno (et a veteribus diebus colligar sequens unum): la bruschezza di questa intromissione del Figlio di Dio nel testo conferma la consapevolezza dell'inadeguatezza della sola *distentio animi* quale unica soluzione per pensare il tempo alla stessa stregua dell'eterno presente divino. C'è dunque bisogno - insiste Agostino - di continuare il discorso facendosi aiutare da un elemento storico affermando come - così come il primo uomo ha causato la degenerazione del genere umano in un luogo e in un tempo ben determinato - anche il Figlio di Dio sia apparso nella storia per ri-orientare nella giusta direzione il cammino degli uomini. Tale

⁸⁹ È per questo che Agostino opera concretamente seguendo questo progetto comunitario senza spaventarsi di 'sporcarsi le mani': cfr. Henri Irénée Marrou, *Sant'Agostino e la fine della cultura antica*, op.cit., pp. 282-283: «Il punto di vista di Agostino sulla cultura non è soltanto quello di un cristiano fervente, rigoroso; è anche quello di un pastore. [...] Non ha respinto nessuna carica, nessun lavoro, per quanto ingrati, penosi, opprimenti fossero. Egli, contemplativo, non si è ritirato davanti al «tumulto delle azioni secolari», ogni volta che il suo dovere di pastore ve lo costringeva. Non ha voluto anteporre il suo riposo, quell'*otium*, condizione prima della vita contemplativa, ai bisogni della chiesa, perché diceva, «se nessuno fra la gente dabbene venisse a mettersi al servizio di questa Madre, come potreste vederle nascere dei figli?». E ancora Marrou insiste su quest'aspetto: cfr. *Ibid.*, p. 284: «Ma d'altra parte bisogna vedere tutto ciò che la mente di Agostino ha guadagnato coll'essersi piegata a questa feconda servitù. Fu per lui il ritorno al reale, alla piena e totale realtà umana, l'uscire fuori dalla scuola e dai libri. Ogni cultura che invecchia conosce questo pericolo, di perdere nelle sue raffinatezze il contatto con la vita, di tagliarsi fuori da tutte le forze vive della realtà sociale, da quel popolo che solo è vigoroso e aderente all'essere; diviene cosa di una minoranza dall'esistenza artificiale e impoverita. Ora, se mai una cultura ha conosciuto questa degradazione, è stata certo quella dell'antichità al tramonto; abbiamo potuto misurare tutta la sterilità dei giochi di cui si compiacevano i letterati della decadenza. E sant'Agostino era uno di loro... Abbiamo visto per fino quali limiti abbastanza ristretti le tradizioni aristocratiche della cultura antica imponevano al tentativo di rinnovamento rappresentato dalla conversione alla filosofia. Vescovo e pastore, sant'Agostino sfugge infine a questa tradizione che si andava esaurendo: rinuncia a una libertà sterile, si affranca dall'orgoglio di casta dell'intellettuale: apre il suo pensiero con il suo cuore a tutte le preoccupazioni, a volte terra terra, sempre profondamente reali, che costituiscono la rude e semplice vita degli uomini. [...] Agostino esige ben di più: vuole una cultura strettamente e direttamente subordinata al cristianesimo; tutte le manifestazioni della vita intellettuale devono essere al servizio della vita religiosa, non essere che una funzione di essa».

consapevolezza Agostino la approfondisce in un testo fondamentale della sua produzione: nel *De Trinitate* (iniziato nel 399 d.C. ma terminato soltanto nel 419 d.C.), l'Ipponate intende stabilire una strettissima connessione, infatti, tra l'elemento oggettivo rappresentato dalla venuta di Cristo nella storia e la soggettività umana che non solo viene trasformata da questa apparizione ma si autocomprende come imperfetta immagine di quella:

sed lux in tenebris lucet, et tenebrae eam non comprehenderunt. tenebrae autem sunt stultae mentes hominum praua cupiditate atque infidelitate caecatae. has ut curaret atque sanaret uerbum, per quod facta sunt omnia, caro factum est et habitauit in nobis. inluminatio quippe nostra participatio uerbi est, illius scilicet uitae quae lux est hominum. huic autem participationi prorsus inhabiles et minus idonei eramus propter immunditiam peccatorum; mundandi ergo eramus. porro iniquorum et superbiorum una mundatio est sanguis iusti et humilitas dei, ut ad contemplandum deum quod natura non sumus per eum mundaremur factum quod natura sumus et quod peccato non sumus. deus enim natura non sumus; homines natura sumus; iusti peccato non sumus. deus itaque factus homo iustus intercessit deo pro homine peccatore. non enim congruit peccator iusto, sed congruit homini homo. adiungens ergo nobis similitudinem humanitatis suae abstulit dissimilitudinem iniquitatis nostrae, et factus particeps mortalitatis nostrae fecit participes diuinitatis suae. merito quippe mors peccatoris ueniens ex damnationis necessitate soluta est per mortem iusti uenientem ex misericordiae uoluntate dum simplum eius congruit duplo nostro. haec enim congruentia (siue conuenientia uel concinentia uel consonantia commodius dicitur quod est unum ad duo), in omni compaginatione uel si melius dicitur coaptatione creaturae ualet plurimum. hanc enim coaptationem, sicut mihi nunc occurrit, dicere uolui quam graeci ἀρμοσίαν uocant⁹⁰.

Il testo in questione rappresenta la dimostrazione efficace della necessità di un mediatore tra Dio e gli uomini che erano – «propter immunditiam peccatorum» - «inhabiles et minus idonei» alla visione della verità. L'incarnazione di Cristo è quindi una esigenza strutturalmente richiesta dalla macchiata natura umana che deve rapportarsi con un uomo per giungere alla salvezza: infatti, «non enim congruit peccator iusto, sed congruit homini homo». Acquisizione fondamentale, dunque, nell'itinerario agostiniano è quella che invoca una uguaglianza sostanziale per determinare il rapporto tra salvatore e salvato: l'intermediazione divina passa, dunque, necessariamente attraverso l'assumere forma umana, *conditio sine qua non* per il dialogo tra uomo e Dio poiché egli «factus particeps mortalitatis nostrae, fecit participes diuinitatis suae». È dunque tramite la sua umiltà che Dio si abbassò nella condizione umana e ripose le basi per la salvezza del genere umano poiché fu soltanto nella similitudine delle condizioni che l'illuminazione divina poté giungere nel

⁹⁰ Agostino, *De Trinitate libri quindecim*, IV, II, 4, CCSL (50), pp. 163-164, PL42 [819-1098], 889.

mondo storico degli uomini, adesso aiutati e rinfrancati a riformulare le proprie certezze da questa luce: «nec ab eo quod orti sumus ad aeterna transire possemus, nisi aeterno per ortum nostrum nobis sociato ad aeternitatem ipsius traiceremur⁹¹» affermava Agostino, stabilendo come senza quel mediatore gli uomini fossero inadatti a raggiungere l'Eterno ed essere saldi nella sua visione. L'urgenza dell'incarnazione di Cristo, dunque, si fece necessaria a causa di un - altrimenti impossibile - avvicinamento al divino data la differenza ontologica tra i due poli del dialogo⁹²: per queste ragioni un Dio che si fa carne è ciò che permette di indirizzare le proprie ricerche verso la verità che rimane certamente inarrivabile ma che – adesso - ha dato (così come il peccato) un segno tangibile della sua presenza nel mondo. Cristo, allora, rappresenta l'autorità in chiave gnoseologica che instaura un ponte tra l'irraggiungibile verità divina e il mondo temporale che si corrompe inevitabilmente: nonostante egli si presenti come puro uomo, in realtà ha dentro di sé la divinità propria di tutte e tre le Persone della Trinità. È possibile, allora, leggere questo fondamentale libro come un testo comunitario per eccellenza⁹³ proprio perché va a stabilire i rapporti tra uomo e Dio in campo veritativo dovuti non solo alla doppia natura di Cristo ma anche alla riconsiderazione trinitaria di tutta la realtà. Cristo, infatti, «est manatio quaedam claritatis omnipotentis Dei sinceris» e «ibi autem quod manat et de quo manat, unius eiusdemque substantiae est⁹⁴»: l'avvento di Cristo nella storia (necessario ai fini di un collegamento tra le due istanze, fino a quel momento, dicotomiche⁹⁵) fu espressione, dunque, di una

⁹¹ Cfr. *Ibid.*, IV, XVIII, 24, CCSL (50), p. 192, PL42 [819-1098], 904.

⁹² Il sentimento di questa assoluta diversità tra uomo e Dio è un filo conduttore di tutte le Confessioni: tale differenza spinge Agostino ad invocare un mediatore ovvero Gesù Cristo: cfr. Agostino, *Confessiones libri tredecim*, I, I, 1, CCSL (27), p. 1, PL32 [657-868], 660-661: «Magnus es, Domine, et laudabilis valde: magna virtus tua et sapientiae tuae non est numerus. Et laudare te vult homo, aliqua portio creaturae tuae, et homo circumferens mortalitatem suam, circumferens testimonium peccati sui et testimonium, quia superbis resistis; et tamen laudare te vult homo, aliqua portio creaturae tuae. Tu excitas, ut laudare te delectet, quia fecisti nos ad te et inquietum est cor nostrum, donec requiescat in te. Da mihi, Domine, scire et intellegere, utrum sit prius invocare te an laudare te et scire te prius sit an invocare te. Sed quis te invocat o nesciens te? Aliud enim pro alio potest invocare nesciens. An potius invocaris, ut sciaris? Quomodo autem invocabunt, in quem non crediderunt? Aut quomodo credunt sine praedicante? Et laudabunt Dominum qui requirunt eum. Quaerentes enim inveniunt eum et inveniunt laudabunt eum. Quaeram te, Domine, invocans te et invocem te credens in te; praedicatus enim es nobis. Invocat te, Domine, fides mea, quam dedisti mihi, quam inspirasti mihi per humanitatem Filii tui, per ministerium praedicatoris tui».

⁹³ Questa caratteristica comunitaria è dovuta anche alla sua immediata ricezione: questo testo fu pubblicato, infatti, all'insaputa di Agostino, il quale decise di interromperne la stesura al termine del libro XII. Ma l'insistenza dei monaci – impressionati dalla chiarezza e dall'importanza dello scritto - lo convinse a continuare giungendo fino al quindicesimo libro con il quale termina l'opera.

⁹⁴ Cfr. Agostino, *De Trinitate libri quindecim*, IV, XX, 27, CCSL (50), p. 196, PL42 [819-1098], 906.

⁹⁵ Questa necessità verrà espressa fino alla fine della produzione agostiniana. Anche nel *De civitate Dei*, infatti, è presentissima l'insistenza sulla necessità di un *mediator* da porre tra Dio e gli uomini

strutturazione antecedente alla venuta, suffragata adesso da una manifestazione storica di quella realtà creata da Dio che dovrà essere prima accettata per fede e in seguito ricompresa razionalmente dagli uomini:

perfectionem in hac uita dicit non aliud quam ea quae retro sunt obliuisci et in ea quae ante sunt extendi secundum intentionem. tutissima est enim quaerentis intentio donec apprehendatur illud quo tendimus et quo extendimur. sed ea recta intentio est quae proficiscitur a fide. certa enim fides utcumque inchoat cognitionem; cognitio uero certa non perficietur nisi post hanc uitam cum uidebimus facie ad faciem. hoc ergo sapiamus ut nouerimus tutiorem esse affectum uera quaerendi quam incognita pro cognitis praesumendi. sic ergo quaeramus tamquam inuenturi, et sic inueniamus tamquam quaesituri. cum enim consummauerit homo, tunc incipit. de credendis nulla infidelitate dubitemus, de intellegendis nulla temeritate affirmemus; in illis auctoritas tenenda est, in his ueritas exquirenda. quod ergo ad istam quaestionem attinet credamus patrem et filium et spiritum sanctum esse unum deum, uniuersae creaturae conditorem atque rectorem; nec patrem esse filium nec spiritum sanctum uel patrem esse uel filium, sed trinitatem relatarum ad inuicem personarum et unitatem aequalis essentiae⁹⁶.

Ancora una volta, dunque, è dalla fede che devono procedere le nostre affermazioni ed è dall'autorità della fede che si devono considerare le tre Persone come diverse nella loro forma ma - allo stesso tempo - uguali nella sostanza: questa composizione della Trinità – nota Agostino – lascia, però, degli strascichi anche dal punto di vista morale/comportamentale. Infatti l'Ipponate non ha dubbi nel dichiarare quello che dovrà essere l'atteggiamento dei cristiani nei confronti delle verità di fede che hanno di fronte: essi dovranno confermare, infatti, la loro condizione mediana riconsiderandosi sempre come coloro i quali dovranno cedere all'istanza fideistica per poi ricomprenderla attraverso l'utilizzo della propria razionalità («de credendis nulla infidelitate dubitemus, de intellegendis nulla temeritate affirmemus; in illis auctoritas tenenda est, in his ueritas exquirenda»). A partire, dunque, da questa considerazione (dalla presenza, cioè, di un *mediator* che ha sostanzialmente reso possibile un collegamento, seppur incompiuto, tra Dio

Cfr. Agostino, *De Civitate Dei contra paganos libri vigintiduo*, IX, XV, 1, CCSL (47), p. 262, PL41 [13-803], 268: «Si autem, quod multo credibilius et probabilius disputatur, omnes homines, quamdiu mortales sunt, etiam miseri sint necesse est, quaerendus est medius, qui non solum homo, verum etiam deus sit, ut homines ex mortali miseria ad beatam immortalitatem huius medii beata mortalitas interveniendo perducatur; quem neque non fieri mortalem oportebat, neque permanere mortalem. Mortalis quippe factus est non infirmata Verbi divinitate, sed carnis infirmitate suscepta; non autem permansit in ipsa carne mortalis, quam resuscitavit a mortuis; quoniam ipse est fructus mediationis eius, ut nec ipsi, propter quos liberandos mediator effectus est, in perpetua vel carnis morte remanerent».

⁹⁶Agostino, *De Trinitate libri quindecim*, IX, I, 1, CCSL (50), pp. 292-293, PL42 [819-1098], 960-961.

e uomo) il *De Trinitate* assume i contorni di un'opera nella quale l'uomo scopre di essere immagine inadeguata della Trinità divina ma nondimeno un'immagine («impari imagine, attamen imagine, id est homine⁹⁷») che – nel corso del tempo – dovrà certamente purificarsi ma che può – da adesso in poi – intravedere la sua stessa strutturazione interna volgendo lo sguardo verso Cristo. È alla fine del libro XIII che Agostino si impegna a riassumere ciò che l'analisi della Trinità divina e dell'Incarnazione di Cristo avevano sostanzialmente aggiunto al suo sistema filosofico e teologico: posto che «*beatos esse se velle, omnium hominum est*⁹⁸» e posto che tutti vogliono «*etiam immortales esse*», a causa dell'impossibilità di giungere a questa condizione di felicità massima, «*necessaria ergo est fides*» riassunta e definita dalla figura di Cristo alla quale tutti devono guardare poiché con la sua venuta al mondo ha rimesso i peccati di tutto il genere umano («*Hanc autem fidem in Christo esse definitam, qui in carne resurrexit a mortuis, non moriturus ulterius; nec nisi per illum quemquam liberari a diaboli dominatu, per remissionem peccatorum*⁹⁹»). È per questo che in Cristo vengono a riunirsi *scientiam* e *sapientiam* («*scientia ergo nostra Christus est, sapientia quoque nostra idem Christus est*¹⁰⁰») che – nel XII libro - erano state precedentemente descritte: c'è una differenza, infatti, tra la contemplazione delle cose eterne e l'azione con la quale facciamo buon uso delle cose temporali («*distat tamen ab aeternorum contemplatione actio qua bene utimur temporalibus rebus, et illa sapientiae, haec scientiae deputatur*¹⁰¹») ed è proprio quella la differenza che intercorre tra sapienza e scienza¹⁰². Fu

⁹⁷ Cfr. Agostino, *De Trinitate libri quindecim*, IX, II, 2, CCSL (50), p. 294, PL42 [819-1098], 961.

⁹⁸ Cfr. Andrea Colli, *Riflessioni sull'etica della durata e dell'immediato. Agostino nel De Beata Vita*, op.cit., p. 228-229: «Una discussione sulla felicità necessita, secondo Agostino, di una premessa che sia criterio di partenza stabile per qualsiasi ulteriore riflessione: si tratta di individuare una base condivisa sulla quale costruire la ricerca etica stessa. Tuttavia, l'esigenza di questo modo di procedere non è vincolata solamente all'intenzione di rispondere ad una precisa richiesta della trattazione, perché l'intrinseco desiderio di beatitudine dell'uomo ricorre, all'interno di contesti differenti, anche in altri testi agostiniani. Si tratta di un fil rouge che anima tutta la filosofia di Agostino, per il quale il problema etico costituisce una dimensione strutturale della ricerca umana, come già era stato riconosciuto da alcuni filosofi classici. L'affermazione *beatos nos esse volumus* è riconosciuta come *communis possessio* dagli interlocutori del dialogo, ma, pur sembrando un principio etico autoevidente, nasconde una certa vaghezza denotativa, poiché essere felici resta un'espressione, indiscutibile in linea teorica, ma prima di un riferimento pratico unitario».

⁹⁹ Cfr. Agostino, *De Trinitate libri quindecim*, XIII, XX, 25, CCSL (50a), pp. 417-418, PL42 [819-1098], 1034.

¹⁰⁰ Cfr. *Ibid.*, XIII, XIX, 24, CCSL (50a), p. 416, PL42 [819-1098], 1034.

¹⁰¹ Cfr. *Ibid.*, XII, XIV, 22, CCSL (50), p. 375, PL42 [819-1098], 1009.

¹⁰² Cfr. Giovanni Catapano, *Agostino*, op.cit., p. 173: «Il corretto rapporto tra azione e contemplazione, al contrario, è quello in cui la prima è di aiuto alla seconda. Il che si può esprimere in altri termini dicendo che la scienza dev'essere in funzione della sapienza. La scienza è conoscenza razionale delle cose temporali e mutevoli, necessaria per usarle bene e quindi agire in modo virtuoso. La sapienza, invece, è conoscenza intellettuale delle cose eterne: Dio *in primis*, ma anche le ragioni inestese e atemporali degli enti posti nello spazio e nel tempo. Pochi giungono a tali *rationes*, e lo

questa, dunque, un'acquisizione che l'Ipponate aveva sempre cercato di razionalizzare: «Agostino a partire dal 391 cominciò ad avere dubbi sul suo ideale del saggio, sulla autonomia della ragione e della volontà, sullo schema classico del progresso morale, sulla possibilità di una libera comunicazione non determinata dall'assuefazione; questi dubbi portarono alla crisi dei convincimenti filosofici seguiti fino ad allora, ma non gli impedirono di rimanere fedele al suo scopo fondamentale – assicurare la felicità. Infatti egli metteva il Dio elargitore di grazia al posto dell'autonomia del saggio, che lo aveva interessato sempre solo in rapporto alla felicità come fine a cui l'uomo aspira¹⁰³». Cristo – però – con la sua azione salvifica in un determinato tempo storico unì queste due istanze che da sempre furono considerate separate dando concretezza alle ragioni eterne e divenendo il modello per eccellenza per regolare il rapporto con gli enti temporali.

2.II. 2. La realtà della grazia: l'esegesi delle Scritture

Cristo, in altre parole, nella sua forma di *mediator* aveva in qualche modo fermato lo scorrere del tempo in quanto si era presentato quale unione inscindibile di razionalità e moralità divina rappresentando così l'inizio e la fine del processo conoscitivo umano. L'approdo di Cristo sulla Terra, dunque, poteva in qualche modo colmare le lacune umane, illuminando così il cammino degli uomini immersi nella storia: l'Incarnazione, allora, avrebbe rappresentato l'autorità per eccellenza, la *distentio animi* oggettiva che avrebbe permesso la visione corrispondente delle eterne *rationes* divine. Anche in questo caso, però, Agostino dovette fare i conti con la puntualità della venuta di Cristo, con la sua determinatezza storica e con la sua oggettività limitata al tempo in cui fu effettivamente visto: «la Trinità divina», infatti «è diversa da quella interiore, perché la mente, la conoscenza con cui essa si conosce e l'amore con cui si ama sono nell'uomo, ma non sono l'uomo tutto intero. Ogni singolo uomo, inoltre, è una sola persona, che ha ma non è memoria, intelligenza e amore, mentre la Trinità è una sola essenza in tre Persone. Nell'uomo, infine, ogni parte della mente è ricordata solo per mezzo della memoria, compresa solo per mezzo dell'intelligenza e amata solo per mezzo della volontà; in Dio invece non è così, altrimenti il Padre riceverebbe la sapienza del Figlio. L'immagine di Dio che noi stessi siamo è lo specchio e l'enigma in cui

sguardo della loro mente non è in grado di rimanere stabilmente in questa contemplazione; si produce così un pensiero passeggero di cose non passeggere».

¹⁰³ Kurt Flasch, *Augustin. Einführung in sein Denken*, Reclam, Nördlingen, 1980, trad. it. *Agostino d'Ippona*, Il mulino, Bologna, 1983, p. 185

quaggiù possiamo vedere Dio, secondo le famose parole di *1 Cor. 13,12*. Specchio enigmatico del Verbo divino è la parola interiore. Precedendo infatti non solo la sua emissione sonora ma anche lo svolgimento delle immagini dei suoni da parte del pensiero, e non appartenendo ad alcuna lingua particolare, essa nasce dalla scienza che possediamo nella memoria ed è dello stesso genere di tale conoscenza, è il pensiero in-formato della cosa che sappiamo. Per portare a conoscenza degli altri questa parola che diciamo nel cuore, noi prendiamo un segno con cui significarla (un suono o un gesto). Per comunicare anche agli assenti, usiamo le lettere scritte, le quali però sono segni delle voci, mentre le voci stesse nel nostro discorso sono segni delle cose che pensiamo. Come la parola interiore viene pronunciata e si fa voce per manifestarsi all'esterno, senza per questo consumarsi all'interno, così la Parola di Dio si è fatta carne per manifestarsi agli uomini, senza per questo perdere la sua divinità. E come tutte le opere dell'uomo prima sono dette nel cuore, così la Parola divina è ciò per mezzo di cui tutte le cose sono state fatte. Allorché diciamo interiormente quello che sappiamo, la parola interiore che così si genera in noi è somigliantissima alla cosa conosciuta, visione del pensiero sorta dalla visione della scienza, parola vera da cosa vera, come il Verbo è Dio vero da Dio vero. Le analogie con il Verbo divino però finiscono qui, perché la nostra parola può essere falsa, quella di Dio no, e anche quando è vera, la nostra non è essenza da essenza, poiché per noi essere non è la stessa cosa che conoscere. La nostra parola inoltre non dura sempre, ma esiste solo quando pensiamo quello che conosciamo¹⁰⁴»: come conciliare, allora, la presenza in Cristo della realtà trinitaria e la sua estemporaneità? Come, dunque, rendere eterna quella – certamente perfetta – dimensione ancora temporale?

Ideoque cum essemus infirmi ad inueniendam liquida ratione ueritatem et ob hoc nobis opus esset auctoritate sanctorum litterarum, iam credere coeperam nullo modo te fuisse tributurum tam excellentem illi scripturae per omnes iam terras auctoritatem, nisi et per ipsam tibi credi et per ipsam te quaeri uoluisses.¹⁰⁵

Ancora nelle *Confessiones* (che si presentano come un diario *sui generis* poiché nel testo Agostino racconta sé stesso ma al contempo racconta un'esperienza che è - o deve diventare – comune a tutto il genere umano¹⁰⁶) è alla ricerca di una soluzione a questo nuovo problema che gli si è posto dinanzi: se Cristo 'storicamente' non è eterno

¹⁰⁴ Cfr. Giovanni Catapano, *Agostino*, op.cit., pp. 177-178. Cfr. Luca Obertello, Per speculum in aenigmate: *conoscenza di sé e conoscenza di Dio nel De Trinitate*, in *Interiorità e intenzionalità in S. Agostino*, op.cit., pp. 107-131.

¹⁰⁵ Agostino, *Confessiones libri tredecim*, VI, V, 8, CCSL (27), p. 78, PL32 [657-868], 723.

¹⁰⁶ Cfr. Jon MacKenzie, *Subjectivity as a Methodology in Augustine's Confessions*, in «Augustinian Studies», 40/2 (2009), pp. 205-216.

è necessario direzionare la propria attenzione sul racconto di Cristo, sull'autorità dei suoi discepoli che – a stretto contatto con lui – hanno tramandato il suo messaggio e sull'analisi del vecchio Testamento riletto, adesso, alla luce della storicità del figlio di Dio. Anche qui Agostino ribadisce la necessità da una parte di un'autorità e dall'altra di un mediatore che faccia da collegamento tra l'essenza divina e quella umana: se Cristo si è mostrato, dunque, il suo racconto è ciò che in sua vece diviene garante di una storicizzazione della salvezza, che racconta la sua venuta e che dona agli uomini un elemento in cui esercitare la loro razionalità in modo fecondo. «Da questi principi sgorga presto la conseguenza: ci sono delle verità utili fra tutte, sono quelle che l'autorità della rivelazione divina propone alla nostra fede; ora questa rivelazione si è manifestata nella storia, si trasmette in modo empirico mediante un insegnamento materializzato da parole, da un libro, la Scrittura...C'è dunque un posto per una *scientia* che sarà l'attività dell'intelligenza in quanto si applica alla conoscenza del contenuto della fede¹⁰⁷». Il testo che prende in esame questa tipologia di problemi è il *De doctrina christiana* iniziato nel 395 e finito nel 427 d.C. nel quale Agostino si pone l'obiettivo di insegnare le norme per l'esegesi delle sacre Scritture in vista di una comprensione oggettiva del testo¹⁰⁸ («praecepta tradere institui volentibus et valentibus discere¹⁰⁹»): tale operazione risultò essere fondamentale poiché non solo avrebbe permesso una stabilità nella comunità cristiana ma avrebbe reso sempre visibile la presenza della grazia divina (che opera incessantemente) per ordinare le varie interpretazioni in vista di una lettura più sicura del dato scritturale. «In realtà il *De doctrina christiana* potrebbe essere definito il manifesto dell'ermeneutica teologica di Agostino. Il senso di questa formula sta nel fatto che l'opera, nel determinare i modi dell'interpretazione, si pone come lo sforzo più maturo e riflesso dell'istanza di spiegare il dato rivelato alla luce di categorie della cultura greco-romana¹¹⁰». La speranza di Agostino, allora, è che – attraverso la sua spiegazione delle regole – si possa creare una successione di interpreti scritturali identici nelle modalità (nel solco, cioè, di quella tradizione pagana) con cui si sarebbero approcciati al testo sacro per tramandare - non per forza i risultati - ma il percorso necessario all'intendimento della

¹⁰⁷ Cfr. Henri Irenee Marrou, *Sant'Agostino e la fine della cultura antica*, op.cit., p. 53

¹⁰⁸ Per il passaggio operato da Agostino da una comprensione filosofica ad una decisa scienza delle Sacre Scritture cfr. Pier Franco Beatrice, *Doctrina sana id est Christiana. Augustine from the Liberal Arts to the Science of the Scriptures*, in «Theologische Zeitschrift», 62 (2) (2006), pp. 269-282.

¹⁰⁹ Cfr. Agostino, *De Doctrina Christiana libri quatuor*, Pr., I, CCSL (32), p. 1, PL34 [15-122], 15.

¹¹⁰ Cfr. Graziano Ripanti, *Agostino teorico dell'interpretazione*, Paideia, Brescia, 1980, p. 13.

Bibbia: a partire da questi presupposti, l'Ipponate dichiara anche in questo caso che l'inizio della ricerca debba essere accompagnato da una accettazione acritica delle verità di fede:

Quapropter, cum illa ueritate perfruentum sit, quae incommutabiliter uiuit, et in ea trinitas deus, auctor et conditor uniuersitatis, rebus, quas condidit, consulat, purgandus est animus, ut et perspicere illam lucem ualeat, et inhaerere perspectae. quam purgationem quasi ambulationem quandam et quasi nauigationem ad patriam esse arbitremur. non enim ad eum, qui ubique praesens est, locis mouemur, sed bono studio bonis que moribus¹¹¹.

La necessità *purgationis*, dunque, è il punto di partenza per una corretta analisi delle Scritture che – a quest'altezza – devono essere considerate il *medium* necessario per raccontare la verità divina alla comunità che ascolta: l'esegeta deve predisporre, allora, nel considerare il testo sacro come l'oggetto che posteriormente conferma le verità già assunte dalla fede e dalla realtà della Trinità. In queste modalità interpretative – a giudizio di Agostino – si può ripensare fecondamente il ruolo delle arti liberali che vengono considerate come uno degli strumenti più adatti per la comprensione delle pagine bibliche: fuor dalla metafora dell'oro egiziano¹¹², dunque, la Scrittura va letta seguendo le regole (le quali, afferma sempre Agostino, «non instituerunt homines, sed ostenderunt») che inverano – ad esempio – la verità del sillogismo e più in generale ciò che «pertinet ad veritatem connexionum¹¹³» considerandole come attrezzi indispensabili per una lettura consapevole del testo sacro¹¹⁴. Partire dall'autorità della fede per poi ricomprenderne razionalmente le conclusioni, dunque, significa dividere l'approccio con il testo sacro in due fasi ben delineate: in primo luogo «bisogna cominciare col leggerlo interamente, e senza cercare di approfondirne il senso; familiarizzarsi con esso, conoscerlo abbastanza bene per avere presente alla mente il suo contenuto; leggerlo, rileggerlo, e se non impararlo interamente a memoria, impresa familiare ai vecchi eremiti, almeno nutrirne la memoria¹¹⁵» e in secondo luogo, bisogna risolvere

¹¹¹ Agostino, *De Doctrina Christiana libri quatuor*, I, X, 10, CCSL (32), p. 12, PL34 [15-122], 23.

¹¹² Cfr. nota 14.

¹¹³ Cfr. Agostino, *De Doctrina Christiana libri quatuor*, II, XXXII, 50, CCSL (32), p. 67, PL34 [15-122], 59.

¹¹⁴ Agostino ritiene indispensabile – tra le altre – anche la conoscenza della matematica per comprendere fino in fondo il significato delle Scritture: cfr. *Ibid.*, II, XVI, 25, CCSL (32), p. 50, PL34 [15-122], 48: «Numerorum etiam imperitia multa facit non intelligi translate ac mystice posita in Scripturis».

¹¹⁵ Cfr. Henri-Irénée Marrou, *Sant'Agostino e la fine della cultura antica*, op.cit., p. 350. Qui Marrou si riferisce alla spiegazione fornita da Agostino in un passo fondamentale del *De Doctrina christiana*: cfr. Agostino, *De Doctrina Christiana libri quatuor*, II, IX, 14, CCSL (32), pp. 40-41, PL34 [15-122], 42: «In his omnibus libris timentes Deum et pietate mansueti quaerunt voluntatem Dei. Cuius

«alcune difficoltà che la prima lettura ci ha lasciati». Ci sono dei passi, infatti, «in cui non appare nessun senso soddisfacente, *obscura signa*; altri invece in cui la mente esita fra molte interpretazioni ugualmente possibili, *ambigua signa*¹¹⁶» per cui bisogna comprendere il senso della Scrittura facendo affidamento alla parte più alta della razionalità umana. Agostino incorre, allora, in un altro fallimento: le parole con cui vengono raccontate le gesta di Dio, infatti, non sono per questo motivo chiare di per sé. Esse sono, in realtà, parole umane che nel momento in cui si presentano all'occhio del lettore – in alcuni casi – velano (piuttosto che svelare) la verità divina conducendolo ad una nebulosità di concetti nella quale è difficile orientarsi:

Quia et nunc uiride agri deus facit, sed pluendo super terram, id est, facit animas reuirescere per uerbum suum; sed de nubibus eas irrigat, id est de scripturis prophetarum et apostolorum. recte autem appellantur nubes, quia uerba ista quae sonant et percusso aere transeunt, addita etiam obscuritate allegoriarum quasi aliqua caligine obducta, uelut nubes fiunt: quae dum tractando exprimuntur, bene intelligentibus tanquam imber ueritatis infunditur. sed hoc nondum erat antequam anima peccaret; id est, antequam uiride agri esset super terram. nondum enim pluerat deus super terram, nec erat homo qui operaretur in ea. laboranti enim homini in terra imber de nubibus est necessarius, de quibus nubibus iam dictum est. post peccatum autem homo laborare coepit in terra, et necessarias habere illas nubes. ante peccatum uero, cum uiride agri et pabulum fecisset deus, quo nomine inuisibilem creaturam significari diximus, irrigabat eam fonte interiore, loquens in intellectum eius: ut non extrinsecus uerba exciperet, tanquam ex supradictis nubibus pluuiam; sed fonte suo, hoc est de intimis suis manante ueritate, satiaretur¹¹⁷.

In un testo antecedente al *De Doctrina Christiana*, Agostino aveva infatti utilizzato la metafora delle nubi per indicare le parole della Scrittura («sed de nubibus eas irrigat, id est de Scripturis Prophetarum et Apostolorum») che erano diventate, nello stesso tempo, oscure ma necessarie a causa del peccato originale: prima di esso, infatti, Dio irrigava direttamente la fonte interiore dell'uomo («irrigabat eam fonte interiore») parlando alla sua intima

operis et laboris prima observatio est, ut diximus, nosse istos libros, etsi nondum ad intellectum, legendo tamen vel mandare memoriae vel omnino incognitos non habere. Deinde illa quae in eis aperte posita sunt, vel praecepta vivendi vel regulae credendi, solertius diligentiusque investiganda sunt. Quae tanto quisque plura inuenit quanto est intellegentia capacior. In iis enim quae aperte in Scripturis posita sunt, inueniuntur illa omnia quae continent fidem moresque vivendi, spem scilicet atque caritatem, de quibus libro superiore tractauimus. Tum uero, facta quadam familiaritate cum ipsa lingua diuinarum Scripturarum, in ea quae obscura sunt aperienda et discutienda pergendum est, ut ad obscuriores locutiones illustrandas de manifestioribus sumantur exempla et quaedam certarum sententiarum testimonia dubitationem incertis auferant. In qua re memoria ualet plurimum, quae si defuerit, non potest his praeceptis dari».

¹¹⁶ Cfr. *Ibid.*, p. 351.

¹¹⁷ Agostino, *De Genesi contra Manichaeos libri duo*, II, IV, 5, CSEL (91), ed. Dorothea Weber, pp. 123-124, PL34 [173-220], 197-198.

intelligenza («loquens in intellectum eius») mentre dopo il peccato l'uomo - diventando umano *in toto* – abbisognava delle nubi per coltivare la terra (metafora per indicare che era stato costretto ad una vita corporea a causa della sua colpa) ripensando la propria esistenza in rapporto a quelle parole enigmatiche («Post peccatum autem homo laborare coepit in terra, et necessarias habere illas nubes»). Ancora una volta, dunque, la necessità di una mediazione si fece impellente: nella prima conformazione comunitaria, infatti, Dio aveva un rapporto individuale con l'uomo garantendo una verità di contenuti poiché la comunicazione risultava essere diretta e autentica. A causa della superbia umana¹¹⁸, però, l'uomo si era reso obbligato a ricercare un'impronta di Dio sulla Terra che facesse da collegamento tra le due istanze: dopo Cristo, non rimane altro se non il suo racconto umano che se da una parte garantisce un'oggettività perenne del passaggio del Figlio nel mondo, dall'altra è sempre soggetto ad interpretazioni a causa della parzialità delle espressioni che lo compongono. C'è da dire, però, che le stesse Scritture sono state scritte mediante un preciso artificio letterario capace di attrarre qualsiasi tipo di lettore: infatti ai passi di più facile comprensione ne seguono altri più complessi per non rischiare l'intorpidimento della mente e per forzare al ragionamento, attraverso il quale si può tentare di cogliere tutto il senso del messaggio divino («Magnifice igitur et salubriter Spiritus Sanctus ita Scripturas sanctas modificavit, ut locis apertioribus fami occurreret, obscurioribus autem fastidia detergeret¹¹⁹»). Rimanevano però, due tipologie di problemi: i limiti dello strumento dialettico e – conseguenza di ciò – la presenza di più interpretazioni valide. La dialettica, infatti, recava moltissima utilità nelle questioni inerenti alla comprensione del testo sacro («disputationis disciplina ad omnia genera quaestionum quae in Litteris sanctis sunt penetranda et dissolvenda, plurimum valet) ma –

¹¹⁸ Inizio del peccato è infatti la superbia: cfr. Agostino, *De Genesi ad litteram liber duodecim*, XI, XV, 19, CSEL (28,1), ed. J. Zycha, p. 347, PL34 [245-486], 437: «Merito initium omnis peccati superbiam Scriptura definivit, dicens: Initium omnis peccati superbia. Cui testimonio non inconvenienter aptatur etiam illud quod Apostolus ait: Radix omnium malorum est avaritia; si avaritiam generalem intellegamus, qua quisque appetit aliquid amplius quam oportet, propter excellentiam suam, et quemdam propriae rei amorem: cui sapienter nomen latina lingua indidit, cum appellavit privatam, quod potius a detrimento quam ab incremento dictum elucet. Omnis enim privatio minuit. Unde itaque vult eminere superbia inde in angustias egestatemque contruditur, cum ex communi ad proprium damnoso sui amore redigitur. Specialis est autem avaritia, quae usitatius appellatur amor pecuniae. Cuius nomine Apostolus per speciem genus significans, universalem avaritiam volebat intellegi dicendo: Radix omnium malorum est avaritia. Hac enim et diabolus cecidit, qui utique non amavit pecuniam, sed propriam potestatem. Proinde perversus sui amor privata sancta societate turgidum spiritum, eumque coarctat miseria iam per iniquitatem satiari cupientem. Hinc alio loco cum dixisset: Erunt enim homines seipsos amantes; continuo subiecit, amatores pecuniae, ab illa generali avaritia cuius superbia caput est, ad hanc specialem descendens quae propria hominum est».

¹¹⁹ Cfr. Agostino, *De Doctrina Christiana libri quatuor*, II, VI, 8, CCSL (32), p. 36, PL34 [15-122], 39.

riprendendo temi tertulliani – bisognava evitare e fuggire la vana *curiositas*¹²⁰ che predisponava gli animi ad un litigio superfluo e inutile ai fini della ricezione del messaggio («Tantum ibi cavenda est libido rixandi et puerilis quaedam ostentatio decipiendi adversarium¹²¹») che – ripete Agostino - giungeva al suo obiettivo quando ritrovava per iscritto le verità di fede che aveva accettato prima di iniziare la ricerca. «L'intelletto non è per sua natura un dato impacciante, ma una dote divina: l'impaccio comincia casomai dopo, nell'area dell'esercizio da parte dell'uomo di quel dono di Dio. [...] Ma l'intelletto e la sua ricerca di cultura furono anche di impaccio, in quanto quella cultura, proprio nel suo aspetto tipicamente finale di piacere, veicolava la morale del piacere vano e della gloria¹²²». Questo impone, dunque, un limite alla dialettica rappresentava la decisione di Agostino di incamminarsi nell'istituzione di una nuova scienza ovvero di un metro oggettivo diversamente pensato che pur dovendosi rapportare con i *signa*¹²³ temporali si poneva come

¹²⁰ Cfr. Joseph Torchia, *Curiositas in the Early Philosophical Writings of Saint Augustine*, in «Augustinian Studies», 19 (1988), p. 111-120.

¹²¹ Cfr. Agostino, *De Doctrina Christiana libri quatuor*, II, XXXI, 48, CCSL (32), pp. 65-66, PL34 [15-122], 58.

¹²² Cfr. Luigi F. Pizzolato, *La cultura come risorsa e come impaccio nell'itinerario spirituale di Agostino*, op.cit., p. 1347. E ancora cfr. *Ibid.*, p. 1348: «La *curiositas*, che è 'desiderio di conoscenza' (*studium scientiae*) ed è aspetto piacevole, finale, della cultura, è dalla società umana corretta, nel suo aspetto totalmente autoreferenziale (*libera*), dalla disciplina, che incanala la *curiositas*, costringendola con la coazione (*meticulosa*) ad un sapere strumentale, ma nel fare questo differisce il piacere del momento e comprime la *libera* finalità del sapere. La cultura ha quindi vantaggi e impacci perfino nella sua articolazione interna, perché, come ogni processo formativo, sconta il peccato dell'uomo». È interessante poi, l'analisi che il Pizzolato conduce nell'andare a comprendere i motivi di questa ambiguità della cultura: cfr. *Ibid.* p. 1351: «Certo, il vizio della cultura può sempre consistere, banalmente, in una ricerca metodologicamente cattiva. Ma il suo difetto più grande è quello di rendere superbi e protesi alla 'vanità di una gloria mondana'. I sapienti non vedono 'perché non cercano in maniera religiosa (*religiose*) donde abbiano le loro doti naturali con cui svolgono le loro ricerche, e pur trovando che Tu li hai creati, non sono loro a donarsi a Te perché Tu salvi ciò che hai creato, e come se fossero essi i creatori di loro stessi, non si sacrificano a Te'. La autocentratura su di sé impedisce alla cultura di vedere la verità, che è religiosa. La cultura può comunque essere compatibile con una scelta religiosa, che, in quanto tale, avrebbe dovuto inserire il sapiente in un piano di subordinazione al divino e purificarlo 'da queste macchie' (*ab istis sordibus*), cioè dalla positura orgogliosa e vana, e che però è in realtà superstiziosa. Resta perciò, da una parte, il processo di conoscenza, mondanamente superbo, e, dall'altra, il processo religioso, teoricamente purificatorio, che però non scalfisce quella positura perché è sostanzialmente superstizioso. La religione, che sembra qui risultare atteggiamento contrastante e correttivo della cultura mondana, perché modera l'orgoglio, resta così a latere del processo del sapere. E, laddove lo tocca, tende a spostarlo verso la superstizione irrazionale, non verso la positura creaturale».

¹²³ Si fa riferimento qui alla distinzione tra *res* e *signa* operata da Agostino ad inizio trattazione. Le *res* sono le cose che non rimandano ad altro mentre i *signa* sono, in tutto e per tutto, il luogo dell'interpretazione perché non hanno in sé valore ontologico ma sono significanti di qualcos'altro: cfr. Cfr. Agostino, *De Doctrina Christiana libri quatuor*, I, II, 2, CCSL (32), pp. 7-8, PL34 [15-122], 19-20: «Omnis doctrina vel rerum est vel signorum, sed res per signa discuntur. Proprie autem nunc res appellavi, quae non ad significandum aliquid adhibentur, sicuti est lignum, lapis, pecus atque huiusmodi cetera; sed non illud lignum quod in aquas amaras Moysen misisse legimus, ut amaritudine carerent neque ille lapis quem Iacob sibi ad caput posuerat neque illud pecus quod pro

nuova struttura epistemologica: «già questo tentativo di presentare lo studio della Bibbia secondo un modulo scientifico rappresenta di per sé una novità pressoché assoluta: nasce una nuova scienza, che per lo meno ha una profonda incidenza per la struttura epistemologica della teologia, e di cui Agostino, nel *De doctrina christiana*, delinea l'oggetto e il rapporto con le altre scienze¹²⁴». Di questa nuova scienza bisognava, allora, chiarire l'ultimo aspetto fondamentale: come rapportarsi alle diverse interpretazioni che da più parti possono attraversare il senso di determinati passi scritturali? In altre parole, come coniugare il fatto che si stia creando una nuova epistemologia con la presenza di più verità egualmente valide?¹²⁵

ita cum alius dixerit: "hoc sensit, quod ego", et alius: "immo illud, quod ego", religiosius me arbitror dicere: cur non utrumque potius, si utrumque uerum est? et si quid tertium et si quid quartum et si quid omnino aliud uerum quispiam in his uerbis uidet, cur non illa omnia uidisse credatur, per quem deus unus sacras litteras uera et diuersa uisuris multorum sensibus temperauit? ego certe, quod intrepidus de meo corde pronuntio, si ad culmen auctoritatis aliquid scriberem, sic mallet scribere, ut, quod ueri quisque de his rebus capere posset, mea uerba resonarent, quam ut unam ueram sententiam ad hoc apertius ponerem, ut excluderem ceteras, quarum falsitas me non posset offendere. nolo itaque, deus meus, tam praeceptus esse, ut hoc illum uirum de te meruisse non credam. sensit ille omnino in his uerbis atque cogitauit, cum ea scriberet, quidquid hic ueri

filio immolavit Abraham. Hae namque ita res sunt, ut aliarum etiam signa sint rerum. Sunt autem alia signa quorum omnis usus in significando est, sicuti sunt uerba. Nemo enim utitur uerbis nisi aliquid significandi gratia. Ex quo intellegitur quid appellem signa: res eas uidelicet quae ad significandum aliquid adhibentur. Quamobrem omne signum etiam res aliqua est; quod enim nulla res est, omnino nihil est. Non autem omnis res etiam signum est. Et ideo in hac divisione rerum atque signorum, cum de rebus loquemur, ita loquemur ut etiamsi earum aliqua adhiberi ad significandum possint, non impediunt partitionem, qua prius de rebus, postea de signis disseremus; memoriterque teneamus id nunc in rebus considerandum esse quod sunt, non quod aliud etiam praeter seipsas significant». Cfr. Graziano Ripanti, *Agostino teorico dell'interpretazione*, Paideia, Brescia, 1980, p. 20.

¹²⁴ Cfr. Graziano Ripanti, *Agostino teorico dell'interpretazione*, op.cit., p. 19.

¹²⁵ Anche nel *De Trinitate*, Agostino insiste sull'importanza della presenza di diversi testi da confrontare quando si tratta di cogliere le corrette sfumature di un determinato passo del Vangelo: Cfr. Agostino, *De Trinitate libri quindecim*, I, III, 5, CCSL (50), p. 32-33, PL42 [819-1098], 822-823: «Quisquis ergo cum legit dicit: "Non bene hoc dictum est quoniam non intellego", locutionem meam reprehendit, non fidem; et forte uere potuit dici planius. Verumtamen nullus hominum ita locutus est ut in omnibus ab omnibus intellegeretur. Videat ergo cui hoc in sermone meo displicet utrum alios in talibus rebus quaestionibusque uersatos cum intellegat, me non intellegit; et si ita est ponat librum meum uel etiam, si hoc uidetur, abiciat, et eis potius quos intellegit operam et tempus impendat. Non tamen propterea putet me tacere debuisse quia non tam expedite ac dilucide quam illi quos intellegit eloqui potui. Neque enim omnia quae ab omnibus conscribuntur in omnium manus ueniunt, et fieri potest ut nonnulli qui etiam haec nostra intellegere ualent illos planiores non inueniant libros et in istos saltem incidant. Ideoque utile est plures a pluribus fieri diuerso stilo, non diuersa fide, etiam de quaestionibus eisdem ut ad plurimos res ipsa perueniat, ad alios sic, ad alios autem sic. At si ille qui se ista non intellexisse conqueritur nulla umquam de talibus rebus diligenter et acute disputata intellegere potuit, secum agat uotis et studiis ut proficiat, non mecum querelis et conuiciis ut taceam».

potuimus inuenire et quidquid nos non potuimus aut nondum potuimus et tamen in eis inueniri potest¹²⁶.

La plurivocità delle interpretazioni della Scrittura era stata già presa in considerazione da Agostino nelle *Confessiones*: tra due interpretazioni valide, infatti, più che discutere su quale delle due sia la più veritiera si possono considerare entrambe come autentiche («Cur non utrumque potius, si utrumque verum est?»). Ma se sul senso della Scrittura possono esserci più interpretazioni che si avvicinano alla realtà del significato come stabilire una oggettività di contenuti che avrebbe dovuto escludere la possibilità di un relativismo ermeneutico molto simile a ciò che Agostino aveva già visto negli Accademici? Nel testo delle *Confessiones*, l'Ipponate comincia a dare dei segnali importanti per risolvere la questione: bisogna infatti chiarire cosa Agostino volesse significare quando utilizzava due precise locuzioni. Egli, infatti, evidenzia che il motivo per il quale si sente in dovere di essere arbitro di queste dispute interpretative (considerandole, tra l'altro, tutte veritiere) sia il fatto di essere in possesso di uno spirito più religioso («religiosius me arbitror dicere») rispetto a chi invece è impegnato in dispute dannose e deleterie mentre, dall'altra parte, indica come nel momento in cui fosse all'apice di una gerarchia («si ad culmen auctoritatis aliquid scriberem») sfrutterebbe la sua autorità per accogliere nel campo delle interpretazioni tutte quelle plausibili poiché solo dall'unione di queste è possibile trovare («inueniri potest») il senso della Scrittura. Spirito religioso ed autorità, dunque, diventano i nuovi fondamenti attraverso i quali intraprendere una rilettura comunitaria del testo e in particolare delle espressioni figurate che – in quanto non accessibili immediatamente – costituiscono il luogo più ostico della parola di Dio: questi due elementi – presentati *in nuce* nell'opera del 398 d.C. – saranno indispensabili per considerare, allora, le immagini più interpretabili del testo sacro e per stabilire sotto quale esegesi la comunità cristiana dovesse alloggiare. Da buon erede di Ambrogio¹²⁷, dunque, Agostino si poneva il problema delle locuzioni figurate della Scrittura e della loro lettura: «al di là di ogni possibilità di chiarimento anche filologico, Agostino», infatti, «non solo riconosce ma giustifica l'allegoria con una serie di motivazioni

¹²⁶ Agostino, *Confessiones libri tredecim*, XII, XXXI, 42, CCSL (27), p. 240, PL32[657-868], 844.

¹²⁷ D'altronde è lo stesso Agostino che racconta questa sua esperienza quando incontra Ambrogio e quando riflette sulla differenza tra interpretazione letterale e interpretazione spirituale: cfr. Agostino, *Confessiones libri tredecim*, VI, IV, 6, CCSL (27), p. 77, PL32 [657-868], 722. «Et tamquam regulam diligentissime commendaret, saepe in popularibus sermonibus suis dicentem Ambrosium laetus audiebam: Littera occidit, spiritus autem vivificat, cum ea, quae ad litteram perversitatem docere videbantur, remoto mystico velamento spiritaliter aperiret, non dicens quod me offenderet, quamvis ea diceret, quae utrum vera essent adhuc ignorarem.

psicologiche che gli sono proprie e che sintetizza così: l'allegoria esclude l'indegno, scarta il disgusto, eccita il desiderio, incita alla ricerca, abbellisce la scoperta¹²⁸». Tale giustificazione e apprezzamento per il linguaggio figurato, però, non risolveva il problema dell'interpretazione di questi passi, i quali avevano bisogno di una giustificazione oggettiva che affermasse la loro verità:

Sed cum uerba propria faciunt ambiguum scripturam, primo uidendum est, ne male distinxerimus aut pronuntiauerimus. cum ergo adhibita intentio incertum esse peruiderit, quomodo distinguendum aut quomodo pronuntiandum sit, consulat regulam fidei, quam de scripturarum planioribus locis et ecclesiae auctoritate percepit, de qua satis egimus, cum de rebus in libro primo loqueremur. quod si ambae uel etiam omnes, si plures fuerint partes ambiguitatis, secundum fidem sonuerint, textus ipse sermonis a praecedentibus et consequentibus partibus, quae ambiguitatem illam in medio posuerunt, restat consulendus, ut uideamus, cuinam sententiae de pluribus, quae se ostendunt, ferat suffragium eam que sibi contexti patiat¹²⁹.

Agostino, in questo passo, raccoglie e valuta la ricaduta pratica e politica di ciò che aveva arguito nelle *Confessiones*: infatti lo spirito *religiosus* si manifesta nell'andare a ricercare i passi più semplici che possano aiutare nell'intendimento del passo più complesso («de Scripturarum planioribus locis percepit») mentre l'autorità si concretizza nel considerare la Chiesa quale garante dell'interpretazione più sicura («Ecclesiae auctoritate percepit»). La soluzione a questo ulteriore vicolo cieco, dunque, viene ricercata nella consapevolezza della presenza di un circolo ermeneutico impossibile da eliminare ma nondimeno unico criterio possibile per la strutturazione di una nuova tipologia di comunità cristiana¹³⁰. Dalla fede -

¹²⁸ Cfr. Graziano Ripanti, *Agostino teorico dell'interpretazione*, op.cit., p. 61.

¹²⁹ Agostino, *De Doctrina Christiana libri quatuor*, III, II, 2, CCSL (32), pp. 77-78, PL34 [15-122], 65-66.

¹³⁰ Per comprendere l'importanza di questa soluzione agostiniana è importante riproporre questo passo fondamentale del Ripanti: Cfr. Graziano Ripanti, *Agostino teorico dell'interpretazione*, op.cit., p.66: «Nell'ambito dell'ermeneutica agostiniana generalmente il rapporto tra senso letterale e senso figurato o allegorico viene pensato come rapporto tra *fides* e *intellectus*. La storia, come si è già affermato, richiede la fede che è sempre *fides rerum temporalium* o *fides rerum gestarum*, mentre l'*intellectus* è sempre un *figuratus intellectus*. In questo senso la fede è la risposta a una parola esteriore (*fides ex auditu*), mentre l'*intelligere* è l'effetto di una parola interiore. Senza riportarci direttamente alla teoria dell'illuminazione, il cui principio metodologico è già posto nel *De Magistro*, qui conviene puntualizzare ancora questa epistemologia, non prendendo più in esame la distinzione, ma l'unità dialettica dei termini *fides-intellectus*, che si precisano essenzialmente come *intellectus fidei*. L'allegoria, proprio perché è un *intelligere* all'interno della fede, un capire, cioè, la rivelazione a posteriori e all'interno di essa, postula questa unità dialettica di fede e intelletto, che nell'ambito dell'ermeneutica teologica agostiniana diventa epistemologicamente fondante. In questo senso l'allegoria presuppone una struttura pre-comprensiva e si determina come circolo ermeneutico, dove la fede, che precede l'intelletto viene riconosciuta come una forma di conoscenza, come un *cogitare credendo* e un grado del comprendere».

dalla quale deve poi procedere una razionalità che ne studi (accetti) le verità - si ritorna alla fede quale garante oggettivo di questa dialettica che si esplica nella lettura del testo Sacro attraverso il ricorso ad un nuovo concetto, ancora più aggregante, quello di carità:

Quisquis igitur scripturas diuinas uel quamlibet earum partem intellexisse sibi uidetur, ita ut eo intellectu non aedificet istam geminam caritatem dei et proximi, nondum intellexit¹³¹.

L'appello, infatti, al regno della carità¹³² non fa altro che confermare la *regula fidei* proposta precedentemente («consulat regulam fidei») quale spazio conclusivo delle ricerche in campo esegetico. «Its message is this: Be always mindful of the end, and be on your guard against the pernicious tendency of means to encroach upon the ends¹³³»: la carità rappresenta, allora, quella precomprensione teologica in cui si innerva tutto il discorso interpretativo senza la quale si è impossibilitati a superare il problema rappresentato dalla incapacità di scorgere un senso oggettivo con le proprie forze¹³⁴. L'oggettività del dato scritturale, dunque, non fa altro che confermare la doverosità e la necessità di un aiuto esterno per la comprensione del testo. «Il richiamo al contenuto della *regula fidei* arriva anche a determinare filologicamente il testo. È dunque il primato dell'oggetto, il primato del senso sulla comprensione: le verità di fede e di morale, che si ricercano nel testo, sono già decifrate dalla confessione della Chiesa come interpretazione autoritativa, per cui si comprende il contenuto della Scrittura solo se già lo si crede¹³⁵»: un'ulteriore specificazione è necessaria per comprendere la differenza sostanziale tra l'evoluzione agostiniana rispetto ai pensatori precedenti, e in particolare rispetto a Tertulliano e alla sua tecnica delle *praescriptiones*. Agostino – a differenza del

¹³¹ Agostino, *De Doctrina Christiana libri quatuor*, I, XXXVI, 40, CCSL (32), p. 29, PL34 [15-122], 34.

¹³² Altro passo importante in cui si determina la necessità di raggiungere il regno della carità nell'interpretazione delle Scritture e, in particolare, delle locuzioni allegoriche è: cfr. *Ibid.*, III, XV, 23, CCSL (32), p. 91, PL34 [15-122], 74: «Servabitur ergo in locutionibus figuratis regula huiusmodi, ut tam diu versetur diligenti consideratione quod legitur, donec ad regnum caritatis interpretatio perducatur. Si autem hoc iam proprie sonat, nulla putetur figurata locutio».

¹³³ Cfr. Thomas Williams, *Biblical Interpretation*, in «The Cambridge Companion to Augustine», op.cit., pp. 59-70, p. 67.

¹³⁴ Luigi Gioia, *Il carattere teologale, storico ed ecclesiale dell'identità personale in Agostino*, op.cit., pp. 504-505: «L'identità personale implica dunque il riferimento alla carità senza la quale non vi è un autentico amore di sé e dunque non vi è memoria di sé e conoscenza di sé – e questa carità esiste solo in movimento, solo nell'atto di essere ricevuta e di riversarsi verso il prossimo e verso Dio. Ma una vocazione e una pro-vocazione sono costantemente necessari per avviare e sostenere questo processo, vale a dire una mediazione temporale e storica costituita tanto dall'economia della salvezza, quando da quella delle relazioni con altri-da-sé, o il prossimo, o la comunità di coloro che sono con-vocati nel quadro di questa stessa economia, ne diventano consapevolmente gli attori e i testimoni nei confronti dell'umanità intera».

¹³⁵ Cfr. Graziano Ripanti, *Agostino teorico dell'interpretazione*, op.cit., p. 82.

cartaginese – fonda questo discorso come un’esperienza universale¹³⁶: riprendendo la nozione lattanziana di necessità totale, quello agostiniano viene presentato come un esercizio comune a tutto il genere umano. L’eresia non si basa esclusivamente su di un errato utilizzo del dato scritturale ma sulla superbia scaturita dalla convinzione di essere in possesso di una interpretazione scoperta senza l’ausilio della fede: mentre in Tertulliano la fede chiude le porte a chi si è autoescluso dal perimetro scritturale, Agostino apre al dialogo tenendo sempre ben presente che l’errore principale degli eretici sia stato quello di non aver compreso l’universale impossibilità a scorgere il vero con la sola razionalità umana¹³⁷. In altre parole, se per Tertulliano gli eretici si dichiararono volutamente non cristiani, per Agostino gli eretici si dichiararono volutamente non umani: il discorso esegetico, allora, aveva ridichiarato l’impellenza di uno strumento in grado di garantire la storicità di Dio ma al tempo stesso la necessità di un elemento autoritativo in grado di supportare la – sempre presente – debolezza umana che ritrovava nel regno della carità ciò che aveva presupposto all’inizio della ricerca. La fede, infatti, doveva da una parte accompagnare costantemente la lettura del testo e dall’altra parte garantire una unicità di vedute interpretative. Ancora una volta, allora, l’evoluzione del pensiero agostiniano si trova davanti ad una dicotomia da risolvere: se la fede è necessaria anche nella determinatezza e nell’importanza storica dell’esegesi qual è il luogo storicamente autoritativo in cui viene raccontata questa necessità?

2.II.3. La realtà della grazia: la Chiesa visibile

Raccontare la necessità della fede nella storia garantendo l’oggettività della parola di Dio divenne allora il nuovo obiettivo di Agostino: nella conclusione del suo ragionamento, l’Ipponate si trova a rivedere le sue argomentazioni a causa dell’impossibilità di aprire un varco nel circolo ermeneutico ritrovato nella lettura del Vangelo. D’altra parte, ancora una

¹³⁶Questa idea secondo la quale il cristianesimo intercetta un patrimonio universale era già chiara nelle *Confessiones*: cfr. Agostino, *Confessiones libri tredecim*, XII, XXV, 34, CCSL (27), p. 235, PL32[657-868], 840: «Domine, tremenda sunt iudicia tua, quoniam veritas tua nec mea est nec illius aut illius, sed omnium nostrum, quos ad eius communionem publice vocas, terribiliter admonens nos, ut eam nolimus habere privatam, ne privemur ea».

¹³⁷ Infatti, Agostino dichiara che un elemento del quale non è possibile mistificarne il significato è quando le Scritture dichiarano espressamente che tutto il genere umano è sotto il peccato originale: qui in quest’opera del 411 d.C. l’Ipponate dichiara: cfr. Agostino, *De peccatorum meritis et remissione et de baptismo parvulorum Ad Marcellinum libri tres*, I, XXII, 33, CSEL (60), p. 32, PL44 [109-200], 128: «Cedamus igitur et consentiamus auctoritati sanctae Scripturae, quae nescit falli nec fallere, et, sicut nondum natos ad discernenda merita eorum aliquid boni vel mali egisse non credimus, ita omnes sub peccato esse, quod per unum hominem intravit in mundum et per omnes homines pertransiit, a quo non liberat nisi gratia Dei per Dominum nostrum Iesum Christum, minime dubitemus».

volta, l'appello alla fede poteva essere riconsiderato una riproposizione in termini più evoluti della dottrina dell'assoluta giustificazione divina vista in precedenza: pur non eliminando questo campo d'indagine, Agostino è alla ricerca di un'autorità che renda reale e concreta la speranza in quel particolare tipo di processo salvifico. Un ente, dunque che debba avere due caratteristiche fondamentali: rappresentare il *mediator* storico tra Dio e l'uomo e rimanere – in virtù di questa sua funzione – garante di quella eterna asintoticità della salvezza; causa necessaria per il realizzarsi della grazia. Essere un luogo, dunque, non nel quale si giunge alla salvezza ma nel quale si racconta oggettivamente l'impossibilità di raggiungerla autonomamente:

Renouari autem hominem per iesum christum dominum nostrum, cum ipsa ineffabilis et incommutabilis dei sapientia plenum totum que hominem suscipere dignata est et nasci de spiritu sancto et uirgine maria, crucifigi, sepeliri et resurgere et ascendere in caelum, quod iam factum est, et uenire ad iudicandos uiuos et mortuos in fine saeculi et resurrectione mortuorum in carne, quod adhuc futurum praedicatur. datum esse spiritum sanctum credentibus in eum. constitutam ab illo matrem ecclesiam, quae catholica dicitur, ex eo quia uniuersaliter perfecta est et in nullo claudicat et per totum orbem diffusa est. remissa esse paenitentibus priora peccata et uitam aeternam caelorum que regnum promissum¹³⁸.

Nel corso di tutta la sua produzione, dunque, Agostino dichiara apertamente che la Chiesa cattolica si deve imporre quale luogo più efficace per assolvere il compito fin qui delineato: in quest'opera del 393 d.C., infatti, l'Ipponate spinge sul filo conduttore che unisce il Figlio di Dio alla Chiesa cattolica che si definisce così per la sua universalità, poiché è diffusa su tutta la Terra e per la sua perfezione che le permette di non cadere mai in errore («constitutam ab illo matrem Ecclesiam, quae Catholica dicitur, ex eo quia universaliter perfecta est, et in nullo claudicat, et per totum orbem diffusa est»). L'operazione agostiniana per sopperire all'ambiguità della lettura individuale delle Sacre Scritture mira ad istituzionalizzare la fede che ritrova la sua propria verità nella storia, in una comunità reale organizzata secondo precise regole: è utile ripetere che questa verità della Chiesa è essenzialmente storica nel senso che – pur operando nella storia - non garantisce la salvezza nella vita corporea ma è lo spazio nel quale si certifica la perenne tensione umana alla verità. «La struttura teologica dell'allegoria agostiniana si fonda», allora, «essenzialmente su tre costanti: Il Cristo, la Chiesa e la storia della salvezza, costanti che a volte si trovano separate a volte mescolate.

¹³⁸ Agostino, *De Genesi ad litteram liber imperfectus*, I, 4, CSEL (28,1), p. 490, PL34 [219-245], 221-222.

Cristo e la Chiesa, come unità teologica centrale di tutte le verità, rappresentano in Agostino la tensione permanente di tale struttura: *Totum omnium Scripturarum mysterium, Christum et Ecclesiam*¹³⁹» dove il gesto agostiniano si compie quando viene definita la consistenza della triade Cristo-Scritture-Chiesa e – nello stesso tempo – la sua irrealtà in quanto immagine di un eterno anelare impossibile da completare in questa vita. Per ottemperare a questo compito, dunque, la Chiesa – a giudizio di Agostino – non può che rappresentare la divinità di Cristo in Terra quale unica possibilità per garantire una oggettività delle sue funzioni: per questi motivi dunque, il Figlio di Dio «has igitur claves dedit Ecclesiae suae, ut quae solveret in terra, soluta essent et in caelo, quae ligaret in terra, ligata essent et in caelo, scilicet ut quisquis in Ecclesia eius dimitti sibi peccata non crederet, non ei dimitterentur; quisquis autem crederet seque ab his correctus averteret, in eiusdem Ecclesiae gremio constitutus, eadem fide atque correctione sanaretur. Quisquis enim non credit dimitti sibi posse peccata, fit deterior desperando, quasi nihil illi melius quam malum esse remaneat, ubi de fructu suae conversionis infidus est¹⁴⁰». Dunque – in virtù di questa sua vicinanza a Cristo – ciò che verrà sciolto e legato nell'altra vita sarà irrimediabilmente relato a ciò che verrà operato in questa a causa della concreta contiguità che c'è tra i due spazi¹⁴¹: in un'opera più tarda, Agostino esulterà per questa sostanziale uguaglianza tra Cristo e la Chiesa che saranno identificati come il capo e le membra di uno stesso corpo¹⁴². Insistendo sulla realtà della grazia divina impersonificata dalla Chiesa madre, Agostino – applicando concretamente il suo ruolo istituzionale – invita, allora, i suoi ascoltatori a respingere «mediatorem malignum, mediatorem falsum atque fallacem, mediatorem non

¹³⁹ Cfr. Graziano Ripanti, *Agostino teorico dell'interpretazione*, op. cit., p. 67. Il testo citato di Agostino è: cfr. Agostino, *Enarrationes in Psalmos*, XXIX, I, CCSL (39), ed. D. E. Dekkers O.S.B. / J. Fraipont, p. 1111, PL36 [67-1028], 1021.

¹⁴⁰ Cfr. Agostino, *De Doctrina Christiana libri quatuor*, I, XVIII, 17, CCSL (32), p. 15, PL34 [15-122], 25.

¹⁴¹ Così nei Discorsi, Agostino registrava questo potere alla sola Chiesa cattolica che era in possesso dello Spirito Santo e – in virtù di ciò – capace di rimettere i peccati: cfr. Agostino, *Sermones*, PL 38, LXXI, XX, 33: «Quae cum ita sint, remissio peccatorum, quoniam non datur nisi in Spiritu Sancto, in illa tantummodo Ecclesia dari potest, quae habet Spiritum Sanctum».

¹⁴² Cfr. Agostino, *In Iohannis Evangelium Tractatus*, PL35 [1379-1976], XXI, 8, 1568-1569: «Ergo gratulemur et agamus gratias, non solum nos christianos factos esse, sed Christum. Intelligitis, fratres, gratiam Dei super nos capitis? Admiramini, gaudete, Christus facti sumus. Si enim caput ille, nos membra; totus homo, ille et nos. Hoc est quod apostolus dicit Paulus: Ut ultra jam non simus parvuli, jactati et circumdati omni vento doctrinae. Superius autem dixerat: Donec occurramus omnes in unitatem fidei, et in agnitionem Filii Dei, in virum perfectum in mensuram aetatis plenitudinis Christi. Plenitudo ergo Christi, caput et membra. Quid est, caput et membra? Christus et Ecclesia. Arrogemus enim nobis hoc superbe, nisi ipse dignaretur hoc promittere, qui per apostolum eundem dicit: Vos autem estis corpus Christi et membra».

reconciliantem, sed magis magisque separantem¹⁴³» nel caso in cui questi mettano in discussione l'unità della Chiesa¹⁴⁴, unica rappresentante degna del messaggio divino: soltanto al suo interno, infatti, è possibile garantire quella tensione alla salvezza necessaria al mantenimento della collettività cristiana. Il discorso agostiniano, quindi si evolse in un'ottica puramente comunitaria nel momento in cui egli ebbe l'esigenza di esporre le modalità strutturali di una particolare tipologia di unione che allo stesso tempo era autoritativa nell'ottica di una gestione della comunità ma serva del giudizio divino nella scala gerarchica: la complessa composizione della Chiesa, dunque, spinse Agostino ad interrogarsi sulle effettive modalità di racconto di questo messaggio. Raccontare la realtà di una tensione, infatti, non si dimostrò compito facile per due ordini di motivi strettamente collegati: posto che il fine della tecnica retorica è - in ogni caso - la persuasione («nam cum eloquentiae sit universale officium, in quocumque istorum trium generum dicere apte ad persuasionem, finis autem, id quod intenderis persuadere dicendo, in quocumque istorum trium generum dicit quidem eloquens apte ad persuasionem, sed nisi persuadeat, ad finem non pervenit eloquentiae¹⁴⁵») si trattava di essere in grado di organizzare il discorso evangelico sia sotto la *regula fidei* sia con spirito devoto alla carità che continuava ad essere – in questo luogo teorico dell'analisi agostiniana - elemento essenziale per definire l'unità della chiesa. Nel *De catechizandis rudibus* (399-400 d.C.) - opera essenziale a riguardo proprio perché in essa l'Ipponate analizzava il rapporto da instaurare con chi doveva essere istruito alla fede – Agostino, dichiarava che mai bisognava allontanarsi dal precetto primo *par excellence*: quello di avere nel proprio animo – nel momento in cui si discorre con qualcuno – un cuore purificato dalla carità («in omnibus sane non tantum nos oportet intueri praecepti finem, quod est caritas de corde puro et conscientia bona et fide non ficta, quo ea quae loquimur cuncta referamus: sed etiam illius quem loquendo instruimus, ad id movendus atque illuc dirigendus adspectus est») perché tale disposizione sarebbe stato l'unico fondamento della

¹⁴³ Cfr. Agostino, *Sermones*, CXCVIII aug., XLII

¹⁴⁴ Agostino in tutta la sua opera insiste molto sull'unità della Chiesa nella quale vanno a confluire tutte le speranze salvifiche certificate dalla fede: Cfr. Agostino, *De Vera Religione*, VII, 12, CCSL (32), p. 196, PL34 [121-172], 128: «Repudiatis igitur omnibus qui neque in sacris philosophantur, nec in philosophia consecrantur; et iis qui vel prava opinione, vel aliqua similtate superbientes, a regula et communione Ecclesiae catholicae deviarunt; et iis qui sanctarum Scripturarum lumen, et spiritalis populi gratiam, quod Novum Testamentum vocatur, habere noluerunt, quos quanta potui brevitate perstrinxi: tenenda est nobis christiana religio, et eius Ecclesiae communicatio quae catholica est, et catholica nominatur, non solum a suis, verum etiam ab omnibus inimicis. Velint nolint enim ipsi quoque haeretici, et schismatum alumni, quando non cum suis, sed cum extraneis loquuntur, catholicam nihil aliud quam catholicam vocant. Non enim possunt intellegi, nisi hoc eam nomine discernant, quo ab universo orbe nuncupatur.

¹⁴⁵ Cfr. Agostino, *De Doctrina Christiana libri quatuor*, IV, XXV, 55, CCSL (32), p. 160, PL34 [15-122], 116.

possibilità di un racconto all'interno della Chiesa che le Sacre Scritture avevano prefigurato in maniera certa e indubitabile («neque enim ob aliud ante adventum Domini scripta sunt omnia quae in sanctis Scripturis legimus, nisi ut illius commendaretur adventus et futura praesignaretur Ecclesia¹⁴⁶»). Nella gestione della comunità, allora, la chiesa doveva rimanere ancorata a quell'elemento caritativo quale unica caratteristica comune reale – sebbene immateriale – per poter istituire l'oggettività della Chiesa madre: «Dicis ergo te diligere Christum; serva mandatum eius, et fratrem dilige. (...) Non recedamus a via, teneamus unitatem Ecclesiae, teneamus Christum, teneamus caritatem¹⁴⁷». Perché, dunque, la Chiesa – una volta stabilito che soltanto nella fermezza della carità e nella saldezza dell'unità poteva effettivamente formarsi un discorso cristiano che facesse da *mediator* tra Dio e l'uomo – rappresentava, a giudizio di Agostino, un luogo certamente a contatto con la verità divina ma essenzialmente esprimente un'istanza asintotica non sufficiente al completamento del processo salvifico?

In catholica enim ecclesia, ut omittam sincerissimam sapientiam, ad cuius cognitionem pauci spiritales in hac uita perueniunt, ut eam ex minima quidem parte, quia homines sunt, sed tamen sine dubitatione cognoscant - ceteram quippe turbam non intellegendi uiuacitas, sed credendi simplicitas tutissimam facit - ut ergo hanc omittam sapientiam, quam in ecclesia esse catholica non creditis, multa sunt alia, quae in eius gremio me iustissime teneant. tenet consensus populorum atque gentium; tenet auctoritas miraculis inchoata, spe nutrita, caritate aucta, uetustate firmata; tenet ab ipsa sede petri apostoli, cui pascendas oues suas post resurrectionem dominus commendauit, usque ad praesentem episcopatum successio sacerdotum; tenet postremo ipsum catholicae nomen, quod non sine causa inter tam multas haereses sic ista ecclesia sola obtinuit, ut cum omnes haeretici se catholicos dici uelint, quaerenti tamen alicui peregrino, ubi ad catholicam conueniatur, nullus haeticorum uel basilicam suam uel domum audeat ostendere. ista ergo tot et tanta nominis christiani carissima uincula recte hominem tenent credentem in catholica ecclesia, etiamsi propter nostrae intellegentiae tarditatem uel uitae meritum ueritas nondum se apertissime ostendat¹⁴⁸.

Si potrebbe obiettare a questa unione nella Chiesa cattolica, infatti, un'astrattezza di contenuti in quanto non andava a sviscerare le ricadute politico/comunitarie dell'appello alla carità: ancora una volta, infatti, l'unità nella carità sarebbe stata una riproposizione della incomprendibilità di un processo salvifico che avveniva esclusivamente per una oscura

¹⁴⁶ Cfr. Agostino, *De catechizandis rudibus*, III, 6, CCSL (46), ed. I. B., Bauer, p. 125, PL 40 [309-348], 313.

¹⁴⁷ Cfr. Agostino, *In Epistola Iohannis ad Parthos tractatus decem*, PL 35 [1977-2062], IX, 11, 2053.

¹⁴⁸ Agostino, *Contra epistolam Manichaei quam uocant Fundamenti*, IV, 5, CSEL (25), p. 196, PL42 [173-206], 175.

decisione divina identificando, in quel caso, la Chiesa come lo spazio nel quale i cristiani si sarebbero riconosciuti fideisticamente in questo stato di cose. Se da un lato certamente fu così, Agostino intese approfondire questa problematica in un'altra (decisiva per il futuro della sua teorizzazione comunitaria) maniera. Passo dopo passo, infatti, venne a galla un'incognita strutturale della stessa soluzione ecclesiastica: sono soltanto pochi individui a giungere ad una reale comprensione del ruolo della Chiesa («in catholica enim Ecclesia, ut omittam sincerissimam sapientiam, ad cuius cognitionem pauci spiritales in hac vita perveniunt») e anche in quel caso non riescono a comprenderla del tutto («ut eam ex minima quidem parte») mentre la gran parte della comunità cristiana – come la madre Monica – accettava la verità ecclesiale per pura fede senza domandarsi le ragioni intrinseche alla loro naturale propensione verso il divino. Dopo un breve accenno alla verità tramandata dalla tradizione («Tenet consensus populorum atque gentium: tenet auctoritas miraculis inchoata, spe nutrita, caritate aucta, vetustate firmata: tenet ab ipsa sede Petri apostoli, cui pascendas oves suas post resurrectionem Dominus commendavit, usque ad praesentem episcopatum successio sacerdotum») e all'uso quotidiano dell'aggettivo di cattolica che si usa solo per indicare l'unica vera Chiesa («Catholicae nomen, quod non sine causa inter tam multas haereses sic ista Ecclesia sola obtinuit, ut cum omnes haeretici se catholicos dici velint, quaerenti tamen peregrino alicui, ubi ad Catholicam conveniatur, nullus haeticorum vel basilicam suam vel domum audeat ostendere») di chiaro stampo tertulliano, Agostino, dunque, descrive le motivazioni per le quali «veritas nondum se apertissime ostendat»: ancora una volta, sono la lentezza, la pigrizia intellettuale soggettiva e la colpa insita nel genere umano a non poter garantire una visione chiara del rapporto inscindibile tra Dio e gerarchia ecclesiastica. Certamente la Chiesa, nella sua strutturazione, garantisce il passaggio di Cristo sulla Terra essendo la risposta della venuta del peccato nella storia ma si insedia quale luogo di accettazione della propria natura e non come luogo di comprensione e redenzione possibile in ottica futura. C'è infatti, ancora un limite, per Agostino insuperabile che l'uomo non riesce – in virtù del suo primigenio peccato – a valicare: la necessità di un aiuto esterno non solo per ottenere la salvezza ma anche per gestire una comunità macchiata da una colpa storicamente determinata deriva, infatti, da un elemento strettamente collegato all'impostazione sin qui delineata. La necessità di volgere lo sguardo alla propria interiorità, infatti, per accettare le verità divine aveva dovuto arrestarsi all'impossibilità di trasferire quei contenuti nel mondo storico poiché inesprimibili nella conformazione di un sapere ben delineato: questa strutturale incapacità aveva spinto Agostino a ricercare degli *escamotage* sempre più concreti per la definizione di quel campo di indagine necessario alla costituzione

di una nuova scienza. La presenza delle Scritture - e delle sue diverse interpretazioni - richiedeva l'ausilio di una struttura capace di organizzare perfettamente il racconto cristiano a causa di questa diversità di letture che non garantiva l'oggettività prevista da un discorso coerentemente pensato: anche in quel caso, però, la verità delle letture veniva rassegnatamente accolta e non compresa dalla maggior parte degli individui che componevano la collettività cristiana. Ancora una volta, infatti, questa necessaria accettazione dipendeva dalla natura *deficiens* dell'uomo che era inadeguato a rendere presente con le sue proprie forze la verità divina garantita adesso dalla Chiesa: passaggio fondamentale - e momento conclusivo della ricerca agostiniana - è l'analisi, dunque, della ricaduta politica dell'insopprimibile difetto originario. In virtù di questa colpa, infatti, una comunità cristiana sarebbe stata impossibile per due ordini di motivi: aver insistito infatti sull'interiorità quale luogo privilegiato per avere sentori del divino obbligava l'individuo umano al non riconoscere nell'altro da sé un elemento fruttuoso per condividere questa esigenza poiché anch'egli impegnato nella stessa operazione egoistica dentro la quale era impossibile trovare un punto in comune. In secondo luogo, poiché era irrealizzabile condividere i risultati di questa particolare ricerca a causa del linguaggio umano, strumento inadatto a descrivere scientificamente il divino. A partire dall'interiorità, quale unico spazio per accogliere Dio si arriva, allora, alla stessa interiorità quale barriera invalicabile in campo storico politico per creare dei presupposti comunitari. Come poteva, dunque la Chiesa rapportarsi con questo *status quo*?

*La natura di Dio... è proprio questo
lo splendore glorioso verso il quale è condotto
il regno che viene ora riunito,
mentre questo secolo passa*
[Agostino, Enarratio in psalmum, 109, 12]

2.III. Duo amores

2.III. 1. L'imperscrutabilità della grazia: la descrizione definitiva di un'antropologia

L'interiorità umana, dunque, era essenzialmente ambigua: momento di verità indissolubile poiché accoglieva il divino ma – al contempo – espressione di quella difficoltà inestirpabile che non le avrebbe mai permesso un pieno possesso di Dio¹⁴⁹. Le soluzioni sin qui prospettate (la *distentio animi*, l'esegesi scritturale e la Chiesa visibile) che dovevano in qualche modo creare un fondo oggettivo sul quale innestare il racconto del Vangelo si erano rivelate – nella stessa maniera – fonte di stabilità e incertezza poiché non riuscivano a dare ragione a pieno titolo del problema rappresentato dall'individualità. L'allungamento soggettivo del tempo, infatti, aveva un rapporto troppo stretto con gli enti temporali e avrebbe finito per ricadere nelle logiche mondane mentre l'interpretazione della Scrittura necessitava in ogni momento di un'autorità che mettesse ordine tra le letture più convincenti: in virtù di ciò si doveva, allora, stabilire il corretto ruolo della Chiesa che – a causa del sempre presente difetto soggettivo – doveva presentarsi come elemento di stabilità non potendo garantire – però – un completamento del processo salvifico in questa vita. Nella mente di Agostino, allora, comincia a delinearsi l'elemento ostativo che rendeva impossibile quella unione tra una comunità che - in un primo momento - ascolta e quella che, successivamente, avrebbe dovuto costruire i presupposti per realizzare ciò che Dio le aveva suggerito: le stesse individualità che costituivano il lato oggettivo della collettività, infatti, erano gli elementi che creavano una costante tensione impossibile da eliminare. In altre parole, l'ipponate è spinto a credere che le soggettività che compongono la comunità cristiana fossero essenzialmente incapaci – a causa di due motivi fondamentali – a creare

¹⁴⁹ Cfr. Luigi Ruggiu, *Tempo e storia in S. Agostino*, op.cit., p. 27: «Sicché questa tensione immanente nell'essere può essere rivolta nella direzione opposta, con un movimento di 'ritorno a sé' caratterizzato come in-tendere e connesso con l'atto della fede e della grazia. Se dunque il distendere evidenzia la dispersione, l'intendere pone in luce questo processo nel quale l'essere in qualche modo si sforza di raccogliere nell'unità quel molteplice disperso che lo costituisce essenzialmente in quanto essere finito, con un movimento quindi che si rivolge per così dire verso l'interno, dal molteplice e dalla dispersione verso il raccoglimento e l'uno, senza tuttavia poter mai giungere ad un risultato definitivo di identità, di unità e di permanenza».

una relazione fruttuosa con la divinità entrata nella storia: in primo luogo erano impossibilitate a dialogare tra le diverse componenti che strutturano la stessa interiorità e, in secondo luogo, erano sostanzialmente inadatti a comunicare con l'individualità che gli si presentava dinanzi. Il primo *deficit* era, dunque, tutto interno al soggetto stesso:

Fieri enim potest, ut ei quem instruebas, non ita sit uisum, sed quia tu aliquid melius audiri desiderabas, eo tibi quod dicebas uideretur indignum auribus aliorum. nam et mihi prope semper sermo meus displicet. melioris enim audis sum, quo saepe fruor interius, antequam eum explicare uerbis sonantibus coepero: quod ubi minus quam mihi motus est eualuero, contristor linguam meam cordi meo non potuisse sufficere. totum enim quod intelligo, uolo ut qui me audit intelligat; et sentio me non ita loqui, ut hoc efficiam: maxime quia ille intellectus quasi rapida coruscatione perfundit animum, illa autem locutio tarda et longa est, longeque dissimilis, et dum ista uoluitur, iam se ille in secreta sua condidit¹⁵⁰.

Ancora una volta in quest'opera scritta tra il 399 e il 400 d.C. nel quale Agostino si impegna ad insegnare la fede a chi è ancora non del tutto immerso nell'universo cristiano - dopo un doveroso appello alla carità quale precetto essenziale per iniziare la predicazione¹⁵¹ - egli manifesta una difficoltà oggettiva dell'oratore impegnato a parlare ad una vasta platea: pur costretto dalla carità e dal compito che la madre Chiesa gli ha assegnato, Agostino non riesce a creare un collegamento efficace tra ciò che medita nella propria *mens* e ciò che espone con la propria bocca. Di nuovo è in gioco la questione del tempo: l'Ipponate desidererebbe far vedere agli ascoltatori ciò che ha visto nel proprio animo («Totum enim quod intelligo, uolo ut qui me audit intelligat») ma è impossibilitato dal fatto che quella visione acquisita rapidamente («maxime quia ille intellectus quasi rapida coruscatione perfundit animum») debba essere poi raccontata con un linguaggio prolisso e ridondante incapace di cogliere l'istantaneità della grazia divina («illa autem locutio tarda et longa est, longeque dissimilis, et dum ista uoluitur, iam se ille in secreta sua condidit»). Si ripropone dunque, questa volta però in un'ottica più spiccatamente retorico-persuasiva, la dinamica del difficile (se non impossibile) dialogo tra quel luogo della soggettività che intravede il divino e lo spazio che invece deve raccontarlo poiché sostanzialmente differenti nei livelli temporali: la visione è

¹⁵⁰ Agostino, *De catechizandis rudibus*, II, 3, CCSL (46), p. 122, PL40 [309-348], 311.

¹⁵¹ Cfr. *Ibid.*, I, 2, CCSL (46), p. 121, PL40 [309-348], 311: «Ego uero non ea tantum quam familiariter tibi, sed etiam quam matri Ecclesiae universaliter debeo, charitate ac seruitute compellor, si quid per operam meam quam Domini nostri largitate possum exhibere, idem eos Dominus quos mihi fratres fecit, adiuuari iubet, nullo modo recusare, sed potius prompta et devota uoluntate suscipere».

il luogo dell'istante mentre il racconto di quella visione è il luogo della verbosità. Una verbosità, dunque, che non consentiva di realizzare quell'immediata identificazione tra interiorità ed esteriorità necessaria ai fini di un racconto veritiero del divino che avrebbe dovuto garantire l'equilibrio all'interno della collettività cristiana: è ancora una volta un difetto soggettivo a non permettere la spiegazione dell'essenza divina, che non permette di superare quella barriera temporale e che lascia sempre presente un'incognita tra il pensato, il detto e l'agito. Bisognava, dunque, completare (confermandolo definitivamente) il discorso relativo all'impossibilità dell'uomo sia a giungere a Dio sia a raccontare – con parole o azioni – la verità da lui suggerita: l'occasione finale per determinare la natura corrotta dell'uomo fu data dalla presenza di un vescovo nativo della Britannia, rappresentante di quella che Agostino avrebbe definito una teoria pericolosissima tesa ad *evertere* tutti i fondamenti della Chiesa Cattolica¹⁵². Pelagio¹⁵³, infatti, riproponeva nelle sue opere – pur dichiarandosi totalmente all'interno della dimensione ecclesiastica – un elemento capace di sovvertire il principio cardine della teologia cristiana e, in particolare, della filosofia agostiniana: egli riteneva, infatti, che il primo peccato adamitico non avesse macchiato l'intero genere umano ma fosse stato soltanto un ricordo sbiadito di un passato che non avrebbe predeterminato negativamente l'operato umano («Omne peccatum enim ante quam fiat non est; et post factum memoria sola eius operis non ipsa species manet¹⁵⁴»). La polemica sul significato ontologico del primo peccato era in realtà una questione molto più ampia: il pelagianesimo, infatti, in virtù di questa interpretazione del gesto adamitico aveva riproposto una concezione antropologica di stampo greco nella quale l'uomo – non essendo macchiato nella sua essenza – avrebbe potuto costruire la propria salvezza senza l'ausilio della grazia divina in quanto avrebbe potuto liberamente direzionarsi verso il bene se solo lo avesse voluto. Infatti, l'uomo, se è immagine di Dio, è immagine anche di quella libertà che è l'essenza della divinità stessa attraverso la quale le sarebbe stato possibile ritrovarsi in un superamento del peccato originale indipendente dalla volontà divina. Alla

¹⁵² Cfr. Agostino, *Epistolae*, CLXXVIII, 2: «Quam sint haec inimica gratiae Dei, quae per Iesum Christum Dominum nostrum humano generi indulta est, et quemadmodum totius fidei christianae fundamenta evertere moliantur». Fondamentale testo per comprendere le lettere agostiniane in ambito comunitario è: Jennifer Ebbeler, *Disciplining Christians: Correction and Community in Augustine's Letters*, Oxford, 2012.

¹⁵³ Per un esaustivo quadro della disputa con Pelagio: cfr. Gerard Bonner, *Pelagianism and Augustine*, in «Augustinian Studies», 23 (1992), pp. 33-51. Per comprendere se invece Agostino si sia mosso nel segno della continuità della patristica precedente cfr: Andrew C. Chronister, *Augustine and Patristic Argumentation in his Anti-Pelagian Works: Change or Continuity?*, in «Augustiniana», 640 (2014), pp. 187-226.

¹⁵⁴ Cfr. Agostino, *Contra Secundam Juliani Responsonem Imperfectum Opus*, CLXXXVII, PL 45 [1048-1608], 1326.

polemica con questo tipo di impostazione, Agostino dedicò gran parte della sua produzione ultima per ristabilire le corrette gerarchie in campo salvifico, antropologico e, soprattutto, dottrinale: il pelagianesimo, infatti, pur proponendo una tipologia di cristianesimo opposta alla dottrina ufficiale non si era speso per la definizione di una nuova comunità in quanto si riteneva degno rappresentante della stessa chiesa di Agostino. Si trattava allora di risolvere una questione puramente dottrinale/comunitaria ma decisiva per il mantenimento dell'impianto fin qui delineato:

Haec vobis contra novellam haeresem, quae tentat adsurgere, ut saepe disputare cogamur, quia vos firmos volumus esse in bono, integros autem a malo. Haec enim est disputatio eorum, quando primo exoriri coeperunt et contra gratiam disputare, multum tribuentes non libertati hominis, sed infirmitati, et iacentem miserum hominem ideo extollentes, ne manu de super sibi porrecta valeat surgere. Disputantes ergo contra gratiam pro libero arbitrio, fecerunt auribus piis et catholicis offensionem. Coeperunt horreri, coeperunt ut certa pernicies devitari. Coepit de illis dici, quod contra gratiam disputarent. Et invenerunt ad relevandam istam invidiam tale commentum. "Non, inquit, contra gratiam disputo". Unde probas? "Eo ipso, inquit, non contra gratiam Dei disputo, quod liberum arbitrium defendo". Videte acumen, sed vitreum. Quasi lucet vanitate, sed frangitur veritate. Attendite quam sit quasi acute excogitatum quod dicere voluerunt. "Hoc ipso, inquit, quia liberum arbitrium hominis defendo, et dico quia liberum arbitrium sufficiens est ut iustus sim, non sine Dei gratia dico". Erectae sunt aures piorum. Iam qui ista audit incipit gratulari: "Deo gratias! Non sine Dei gratia defendit liberum arbitrium. Est enim liberum arbitrium, sed nihil valet sine Dei gratia. Si ergo liberum arbitrium non sine Dei gratia defendunt, quid mali dicunt?". Expone ergo nobis, o doctor, quam dicas gratiam. "Cum dico, inquit, liberum hominis arbitrium, vide quia hominis dico". Quid deinde? "Hominem quis creavit? Deus. Quis ei arbitrium liberum dedit? Deus. Si ergo hominem Deus creavit, et homini Deus liberum donavit arbitrium, quidquid potest homo delibero arbitrio, cuius gratiae debetur, nisi eius qui eum condidit cum libero arbitrio?". Et hoc quasi acute ab ipsis dictum. Videte tamen, Fratres mei, quomodo illam generalem gratiam praedicent, qua creatus est homo, qua homines sumus. Et utique et cum impiis homines sumus, sed non cum impiis christiani sumus. Hanc ergo gratiam qua christiani sumus, ipsam volumus praedicent, ipsam volumus agnoscant, ipsam volumus, de qua dicit Apostolus: Non irritam facio gratiam Dei. Nam si per legem iustitia, ergo Christus gratis mortuus est. Videte unde dixit Apostolus. De lege dixit: Si per legem iustitia, ergo Christus gratis mortuus est¹⁵⁵.

Questa recente eresia («novellam haeresem»), dunque, cercava di imporsi tra i cristiani assumendo una posizione, a giudizio di Agostino, astutamente interna alla stessa dottrina ufficiale dichiarando come il suo insegnamento non si ponesse contro la grazia divina in virtù del fatto che si difendeva il libero arbitrio elargito dallo stesso Dio («eo ipso, inquit, non contra gratiam dei disputo, quod liberum arbitrium defendo»): l'ingegnosità di questa

¹⁵⁵ Agostino, *Sermones*, XXVI, 8-9, CSSL (41), p. 352.

posizione («videte acumen») andava però analizzata a fondo indagando le caratteristiche peculiari di questa grazia di stampo pelagiano. La sottigliezza della posizione pelagiana, infatti, andava studiata in maniera approfondita poiché i termini utilizzati erano gli stessi, la comunità a cui essi aspiravano era la stessa e apparentemente essi reinterpretavano il Vangelo ottimisticamente, per cui gli ascoltatori avrebbero potuto trovare nella loro teoria una forma più confacente alla razionalità umana quale costruttrice del mondo circostante: «d'accordo con i pelagiani sulla libertà come dono di Dio, egli [*scil.* Agostino] afferma però che questo dono è un dono donato e non un dono acquisito. Dichiarando che, metafisicamente parlando, l'essenza del dono sta nella sua gratuità e non nel possesso di diritto¹⁵⁶». Questo cristianesimo 'naturale' di stampo stoico¹⁵⁷ - riproposto da Pelagio - era riconoscente del dono offerto da Dio che era, appunto, la creazione del campo in cui era possibile attualizzare quella libertà: è, infatti, Dio che ha creato l'uomo ed è Dio che ha donato all'uomo il libero arbitrio che può esercitarsi nella realtà («Expone ergo nobis, o doctor, quam dicas gratiam. "Cum dico, inquit, liberum hominis arbitrium, vide quia hominis dico". Quid deinde? "Hominem quis creavit? Deus. Quis ei arbitrium liberum dedit? Deus. Si ergo hominem Deus creavit, et homini Deus liberum donavit arbitrium, quidquid potest homo delibero arbitrio, cuius gratiae debetur, nisi eius qui eum condidit cum libero arbitrio?»): ma - tuona Agostino - questa è una grazia generica («Videte tamen, Fratres mei, quomodo illam generalem gratiam praedicent»). Questa grazia su cui si fonda il pelagianesimo, infatti, accomuna originariamente tutti in un senso certamente reale (è Dio, infatti, ad aver concepito e creato il mondo) ma in secondo luogo descrive un Dio che si allontana dalle dinamiche mondane che lui stesso ha generato poiché viene considerato lontano e indifferente al processo salvifico umano: è la perennità del peccato e, conseguentemente, il dono gratuito della presenza di Cristo, invece, che vanno predicati quali necessari per raggiungere la salvezza. Se, infatti, il peccato non avesse ineluttabilmente macchiato eternamente tutto il genere umano e se, quindi, soltanto la Legge (che pure è opera di Dio) fosse stata bastante per il raggiungimento della *salus*, la morte di Cristo sarebbe stata

¹⁵⁶ Cfr. Alvaro Mengarelli, *La libertà cristiana in Agostino e Pelagio*, in «Augustinianum» 15 (3) (1975), pp. 347-366, p. 356.

¹⁵⁷ Cfr. *Ibid.*, p. 350: «Il pelagianesimo appare nella storia del pensiero cristiano come un erede dello stoicismo, per lo spirito che animò la sua dottrina morale. Le idee pelagiane, che scaturiscono dagli scritti esortativi e polemici di Pelagio e seguaci, ci fanno constatare come fossero radicalmente legate e dipendenti dal pensiero stoico. La sua morale è essenzialmente di provenienza greca più che cristiana. Così il suo cristianesimo non proveniva da una religione rivelata ma filosofica. Del resto, Giuliano, il seguace più estremista e polemico di Pelagio manifestò chiaramente il punto di vista puramente razionalistico quando disse che se l'Apostolo era illuminato dallo Spirito Santo, essi erano istruiti dalla luce della ragione».

inutile («Si per legem iustitia, ergo Christus gratis mortuus est») in quanto la decisione finale sarebbe stata presa semplicemente soppesando tutte le azioni umane distinguendone i meriti e i demeriti: la necessità di un *mediator*, invece, fu una decisione divina presa proprio perché tutto il genere umano era diventato – nella sua natura – peccaminoso¹⁵⁸. «Quid est mediator? Per quem coniungeremur, per quem reconciliaremur, quia peccatis propriis separati iacebamus, in morte eramus, prorsus perieramus. Non erat Christus homo, quando creatus est homo. Ne periret homo, ille factus est homo¹⁵⁹», affermava Agostino nello stesso sermone, ribadendo una logica lineare del processo salvifico: la presenza di Cristo nella storia rappresenta la necessità della grazia per ottenere la comunione con Dio a causa di un peccato originale presente impossibile da estirpare con la sola buona condotta esteriore. È questa grazia che va predicata («Ista gratia praedicetur») poiché avuta mediante l'intercessione del Mediatore («Ista est gratia christianorum per hominem Mediatorem) che riesce a creare un ponte tra due istanze altrimenti inconciliabili tra loro: ciò, infatti, che fa problema ad Agostino è l'idea pelagiana secondo la quale l'opera umana senza un aiuto divino gratuito (ma concretamente necessario ai fini sperati¹⁶⁰) potesse essere quel preciso collegamento. «Haec est gratia per Iesum Christum Dominum nostrum. Ipse fecit nos, et ante quam essemus omnino ipse fecit nos, et factos et lapsos ipse iustos fecit nos, et non ipsi nos. Si qua igitur in Christo nova creatura, lapsa est vetus, facta est nova¹⁶¹»: è qui delineata, allora, in maniera definitiva la nuova antropologia agostiniana che va a completare il discorso

¹⁵⁸ Così Catapano sintetizza la questione pelagiana: cfr. Giovanni Catapano, *Agostino*, op.cit., p. 228-229: «La natura in questione è quella umana. Pelagio intendeva difenderla, rispondendo alle obiezioni di coloro che ne enfatizzavano la debolezza allo scopo di scusare i propri peccati. La difesa da lui compiuta, però, a giudizio di Agostino era eccessiva, perché finiva col rendere superflua la grazia di Cristo. Solo con questa grazia è realmente possibile, per l'uomo decaduto, camminare sulla via della giustizia; chi non ammette questo non può dirsi veramente cristiano. [...] L'uomo, dunque, può non peccare, però questa possibilità non dipende esclusivamente dal libero arbitrio che gli appartiene per natura, ma dal libero arbitrio in quanto aiutato dalla grazia. La tesi di Pelagio sarebbe parzialmente ammissibile se riferita alla natura originaria, integra, dell'uomo, ma è del tutto falsa se riferita alla natura dell'uomo dopo il peccato di Adamo: una natura ferita, viziata, malata, che necessita della *gratia medicinalis* del Salvatore per guarire, risollevarsi e non cadere ancora. Pelagio argomentava che il peccato, non essendo una sostanza, non può aver indebolito e cambiato la natura umana. Agostino obietta che tale indebolimento e mutamento innanzitutto è attestato dalla Scrittura, e poi non è affatto impossibile, come non è impossibile che l'astensione dal cibo, pur non essendo una sostanza, debiliti e corrompa la sostanza del corpo. La misericordia di Dio è necessaria non solo per il perdono dei peccati commessi, ma anche per non commetterne più».

¹⁵⁹ Cfr. Agostino, *Sermones*, XXVI, 7, CCSL (41), p. 352.

¹⁶⁰ Si fa questa aggiunta per rimarcare il fatto che anche i Pelagiani fossero consapevoli della necessità di un aiuto divino: essi si fermarono però alla grazia della creazione e non alla grazia della giustificazione, molto più ampia a giudizio di Agostino.

¹⁶¹ Cfr. Agostino, *Sermones*, XXVI, 12, CCSL (41), p. 357.

iniziato sin dai dialoghi giovanili. Quella umana, a causa del primo peccato in Adamo, è una natura *lapsa*, irrimediabilmente degenerata e impossibilitata a conseguire la salvezza:

Sive enim gratiam dixerit esse liberum arbitrium, sive gratiam esse remissionem peccatorum, sive gratiam esse legis praeceptum; nihil eorum dicit, quae per subministrationem Spiritus sancti pertinent ad concupiscentias tentationesque vincendas, quem ditissime effudit in nos, qui ascendit in coelum, et captivans captivitatem dedit dona hominibus. Hinc enim oramus ut peccatorum tentationem superare possimus, ut Spiritus Dei, unde pignus accepimus, adiuvet infirmitatem nostram. Qui autem orat et dicit: Ne nos inferas in tentationem, non utique id orat ut homo sit, quod est natura; neque id orat ut habeat liberum arbitrium, quod iam accepit, cum crearetur ipsa natura; neque orat remissionem peccatorum, quia hoc superius dicitur: Dimitte nobis debita nostra; neque orat ut accipiat mandatum: sed plane orat ut faciat mandatum. Si enim in tentationem inductus fuerit, hoc est, in tentatione defecerit, facit utique peccatum quod est contra mandatum. Orat ergo ut non peccet, hoc est ne quid faciat mali, quod pro Corinthiis orat apostolus Paulus, dicens: Oramus autem ad Dominum ne quid faciatis mali. Unde satis apparet quod ad non peccandum, id est, ad non male faciendum, quamvis esse non dubitetur arbitrium voluntatis, tamen eius potestas non sufficiat, nisi adiuvetur infirmitas. Ipsa igitur oratio, clarissima est gratiae testificatio: hanc ille confiteatur, et eum gaudebimus sive rectum, sive correctum¹⁶².

Dopo esser stata accettata dal sinodo dei vescovi orientali di Diospolis nel 415 d.C., su iniziativa di Paolo Orosio¹⁶³, si decise di portare la questione pelagiana nei sinodi di Cartagine (del 416 d.C.) e di Milevi: in questi due sinodi, invece, condannate le tesi di Pelagio si decretò che queste decisioni dovessero essere esposte a papa Innocenzo I: fu per tali ragioni che Agostino – spinto da questa incombenza dottrinale – decise di completare le deposizioni del sinodo africano inviando una lettera al Pontefice al cui interno spiegare le motivazioni per le quali anche la chiesa di Roma avrebbe dovuto punire il pensiero pelagiano. Il punto su cui si focalizza Agostino è, allora, la trivialità e l'ovvietà della grazia pelagiana¹⁶⁴: che il libero arbitrio sia dono della grazia non esclude, infatti, la presenza del male e della conseguente necessità della redenzione che continua a rimanere lontana dalle sole mani dell'uomo. Il libero arbitrio, in altre parole, *non sufficiat* per eliminare il peccato e la debolezza della volontà («Unde satis apparet quod ad non peccandum, id est, ad non male faciendum, quamvis esse non dubitetur arbitrium voluntatis, tamen eius potestas non sufficiat, nisi adiuvetur infirmitas») ed è proprio in quel momento che è necessaria la vera

¹⁶² Agostino, *Epistolae*, CLXXVII, 4, CSEL (44), ed. Alois Goldbacher, p. 672.

¹⁶³ Paolo Orosio (380 – 420 d.C.) è stato uno dei più importanti discepoli di Agostino d'Ipbona.

¹⁶⁴ Per un'attenta analisi delle interpretazioni successive del dibattito tra Pelagio e Agostino cfr. AA.VV., *Grace for grace. The debates after Augustine & Pelagius*, a cura di A. Y. Hwang, Brian J. Matz e Augustine Casiday, The catholic University of America Press, Washington, 2014.

grazia di Cristo che si fa carico di questa originaria impotenza aiutando l'uomo a raggiungere la comunione con Dio¹⁶⁵. Si prega, dunque per vincere le tentazioni e non per il libero arbitrio o il perdono dei peccati, elementi già assicurati dalla misericordia di Dio¹⁶⁶ («Sive enim gratiam dixerit esse liberum arbitrium, sive gratiam esse remissionem peccatorum, sive gratiam esse legis praeceptum; nihil eorum dicit, quae per subministrationem Spiritus sancti pertinent ad concupiscentias tentationesque vincendas»): si prega poiché si riconosce la differenza ontologica che ha proiettato la natura umana in una richiesta d'aiuto perenne oltre la quale non è possibile aspirare ad una salvezza costruita autonomamente («Ipsa igitur oratio, clarissima est gratiae testificatio: hanc ille confiteatur, et eum gaudebimus sive rectum, sive correctum»). L'uomo, infatti, nell'esercizio della sua libertà commette esclusivamente il peccato dopo il quale necessita obbligatoriamente di un aiuto, di uno sguardo amorevole della grazia divina per superare questa *impasse* creata dall'utilizzo errato di quello strumento: «nemo ei dicit, sic hominem factum, ut de iustitia quidem posset in peccatum ire, et de peccato ad iustitiam redire non posset: sed ut in peccatum iret, suffecit ei liberum arbitrium, quo se ipse vitiavit; ut autem redeat ad justitiam, opus habet medico, quoniam sanus non est; opus habet vivificatore, quia mortuus est¹⁶⁷». *Ire* al peccato, dunque, è ciò che la libertà impone all'uomo senza alcuna possibilità di *redire* alla giustizia poiché

¹⁶⁵ Cfr. Alvaro Mengarelli, *La libertà cristiana in Agostino e Pelagio*, op.cit., p. 355: «Secondo il pensiero del dottore africano la libertà non è la semplice possibilità di peccare e di non peccare indifferentemente considerata, come asserivano i pelagiani, ma il libero orientamento dell'uomo verso il vero bene [...]. Inoltre la libertà umana non può essere assoluta ma relativa, in quanto è una derivazione della libertà divina, poiché l'uomo è stato creato ex nihilo. Infatti l'essere umano, proprio perché ente finito, per sua natura ha in se stesso l'origine del limite ontologico. La sua natura è finitezza in quanto è la relatività in ogni sua espressione esistenziale. Quindi la sua dipendenza dall'Essere Supremo che è l'unica libertà assoluta esistente, è una realtà ontologica inconfutabile. Agostino parte dalla considerazione e dalla giusta valutazione della somma libertà, per giungere alla esatta determinazione della libertà umana».

¹⁶⁶ Come fa notare il Catapano, quella di Agostino con Pelagio è una polemica da comprendere nell'utilizzo specifico dei termini: Cfr. Giovanni Catapano, *La volontarietà del peccato e del retto agire nelle Retractationes di Agostino*, op.cit., p. 328: «È vero che tutti gli uomini possono convertirsi all'adempimento dei precetti divini se vogliono, ma affinché ciò avvenga 'la volontà viene preparata dal Signore' ed essa è così tanto accresciuta dal dono della carità da far sì che gli uomini possano far questo effettivamente. *Praeparatur voluntas a domino*: questo versetto del libro dei Proverbi secondo la versione dei Settanta (8, 35) è una sorta di ritornello a cui Agostino ama ricorrere al fine di ribadire che la volontà ha bisogno di essere predisposta dalla grazia per volere in un certo modo e per avere la forza di fare ciò che vuole. La *conversio* quindi, e il retto agire che ne segue, sono atti 'volontari' solamente nel senso che essi hanno come condizione il voler convertirsi e agire rettamente, ma questa condizione necessaria non è sufficiente a produrre da sé sola la conversione e il retto agire. La forza della volontà deve essere aumentata dal dono divino della carità; solo così la volontà di conversione e di azione retta sarà efficace».

¹⁶⁷ Cfr. Agostino, *De Natura et Gratia Ad Timasium et Jacobum Contra Pelagium liber unus*, XXIII, 25, CSEL (60), ed. C.F. Vrba / J. Zycha, p. 251, PL44 [247-289], 259.

per compiere questa operazione c'è bisogno obbligatoriamente dell'aiuto di un medico¹⁶⁸ a causa di una natura irrimediabilmente contaminata dal peccato originale: soltanto Dio, dunque, può risolvere sia il conflitto che c'è interiormente tra l'elemento soggettivo che vede il divino e quello che non sa (e non può) esprimerlo:

Si ergo concupiscit caro aduersus spiritum, ut in hoc ipso non quod uis agas, quia uis ut non concupiscat et non potes, tene saltem in gratia domini uoluntatem, et in eius adiutorio perseuera¹⁶⁹.

Bisogna, dunque perseverare nella grazia del Signore poiché la volontà spinge, in ogni caso, verso il male e verso quel dissidio interiore che è cibo per il peccato: non è possibile, dunque, eliminare questo conflitto mediante il libero arbitrio poiché la libertà stessa crea i presupposti per quello scontro spingendo la volontà a scegliere – sempre – il lato del peccato rispetto a quello del bene. E dunque è solo «per effetto della grazia» che «il retto agire ridiventa 'volontario' nel senso di 'posto in nostro potere', anche se il fatto che sia messo nuovamente in nostro potere non è esso stesso in nostro potere, ma dipende appunto dalla 'preparazione' della volontà operata gratuitamente dal Signore. L'essere 'preparata' dalla grazia per la volontà non è dunque qualcosa di umanamente 'volontario', se non forse nel senso che la volontà viene mossa in modo conforme alla propria natura e non in modo contrario. Il retto agire dipende da noi a una condizione: che ci sia dato il potere di farlo dipendere da noi¹⁷⁰». La sistematicità raggiunta nella maturità da Agostino lo forza a rimanere coerente nelle sue conclusioni anche quando si trattava di risolvere problemi morali-dottrinali molto complessi. In che modo rapportarsi, infatti, a coloro i quali non potevano peccare con consapevolezza ma, anzi, potevano essere considerati esenti dal peccato in quanto non esercitanti quella libertà che li avrebbe spinti alla trasgressione? In altre parole: in che modo giudicare coloro i quali avevano ricevuto esclusivamente la grazia della creazione (perfetta per i pelagiani) senza aver avuto bisogno di quella giustificativa poiché erano dispensati dall'utilizzo del libero arbitrio che li avrebbe consegnati al male? Il discorso è relativo, dunque, ai bambini e nascondeva un problema dottrinale non di poco conto che avrebbe permesso – una volta risolto – la definizione di una definitiva antropologia cristiana destinata a durare secoli:

Ac ne quis existimet ideo parvulos ad baptismum adferri oportere, quia, sicut peccatores non sunt, ita nec iusti sunt, quomodo ergo quidam meritum huius aetatis a Domino

¹⁶⁸ Cfr. Hugues Vermès, *Gratia medicinalis: la métaphore médicale dans le De natura et gratia d'Augustin*, in «Revue d'études augustiniennes et patristiques», 65 (2018), pp. 37-72.

¹⁶⁹ Agostino, *Sermones*, XXX, 6-8, CCSL (41), p. 385.

¹⁷⁰ Giovanni Catapano, *La volontarietà del peccato e del retto agire nelle Retractationes di Agostino*, op.cit., p. 335.

laudatum esse commemorant, quando ait: Sinite parvulos venire ad me; talium est enim regnum caelorum? Si enim hoc non propter humilitatis similitudinem, quod humilitas parvulos faciat, sed propter puerorum vitam laudabilem dictum est, profecto et iusti sunt. Non enim recte aliter dici potuit: Talium est regnum caelorum, cum esse non possit nisi iustorum. Sed forte hoc quidem non congruenter dicitur, quod parvulorum vitam laudaverit Dominus dicens: Talium est regnum caelorum, cum verax ille sit intellectus, quod humilitatis similitudinem in parva aetate posuerit. Verumtamen forsitan hoc tenendum est, quod dixi, propterea parvulos baptizari debere, quia, sicut peccatores non sunt, ita nec iusti sunt. Sed cum dictum esset: Non veni vocare iustos, quasi ei responderetur: "Quos ergo vocare venisti?" continuo subiunxit: sed peccatores in paenitentiam. Ac per hoc quomodo si iusti sunt, ita etiam si peccatores non sunt, non eos venit vocare qui dixit: Non veni vocare iustos, sed peccatores. Et ideo baptismo eius, qui eos non vocat, non tantum frustra, verum etiam improbe videntur irruere; quod absit ut sentiamus. Vocat eos igitur medicus, qui non est opus sanis, sed aegrotantibus, nec venit vocare iustos, sed peccatores in paenitentiam. Et ideo quia suae vitae propriae peccatis nullis adhuc tenentur obnoxii, originalis in eis aegritudo sanatur in eius gratia, qui salvos facit per lavacrum regenerationis¹⁷¹.

Sembrerebbe, infatti, che i bambini siano giusti di per sé in quanto anche le parole di Cristo si muovevano in quella direzione che non sembrava né richiedere né autorizzare sforzi ermeneutici: il «lasciate che i bambini vengano a me perché loro è il regno dei Cieli» («Sinite parvulos venire ad me; talium est enim regnum caelorum»), infatti, indicherebbe - secondo una lettura immediata del testo sacro – una presa di posizione netta di Gesù nei confronti dei bambini in quanto li avrebbe indicati prontamente come legittimi cittadini della sua patria. Questa interpretazione, dunque, si faceva promotrice di una possibile presenza nella storia di un popolo santo indipendentemente dal battesimo o della comunione effettiva con Cristo: seguendo le regole esegetiche viste precedentemente, Agostino interpreta, invece, questo passo complesso alla luce di un altro passo evangelico più chiaro. È il passo di *Mt, 9, 11-12* che, in questo caso, aiuta Agostino a comprendere queste parole del Signore: il Cristo, infatti, è venuto a chiamare sulla Terra i peccatori e non i giusti comprendendo anche i bambini in questa condizione. Certamente – nota Agostino – essi non sono responsabili ancora di nessun peccato («Et ideo quia suae vitae propriae peccatis nullis adhuc tenentur obnoxii») ma un medico sulla terra viene a chiamare i malati e dunque, i bambini vengono compresi – al pari di tutti gli altri – in questa categoria: il testo in questione, dunque, ribadisce la necessità del battesimo poiché quel richiamo conferma lo *status* naturale in cui anche il bambino si trova, ovvero quello del peccato originale («originalis in eis aegritudo sanatur in eius gratia, qui

¹⁷¹ Agostino, *De Peccatorum Meritis Et Remissione et de Baptismo Parvulorum*, I, XIX, 24, CSEL (60), p. 23, PL44 [109-200], 122-123.

salvos facit per lavacrum regenerationis»). Agostino, dunque, rimanendo coerente con il suo sistema non ha dubbi nel dichiarare che i bambini deceduti senza battesimo subiranno la condanna eterna, seppur in una modalità più mite rispetto agli altri («Potest proinde recte dici parvulos sine baptismo de corpore exeuntes in damnatione omnium mitissima futuros¹⁷²») confermando il fatto che tutti hanno la loro generazione e la loro corruzione nel peccato di Adamo e la loro salvezza nella grazia di Cristo rappresentata dal battesimo: se da una parte, allora, Agostino doveva salvaguardare la natura *lapsa* dell'uomo, dall'altra però doveva tutelare anche un'ulteriore importante acquisizione antipelagiana. Se infatti potevano essere rimessi i peccati mediante l'opera battesimale si sarebbe conseguita immediatamente la salvezza? In quel caso, allora, un'opera (fosse anche il battesimo) sarebbe stata indispensabile per ottenere la salvezza annullando, in quel particolare caso, la potenza e la necessità della grazia divina: Agostino anche in questo punto è molto chiaro:

Qui autem dicunt: si peccato mors ista corporis accidisset, non utique post remissionem peccatorum, quam redemptor nobis tribuit, moreremur, non intellegunt quomodo res, quarum reatum, ne post hanc uitam obsint, deus soluit, tamen eas ad certamen fidei sinit manere, ut per illas erudiantur et exercentur proficientes in agone iustitiae. [...] uerum quia et tales non desunt, quemadmodum eis hac quaestione proposita respondemus dicentes ante remissionem esse illa supplicia peccatorum, post remissionem autem certamina exercitationes que iustorum, ita et illis, quos de morte corporis similiter mouet, respondere debemus, ut eam et peccato accidisse fateamur et post peccatorum remissionem, ut magnus timor eius a proficientibus superetur, ad certamen nobis relictam esse non dedignemur. si enim parua uirtus esset fidei, quae per dilectionem operatur, mortis metum uincere, non esset tanta martyrum gloria nec dominus diceret: maiorem hac caritatem nemo habet, quam ut animam suam ponat pro amicis suis. quod in epistola sua iohannes ita dicit: sicut ille animam suam pro nobis posuit, sic et nos debemus animam pro fratribus ponere. nequaquam igitur in morte pro iustitia subeunda uel contemnenda laudaretur praecipua patientia, si mortis non esset magna multum que dura molestia. cuius timorem qui uincit ex fide, magnam ipsius fidei comparat gloriam iustam que mercedem. unde mirandum non est et mortem, corporis non fuisse euenturam homini, nisi praecessisset peccatum, cuius etiam talis poena consequeretur, et post remissionem peccatorum eam fidelibus euenire, ut in eius timore uincendo exerceatur fortitudo iustitiae¹⁷³.

Il perdurare nella condizione peccaminosa anche dopo la remissione dei peccati risulta essere determinante per Agostino per stabilizzare la comunità cristiana in questa nuova visione antropologica: certamente dopo il sacramento l'uomo si trasforma ma si accompagna sempre al peccato, riletto adesso come necessario alla fede («tamen eas ad certamen fidei sinit

¹⁷² Cfr. *Ibid.*, I, XVI, 21, CSEL (60), p. 20, PL44 [109-200], 120.

¹⁷³ *Ibid.*, II, XXXIII-XXXIV, 53-54, CSEL (60), p. 123. PL44 [109-200], 182-183.

manere»): se infatti esso fosse totalmente rimesso dal sacramento, la fede stessa sarebbe compromessa poiché non più indispensabile ai fini salvifici. «Il battesimo, spiega Agostino, non cancella la concupiscenza, ma la sua punibilità; essa rimane come una tendenza da combattere, la quale diventa nociva solo quando si acconsente ad essa. Per non acconsentirvi, è comunque necessaria la grazia di Dio: il libero arbitrio della volontà non è sufficiente, altrimenti non avrebbe senso chiedere a Dio, nel ‘Padre Nostro’, di non essere indotti in tentazione¹⁷⁴». Il genere umano rimane, dunque, nella conformazione carnale proprio in virtù della presenza sempiterna della colpa adamitica che obbliga l’uomo a rimanere saldi nella fede e ad essere ferrei nella giustizia ed aspirare alla comunione di Dio nell’altra vita («cuius etiam talis poena consequeretur, et post remissionem peccatorum eam fidelibus evenire, ut in eius timore vincendo exerceatur fortitudo iustitiae»): «In parvulis certe gratia Dei per baptismum eius, qui venit in similitudine carnis peccati, id agitur, ut evacuetur caro peccati. Evacuatur autem, non ut in ipsa vivente carne concupiscentia conspersa et innata repente absumatur et non sit, sed ne obsit mortuo, quae inerat nato¹⁷⁵». Il peccato e la concupiscenza¹⁷⁶ dunque sono innati e sono disseminati in tutta la materia corporea che è in

¹⁷⁴ Cfr. Giovanni Catapano, *Agostino*, op.cit., pp. 220-221.

¹⁷⁵ Cfr. Agostino, *De Peccatorum Meritis Et Remissione et de Baptismo Parvulorum*, II, XXXIX, 70, CSEL (60), p. 124, PL44 [109-200], 150.

¹⁷⁶ Siamo ben consci del problema scaturito dalla differenziazione tra peccato e concupiscenza: la concupiscenza è peccato? È intrinsecamente uguale al peccato oppure è una sua evoluzione meno opprimente una volta conseguito il sacramento? Siamo d’accordo in parte con il Trapè che considera certamente questo un problema chiave della filosofia agostiniana ma lo ridisegna, a nostro avviso, in una chiave troppo conciliativa: cfr. Agostino Trapè, *Introduzione Generale* in Agostino, *Natura e Grazia*, Città nuova, Roma, 1981: «Sembrirebbe inevitabile concludere che il concetto agostiniano della concupiscenza è contraddittorio. [...] Ritengo che ogni studio non prevenuto, trovandosi di fronte ad affermazioni apparentemente contrastanti di uno scrittore di vaglia – e credo che non si vorrà negare che il vescovo di Ippona sia uno di questi – debba fare un sincero sforzo di sintesi prima di dichiarare quelle affermazioni inconciliabili [...] Ma nel caso nostro questa contraddizione non c’è. [...] La spiegazione consiste nell’analisi del linguaggio, precisamente nella figura retorica della metonimia con la quale diamo il nome della causa all’effetto o il nome dell’effetto alla causa. Secondo quest’usatissimo modo di parlare, la concupiscenza si chiama peccato perché procede dal peccato e tende al peccato: pena e causa o, come dice anche Agostino, figlia e madre del peccato, ma non peccato propriamente in se stessa. Quando dunque si ascrivono alla concupiscenza gli effetti propri del peccato come la condanna, ciò vale della concupiscenza unita al reato [...] ma rimesso questo, non c’è più nulla che condanna l’uomo: Agostino cita spesso il testo paolino Rom 8, 1: Non c’è dunque più nessuna condanna per quelli che sono in Cristo. Ora, come diremo parlando della giustificazione, la remissione del reato non vuol dire non imputazione d’una realtà che permane, ma liberazione totale e rinnovamento interiore», p. LXXVII-LXXVIII. Si diceva che siamo d’accordo in parte per due ordini di motivi: siamo d’accordo sul problema agostiniano nello stabilire cosa sia il peccato dopo il passaggio del sacramento: se il peccato rimanesse peccato dopo il battesimo lo stesso atto battesimale che senso avrebbe? L’ambiguità di Agostino, infatti, consiste nel dichiarare una effettiva consistenza al sacramento senza per questo considerarlo ‘utile’ ai fini della salvezza (lo stesso problema del *Mediator*: il vero *Mediator* è solo Cristo mentre gli altri sono solo le sue forme imperfette): il sacramento – a nostro giudizio – è l’accettazione dello stato *lapsario* umano che si affida, per la salvezza, alla fede in Cristo, vera unione tra gli uomini. Dunque, invece che un

questo stadio mortale ed effimero proprio in virtù della prima colpa adamitica: il sacramento, dunque, unisce ma non estirpa l'originaria colpa che è manifestata dalla presenza del corpo che ineluttabilmente indica la presenza del male nell'uomo. Il sacramento, allora, per Agostino è un luogo nel quale si accoglie la propria condizione come data e si attende speranzosi la chiamata vivificante della grazia divina che opera – sempre e comunque – misteriosamente¹⁷⁷: «Quare autem illos velit convertere, illos pro aversione punire, cum et in beneficio tribuendo nemo iuste reprehendat misericordem et in vindicta exercenda nemo iuste reprehendat veracem, sicut in illis evangelicis operariis aliis placitam mercedem

rinnovamento interiore è, in realtà, la totale accettazione del passato adamitico: la difficoltà nel trovare un termine è evidente per Agostino (e su questo punto siamo di nuovo d'accordo con Trapè) ma i passi in cui Agostino afferma l'eternità della presenza del peccato sono più che molteplici: la concupiscenza allora è eterna come il peccato poiché è una sua evoluzione che cambia nella forma (dopo il sacramento) ma non nella sostanza (l'uomo è e sarà sempre colpevole in Adamo). Non è un caso, infatti, che questa lettura del Trapè sia condizionata dalla teologia cattolica (nella considerazione di una decisiva importanza del sacramento) di cui lui ne condivide apertamente i risultati: cfr. *Ibid.*, p. LXXIX: «Ha visto dunque bene la teologia cattolica quando ha inteso in questo modo il pensiero agostiniano. Ecco di essa il concilio Tridentino nel 'Decreto sul peccato originale' dove, servendosi quasi delle stesse parole di Agostino, dichiara che la concupiscenza, che l'Apostolo qualche volta chiama peccato – e cita Rom 6, 12 – è chiamata così non perché nei battezzati sia veramente e propriamente peccato, ma perché *ex peccato est et ad peccatum inclinatus*».

¹⁷⁷ Questa imperscrutabilità della grazia è stata, in alcune letture, il punto chiave della interpretazione delle pagine agostiniane: cfr. Gaetano Lettieri, *L'altro Agostino. Ermeneutica e retorica della grazia dalla crisi alla metamorfosi del De doctrina christiana*, Morcelliana, Brescia, 2001, p. 127: «La dottrina della grazia predestinata – non appendice tarda ed eccessiva della cristiana metafisica ontoteologica di Agostino, ma suo determinante principio trascendentale sin dalle Confessioni – afferma una prospettiva metafisica assolutamente nuova e sconvolgente: Dio, il Signore dell'essere, la Potenza assolutamente creatrice, è, nella sua volontà, al di là dell'essere e dell'ordine rivelativo che Egli stesso costituisce. La realtà, l'ordine del creato, la storica rivelazione giudaica, quindi la stessa rivelazione cristiana universalmente diffusa, non vincolano l'assolutamente libera, eterna potenza di Dio, *certa et immutabilis et efficacissima voluntas*, da un punto di vista umano comunque anarchica, indisponibile. Lo stesso paradosso dell'incarnazione e della morte in croce dell'Eterno è il segno – eminentemente paolino – della divina potenza di rovesciamento dell'ordine dell'essere. Certo, l'anarchia e la potenza di Dio si rivelano soltanto positivamente, come indebita, razionalmente ingiustificata potenza di misericordia, mentre l'implacabile giudizio di condanna viene costantemente riportato da Agostino all'ordine della teodicea, ovvero all'ordine della razionale giustizia ontoteologica: Dio punisce ordinatamente la creatura che si è disordinatamente pervertita. [...] Come ontologicamente solo il nulla è il *proprium* della creatura, così assiologicamente solo il peccato è il *proprium* della creatura; l'unica giustizia è il nudo, assoluto atto di potenza redentrice di Dio». Pur essendo d'accordo con questa lettura, l'obiettivo dello scritto – in generale – è proprio quello di stabilire come Agostino abbia da una parte spinto sull'operazione misterica divina e dall'altra abbia in qualche modo speso le proprie energie per rendere effettivo quello stesso mistero. Non per chiarificarlo – sia ben chiaro – ma per renderlo completamente reale: è dunque difficile comprendere quale sia stata esattamente la scelta agostiniana in questo campo: cfr. Basil Studer, *The Grace of Christ and the Grace of God in Augustine of Hippo Christocentrism or Theocentrism?*, Liturgical Press, Minnesota, 1997. Si tratta di tenere insieme queste due prospettive, infatti: quella della creazione e quella della redenzione.

reddentem, aliis etiam non placitam largientem nullus iuste culpaverit, consilium tamen occultioris iustitiae penes ipsum est¹⁷⁸».

2.III.2. L'imperscrutabilità della grazia: l'uomo non è *cordis inspector*

Anche in questo caso, dunque, il sacramento si è rivelato per Agostino indefinibile: esso è certamente il luogo concreto di un riconoscimento della divinità ma si è rivelato essere il luogo in cui l'uomo individua soltanto quella impossibilità ontologica di salvezza. Ci si battezza, in realtà, perché si è peccatori e, dunque, il battesimo rappresenta sia l'accettazione di questo *status* (da parte del soggetto) sia il racconto di quello *status* (da parte della Chiesa): esso non può garantire nulla di più ma deve – allo stesso tempo - poter unire gli uomini in Cristo, unica realtà spirituale concreta. Per operare tale unione, allora, bisognava insistere sulla immaterialità di questa operazione senza radicarla ad alcun fondamento umano dichiarandola – come è nello schema di Agostino – presente certamente sulla Terra ma direttamente proiettata all'altra vita. Questa ulteriore riflessione sull'utilità del battesimo (organizzata negli anni appena precedenti alla polemica antipelagiana) servì ad avvalorare, quindi, l'idea secondo la quale il mediatore nel quale gli uomini dovevano riconoscersi avrebbe dovuto essere sempre Cristo di cui i rappresentanti terreni non sarebbero stati nient'altro che strumenti imperfetti impropriamente necessari ma non sufficienti per realizzare quell'unione: se dunque, con i pelagiani, Agostino insisteva sul fatto che l'uomo – anche battezzato – non potesse costruirsi da solo la salvezza con le proprie opere, in questo caso – con i Donatisti – l'Ipponate si impegnò a rivedere il ruolo di chi elargiva il sacramento considerandolo, anche in questo caso, totalmente estraneo al processo salvifico. La setta dei Donatisti¹⁷⁹ aveva la sua genesi, infatti, in un *factum* storico da cui erano scaturiti una serie di elementi dottrinali: «il Donatismo fu una conseguenza della terribile persecuzione di Diocleziano. Per cancellare fino il nome cristiano, i persecutori decisero di distruggere i libri sacri, tanto che fu fatto obbligo a chiunque ne possedesse di consegnarli agli agenti del potere imperiale. Chi si rifiutava veniva incarcerato, torturato e poteva subire la pena di morte. Questi decreti, emessi dopo un tempo relativamente lungo di pace, trovarono i cristiani impreparati. Molti infatti, in Africa, anche sacerdoti e vescovi, scelsero di obbedire alla legge

¹⁷⁸ Cfr. Agostino, *De Peccatorum Meritis Et Remissione et de Baptismo Parvulorum*, II, XVIII, 32, CSEL (60), p. 103, PL44 [109-200], 170.

¹⁷⁹ Per un quadro completo delle ragioni della Chiesa donatista: cfr. William Hugh Clifford Frend, *The Donatist Church: A Movement of Protest in Roman North Africa*, Oxford 2009.

degli uomini e consegnarono le Sacre Scritture perché venissero bruciate. Furono chiamati ‘traditori’. Dopo l’abdicazione di Diocleziano, i capi della Chiesa intesero regolare il ritorno alla Chiesa di quei ‘lassi’ e di quei traditori, che avevano ceduto solo per paura¹⁸⁰». Questa decisione sul valore morale dei rientranti in seno alla chiesa causò il famoso scisma del 311 d.C.: alla morte del vescovo di Cartagine Mensorio, fu eletto il diacono Ceciliano (*traditor* nelle persecuzioni dioclezianee) del quale Donato e altri settanta vescovi del partito degli intransigenti rifiutarono l’investitura, nominando un nuovo vescovo nella persona di Maggiorino protetto della ricca matrona Lucilla, finanziatrice del neonato movimento. Al di là dell’aspetto puramente storico¹⁸¹ è necessario comprendere l’aspetto dottrinale più interessante: il punto fondamentale della teoria donatista, infatti, fu la totale identificazione tra aspetto morale e verità della funzione religiosa in quanto questa era considerata direttamente proporzionale a quella. Quanto più santo l’uomo che amministrava il sacramento tanto più valido sarebbe stato il sacramento stesso: è questa impostazione donatista che Agostino vuole respingere per assicurare l’unità della Chiesa su presupposti non individuabili e per questo – nel tempo - più aggreganti. Agostino critica questa concettualizzazione seguendo due direttrici diverse ma essenzialmente complementari: in primo luogo, non può essere la condotta esteriore il discrimine tale per garantire il rigore di un individuo poiché servirebbe la controprova del cuore impossibile da verificare e, proprio in virtù di questa impossibilità, la realtà del sacramento risulta essere possibile soltanto nell’immaterialità concreta di Cristo. Il difetto principale dei Donatisti, infatti, fu quello di

¹⁸⁰ Cfr. Carlo Boyer, *Sant’Agostino e i problemi dell’ecumenismo*, Universale Studium, Roma, 1969. p. 11.

¹⁸¹ Aspetto comunque decisivo della controversia donatista poiché questi ultimi ritenevano la consegna dei libri sacri da parte dei *traditores* come l’inizio di una nuova storia cristiana: Agostino, invece, gli ricorda che la storia dell’umanità inizia (e in qualche modo termina) con il peccato in Adamo, segno che unifica tutti così come la fede in Cristo. In altre parole, anche Agostino utilizza l’aneddotica storica quale elemento fondamentale per la sua teologia comunitaria ma – come fa notare Marrou – egli lo utilizza in una particolare maniera: cfr. Henri Irenee Marrou, *Sant’Agostino e la fine della cultura antica*, op.cit., pp.378-379: «Sant’Agostino conosce questa pratica, l’aneddoto storico nasce spontaneo dalla sua penna e spesso solo per incartare e rilassare il lettore. Ma tuttavia non sempre: quel riferimento alla storia può avere lo stesso valore del ricorso ai mirabilia. Nella misura in cui l’aneddoto tradizionale è un fatto, porta anch’esso un contatto col reale, con il concreto, e vi può essere in esso un argomento particolarmente convincente. L’apologetica potrà servirsene. I pagani rifiutano di credere alle sacre Scritture a causa di tutti i miracoli che vi sono riportati; ma sant’Agostino risponde trionfalmente: che cosa c’è di incredibile a priori nei miracoli attribuiti a Cristo? Ancora oggi, sotto i nostri occhi, si compiono miracoli in suo nome, sia mediante i suoi sacramenti, sia mediante le preghiere o le reliquie dei suoi santi. Nam etiam fiunt miracula [...] Si riconosce lo schema del ragionamento: a un’obiezione puramente razionale, sant’Agostino oppone un fatto, storicamente stabilito, davanti al quale la ragione non può che inchinarsi. Di qui la cura con cui cerca di assicurare la storicità di questi aneddoti, le precisazioni di tempo e di luogo che ne dà, le garanzie di cui arricchisce le testimonianze».

pensare e di proporre una ‘chiesa dei Santi’ dentro la quale avrebbero potuto entrare soltanto i puri di cuore dopo un’attenta analisi del loro comportamento mondano: rimanere, però, soltanto nel campo della corporalità escludeva, a giudizio dell’Ipponate, il momento decisivo della verità già individuato in una delle sue opere pre-vescovili. Agostino aveva indicato, infatti, questa impossibilità umana nell’indagare l’animo umano, unico spazio possibile per la verità asserendo come all’uomo non rimanga nient’altro che lo spazio di una visione esteriore (e quindi incompleta) dell’altro da sé: «cum enim Deo tantum dicitur, tunc tantum in corde veritas amplectenda est: cum autem homini dicitur, etiam ore corporis verum proferendum est; quia homo non est cordis inspector¹⁸²». Seppure si volesse accettare il ragionamento donatista come può dunque l’uomo – che non è *cordis inspector* – garantire sulla validità morale di chi amministra il sacramento?

Sed quomodo et de istis securi erunt, si conscientia dantis attenditur quae latet oculos accepturi? Ita secundum eorum sententiam fit salus illa spiritalis incerta, dum contra scripturas sanctas, quae dicunt: bonum est confidere in domino quam confidere in homine et: maledictus omnis qui spem suam ponit in homine, spem baptizantium auferunt a domino deo et in homine ponendam esse persuadent. Unde fit omnino, ut non incerta, sed prorsus nulla sit salus, quia domini est salus et uana salus hominis. Itaque quisquis in homine spem posuerit, etiam quem iustum et innocentem nouit, maledictus est. Unde et apostolus paulus eos, qui dicebant se pauli esse, obiurgat et dicit: numquid paulus pro uobis crucifixus est aut in nomine pauli baptizati estis¹⁸³?

Se la coscienza («coscientia») di chi battezza è nascosta («latet») agli occhi di chi sta per ricevere il sacramento («oculos accepturi») come considerare invalido il sacramento se esiste questa fondamentale ignoranza? Come aggregare gli uomini se viene a mancare ciò che avrebbe dovuto invernare quell’unione ovvero la conoscenza dell’intimità umana che sola stabilisce la santità del mediatore? Anche qui, Agostino dichiarava il suo obiettivo affermando come la sua ricerca fosse stata - da sempre - direzionata nel trovare un elemento stabile attraverso cui unire gli uomini astraendolo dalle dinamiche terrene e corporee poiché incapaci di generare un fondamento oggettivo¹⁸⁴: in un sermone del 400 d.C., l’Ipponate

¹⁸² Cfr. Agostino, *De Mendacio*, XVII, 36, CSEL (41), ed. J. Zycha, p. 455, PL40 [487-518], 511.

¹⁸³ Agostino, *Contra Litteras Petilianus libri tres*, I, III, 4, CSEL (52), ed. M. Petschenig, p. 5, PL43 [245-388] 247-248.

¹⁸⁴ Come fa notare il Lettieri riferendosi al *De civitate Dei* ma – in generale – a tutta la nuova antropologia agostiniana infatti: cfr. Gaetano Lettieri, *Il senso della storia in Agostino d’Ippona: il saeculum e la gloria nel De civitate Dei*, Borla, Roma, 1988, pp. 74-75: «L’uomo è allora, ‘discorde da se stesso (*a se ipse dissentiens*)’: l’unione tra anima e corpo è un’unione fragile e precaria, destinata alla dissoluzione; è, inoltre un’unione tormentata e non più quell’armonico comporsi proprio del progressivo spiritualizzarsi edenico. La miseria, la carenza, la stessa scissione, si sono impadronite del *coniunctum* umano; l’anima non riesce più ad ubbidire a se stessa, a seguire le

infatti affermava che l'aggregante per eccellenza delle società umane fosse l'invisibilità dell'amore senza la quale le stesse fondamenta umane sarebbero venute a mancare¹⁸⁵ proprio in virtù di quella assenza di concordia che la *fede nelle cose in cui non si vedono*, invece, garantisce e assicura. «Si igitur non credentibus nobis quae videre non possumus, ipsa humana societas, concordia pereunte, non stabit: quanto magis est fides, quamvis quae non videntur, rebus adhibenda divinis; quae si non adhibehatur, non amicitia quorumlibet hominum, sed ipsa summa religio violatur, ut summa miseria consequatur?¹⁸⁶»: se dunque la concordia è stabilita dalla fede in certi elementi invisibili, come dubitare del fatto che le stesse realtà divine siano l'unica garanzia di quelli? Intrecciandola con la questione Donatista, allora, tale acquisizione conferma ad Agostino l'adozione dell'unica soluzione possibile per superare l'ostacolo costituito dalla Chiesa ristretta dei Santi: la validità del sacramento – così come l'unica unione possibile per i cristiani – acquisisce un fondamento di verità solo nel momento in cui si rivolge a Cristo e in Cristo ritrova la sua razionalità («In Christo ergo gentes omnes benedictionem habituras tanta auctoritate promissum est, tanta exhibitum veritate¹⁸⁷»). È per questo che la legittimità del sacramento è riposta soltanto

direttive della propria volontà: l'uomo, infatti, si frantuma in una moltitudine di *perturbationes* o *passiones* o *motus*».

¹⁸⁵ Cfr. Agostino, *De fide rerum invisibilium*, II, 4, CCSL (46), ed. M. P. J. Van Den Hout, pp. 4-5, PL40 [171-180], 173-174: «Si auferatur haec fides de rebus humanis, quis non attendat quanta earum perturbatio et quam horrenda confusio subsequatur? Quis enim mutua caritate diligetur ab aliquo, cum sit invisibilis ipsa dilectio, si quod non video, credere non debeo? Tota itaque peribit amicitia, quia non nisi mutuo amore constat. Quid enim eius poterit ab aliquo recipere, si nihil eius creditum fuerit exhiberi? Porro amicitia pereunte, neque connubiorum neque cognationum et affinitatum vincula in animo servabuntur; quia et in his utique amica consensus est. Non ergo coniugem coniux vicissim diligere poterit, quando se diligi, quia ipsam dilectionem non potest videre, non credit. Nec filios habere desiderabunt, quos vicissim sibi reddituros esse non credunt. Qui si nascantur et crescant multo minus ipsi parentes suos amabunt, quorum erga se amorem in eorum cordibus, quia est invisibilis, non videbunt; si ea quae non videntur, non laudabili fide, sed culpabili temeritate creduntur. Quid iam de ceteris necessitudinibus dicam, fratrum, sororum, generorum atque socerorum, et qualibet consanguinitate et affinitate iunctorum, si caritas incerta, voluntasque suspecta est, et filiis parentum, et parentibus filiorum, dum benevolentia non redditur debita; quia nec deberi putatur, quando in alio quae non videtur, esse non creditur? Porro si non ingeniosa, sed odiosa est ista cautela, ubi nos amari non credimus, quod amorem amantium non videmus, vicemque non rependimus, quibus eam nos debere mutuam non putamus: usque adeo res humanae perturbantur, si quod non videmus, non credamus. ut omnino funditus evertantur, si nullas credamus hominum voluntates, quas utique videre non possumus. Omitto dicere quam multa isti, qui nos reprehendunt, quia credimus quae non videmus, credant famae et historiae, vel de locis ubi ipsi non fuerunt; nec dicant: Non credimus, quia non vidimus. Quoniam si hoc dicant, coguntur fateri incertos sibi esse parentes suos: quia et hinc aliis narrantibus, nec tamen quia iam praeteritum est id ostendere valentibus, crediderunt, nullum retinentes illius temporis sensum, et tamen aliis inde loquentibus adhibentes sine ulla dubitatione consensum; quod nisi fiat, incurratur necesse est adversus parentes infidelis impietas, dum quasi vitatur in his quae videre non possumus credendi temeritas».

¹⁸⁶ Cfr. Agostino, *De fide rerum invisibilium*, III, 4, CCSL (46), p. 6, PL40 [171-180], 174.

¹⁸⁷ Cfr. Agostino, *Contra epistolam Parmeniani libri tres*, I, II, 2, CSEL (51), ed. M. Petschenig, p. 21, PL43 [34-108] 35.

nell'unione avvenuta attraverso quel mediatore che ha donato il vero senso all'aspettativa terrena:

Homines enim omnes christiani inuicem se commendant orationibus suis. pro quo autem nullus interpellat, sed ipse pro omnibus, hic unus uerus que mediator est, cuius typus quoniam praefigurabatur in sacerdote ueteris testamenti, nullus et illic inuenitur orasse pro sacerdote. paulus autem apostolus, quamquam sub capite praecipuum membrum, sed tamen quia membrum est corporis christi et nouerat non per figuram in interiora ueli ad sancta sanctorum, sed per expressam et redditam ueritatem in interiora caeli ad sanctitatem non imaginariam sed aeternam pro nobis intrasse maximum et uerissimum sacerdotem, ecclesiae se orationibus etiam ipse commendat nec mediatorem se facit inter populum et deum, ut pro se orent inuicem omnia membra corporis christi, quoniam pro inuicem sollicita sunt membra et, si patitur unum membrum, compatiuntur omnia membra et, si glorificatur unum membrum, congaudent omnia membra; ac sic oratio pro inuicem membrorum omnium adhuc in terra laborantium ascendet ad caput quod praecessit in caelum, in quo est propitiatio pro peccatis nostris. nam si esset mediator paulus, essent utique et ceteri coapostoli eius, ac sic multi mediatores essent nec ipsi paulo ratio constaret qua dixerat: unus enim deus, unus et mediator dei et hominum homo christus iesus. in quo et nos unum sumus, si seruemus unitatem spiritus in uinculo pacis nec propter malos bonos deseramus, sed propter bonos malos sufferamus, ne, cum defendere uolumus quod temeraria praesumptione relinquimus incognitos, cogamur maiore scelere damnare inauditos.¹⁸⁸

Ritorna, dunque (per risolverlo esaustivamente), il tema del *mediator*: così come Paolo ha affermato di non riconoscersi nella sua persona fisica ma soltanto in Cristo, così Agostino sostiene che la validità del sacramento si ha proprio perché si realizza l'operazione nel nome dell'unico vero *sacerdōs* indipendente dal veicolo accidentale con cui la sua forza si manifesta esteriormente: colui il quale elargisce il battesimo, infatti, in quel caso non è autorevole in virtù della sua umana condizione ma soltanto perché è considerato meccanismo invisibile all'interno della struttura Chiesa, infallibile per definizione¹⁸⁹. Nel battesimo,

¹⁸⁸ *Ibid.*, II, VIII, 16, CSEL (51), p. 61, PL43 [34-108], 60.

¹⁸⁹ Agostino, infatti, afferma che il battesimo viene direttamente dal cielo per tramite degli uomini che ne assicurano semplicemente la visibilità esteriore mentre la sua realtà e verità è tutta nell'unione in Cristo: cfr. *Ibid.* CSEL (51), p. 86, PL43 [34-108], II, XV, 33, 75: «Sed inter multa miror hominem, cum ageret non posse haberi baptismum nisi acceptum nec posse accipi sine dante, interposuisse ex Evangelio testimonium: Non potest homo accipere quicquam, nisi fuerit illi datum de caelo. Posset enim aliquis horum uerborum inscius, cum coepisset iste dicere: Non potest homo accipere quicquam, nisi datum illi fuerit de caelo, antequam dixisset de caelo putare illum dicturum fuisse: " a Donato ", aut: " a Parmeniano ", aut: "ab aliquo de parte Donati", aut omnino: "ab ipsa parte Donati". Agnosco Evangelium et illic scriptum esse recenseo: Non potest homo accipere quicquam, nisi datum illi fuerit de caelo. Sed numquid Donatus est caelum? Numquid Parmenianus est caelum? Numquid pars ipsa Donati? Illa uero non esset caelum, nec si esset in caelo. Qui enim ait: Non potest homo accipere quicquam, nisi datum ei fuerit de caelo, numquam diceret: " Nisi datum fuerit ei de sole aut de luna aut de stellis ", quae tamen in caelo sunt; quanto minus diceret: " Nisi datum fuerit ei de parte Donati ", quae non solum non est caelum nec in caelo, sed nec in regno uult esse caelorum!

infatti, Dio opera con «occulta gratia» e con «occulta potentia in Spiritu sancto» proprio perché la coscienza del battezzante si nasconde: con chi si unisce allora il battezzato se non può stabilire la corretta disposizione dell'altro? («Quando latet dantis polluta conscientia, quis abluit accipientis conscientiam?»). «Ecce quia Christus sanctificat; ecce quia Christus etiam ipso lavacro aquae in verbo, ubi ministri corporaliter videntur operari, ipse abluit, ipse mundat. Nemo ergo sibi arroget quod Dei est; sic est certa spes hominum, cum in illo figitur qui fallere non potest; quoniam: Maledictus omnis qui spem suam ponit in homine¹⁹⁰». Se lo sguardo proiettato verso il futuro (che adesso prende il nome di speranza) deve essere sempre rivolto a colui il quale non può fallire, il sacramento, allora, non stabilisce la realtà di quell'unione in base a ciò che viene fatto esteriormente ma si ritrova in quella speranza comune e si dichiara valido in virtù di questa unione immateriale e – quindi – eterna ed immutabile: in altre parole, il sacramento non dichiara la santità del battezzato e del battezzante ma, all'opposto, la comunione nel peccato e nella natura *lapsa* raccontata dalle Sacre Scritture per rivolgere finalmente lo sguardo a Cristo, unico *mediator* degno¹⁹¹. Il

Nec illud procul dubio diceret: " Non potest homo accipere quicquam, nisi datum fuerit ei de Ecclesia "; et ipsa enim Ecclesia de caelo accipit. Si autem diceret: " Non potest homo accipere quicquam, nisi datum fuerit ei ab homine iusto ", irruerent quidem isti frontosi et se iustos esse proclamarent, ut ab eis acciperet qui vellet accipere, nec nos quaestionem faceremus, utrum iusti essent an non essent, sed inter eos esse vel latentes iniustos facile ostenderemus ex quibusdam proditis et exclusis, et tamen eos non improbare nec dicere non datum vel non acceptum, quod datum et acceptum esset a talibus. Sed et hoc falso diceretur, si diceretur: "Non potest homo accipere quicquam, nisi datum ei fuerit ab homine iusto ". Ipse enim iustus, a quo alter accipit, quaero a quo acceperit. Si et ipse ab homine iusto, et de illo ita quaero, donec ab ipso capite ordinis humani ad aliquem perveniam qui non ab homine accepit, atque ita falsum esse doceam quod non potest homo accipere quicquam, nisi datum fuerit ei ab homine».

¹⁹⁰ Cfr. Agostino, *Contra Litteras Petilianae donatistae libri tres*, III, XLIX, 59, CSEL (52), p. 212, PL43 [245-388], 378-379.

¹⁹¹ Ancora una volta Agostino utilizza la metafora di Cristo come medico: cfr. Agostino, *Contra Epistolam Parmeniani libri tres*, III, II, 5, CSEL (51), p. 104, PL43 [34-108], 86-87: «Sed ad illius primae ad Corinthios Epistolae consequentia redeamus. Cum dixisset Apostolus: Tradere huiusmodi satanae in interitum carnis, ut spiritus salvus sit in die Domini Iesu, etiam atque etiam commendans humilitate lugentium hoc debere fieri, non superbia saevientium, continuo subicit: Non bona gloriatio vestra vel per exprobrationem pronuntiationis: Bona gloriatio vestra. Sic enim nonnulli et maxime Latini codices habent, cum eadem in utroque sententia teneatur. Non enim metuendum est, ne quis intellegat laudando eum dixisse: Bona gloriatio vestra, cum et superius dixerit: Inflatu estis et non potius luctum habuistis et hic continuo subiungat: Nescitis quia modicum fermenti totam massam corrumpit, quod ad ipsam inanis gloriatio corruptionem congruentius referri potest. Superbia quippe velut ex vetustate primi hominis, qui superbia lapsus est, quasi fermentata et corrupta mente facit elatos in unam consparsionem, qui sibimet in eam simili iactantiae vanitate consentiunt. Et gloriari quidem non de peccatis suis, sed super alterius peccata tamquam ex comparatione innocentiae suae, modicum videtur fermentum, quia etiam de suis iniquitatibus gloriari multum fermentum est; sed et illud modicum totam massam corrumpit. Cadit enim superbus merito superbiae et incipit etiam peccata sua defendendo velle gloriari. Quod praevidens idem Apostolus dicit: Quapropter qui se putat stare caveat ne cadat, et iterum: Si praeoccupatus fuerit homo in aliquo delicto, vos qui spirituales estis instruite huiusmodi in spiritu mansuetudinis, intendens te ipsum, ne et tu temperis. Alter alterius onera portate, et sic adimplebitis legem Christi. Quid est lex Christi

sacramento, quindi, «non appartiene al ministro che battezza, il quale esercita l'azione del sacramento, ma non è l'autore del valore sacramentale. Cristo opera attraverso il ministro, suo strumento, e dà al sacramento tutta la virtù che in esso risiede. Purché siano realizzate le condizioni poste dal Cristo stesso per l'esistenza del sacramento, non ha valore la qualità del ministro. Il battesimo amministrato da uno scismatico o da un eretico è dato da Cristo, è opera di Cristo, riceve da Cristo il suo valore¹⁹²». Ancora una volta, dunque, la sistematicità del pensare agostiniano lo spinge a considerare valido il sacramento in ogni caso, anche quando è elargito da un eretico: la Chiesa Cattolica, infatti, ha la capacità di scindere la verità di Cristo che si manifesta nel sacramento con chi presta la sua opera accidentalmente¹⁹³ («sicut Catholica facit, cum agnoscit in Donatistis, et amplectitur Sacramenti veritatem,

nisi: Mandatum novum do vobis, ut vos invicem diligatis? Quid est lex Christi nisi: Pacem meam do vobis, pacem meam relinquo vobis? Quod ergo hic dixit: Invicem onera vestra portate, et sic adimplebitis legem Christi, hoc alio loco ait: Sufferentes invicem in dilectione, studentes servare unitatem spiritus in vinculo pacis. Nam et in illo Pharisaeo modicum fermenti esse videbatur, quia peccatorem non solum non dolebat, sed super eius peccata de suis se meritis extollebat. Sed descendit ille confitens peccata sua iustificatus magis quam ille Pharisaeus iactans merita sua, quoniam qui se exultat humiliabitur et qui se humiliat exaltabitur. Sequitur ergo Apostolus et dicit: Expurgate vetus fermentum, ut sitis nova conspersio sicut estis azymi. Quid est ut sitis et quid est sicut estis, nisi quia erant ibi tales, erant ibi non tales, quos ut tales essent exemplo talium commonebat? Tamen omnes in uno tamquam eosdem ammonet, ne illi qui tales erant desperarent de his qui nondum tales erant et eos ad compagem corporis sui non pertinere arbitrentur; tamquam enim eosdem ammonet, cum dicit: Ut sitis, sicut estis. Noverant enim et illi qui iam sic erant et ammonente Apostolo magis magisque nosse debebant sufferre illos qui nondum sic erant, ut sufferendo invicem in dilectione servarent unitatem spiritus in vinculo pacis et invicem onera sua portantes implerent utique legem Christi. Et quoniam Dominus noster Iesus Christus ad docendam humilitatis viam usque ad mortem crucis humiliari dignatus est et tamquam medicus aegrotantes ita cum dilectione pertulit peccantes de quibus dixerat: Non est opus sanis medicus, sed aegrotantibus, statim principale proposuit exemplum dicens: Etenim pascha nostrum immolatus est Christus, ut tantae humilitatis exemplo discerent expurgare vetus fermentum, id est quidquid in eis superbiae de vetere homine remansisset. Itaque, inquit, diem festum celebremus, non utique unum diem sed totam vitam, non in fermento veteri neque in fermento malitiae et malignitatis, sed in azymis sinceritatis et veritatis. Malitia quippe est et malignitas velut de alieno peccato gloriari, quasi tunc debeat de iustitia sua quisque gaudere, cum alium iustum non esse conspexerit. Sinceritas autem est et veritas, etiam si proficit aliquis, meminisse quid fuerit et multo magis misereri lapsorum, quandoquidem ipse erectus est a lapsu suo per Christi misericordiam, qui sine ullo suo peccato se pro peccatoribus humilavit».

¹⁹² Cfr. Carlo Boyer, *Sant'Agostino e i problemi dell'ecumenismo*, op.cit., p. 64.

¹⁹³ Anche in questo caso, Agostino insiste sempre sulla separazione necessaria tra chi materialmente elargisce il battesimo e il battesimo stesso: l'uno può essere anche perverso ma non intaccherà mai la perfezione ontologica dell'altro: cfr. Agostino, *Contra Cresconium grammaticum donatistam libri quatuor*, II, XXVIII, 36, CSEL (52), ed. M. Petschenig, p. 396, PL43 [445-593], 488: «Sed arbitremur te convictum correxisse: "Quisquis eo crimine quod nostri obiiciunt, peccator inter omnes homines fuerit, ius sibi Baptismatis non usurpet". Neque hoc contra nos est; quia si etiam talis usurpaverit et dederit, non eum sibi usurpare debuisse dico, non autem dedisse non dico. Ille vero qui accepit, si homo bonus ab homine malo, si fidelis a perfido, si pius ab impio; perniciosum erit danti, non accipienti. Illud quippe sanctum male utentem iudicat, bene utentem sanctificat. Si autem et ille qui accepit, inique accepit; nec sic rescissum, sed agnitum, quod perverso oberat, correcto proderit Sacramentum».

detestatur autem in eis et corrigit haereticam iniquitatem¹⁹⁴») indicando come la dignità del gesto battesimale non venga scalfita da chi lo concede a causa della oggettiva impossibilità di scrutarne il cuore¹⁹⁵. In questa condizione, dunque, Agostino non ha timore nel dichiarare che – nonostante la presenza del battesimo – è ben sicuro che anche gli empì rimangano all'interno della Chiesa senza per questo incidere però sulla sua infallibilità poiché essa è sottomessa a Cristo: se *de iure* la Chiesa non può accorgersi della presenza dei peccatori (perché essa è comunque per certi aspetti un fatto umano), *de facto* essi sono stati già di per sé allontanati poiché assoggettati all'analisi del Cristo, scrutatore perfetto dell'interiorità peccaminosa:

Si autem quaeris, quomodo baptizent quos damnauit ecclesia, respondeo sic eos baptizare, quomodo baptizant quos damnauit deus, antequam de illis quicquam iudicaret ecclesia. Qui enim mente peruersa uidetur intus esse cum foris sit, ab ipso christo iam iudicatus est. Ipse quippe ait: qui non credit iam iudicatus est, paulus autem apostolus dicit: ecclesia subdita est christo. Non igitur debet ecclesia se christo praeponere, ut putet baptizare posse ab illo iudicatos, a se autem iudicatos baptizare non posse, cum ille semper ueraciter iudicet, ecclesiastici autem iudices sicut homines plerumque fallantur. Baptizant ergo, quantum attinet ad uisibile ministerium, et boni et mali,

¹⁹⁴ Cfr. Agostino, *Breuiulus Collationis cum donatistas*, III, VIII, 12, CSEL (104), ed. C. Weidmann, p. 286, PL43 [613-650], 630.

¹⁹⁵ Agostino ripete questo concetto molto spesso: famoso questo passo in cui distingue tra la verità del battesimo e quella del battezzatore e del battezzato: cfr. Agostino, *Contra Litteras Petiliani donatistae libri tres*, II, XXXV, 82, CSEL (52), p. 68, PL43 [245-388], 287-288: «In his paucis uerbis tuis duo sunt errores. Et unus quidem ad quaestionem quae inter nos discutitur, non valde pertinet, sed te imperitiae coarguit. Nam in centum viginti homines sine cuiusquam manus impositione, in Cornelium uero Centurionem et eos qui cum illo erant, etiam priusquam baptizarentur, Spiritus sanctus aduenit. Alter autem error in his uerbis tuis totam causam uestram penitus perimit. Dicis enim aquam purae conscientiae praecedere oportere generatricem, ut Spiritus sanctus consequatur. Proinde aut omnis aqua in nomine Patris et Filii et Spiritus sancti consecrata purae conscientiae est, non propter eos a quibus ministratur, uel a quibus accipitur, sed propter illum qui hunc Baptismum immaculatus instituit; aut si aquam purae conscientiae non facit nisi pura conscientia et ministrantis hominis, et sumentis; quid agitis de iis quos inuenitis ab eis baptizatos, qui nondum proditi conscientiam maculosam gerebant; praesertim si inter ipsos baptizatos aliquis existat, qui se fateatur malam cum baptizaretur aliquis existat, qui se fateatur malam cum baptizaretur habuisse conscientiam, quod per illam forte occasionem ad aliquod flagitium peruenire uoluisset? Cum ergo uobis fuerit manifestatum, nec illum qui ministravit, nec illum qui accepit Baptismum, puram habuisse conscientiam, denuo baptizandum esse censebitis? Nequaquam hoc dicturus, nequaquam facturus es. Baptismi ergo puritas a puritate uel immunditia conscientiae, sive dantis sive accipientis, omnino distincta est. Aude ergo iam dicere purae conscientiae fuisse fraudatorem, raptorem, pupillorum et uiduarum oppressorem, coniugiorum separatorem, patrimoniorum alienorum proditorem, uenditorem, diuisorem. Aude etiam dicere purae conscientiae fuisse illos, quos talibus temporibus defuisse difficile est: si qui forte non propter Christum, nec propter uitam aeternam, sed propter amicitias terrenas conciliandas, et cupiditates terrenas satiandas, ab illo ut baptizarentur ambierunt. Porro si hos purae conscientiae fuisse non audes dicere; si quos ex eo numero repereris baptizatos, da eis quam non acceperunt aquam purae conscientiae; quod si non facis, desine aduersus nos iactare quod non nosti, ne cogaris aduersus uos respondere quod nosti».

inuisibiliter autem per eos ille baptizat, cuius est et uisibile baptisma et inuisibilis gratia. Tinguere ergo possunt et boni et mali, abluere autem conscientiam non nisi ille, qui semper est bonus. Ac per hoc etiam nesciente ecclesia propter malam pollutam que conscientiam damnati a christo iam in corpore christi non sunt, quod est ecclesia, quoniam non potest christus habere membra damnata. Proinde et ipsi extra ecclesiam baptizant. Omnia quippe ista monstra absit omnino ut in membris illius columbae unicae computentur, absit ut intrare possint limites horti conclusi, cuius ille custos est qui non potest falli. Qui tamen si confitentur et corriguntur, tunc intrant, tunc mundantur, tunc in arboribus horti conclusi, tunc in membris columbae unicae numerantur nec tamen denuo baptizantur; ita et cum ab haeticis ueniunt cum ipso baptisate, quod et foris habuerunt, sed non et cum ipsa mundatione, quam intus accipiunt, ut quod defuit praestetur, quod autem non mutatum est adprobetur¹⁹⁶.

Come affermava l'apostolo Paolo infatti «Ecclesia subdita est Christo» e anche nel caso (sicuro) della presenza di un peccatore al suo interno¹⁹⁷, esso ha già ricevuto il giudizio di Cristo («Qui enim mente perversa videtur intus esse cum foris sit, ab ipso Christo iam iudicatus est»), vero custode della Chiesa infallibile («cuius ille custos est qui non potest falli»). Il gesto battesimale, allora, non annulla la presenza dei peccatori in seno alla comunità ma garantisce, invece, il giusto ruolo della Chiesa visibile: essa deve accogliere indistintamente tutti per creare una comunità quanto più ampia possibile proiettata direttamente al giudizio che si compirà alla fine dei tempi. Le eresie di Pelagio e di Donato, infatti, pur partendo da presupposti diversi avevano insistito sulla possibilità di creare un fondamento esclusivamente umano per concepire una mediazione fruttuosa con Dio: Pelagio

¹⁹⁶ Agostino, *Contra Cresconium grammaticum donatistam libri quatuor*, II, XXI, 26, CSEL (52), p. 385, PL43 [445-593], 482.

¹⁹⁷ Cfr. Agostino, *Contra Litteras Petilianae donatistae libri tres*, III, XXXVII. 43, CSEL (52), p. 197, PL43 [245-388], 370: «Proinde apud nos, nec ille quem dixit a nobis propter Sodomitarum crimen abiectum, et in locum eius alterum constitutum, et rursus ipsi nostro collegio redditum, nesciens quid loquatur; nec ille quem apud vos poenitentem fuisse commemorat, quocumque modo eorum causae defendi sive possint sive non possint, aliquid praeiudicant Ecclesiae Dei, quae per omnes gentes diffunditur, et crescit in mundo usque ad messem; in qua si vere mali sunt quos accusatis, non iam in illa, sed in paleis eius sunt; si autem boni sunt, cum eos iniquis criminationibus infamatis, ipsi velut aurum probantur, vobis paleae similitudine ardentibus; alienis tamen peccatis non maculatur Ecclesia, quae secundum fidelissimas prophetias toto terrarum orbe dilatata, finem saeculi tamquam littus expectat, quo perducta careat piscibus malis, cum quibus intra eadem dominica retia, quamdiu separari ab eis impatienter non debuit, naturae incommoditas ferri potuit innocenter. Nec propterea tamen ecclesiastica disciplina negligitur a constantibus et diligentibus et prudentibus dispensatoribus Christi, ubi crimina ita manifestantur, ut nulla possint probabili ratione defendi. Exstant innumerabilia documenta in eis, qui vel episcopi vel alterius huiusmodi gradus clerici fuerunt, et nunc degradati vel pudore in alias terras abierunt, vel ad vos ipsos aut ad alias haereses transierunt, vel in suis regionibus noti sunt; quorum tanta est multitudo dispersa per terras, ut si eam Petilianus refrenata paululum maledicendi temeritate cogitaret, nequaquam caderet in tam aperte falsam vanamque sententiam, qua dicendum nobis putaret: Nemo vestrum est innocens, ubi reus nemo damnatur».

attraverso una reinterpretazione ottimistica del peccato originale (considerandolo come un lontano ricordo che l'uomo, con le sue opere, avrebbe potuto superare) e i Donatisti creando un rapporto causa-effetto tra la moralità del sacerdote e verità del sacramento¹⁹⁸. Agostino notava come entrambe le impostazioni avrebbero – per motivi diversi – messo da parte Dio e ridimensionato l'utilità della fede e la potenza della grazia divina in termini salvifici abdicando al progetto di una Chiesa diffusa su tutta la terra che garantisse quella tipologia di processo: la Chiesa doveva allora assicurare quell'astensione di giudizio tra gli individui e proiettare ogni tipo di discorso alla vita futura, la quale doveva venire quotidianamente raccontata dalla gerarchia ecclesiastica. Ad una, quindi, irraggiungibile separazione reale con gli empi, Agostino prospettava una separazione tutta interna al soggetto certamente indimostrabile ma sicuramente più veritiera: «interim videamus, ne forte non frustra non dixerit Apostolus: 'Auferte malos a congregatione vestra', sed: Auferte malum a vobis ipsis, quia et, cum quisque impeditur ab Ecclesiae congregatione malos homines separare, si a se ipso auferat malum, non eis corde miscetur atque ita spiritaliter non solum coniungitur bonis, sed etiam separatur a malis¹⁹⁹». Sarebbe stata indispensabile, quindi, una conversione e una separazione dei cuori poiché nella scala gerarchica delle realtà essi rappresentano il culmine più alto a conclusione della quale c'è l'immaterialità *par excellence* di Cristo che giustifica tutta la struttura: la Chiesa, allora, determina e costruisce il discorso sull'interiorità, autodefinendosi luogo nel quale quella consapevolezza viene sancita predisponendo lo sguardo umano a smaterializzare quanto più possibile le dinamiche di questa vita e attendere volgendo gli occhi alla verità della città celeste nella quale tutte le aspirazioni umane saranno esaudite e soddisfatte:

Ecce manifestatum est quod dicebatur a nobis distinguenda esse tempora ecclesiae: non eam nunc esse talem, qualis post resurrectionem futura est; nunc malos habere permixtos, tunc omnino non habituram; ad illam eius puritatem, non ad huius temporis permixtionem illa divina testimonia pertinere, quibus eam deus praedixit ab omni malorum permixtione penitus alienam. Ecce etiam ipsi veritate evangelica non aliud coacti sunt confiteri, qui malos occultos nunc ei permixtos esse dixerunt. Ecce nunc transit per illam licet occultus inmundus: Non est ergo tempus, quod praedictum est dicente propheta: Non adiciet ultra per te transire incircumcisis et inmundus. Nunc ergo

¹⁹⁸ Soprattutto per quanto riguarda il rapporto con i Donatisti Cfr. Robert Dodaro, *Christ and the just society in thought of Augustine*, op.cit., p.98: «Through the image of the 'whole Christ', Augustine explains that cultic acts which remit sins, such as baptism, are in reality performed by Christ, who acts through Christian priests. Augustine's frequent insistence on this point is due, in part, to his conclusion that the Donatists, by erroneously attributing to their bishops the power of obtaining forgiveness of sins through intercessory prayer, establish the latter as mediators on a par with Christ».

¹⁹⁹ Cfr. Agostino, *Contra epistulam Parmeniani libri tres*, III, I, 2, CSEL (51), p. 99, PL43 [34-108], 83.

transeunt vel occulti. Nam et hoc ipsum, quod ait: Non adiciet ultra, ostendit eos prius solere transire, sed ultra non transituros. Et a nobis invidiose requirebant, quomodo potuerit in ecclesia Christi diabolus seminare zizania, cum ipsi faterentur in ecclesia malos saltem occultos esse permixtos nec vellent attendere a diabolo utique seminatos.

200

Agostino ritorna sulle dinamiche del tempo affermando come sia necessario distinguere i tempi della Chiesa: il tempo attuale – nota l’Ipponate – è il tempo dell’attesa in cui nel raccolto è presente sia l’empio che occultamente si muove contrariamente alle intenzioni date, sia il giusto che deve operare quella separazione nella sicurezza della propria anima e in un rapporto esclusivo con Dio che opera misteriosamente sulla sua salvezza. È alla purezza della Chiesa celeste, infatti, che fanno riferimento le parole della Scrittura e non alla mescolanza di questo tempo («ad illam eius puritatem, non ad huius temporis permixtionem illa divina testimonia pertinere») all’interno del quale – per perseguire l’unità della Chiesa – è necessario accettare tutti gli individui in virtù della speranza reale che la divisione tra peccatori e giusti debba essere fatta nel futuro dell’altra vita, luogo nel quale si potrà rendere effettivo (e dunque giudicabile apertamente) il dialogo tra intenzioni del cuore e azioni del corpo: la Chiesa visibile rappresenta, allora, ciò che media il processo salvifico ma non lo attua totalmente poiché esso verrà concretizzato soltanto da Cristo. In altre parole, essa è il racconto di una salvezza possibile solo in una patria incorporea.

2.III. 3. L’imperscrutabilità della grazia: la doppia cittadinanza

Le due polemiche principali dell’itinerario agostiniano hanno contribuito, dunque, a dichiarare una sostanziale impossibilità umana a conseguire la salvezza: il sacramento ha, in realtà, aggiunto una necessaria proiezione dello sguardo umano alla patria celeste, luogo nel quale verrà sistemicamente risolta questa assoluta deficienza del genere umano. Esso, dunque, unisce gli uomini in una comunità spirituale, affratella esclusivamente i cuori posticipando il discorso della salvezza ad un evento futuro atteso con una speranza conseguita attraverso il giusto utilizzo della fede: «sed istorum populorum atque civitatum tunc erit aperta separatio, cum ista messis fuerit ventilata; quod donec fiat omnia tolerat dilectio frumentorum, ne, dum grana paleam praepropere fugiunt, a consortibus granis impie

²⁰⁰ Agostino, *Ad Donatistas post Collationem*, IX, 12, CSEL (104), ed. C. Weidmann, p. 334, PL43 [650-690], 659.

separentur²⁰¹». La separazione tra giusti ed empi, dunque, avverrà alla fine dei tempi quando la volontà divina soppeserà le intenzioni umane scandendo perfettamente il tempo necessario per commutare una pena o donare la salvezza: in virtù di questo schema, dunque, l'Ipponate si impegna nell'ultima sistematizzazione del suo progetto impegnandosi nella svalutazione morale e materiale del mondo terreno e – al tempo stesso – nella santificazione e glorificazione del mondo celeste. Infatti, i termini con cui Agostino descrive la condizione umana si muovono, adesso, nella constatazione che quest'ultima è già di per sé inficiata da uno stretto rapporto con la morte, con la sua condizione accidentale che nel tempo sarà destinata a sparire e, dunque, a causa di questa sua caratteristica, essa sarà foriera di elementi non solo ininfluenti ma essenzialmente perversi:

ex quo enim quisque in isto corpore morituro esse coeperit, numquam in eo non agitur ut mors ueniat. hoc enim agit eius mutabilitas toto tempore uitae huius (si tamen uita dicenda est), ut ueniatur in mortem. nemo quippe est qui non ei post annum sit, quam ante annum fuit, et cras quam hodie, et hodie quam heri, et paulo post quam nunc, et nunc quam paulo ante propinquior; quoniam, quidquid temporis uiuitur, de spatio uiuendi demitur, et cotidie fit minus minus que quod restat, ut omnino nihil sit aliud tempus uitae huius, quam cursus ad mortem, in quo nemo uel paululum stare uel aliquanto tardius ire permittitur; sed urgentur omnes pari motu nec diuerso inpelluntur accessu. neque enim, cui uita breuior fuit, celerius diem duxit quam ille, cui longior; sed cum aequaliter et aequalia momenta raperentur ambobus, alter habuit propius, alter remotius, quo non in pari uelocitate ambo currebant. aliud est autem amplius uiae peregrisse, aliud tardius ambulasse. qui ergo usque ad mortem productiora spatia temporis agit, non lentius pergit, sed plus itineris conficit. porro si ex illo quisque incipit mori, hoc est esse in morte, ex quo in illo agi coeperit ipsa mors, id est uitae detractio (quia cum detrahendo finita fuerit, post mortem iam erit, non in morte): profecto, ex quo esse incipit in hoc corpore, in morte est. quid enim aliud diebus horis momentis que singulis agitur, donec ea consumpta mors, quae agebatur, impleatur, et incipiat iam tempus esse post mortem, quod, cum uita detraheretur, erat in morte? numquam igitur in uita homo est ex quo est in isto corpore moriente potius quam uiuente, si et in uita et in morte simul non potest esse. an potius et in uita et in morte simul est; in uita scilicet, in qua uiuit, donec tota detrahatur; in morte autem, quia iam moritur, cum uita detrahitur? si enim non est in uita, quid est quod detrahitur, donec eius fiat perfecta consumptio? si autem non est in morte, quid est uitae ipsa detractio? non enim frustra, cum uita fuerit corpori tota detracta, post mortem iam dicitur, nisi quia mors erat, cum detraheretur. nam si ea detracta non est homo in morte, sed post mortem: quando, nisi cum detrahitur, erit in morte?²⁰²

²⁰¹ Cfr. Agostino, *Contra epistulam Parmeniani libri tres*, II, IV, 9, CSEL (51), p. 55, PL43 [34-108], 56.

²⁰² Agostino, *De Civitate Dei contra paganos libri vigintiduo*, XIII, X, CCSL (47), pp. 391-392, PL41 [13-803], 383.

Questo lungo testo può essere considerato il manifesto della nuova impostazione agostiniana²⁰³: non appena l'uomo assume la sua conformazione carnale, infatti, ha già in sé la disposizione alla morte che lo accompagnerà sempre nel suo percorso terreno²⁰⁴. Quello sulla Terra, infatti, è un viaggio («Qui ergo usque ad mortem productiora spatia temporis agit, non lentius pergit, sed plus itineris conficit») che si compone essenzialmente di passaggi fugaci, di considerazioni provvisorie e di instabilità, che è sostanzialmente una morte che giorno dopo giorno impone le sue regole alla vita quotidiana: questo stato di cose, nota Agostino è suffragato anche dal linguaggio poiché nel momento in cui la vita viene sottratta totalmente al corpo si afferma di essere in uno stato *post mortem* confermando come quella precedente fosse una condizione mortifera e passeggera («Non enim frustra, cum vita fuerit corpori tota detracta, post mortem iam dicitur, nisi quia mors erat, cum detraheretur. Nam si ea detracta non est homo in morte, sed post mortem: quando, nisi cum detrahitur, erit in morte?»). «La natura dell'uomo è, quindi, una natura ambigua, dialettica, instabile, *mutabilis*; l'immagine di Dio che è propria di ogni uomo è, dunque, 'in divenire'; può essere perfezionata, tornando a Dio, oppure negarsi definitivamente, rovesciandosi nella triplice negazione di se stessa: 'mori, falli, offendi'. L'esistenza temporale nella quale l'uomo è precipitato, alienandosi da Dio col peccato adamitico, è quindi questo divenire tra due realtà, delle quali l'uomo partecipa contemporaneamente, pur se soltanto parzialmente: la realtà della 'vita assoluta' e la realtà – che è poi assoluta non realtà – della morte assoluta: essere – cioè Dio, di cui l'uomo è immagine – e nulla²⁰⁵». Ma se «mimus est enim generis humani

²⁰³ La bibliografia sul *De civitate Dei* è vastissima: tra gli altri cfr. Stanislaus Grabowski, *The Church: introduction to the theology of Saint Augustine*, B. Herder Book, St Louis, 1957; Elena Cavalcanti, *Virtus et felicitas: gli elogi degli imperatori cristiani nel V libro del De civitate Dei di Agostino e i panegirici latini per Costantino e Teodosio*, in *Paideia cristiana. Studi in onore di Mario Naldini*, G. A. Privitera, Roma 1994, pp. 447-500; Donald X. Burt, *Cain's City: Augustine's Reflections on the Origins of the Civil Society* (Book XV 1-8), in «Augustinus, *De civitate Dei*», ed. C. Horn, Berlin 1997, pp. 195-210; Paul C. Burns, *Augustine's Use of Varro's Antiquitates Rerum Divinarum in his De Civitate Dei*, in «Augustian Studies», 32 (2001), pp. 37-64; James Wetzel, *Augustine's City of God: A Critical Guide*, Cambridge University Press, Cambridge, 2012; Matthias Mayer, *Augustinus' De civitate Dei: Philosophie der Geschichte oder Geschichte der Philosophie?*, in «Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie», 61/2 (2014), pp. 412- 429.

²⁰⁴ Inoltre, cfr. Gaetano Lettieri, *Il senso della storia in Agostino d'Ippona: il saeculum e la gloria nel De civitate Dei*, op.cit., p. 177: «Nell'accettazione del nascondimento di questo secolo, il cristiano non accetta soltanto la carenza e la morte, ma persino l'inquietudine estrema, l'interrogativo e il dubbio sulla profondità della propria fede e sul proprio destino ultraterreno. Il cristiano si confessa come creatura finita, che, incapace di dominare la totalità della sua esistenza e di scorgere il proprio futuro, ignora il suo ultimo approdo; egli quindi, cerca Dio, ma non lo possiede: non dal proprio agire, infatti, dipende la sua salvezza ma dalla grazia di Dio, e questa grazia non è in possesso dell'uomo, bensì è l'azione misteriosa ed insondabile che Dio solo opera nell'intimità più nascosta dell'anima umana».

²⁰⁵ Cfr. *Ibid.* p. 35.

tota vita tentationis; quia dictum est: *Universa vanitas omnis homo vivens*», è altrettanto vero, però, che «*perseverat vita tua: corpus moritur, sed vita spiritus perseverat*²⁰⁶»: la vita terrena è certamente una commedia nella quale si muore ogni giorno ma grazie alla presenza di Cristo nella storia è stata istituita una nuova città spirituale, vera patria di tutto il genere umano:

Diximus iam superioribus libris ad humanum genus non solum naturae similitudine sociandum, uerum etiam quadam cognationis necessitudine in unitatem concordem pacis uinculo conligandum ex homine uno deum uoluisse homines instituere, neque hoc genus fuisse in singulis quibusque moriturum, nisi duo primi, quorum creatus est unus ex nullo, altera ex illo, id inoboedientia meruissent, a quibus admissum est tam grande peccatum, ut in deterius eo natura mutaretur humana, etiam in posteris obligatione peccati et mortis necessitate transmissa. mortis autem regnum in homines usque adeo dominatum est, ut omnes in secundam quoque mortem, cuius nullus est finis, poena debita praecipites ageret, nisi inde quosdam indebita dei gratia liberaret. ac per hoc factum est, ut, cum tot tantae que gentes per terrarum orbem diuersis ritibus moribus que uiuentes multiplici linguarum armorum uestium sint uarietate distinctae, non tamen amplius quam duo quaedam genera humanae societatis existerent, quas ciuitates duas secundum scripturas nostras merito appellare possemus. una quippe est hominum secundum carnem altera secundum spiritum uiuere in sui cuiusque generis pace uolentium et, cum id quod expetunt adsequuntur, in sui cuiusque generis pace uiuentium²⁰⁷.

L'insistenza di Agostino sull'importanza di un rapporto immateriale che si instaura nella città celeste risulta essere dirimente per il lettore attento: a causa del peccato originale, infatti, gli uomini sono stati condannati ad autoregolarsi esclusivamente con legami carnali («Una quippe est hominum secundum carnem») inficiando irrimediabilmente la verità della città terrena mentre Cristo con la sua opera ha definito una particolare - e del tutto nuova - relazione spirituale che unifica tutti indistintamente nella pace («altera secundum spiritum vivere in sui cuiusque generis pace uolentium et, cum id quod expetunt adsequuntur, in sui cuiusque generis pace uiuentium»). La città celeste, allora, è stata fondata grazie all'opera di Cristo che ha permesso una visione di una innovativa tipologia di vincolo mentre nella città terrena regna sovrana la superbia causata da quel sovvertimento della volontà che - riprendendo tematiche già sviscerate - ingannava l'uomo, il quale si era posto come fine a sé

²⁰⁶ Cfr. Agostino, *Enarrationes in Psalmos*, CXXVII, XV, CCSL (40), p. 1878, PL37, [1033-1966], 1686.

²⁰⁷ Agostino, *De Civitate Dei contra paganos libri vigintiduo*, XIV, I, CCSL (47), p. 414, PL41 [13-803], 403.

stesso volgendo lo sguardo verso il puro nulla²⁰⁸: il ruolo del *mediator*, dunque, si completa definitivamente nella maturità agostiniana poiché, adesso, Cristo non viene soltanto

²⁰⁸ Ancora una volta Agostino dichiara che il peccato è essenzialmente superbia confermando di nuovo la sua antropologia: questa volta viene messa in relazione da una parte alla città terrena quale tensione al puro nulla e dall'altra alla città celeste verso la quale lo sguardo fallibile umano deve sempre rivolgersi: cfr. *Ibid.* XIV, XIII, 1-2, CCSL (47), p. 434, PL41 [13-803], 420-422: «In occulto autem mali esse coeperunt, ut in apertam inoboedientiam laberentur. Non enim ad malum opus perveniretur, nisi praecessisset voluntas mala. Porro malae voluntatis initium quae potuit esse nisi superbia? Initium enim omnis peccati superbia est. Quid est autem superbia nisi perversae celsitudinis appetitus? Perversa enim est celsitudo deserto eo, cui debet animus inhaerere, principio sibi quodammodo fieri atque esse principium. Hoc fit, cum sibi nimis placet. Sibi vero ita placet, cum ab illo bono immutabili deficit, quod ei magis placere debuit quam ipse sibi. Spontaneus est autem iste defectus, quoniam, si voluntas in amore superioris immutabilis boni, a quo illustrabatur ut videret et accendebatur ut amaret, stabilis permaneret, non inde ad sibi placendum averteretur et ex hoc tenebresceret et frigesceret, ut vel illa crederet verum dixisse serpentem, vel ille Dei mandato uxoris praeponeret voluntatem putaretque se venialiter transgressorem esse praecepti, si vitae suae sociam non desereret etiam in societate peccati. Non ergo malum opus factum est, id est illa transgressio, ut cibo prohibito vescerentur, nisi ab eis qui iam mali erant. Neque enim fieret ille fructus malus nisi ab arbore mala. Ut autem esset arbor mala, contra naturam factum est, quia nisi vitio voluntatis, quod contra naturam est, non utique fieret. Sed vitio depravari nisi ex nihilo facta natura non posset. Ac per hoc ut natura sit, ex eo habet quod a Deo facta est; ut autem ab eo quod est deficiat, ex hoc quod de nihilo facta est. Nec sic defecit homo, ut omnino nihil esset, sed ut inclinatus ad se ipsum minus esset, quam erat, cum ei qui summe est inhaerebat. Relicto itaque Deo esse in semetipso, hoc est sibi placere, non iam nihil esse est, sed nihilo propinquare. Unde superbi secundum Scripturas sanctas alio nomine appellantur sibi placentes. Bonum est enim sursum habere cor; non tamen ad se ipsum, quod est superbiae, sed ad Dominum, quod est oboedientiae, quae nisi humilium non potest esse. Est igitur aliquid humilitatis miro modo quod sursum faciat cor, et est aliquid elationis quod deorsum faciat cor. Hoc quidem quasi contrarium videtur, ut elatio sit deorsum et humilitas sursum. Sed pia humilitas facit subditum superiori; nihil est autem superius Deo; et ideo exaltat humilitas, quae facit subditum Deo. Elatio autem, quae in vitio est, eo ipso respuit subiunctionem et cadit ab illo, quo non est quicquam superius, et ex hoc erit inferius et fit quod scriptum est: Deiecisti eos, cum extollerentur. Non enim ait: Cum elati fuissent, ut prius extollerentur et postea deicerentur; sed cum extollerentur, tunc deiecti sunt. Ipsum quippe extolli iam deici est. Quapropter quod nunc in civitate Dei et civitati Dei in hoc peregrinanti saeculo maxime commendatur humilitas et in eius rege, qui est Christus, maxime praedicatur contrariumque huic virtuti elationis vitium in eius adversario, qui est diabolus, maxime dominari sacris Litteris edocetur: profecto ista est magna differentia, qua civitas, unde loquimur, utraque discernitur, una scilicet societas piorum hominum, altera impiorum, singula quaeque cum angelis ad se pertinentibus, in quibus praecessit hac amor Dei, hac amor sui. Manifesto ergo apertoque peccato, ubi factum est quod Deus fieri prohibuerat, diabolus hominem non cepisset, nisi iam ille sibi ipsi placere coepisset. Hinc enim et delectavit quod dictum est: Eritis sicut dii. Quod melius esse possent summo veroque principio cohaerendo per oboedientiam, non suum sibi existendo principium per superbiam. Dii enim creati non sua veritate, sed Dei veri participatione sunt dii. Plus autem appetendo minus est, qui, dum sibi sufficere deligit, ab illo, qui ei vere sufficit, deficit. Illud itaque malum, quo, cum sibi homo placet, tamquam sit et ipse lumen, avertitur ab eo lumine, quod ei si placeat et ipse fit lumen: illud, inquam, malum praecessit in abdito, ut sequeretur hoc malum quod perpetratum est in aperto. Verum est enim quod scriptum est: Ante ruinam exaltatur cor et ante gloriam humiliatur. Illa prorsus ruina, quae fit in occulto, praecedit ruinam, quae fit in manifesto, dum illa ruina esse non putatur. Quis enim exaltationem ruinam putat, cum iam ibi sit defectus, quo est relictus Excelsus? Quis autem ruinam esse non videat, quando fit mandati evidens atque indubitata transgressio? Propter hoc Deus illud prohibuit, quod cum esset admissum, nulla defendi posset imaginatione iustitiae. Et audeo dicere superbis esse utile cadere in aliquod apertum manifestumque peccatum, unde sibi displiceant, qui iam sibi placendo ceciderant. Salubrius enim Petrus sibi displicuit, quando flevit, quam sibi

considerato come il collante più aggregante ma anche come fondatore dell'unica vera patria verso la quale gli uomini dovranno perennemente volgere il loro sguardo considerando la vita terrena come caduca e transitoria. Questi due binari, dunque – all'interno dei quali Agostino si muoveva incessantemente – furono l'espressione finale della filosofia agostiniana: il problema comunitario caro all'Ipponate si andava risolvendo, infatti, con una svalutazione totale dell'operato umano in vista di una unione totalmente immateriale in una patria – anch'essa eterea – nella quale si sarebbe potuto convivere in sintonia con la grazia di Cristo. «Sic in universo genere humano, cum primum duae istae coeperunt nascendo atque moriendo procurere civitates, prior est natus civis huius saeculi, posterius autem isto peregrinus in saeculo et pertinens ad civitatem Dei, gratia praedestinatus, gratia electus, gratia peregrinus deorsum, gratia civis sursum²⁰⁹»: Agostino, dunque, nel ripercorrere la genesi del genere umano nota come il processo attraverso il quale l'individuo può diventare *pertinens ad civitatem Dei* deve necessariamente passare dal riconoscimento che quella terrena è – e rimarrà sempre – una condizione di pellegrinaggio, elemento necessario per riconoscersi in una comunità che fa dell'immaterialità la sua essenza²¹⁰. La collettività cristiana, dunque, si può tenere insieme – a giudizio di Agostino – esclusivamente con presupposti non visibili e non dimostrabili razionalmente: nel momento in cui si dichiara fugace ogni espressione temporale bisogna, infatti, avere lo stesso atteggiamento con la propria condizione corporea, la quale stabilisce – sempre e comunque – un impedimento alla comunione con Dio. Per questi motivi, dunque, il sacramento non salva ma proietta, non definisce ma cavalca l'ambiguità della natura umana dichiarando essenzialmente che quella terrena è la più irreali tra le realtà poiché l'unione (che pure esiste) in quel gesto non risiede sostanzialmente in quest'ultimo ma nella causa efficiente, materiale, formale e finale che si trova nei cieli²¹¹: se tutto questo è vero, allora, cosa fare della città terrena, terra di pellegrinaggio? In altri termini, come rendere una civiltà concreta – che muove i passi nella storia – direttamente proiettata alla civiltà celeste? È a quest'ultima – fondamentale –

placuit, quando praesumpsit. Hoc dicit et sacer Psalmus: Imple facies eorum ignominia, et quaerent nomen tuum, Domine, id est, ut tu eis placeas quaerentibus nomen tuum, qui sibi placuerant quaerendo suum».

²⁰⁹ Cfr. *Ibid.*, XV, I, 2, CCSL (47), pp. 453-454, PL41 [13-803], 438.

²¹⁰ Questa condizione di pellegrinaggio è ben descritta da Horn: cfr. Christoph Horn, *op.cit.*, p. 110: «Questa antitesi porta a una notevole innovazione nella storia della filosofia politica: Agostino rivolge il proprio sguardo alla comunità terrena, mirando però alla comunità ideale che si costituirà alla fine dei tempi».

²¹¹ In altre parole si conferma la tensione presente nel rapporto tra città degli uomini e città divina: cfr. Richard J. Dougherty, *Christian and Citizen: The Tension in St. Augustine's De civitate Dei*, in *Augustine: Second Founder of the Faith*, a cura di Joseph C. Schnaubelt e Frederick Van Fleteren, Peter Lang Publishing, New York, 1990, pp. 205-224.

domanda che Agostino deve rispondere per esprimere definitivamente la sua soluzione al problema comunitario: anche in questo caso, Agostino, reagisce analizzando due binari essenzialmente diversi ma – per certi aspetti - complementari. Il primo versante è quello più irrealista: è quello della gestione della comunità terrena in senso stretto nel suo rapporto con le forze politiche e nel dialogo concreto tra le diverse soggettività che la compongono: come rendere reale questa condizione comunitaria passeggera e caduca per definizione²¹²? O, per meglio dire, come continuare a rendere concreta la sua irrealtà? La risposta agostiniana si muove nel solco di un'unica possibilità: la condizione terrena può aspirare a divenire reale (mantenendo sempre quella sua caratteristica proiettiva) considerando ogni avvenimento storico come frutto di una decisione insondabile della volontà divina, considerando – in altri termini – la storia il luogo nel quale Dio agisce in ogni istante. Quella che, nei dialoghi giovanili, veniva chiamata provvidenza²¹³ viene adesso descritta come una commistione tra *civitas Dei* e città degli uomini: certamente si potrebbe leggere la realtà – nota Agostino – come una serie di eventi irrelati tra loro (ed è questa la colpa più grave degli uomini che vivono completamente la loro condizione carnale) ma quando è letta alla luce di Dio essa assume un significato nuovo con la disposizione di tutti i momenti in un ordine significante ben preciso²¹⁴:

Sed domus hominum, qui non uiuunt ex fide, pacem terrenam ex huius temporalis uitae rebus commodis que sectatur; domus autem hominum ex fide uiuentium expectat ea, quae in futurum aeterna promissa sunt, terrenis que rebus ac temporalibus tamquam peregrina utitur [...] ciuitas autem caelestis uel potius pars eius, quae in hac mortalitate peregrinatur et uiuit ex fide, etiam ista pace necesse est utatur, donec ipsa, cui talis pax

²¹² Nel solco di quello che si dirà di qui a pochissimo, Lettieri sostiene: cfr. Gaetano Lettieri, *Il senso della storia in Agostino d'Ippona: il saeculum e la gloria nel De civitate Dei*, op.cit., p. 113: «Hoc saeculum è il tempo dell'apparenza e della transitorietà, ove non è possibile alcun riconoscimento, alcuna assoluta certezza riguardo alla definitiva partecipazione dell'uomo ad una delle due *civitates*; questa è conosciuta, prima del Giudizio, solo da Dio, che, dall'alto della sua immutabile prescienza, possiede il tempo come unificato e in esso può scorgere i singoli tempi delle sue creature, cogliendo l'approdo delle loro esistenze».

²¹³ Cfr. Agostino, *De libero arbitrio*, II, XVII, 45, CCSL (29), pp. 267-268, PL32, [1219-1310], 1265: «Hinc etiam comprehenditur omnia providentia gubernari. Si enim omnia quae sunt, forma penitus subtracta nulla erunt, forma ipsa incommutabilis, per quam mutabilia cuncta subsistunt, ut formarum suarum numeris impleantur et agantur, ipsa est eorum providentia: non enim ista essent, si illa non esset. Intuitus ergo et considerans universam creaturam, quicumque iter agit ad sapientiam, sentit sapientiam in via se sibi ostendere hilariter, et in omni providentia occurrere sibi: et tanto alacrius ardescit viam istam peragere, quanto et ipsa via per illam pulchra est, ad quam exaestuat pervenire».

²¹⁴ Cfr. Christoph Horn, *Agostino*, op.cit., pp. 117-118: «Il cristiano – secondo Agostino – è chiamato, in quanto cittadino dello stato, a cooperare alla vita politica. Questo, però, non significa doversi semplicemente piegare alle imposizioni dello stato, in ottemperanza alla massima «pieghiamoci docilmente, per non essere spezzati»; oltre a questa lealtà esteriore è richiesto un atteggiamento disponibile a riconoscere nello stato l'operare implicito di Dio».

necessaria est, mortalitas transeat; ac per hoc, dum apud terrenam ciuitatem uelut captiuam uitam suae peregrinationis agit, iam promissione redemptionis et dono spiritali tamquam pignore accepto legibus terrenae ciuitatis, quibus haec administrantur, quae sustentandae mortali uitae adcommodata sunt, obtemperare non dubitat, ut, quoniam communis est ipsa mortalitas, seruetur in rebus ad eam pertinentibus inter ciuitatem utramque concordia. uerum quia terrena ciuitas habuit quosdam suos sapientes, quos diuina improbat disciplina. [...] caelestis autem ciuitas <cum> unum deum solum colendum nosset ei que tantum modo seruiendum seruitute illa, quae graece λατρεία dicitur et non nisi deo debetur, fideli pietate censeret: factum est, ut religionis leges cum terrena ciuitate non posset habere communes [...] Haec ergo caelestis ciuitas dum peregrinatur in terra [...] ad unum tamen eundem que finem terrenae pacis intenditur, si religionem, qua unus summus et uerus deus colendus docetur, non impedit. utitur ergo etiam caelestis ciuitas in hac sua peregrinatione pace terrena et de rebus ad mortalem hominum naturam pertinentibus humanarum uoluntatum compositionem, quantum salua pietate ac religione conceditur, tuetur atque appetit eam que terrenam pacem refert ad caelestem pacem, quae uere ita pax est, ut rationalis dumtaxat creaturae sola pax habenda atque dicenda sit, ordinatissima scilicet et concordissima societas fruendi deo et inuicem in deo²¹⁵.

Gli uomini che vivono di fede, infatti, utilizzano la loro condizione terrena in attesa dei doni che la grazia donerà loro nell'altra vita («quae in futurum aeterna promissa sunt, terrenisque rebus ac temporalibus tamquam peregrina utitur») e - in virtù di questa promessa («iam promissione redemptionis et dono spiritali») - sono inizialmente favorevoli («obtemperare non dubitat») a sottostare alle leggi terrene («accepto legibus terrenae civitatis») considerando questa vita essenzialmente superflua ai fini salvifici: una sorta di indifferenza, dunque, che – a giudizio di Agostino – può diventare una possibile fonte di concordia tra le due città («inter civitatem utramque concordia»). La città terrena, però, ha avuto alcuni sapienti che l'insegnamento divino condanna («Verum quia terrena civitas habuit quosdam suos sapientes, quos divina improbat disciplina») poiché tale concordia è possibile esclusivamente nel momento in cui venga accertata e accettata la potestà di un unico Dio su tutta la storia umana: tale consapevolezza è stata messa in discussione da questi sapienti che hanno considerato (e cavalcato) la possibilità di adorare diversi dèi per rendere ragione dei diversi avvenimenti che si susseguivano nel mondo. Questo elemento – tuona Agostino – è l'elemento di discordia per eccellenza tra le due città la cui risoluzione avrebbe permesso il perdurare della pace in attesa della chiamata di Dio: è allora la fondazione della *societas* in Dio ciò che permetterebbe non solo di ritrovare le ragioni di tutta la storia umana (a partire

²¹⁵Agostino, *De Civitate Dei contra paganos libri vigintiduo*, XIX, XVII, CCSL (47), p. 683-684, PL41 [13-803], 645-646.

dalla caduta dell'Impero Romano²¹⁶) ma anche di creare quella unione di individui nella pace sommamente ordinata e concorde che fruisce di Dio vicendevolmente («sola pax habenda atque dicenda sit, ordinatissima scilicet et concordissima societas fruendi Deo et invicem in Deo»). La pace nella *societas fruendi Deo et invicem in Deo*, dunque, diventava l'obiettivo dichiarato di Agostino ai fini di costruire una società terrena tutta sottoposta all'autorità divina: in altri termini, una teocrazia proiettata alla comunione con Dio di cui si accettavano tutte le misteriose decisioni nel procedere storico concreto²¹⁷. Questa filosofia della storia improntata sull'azione divina infallibile in vista della futura redenzione, spinse Agostino ad insistere su questa rilettura della storia umana in chiave cristiana: se la presenza dell'unico Dio, infatti, era indubitabile altrettanto sicure sarebbero state le decisioni – umanamente incomprensibili – dell'alternanza di periodi di guerra e periodi di pace nella comunità umana poiché tutta sottomessa all'egida divina operante sempre per un fine giusto al di là della intellesione dell'uomo. L'indifferenza alle faccende storiche²¹⁸, dunque, si trasforma – per

²¹⁶ Spiegazione che gli dèi pagani non sanno dare: infatti essi non sono intervenuti nel momento di declino dell'Impero ma anzi l'hanno avallato e consolidato e proprio la loro presenza – a giudizio di Agostino – è il segno tangibile della condizione spirituale compromessa dei Romani: cfr. *Ibid.*, II, XXIII, 2, CCSL (47), p. 57, PL41 [13-803], 71: «Illa igitur res publica malis moribus cum periret, nihil dii eorum pro dirigendis vel pro corrigendis egerunt moribus, ne periret; immo depravandis et corrumpendis addiderunt moribus, ut periret. Nec se bonos fingant, quod velut offensi civium iniquitate discesserint. Prorsus ibi erant; produntur, convincuntur; nec subvenire praecipiendo nec latere tacendo potuerunt».

²¹⁷ Sull'assoluta potestà divina: cfr. *Ibid.*, V, XXI, CCSL (47), p. 157, PL41 [13-803], 167-168: «Quae cum ita sint, non tribuamus dandi regni atque imperii potestatem nisi Deo vero, qui dat felicitatem in regno caelorum solis piis; regnum vero terrenum et piis et impiis, sicut ei placet, cui nihil iniuste placet. Quamvis enim aliquid dixerimus, quod apertum nobis esse voluit: tamen multum est ad nos et valde superat vires nostras hominum occulta discutere et liquido examine merita diiudicare regnorum. Ille igitur unus verus Deus, qui nec iudicio nec adiutorio deserit genus humanum, quando voluit et quantum voluit Romanis regnum dedit».

²¹⁸ La storiografia su questa indifferenza è largamente unanime: cfr. Henri Irénée Marrou, *Sant'Agostino e la fine della cultura antica*, op.cit., p. 297: «Agostino è l'autore della Città di Dio: l'uomo che ha visto, che ha sopportato il crollo di Roma; che, certo, ha potuto esserne commosso, ma senza che il suo pensiero, già pronto, ne sia stato realmente sconvolto. Quali che fossero in lui le sopravvivenze tecniche della cultura antica, egli non ne è profondamente solidale: una corda si è spezzata, il suo cuore non è più accordato». Ed è questo il motivo per cui – a giudizio di Flasch – Agostino, sostanzialmente non ha fondato la filosofia della storia: cfr. Kurt Flasch, *Agostino d'Ippona*, op.cit., pp. 362-363: «Anche l'analisi del tempo rimandava a questa rivalutazione della storia. Infatti, egli aveva scoperto che il passato esiste solo in noi e che ciò che vale la pena non solo per il passato individuale, ma anche per l'intera storia dell'umanità: così come il singolo è spezzettato e diviso nel tempo che scorre via, e così come egli è l'unità di questo flusso temporale, altrettanto l'umanità è frazionata attraverso quei secoli di cui però essa è il presente. Se Agostino avesse impugnato e conservato questa intuizione, sarebbe davvero diventato il fondatore della filosofia della storia, come talvolta a torto, si pretende di riconoscergli. Infatti l'intuizione collegava il programma socratico-neoplatonico della conoscenza di se stessi con l'indagine sulla storia; ed avrebbe potuto costituire un invito ad indagare lo spirito stesso come presenza del passato. Ciò avrebbe potuto portare ad una storicizzazione dell'autocomprensione dell'uomo come pure ad una trasformazione immanente dell'antica concezione di saggezza, e certo ad una trasformazione che avrebbe assorbito

certi aspetti – con l’aggiunta di una visione prospettica della propria condizione: indipendentemente dalle decisioni prese su questa Terra, il giudizio di Dio è già deciso, è già in atto e muove - attraverso fili invisibili – le gesta umane che sono necessarie e allo stesso tempo sostanzialmente fallaci poiché incapaci di ricostruire la catena delle cause (passate ma soprattutto future), chiarissime soltanto nell’eterno presente divino. Ma ad Agostino non sfugge l’impegno tutto umano nella costruzione della pace su questa Terra analizzando il

in sé tutte le obiezioni reali che Agostino aveva addotto dal 395 contro quella concezione, e con ciò avrebbe reso indispensabile la teologia della grazia. Eppure Agostino non ha perseguito e sviluppato queste implicazioni della sua propria analisi del tempo; per questa ragione la teologia della grazia poteva ridurre la successione di popoli e culture ad un ammasso di fatti ed episodi assolutamente casuali e gratuiti e comunque indifferenti rispetto al destino dell’uomo. La ricca varietà del divenire storico, nonostante l’analisi del tempo eseguita da Agostino, rimaneva pur sempre separata dalla conoscenza spirituale di sé». Cfr. Remo Bodei, *La carovana della salvezza: Agostino e la conclusione della storia*, in *Agostino di Ippona e le apocalissi dell’occidente (Atti del convegno di studi, Cagliari 22-24 Novembre 1966)*, a cura di Placido Cherchi», Edizioni Fondazioni Sardinia, Sassari, 1998, pp. 87-95, pp. 87-88: «Agostino, per il mondo antico, segna il momento in cui viene meno questa fede nel potere salvifico della politica, fede che aveva: guidato i grandi pensatori politici di Roma, in particolare Cicerone, a cui Agostino costantemente si riferisce. [...] Agostino rifiuta quindi l’idea romana della politica come l’attività più alta dell’uomo, superiore alla stessa vita contemplativa, come Cicerone sosteneva nella polemica contro i filosofi greci, contro Platone e Aristotele affermando che imporre a una moltitudine delle leggi e un ideale di giustizia è molto più importante e più difficile che predicare o insegnare a pochi che cos’è la vita buona. In questo senso Agostino è – a suo modo – in accordo con la tradizione greca, per cui la politica è attività umana subordinata alla divina gerarchia del mondo. La polis è anche per lui incastonata nel kosmos, nel mondo, dimodoché, aristotelicamente, i divini *splendidissimi astri*, sono in sé più degni di attenzione delle vicende politiche. Vi è una contrapposizione fra ciò che è eterno e ciò che è transeunte; la contemplazione dell’eterno offre maggiore soddisfazione che non la *vita activa*, o, come diceva Cicerone *l’inter homines esse*, lo stare in mezzo agli uomini che è proprio della politica». Cfr. Elena Zocca, *Percezioni della crisi e scansioni del tempo fra mondo classico e cristianesimo*, in «Studi e materiali di storia delle religioni», Vol. 81/1, 2015, pp.210-238, pp. 229-230: «“Ecco – si dice – al tempo dei cristiani Roma va in rovina”. Forse però Roma non è spacciata; forse è stata sottoposta a dure prove, ma non è stata tolta di mezzo; forse è stata castigata, ma non distrutta. Forse Roma non perirà, se non periranno i Romani. Non periranno, se loderanno Dio; ma periranno se lo bestemmieranno. Che cos’è infatti Roma se non i romani? Poiché non si tratta di pietre o di travature, di case popolari altissime e di mura grandiose». Le parole appena viste preludono al grande affresco che sarebbe stato disegnato nella Città di Dio, la cui redazione venne probabilmente avviata nel 413 per concludersi solo nel 425-427. In quest’opera Agostino sublimerà le emozioni suscitate dal sacco di Roma in un disegno escatologico (e contemporaneamente apologetico) teso a dare senso ed esito provvidenziale alla sofferenza patita. Sebbene vi riemergano i consueti schemi cronologici in varia combinazione, l’attenzione ormai si concentra in primo luogo sul rapporto fra Dio e tempo, mentre i destini delle due città, la città di Dio e la città dell’uomo, vengono definitivamente scissi. Agostino rompe con l’antico schema che vedeva una coincidenza provvidenziale fra i tempi di pace inaugurati da Augusto e l’avvento di Cristo e confuta l’ingenua credenza che assegnava sorte più felice agli imperatori che avevano protetto e favorito il cristianesimo. Il valore della città terrena, nella sua complessiva lettura della storia, non viene negato – *non autem recta dicuntur ea bona non esse quae concupiscit haec civitas* – , ma certo relativizzato poiché *‘hic* – e l’avverbio va sottolineato – *habet bonum suum*’. Il permanere o passare di questa potenza, una fra le tante che il mondo ha conosciuto, contrassegnato com’è da una «contingence radicale», vien fatto dunque rientrare in quella transitorietà che caratterizza qualsiasi regno terreno. Le sorti di Roma, almeno idealmente, non occupano più il cuore del discorso, mentre emerge una indifferenza sostanziale nei confronti dell’*Urbs*, della sua storia e della teologia politica che le era stata costruita intorno».

problema dal suo punto di vista: una volta stabilito che è Dio che opera segretamente per la costruzione della pace definitiva, che significato dare ai tentativi umani di una concordia terrena? Innanzitutto, questo obiettivo della pace – che è comune a tutti gli uomini²¹⁹ – conferma la presenza dell'uomo in un ordine divino all'interno del quale è possibile rileggere – con l'occhio della fede – tutti gli eventi a prima vista deformati e lontani dalla disposizione regolata: «itaque pacem iniquorum in pacis comparatione iustorum ille videt nec pacem esse dicendam, qui novit praeponere recta pravis et ordinata perversis. Quod autem perversum est, etiam hoc necesse est ut in aliqua et ex aliqua et cum aliqua rerum parte pacatum sit, in quibus est vel ex quibus constat; alioquin nihil esset omnino²²⁰». *Autem perversum*, allora, sono in qualche modo in pace poiché quest'ultima è la condizione a cui tutti tendono: certamente, ripete l'Ipponate, comprendere e produrre questa pace è ben diverso (e spetta solo a Dio) ma la commedia umana impone almeno di restituire agli occhi degli uomini una parvenza o comunque un'accettazione di questo stato di cose. Concretamente, dunque, l'obiettivo comunitario agostiniano – posto che tutti tendono all'ordine in virtù di questa partecipazione (non comprensibile) al divino – sarà quello di restituire un mondo nel quale ad una indifferenza nella gestione delle faccende pubbliche sia sempre accompagnato un riconoscimento dell'assoluta primarietà del Dio cristiano, 'razionalmente' dimostrato quale unico *mediator* possibile per evitare il caos presente nella città degli uomini. Una comunità, dunque, che si riconosca in Cristo: è importante ripetere come questa acquisizione agostiniana non sia esclusivamente una scelta dettata dalla aprioristica decisione della fede. Come è stato detto precedentemente, il problema principale di Agostino era quello della temporalità²²¹: come stabilire, allora, un punto fermo nell'incessante procedere umano? Per

²¹⁹ In questo discorso, Agostino parla espressamente di *beata vita* che accomuna i Cristiani e i filosofi e – più in generale – tutto il genere umano: cfr. Agostino, *Sermones*, CL, III, 4: «Primo generaliter audite omnium philosophorum commune studium, in quo studio communi habuerunt quinque divisiones et differentias sententiarum propriarum. Communiter omnes philosophi studendo, quaerendo, disputando, vivendo appetiverunt apprehendere vitam beatam. Haec una fuit causa philosophandi; sed puto quod etiam hoc philosophi nobiscum commune habent. Si enim a vobis quaeram quare in Christum credideritis, quare christiani facti fueritis; veraciter mihi omnis homo respondet: Propter vitam beatam. Appetitio igitur beatae vitae philosophis Christianisque communis est. Sed res tam consona ubi inveniri possit, inde quaestio est, deinde discretio. Nam vitam beatam appetere, vitam beatam velle, vitam beatam concupiscere, desiderare, sectari, omnium hominum esse arbitror. Unde me video parum dixisse hunc appetitum beatae vitae philosophis Christianisque communem; debui enim dicere, omnium hominum, prorsus omnium bonorum et malorum. Nam et qui bonus est, ideo bonus est ut beatus sit; et qui malus est, malus non esset, nisi inde se beatum esse posse speraret».

²²⁰ Cfr. Agostino, *De Civitate Dei contra paganos libri vigintiduo*, XIX, XII, 3, CCSL (47), p. 678, PL41 [13-803], 639.

²²¹ Cfr. Henri Irénée Marrou, *L'ambivalenza del tempo della storia in Sant'Agostino*, op.cit., pp. 42-43: «In una filosofia dell'essenza, il tempo appare sempre un po' come uno scandalo. Il tempo è una

l'Ipponate, allora, la soluzione può essere presentata così: se la dimensione carnale è soggetta a mutamento del genere umano non si può elidere, perché non considerare quello stesso procedere un procedere statico, un muoversi che è essenzialmente immobile poiché incessantemente ordinato da Dio che lo vede nel suo eterno presente? Perché non accettare il paradosso – suffragato dalla venuta di Cristo nella storia – che quella umana è una storia *astorica*? Certamente il momento della comprensione di questo paradosso non potrà essere soddisfatto in questa vita (poiché la natura umana è viziata nelle sue fondamenta) ma perché non vivere questa situazione ambigua alla luce della certezza rappresentata da Cristo considerando essenzialmente irrilevanti tutte le manifestazioni esteriori salvo quella che racconta questo quadro effettivo?²²² Agostino, dunque, in questa ultima fase del suo pensiero comunitario si impegna nel cercare degli interlocutori validi che possano in qualche modo permettere e alimentare questa unione spirituale tra gli uomini: ad una prima ritrosia nei confronti della commistione tra potere politico e potere temporale²²³, Agostino nota i vantaggi che questa unione può portare al suo progetto:

cosa fluida, sfuggente, dove l'essere interviene solo nell'istante inafferrabile, quel presente misterioso che si trova come schiacciato tra un passato irrevocabilmente scomparso e un futuro sul quale non possiamo ancora contare. Per Essere, per essere ciò che si chiama veramente, pienamente Essere – *vere, summe esse* – bisogna affrancarsi dal tempo – o almeno dalla durata, così come la sperimenta la natura attuale dell'uomo peccatore. Tutto ciò è che è inserito nel tempo storico non è nel senso pieno del termine [...] Pensato in un simile clima ontologico, il tempo ci appare molto più carico di aspetti negativi che di promesse, come quelle che di solito gli attribuisce l'ottimismo moderno: nel pensiero di sant'Agostino la non-permanenza si connette naturalmente con la sofferenza, la degradazione e la dissoluzione dell'essere, con il fallimento, il peccato, la vecchiaia e la morte».

²²² Si potrebbe obiettare domandandosi il perché Agostino – in virtù di questa temporalità dell'essente – non insista su un rapporto intimo con Dio nel quale ricercare questa assenza di tempo necessaria alla verità: vedremo in seguito, qual è - dal punto di vista comunitario - il problema rappresentato dalla individualità ma, in generale, non si può identificare *in toto* Agostino con l'agostinismo successivo e, in particolare, con una certa forma di luteranesimo. Agostino è un pensatore che deve affrontare una crisi politica e non ha ancora gli strumenti per pensare – nel senso moderno del termine – la sola soggettività (posto che anche nel luteranesimo sia effettivamente così) come unico momento di verità nel rapporto con Dio.

²²³ Si fa riferimento a questa lettera scritta tra il 391 e il 395 d.C. nella quale Agostino si impegna – per costituire la pace ecclesiale – ad un esercizio di convinzione basato esclusivamente sulla razionalità e non sull'autorità delle leggi imperiali: cfr. Agostino, *Epistolae* (1), XXIII, VII, CCSL (31), p. 67, PL33[61-1162], 98: «Neque id agam cum miles praesens es, ne quis vestrum arbitretur tumultuosius me agere voluisse, quam ratio pacis desiderat; sed post abscessum militis, ut omnes qui nos audiunt intellegant non hoc esse propositi mei ut inviti homines ad cuiusquam communionem cogantur, sed ut quietissime quaerentibus veritas innotescat. Cessabit a nostris partibus terror temporalium potestatum: cesset etiam a vestris partibus terror congregatorum Circumcellionum. Re agamus, ratione agamus, divinarum Scripturarum auctoritatibus agamus, quieti atque tranquilli quantum possumus petamus, quaeramus, pulsemus 14, ut accipiamus et inveniamus, et aperiatur nobis, ne forte fieri possit, ut adiuvante Domino concordēs conatus et orationes nostras, tanta deformitas atque impietas Africanarum regionum de nostris terris incipiat aboleri. Si non credis post discessum militum me velle agere, post discessum militum tu rescribe. Si enim ego praesente milite

His ergo exemplis a collegis meis mihi propositis cessi. Nam mea primitus sententia non erat, nisi neminem ad unitatem Christi esse cogendum; verbo esse agendum, disputatione pugnandum, ratione vincendum, ne fictos catholicos haberemus, quos apertos haereticos noveramus. Sed haec opinio mea, non contradicentium verbis, sed demonstrantium superabatur exemplis. Nam primo mihi opponebatur civitas mea, quae cum tota esset in parte Donati, ad unitatem catholicam timore legum imperialium conversa est; quam nunc videmus ita huius vestrae animositatis perniciem detestari, ut in ea numquam fuisse credatur. Ita aliae multae, quae mihi nominatim commemorantur, ut ipsis rebus agnoscerem etiam in hac causa recte intellegi posse quod scriptum est: Da sapienti occasionem, et sapientior erit. Quam multi enim, quod certo scimus, iam volebant esse catholici, manifestissima veritate commoti, et offensionem suorum reverendo, quotidie differebant!²²⁴

L'autorevolezza e la verità dei fatti storicamente accaduti e degli esempi portati alla sua attenzione («Sed haec opinio mea, non contradicentium verbis, sed demonstrantium superabatur exemplis»), allora, possono erudire Agostino – e tutta la comunità - su un punto fondamentale: c'è una evidenza della verità cristiana («manifestissima veritate») che per ragioni contingenti non si impone ma che può essere raggiunta se si utilizza l'autorità delle leggi imperiali per forzare gli uomini a ciò che essi, in quanto uomini, già aspirano. La comunità cristiana (qui pensata soprattutto nella polemica antidonatista), quindi, «ad unitatem catholicam timore legum imperialium conversa est»: Agostino, allora, afferma apertamente il ruolo della politica nel suo progetto comunitario rimarcando come essa debba sempre unire sotto l'egida di Cristo dalla quale discende anche il suo proprio potere al fine di avanzare nei suoi scopi e ricevere la degna sottomissione degli individui. Questo profilo di necessità – ereditato da Lattanzio – della verità cristiana in Agostino si evolse allora in un costringimento dovuto alla autorità della sua posizione e – in generale – all'autorità della verità raccontata:

Et quod errabat non revocastis. Ecce unde inter haereticos periclitamur. Et quod errabat non revocastis; et quod periit, non inquisistis. Hinc inter manus latronum et dentes luporum furentium utcumque versamur, et pro his periculis nostris ut oretis oramus. Et contumaces sunt oves. Quia quaeruntur errantes, alienas se a nobis dicunt errore suo et perditione sua: "Quid nos vultis? Quid nos quaeritis?". Quasi non ipsa causa sit quare eas velimus et quare quaeramus, quia errant et pereunt. "Si in errore, inquit, sum, si in interitu, quid me vis? Quid me quaeris?". Quia in errore es, revocare volo; quia peristi, invenire volo. "Sic volo errare, sic volo perire". Sic vis errare, sic vis perire? Quanto melius ego nolo. Prorsus audeo dicere, importunus sum. Audio dicentem Apostolum:

litteras meas legere populo voluero, prolata epistola mea demonstrabit me fidei violatorem. Quod misericordia Domini avertat a moribus atque instituto meo, quod mihi per iugum suum inspirare dignatus est».

²²⁴ Agostino, *Epistolae* (2), XCIII, V, 17, CCSL (31a), p. 179, PL33[61-1162], 329-330.

Praedica verbum, insta opportune, importune. Quibus opportune? Quibus importune? Opportune utique volentibus, importune nolentibus. Prorsus importunus sum, audeo dicere: Tu vis errare, tu vis perire, ego nolo. Non vult postremo ille qui me terret. Si voluero, vide quid dicat, vide quid increpet: Quod errabat, non revocastis; et quod periit, non inquisistis. Te magis timebo quam ipsum? Oportet nos omnes exhiberi ante tribunal Christi. Non te timeo. Non enim potes evertere tribunal Christi et constituere tribunal Donati. Revocabo errantem, requiram perditam. Velis nolis id agam. Et si me inquiringentem lanient vepres silvarum, per omnia angusta me coartabo; omnes sepes excutiam; quantum mihi virium terrenis Dominus donat, omnia peragrabo. Revocabo errantem, requiram pereuntem. Si me pati non vis, noli errare, noli perire²²⁵.

In questo discorso – che è possibile datare tra il 408 e 410 d.C. – Agostino esprime chiaramente la sua posizione, rinnovata dalla sicurezza che il perimetro veritativo gli garantisce: un eretico – seppur nella sua volontà desideroso di rimanere nella suo errore – va, in ogni caso, riportato nel contesto cristiano che assume sempre più quella strutturazione universalistica che non permette alle altre soggettività di muoversi in campi diversi per affermare la propria identità pratico-speculativa²²⁶. Come suggeriva Paolo, infatti «praedica verbum, insta opportune, importune» senza fare distinzioni tra chi vuole apprendere e chi si ritrae all’ascolto: anzi quanto più l’uomo è nell’errore tanto più va ricercato per costringerlo a rientrare nell’ovile cristiano («‘Quid me quaeris?’ . Quia in errore es, revocare volo; quia peristi, invenire volo») poiché è soltanto lì che è presente l’unica verità umana conoscibile al di là della quale non rimane altro che perdizione e disordine. «Vuoi o non vuoi, io farò

²²⁵ Agostino, *Sermones*, XLVI, XIV, CCSL (41), p. 541.

²²⁶ È questo – come nota Flasch – un afflato tipicamente ‘classico’: cfr. Kurt Flasch, *Agostino d’Ippona*, op.cit., pp. 166-167: «Agostino rimane fedele all’antico concetto di ragione e all’esigenza della sua validità universale. Egli credeva di sapere che cosa è buono per l’altro e che cosa l’altro vuole «in fondo» o deve volere. In ciò egli rimane un filosofo dogmatico dell’antichità che si occupa delle masse. Nella misura in cui gli antichi filosofi consideravano le masse degne di una riflessione meditata e partecipe, erano inclini a sottoporle ad una regolamentazione. Platone, nella Repubblica, per quanto riguarda l’amministrazione da parte dello stato della riproduzione e dell’educazione, consiglia di far violenza agli individui in nome di ciò che veramente è il meglio per loro, se «correttamente» inteso. Questa tirannia del logos, questa dittatura della «ragione» era attenuata nella Repubblica dall’ironia e dal sospetto che comunque nessun filosofo sarebbe stato a capo di una polis. Era poi indebolita dal modo antidogmatico di indagare le questioni riguardanti la riforma dello stato. La dialettica del tardo Platone apriva in linea di principio altri percorsi al pensiero, dimostrando la necessità del non-identico per ogni linguaggio ed ogni pensiero. In Agostino sono ignorati questi motivi di rallentamento ed i movimenti contrari della dialettica del tardo Platone. Con ciò vengono alla luce i tratti autoritari della ragione filosofica propria della tradizione platonica: la tirannia dell’unica strada giusta, il disprezzo di ogni deviazione, il primato dell’«unico giusto» sui singoli, la legittimazione di interventi sugli individui per manipolarli e – in caso di fallimento della rieducazione – la giustificazione del terrore nella chiesa e nello stato. Si aggiunge così una valutazione pessimistica degli uomini: la maggior parte non agisce secondo ragione. Agostino ragiona come se il suo pensiero vincolasse anche gli altri – gli antichi filosofi facevano lo stesso -, e presuppone che la ragione comprenda il bene per gli uomini, per cui si sente impegnato ad operare affinché tutti vivano secondo questa unica ragione».

questo» («Velis nolis id agam»), afferma Agostino in un impeto – etimologicamente - «cattolico» confermando come l'unico aggregante per raggiungere la pace sia quello di riconoscersi fondatamente nell'unico collante possibile, autoritativamente raccontato nel caso ci fosse qualche individualità che non voglia abbracciare questa dinamica²²⁷: è così che Agostino comincia a meditare un cambio sistematico del proprio linguaggio circa questi temi²²⁸. Obbligare gli uomini alla fede importunamente, infatti, significava da una parte inverare quella indifferenza alle dinamiche storiche e dall'altra accettare personalmente la misteriosa rotta che Dio avrebbe modellato per le azioni compiute²²⁹: a questo punto, dunque, la pace in terra diviene il principale obiettivo di Agostino non per una rivalutazione delle dinamiche terrene ma per costruire concretamente quella comunità in una attesa astorica. «Si ergo verum dicere vel agnoscere volumus, est persecutio iniusta, quam faciunt impii Ecclesiae Christi; et est iusta persecutio, quam faciunt impiis Ecclesiae Christi. Ista itaque beata est quae persecutionem patitur propter iustitiam; illi vero miseri qui persecutionem patiuntur propter iniustitiam. Proinde ista persequitur diligendo, illi saeviendo; ista ut corrigat, illi ut evertant; ista ut revocet ab errore²³⁰»: Agostino, dunque, riprendendo la stessa terminologia pagana individua una persecuzione iniqua ed una giusta

²²⁷ Kurt Flasch ha analizzato la genesi e l'evoluzione di questa dinamica: cfr. *Ibid.*, pp.104-105: «L'ultimo Agostino troverà molto da ridire sugli scritti di questi anni di transizione. Allora non aveva ancora ben riflettuto sulla dannazione dei bambini che non hanno ricevuto il battesimo, e ciò vuol dire che l'ideale della libera autodecisione aveva ancora per lui un valore assoluto; questo ideale escludeva che venissero condannati degli innocenti. I suoi avversari pelagiani citavano la sua opera sul libero arbitrio e gli rimproveravano di negare ora ciò che prima aveva addirittura insegnato. Egli confessa di avere allora trascurato il problema della grazia divina. Nelle *Retractationes* si rimproverava di aver esaltato in Cristo il fatto che non abbia usato la forza – nel *De vera religione – nihil egit vi, sed omnia suadendo et monendo*. L'ultimo Agostino ha smarrito la fiducia nutrita in questi anni e celebra in Cristo l'uso della forza: Gesù ha scacciato i mercanti dal tempio con la violenza, e non ha allontanato i demoni con la persuasione, ma con la forza *non sermone suasionis, sed vi potestatis*. Nel 390 Agostino non aveva inteso i contenuti della Rivelazione in modo così duro e spietato, era ancora troppo filosofo e troppo platonico. Gli interventi divini nel corso della natura appartenevano secondo lui ad un'epoca definitivamente trascorsa e il suo Cristo era il «maestro interiore» che illumina coloro che si rivolgono a lui».

²²⁸ Questo atteggiamento – come ci fa notare Marrou era già presente nel *De Moribus*: cfr. Henri Irenee Marrou, *Sant'Agostino e la fine della cultura antica*, op.cit., p. 319: «Nel *De moribus*, proclama nettamente che il precetto dell'amore per il prossimo implica il dovere d'istruire i proprio fratelli nella verità: perché se la carità ci chiede di curare i malati, di soccorrere gli indigenti, in una parola di curare il prossimo nel corpo, quanto più non dobbiamo preoccuparci della salvezza della sua anima, offrirgli quella salutare verità che Dio stesso ha reso accessibile agli uomini per mezzo delle Sacre Scrittura».

²²⁹ Cfr. Kurt Flasch, *Agostino d'Ippona*, op.cit., p. 165: «Agostino adduce con citazioni dalla Bibbia l'esempio del padre che è severo nei confronti del figlio proprio perché lo ama. Tutto dipende dall'intenzione. Per chi vuole il bene di un altro, ammesso che questo sia il bene effettivo, non ci sono limitazioni ulteriori; si possono anche infliggere sofferenze. Così in Agostino l'etica dell'amore e delle intenzioni si rovescia nella giustificazione della forza».

²³⁰ Cfr. Agostino, *Epistolae*, CLXXXV, II, 11, CSEL (57), p. 10.

asserendo chiaramente come sia necessario insistere - in questa sua ultima rappresentazione - sul carattere totalitario della Chiesa visibile²³¹. Quella della Chiesa, infatti, è una persecuzione in nome della verità che riporta dentro gli argini chi si era allontanato e non aveva accettato e compreso la condizione umana per la quale il tempo passato su questa Terra sarebbe stato sempre un tempo di attesa e di speranza nelle misteriose scelte divine: una volta descritta questa condizione *lapsaria* dell'umano, quindi, Agostino si impegna nel rendere reale quel primato dell'autorità in campo conoscitivo e politico. Il discorso sul genere umano, dunque, spinge Agostino a considerare la forza cogente del suo discorso: è importante insistere su questo discorso poiché segna la svolta sulla possibile soluzione del problema comunitario. Chi si auto-esclude dal recinto, infatti, non si allontana esclusivamente dal discorso cristiano ma non comprende una condizione naturale propria dell'uomo per cui l'autorità risulta essere necessaria per 'riumanizzare' i soggetti che compongono la *societas*:

Post civitatem vel urbem sequitur orbis terrae, in quo tertium gradum ponunt societatis humanae, incipientes a domo atque inde ad urbem, deinde ad orbem progrediendo venientes; qui utique, sicut aquarum congeries, quanto maior est, tanto periculis plenior. In quo primum linguarum diversitas hominem alienat ab homine. Nam si duo sibimet invicem fiant obviam neque praeterire, sed simul esse aliqua necessitate cogantur, quorum neuter linguam novit alterius: facilius sibi muta animalia, etiam diversi generis, quam illi, cum sint homines ambo, sociantur. Quando enim quae sentiunt inter se communicare non possunt, propter solam diversitatem linguae nihil prodest ad consociandos homines tanta similitudo naturae, ita ut libentius homo sit cum cane suo quam cum homine alieno. At enim opera data est, ut imperiosa civitas non solum iugum, verum etiam linguam suam domitis gentibus per pacem societatis imponeret, per quam non deesset, immo et abundaret etiam interpretum copia. Verum est; sed hoc quam multis et quam grandibus bellis, quanta strage hominum, quanta effusione humani sanguinis comparatum est? Quibus transactis, non est tamen eorumdem malorum finita miseria. Quamvis enim non defuerint neque desint hostes exterae nationes, contra quas semper bella gesta sunt et geruntur; tamen etiam ipsa imperii latitudo peperit peioris generis bella, socialia scilicet et civilia, quibus miserabilius quatitur humanum genus, sive cum belligeratur, ut aliquando conquiescant, sive cum timetur, ne rursus exsurgant. Quorum malorum multas et multiplices clades, duras et diras necessitates si ut dignum est eloqui velim, quamquam nequaquam sicut res postulat possim; quis erit prolixae

²³¹ Gaetano Lettieri, *Il senso della storia in Agostino d'Ipbona: il saeculum e la gloria nel De civitate Dei*, op.cit., pp. 181-183: «L'interiore accettazione del nascondimento, la fede in Cristo, non è pertanto sufficiente per la salvezza: è indispensabile la partecipazione sociale alla caritas, all'unitas cattolica: è cioè necessario lasciarsi, con umiltà, unificare da Cristo nel suo Corpo e nel suo Spirito. Infatti, essendo noi salvati non dai nostri sforzi, ma dall'umile accettazione della mediazione di Cristo, ed essendo questa mediazione svolta soltanto all'interno della chiesa tramite i sacramenti, noi non possiamo salvarci se non accettando in essi il dono dello Spirito di Cristo: la grazia. La salvezza, quindi, non è soltanto frutto di una adesione interiore e soggettiva a Cristo; questa si realizza unicamente attraverso la mediazione «oggettiva» della chiesa».

disputationis modus? Sed sapiens, inquit, iusta bella gesturus est. Quasi non, si se hominem meminit, multo magis dolebit iustorum necessitatem sibi exstitisse bellorum, quia nisi iusta essent, ei gerenda non essent, ac per hoc sapienti nulla bella essent. Iniquitas enim partis adversae iusta bella ingerit gerenda sapienti; quae iniquitas utique homini est dolenda, quia hominum est, etsi nulla ex ea bellandi necessitas nasceretur. Haec itaque mala tam magna, tam horrenda, tam saeva quisquis cum dolore considerat, miseriam fateatur; quisquis autem vel patitur ea sine animi dolore vel cogitat, multo utique miserius ideo se putat beatum, quia et humanum perdidit sensum²³².

Agostino nell'analisi storica delle società umane nota come esse abbiano avuto come obiettivo (proprio come la società cristiana) quello di superare la propria individualità per potersi riconoscere sempre più come genere: all'inizio, infatti, la convivenza umana si identifica con la casa, poi con la città e alla fine con il mondo intero («a domo atque inde ad urbem, deinde ad orbem progrediendo venientes») con l'obiettivo di considerare tutti gli uomini sotto un'unica caratteristica. Posto che sia possibile arrivare a questo scopo, l'Ipponate afferma come prima di questa imponente sfida ci sia stato da risolvere un problema primigenio: prima di unirsi in tutto il mondo come genere, infatti, ci fu da risolvere il problema rappresentato dalla diversità delle lingue («In quo primum linguarum diversitas hominem alienat ab homine») che costringeva l'intera umanità ad una difficoltà di comprensione e di lettura delle intenzioni dell'altro da sé. «Questo tema del 'sospetto' è, sicuramente, il tema dominante di questo capitolo: dopo il peccato, ogni uomo è 'nascosto' ai suoi simili. [...] L'unica famiglia, l'*una domus* si frammenta in una molteplicità di volontà comunicabili, di coscienze reciprocamente estranee, spesso avverse, tra le quali non è possibile una sicura, stabile unione di cuori. [...] Il rapporto di ogni uomo con gli altri è, dunque, un rapporto condannato all'estraneità: l'interiorità, la volontà più intima e segreta, la coscienza dell'altro ci è preclusa, ed il rapporto che con lui possiamo instaurare è un rapporto comunque carente, precario e 'rischioso': le coscienze degli uomini sono, infatti, *abyssus* inesplorabili, buie voragini che sprofondano in loro stesse e che non possono svelarsi ed illuminarsi, non possono aprirsi, tra di loro, ad una fraternità integrale, ad un'azione completa, risolta, malgrado quella naturale tendenza, che esse posseggono, ad un reciproco richiamarsi. [...] Questa assoluta mancanza di rapporti sociali tra stranieri – *alieni* –, sfocia in una generale aperta ostilità, che spesso si concretizza in guerre e stragi. Quell'unica famiglia unita dalla comune origine e cementata dall'amore di Dio, quell'*unus* edenico che si sarebbe potuto definitivamente realizzare nell'obbedienza a Dio, si è

²³² Agostino, *De Civitate Dei contra paganos libri vigintiduo*, XIX, VII, CCSL (47), pp. 671-672, PL41 [13-803], 633-634.

trasformato dopo il peccato in una molteplicità ostile di lingue, di società: l'orgoglio, la superbia di Adamo ed Eva hanno precipitato l'umanità nel dolore dell'estraneazione reciproca, nella precarietà dell'esistenza, nella vergogna di un continuo sospetto, di una continua ostilità, di un interminabile guerreggiare, persino tra coloro che rimangono, pur sempre, fratelli²³³». Considerare tutti gli uomini come unità²³⁴, dunque, si dimostrò essere un compito difficile che poteva essere perseguito essenzialmente soltanto con uno strumento: la guerra, infatti, che provocò immani devastazioni e vittime fu il dispositivo adottato per superare la barriera linguistica e imporre il giogo dello Stato dominatore a chi veniva conquistato («At enim opera data est, ut imperiosa civitas non solum iugum, verum etiam linguam suam domitis gentibus per pacem societatis imponeret, per quam non deesset, immo et abundaret etiam interpretum copia. Verum est; sed hoc quam multis et quam grandibus bellis, quanta strage hominum, quanta effusione humani sanguinis comparatum est?»). Questa convivenza della pace terrena non solo fu ottenuta mediante lo spargimento del sangue umano ma si riferiva ad una pace carnale tra gli uomini che non avrebbe eliminato i contrasti intestini a quella stessa comunità artificialmente costruita: in altri termini, pur avendo superato la barriera linguistica con la forza, i conflitti potevano ripresentarsi poiché mancava quella che sarebbe stata il *non plus ultra* della pace ovvero la concordanza di vedute e l'unione nell'unico apparato veramente umano, quello spirituale. Per questi motivi, Agostino inizia a meditare su un possibile uso giusto di quello strumento che avrebbe certamente affratellato gli uomini in quanto umani e non in quanto debitori di una vittoria accidentale: è a questo tipo di guerra giusta che il saggio deve volgersi («Sed sapiens, inquiunt, iusta bella gesturus est») per poter, finalmente, riunire gli uomini nella loro stessa verità che è quella del riconoscimento della loro condizione deficitaria e la conseguente accettazione delle dinamiche salvifiche in possesso esclusivo di Cristo. È certamente un'ingiustizia – nota Agostino – lo *status* della guerra ma se direzionato a confermare l'umanità degli uomini essa diventa necessaria: infatti la presenza di colui il quale *humanum*

²³³ Cfr. Gaetano Lettieri, *Il senso della storia in Agostino d'Ippona: il saeculum e la gloria nel De civitate Dei*, op.cit., pp. 82-84.

²³⁴ Bisogna, infatti, sempre riconoscere la naturale predisposizione all'unità degli uomini: cfr. *Ibid.*, p. 92: «Riassumendo, la socialità è dunque una naturale forza aggregativa propria di ogni uomo: essa è un residuo dell'unità edenica, rende cioè l'uomo ancora partecipe, pur se relativamente, dei doni di Dio dell'essere e dell'unione, della pace sociale; la socialità tende a ricostruire nel mondo decaduto, pure se in forme soltanto approssimative e «superficiali», un rapporto di unità, di comunione tra gli uomini: ciò che è solo frammento, prova la sua finitezza, la sua incompiutezza e tende all'incontro, all'unione con gli altri. In tal senso, nella sua natura sociale l'uomo rivela e la sua insoddisfazione per ciò che è separato e infranto, il suo disagio per lo stato di estraneazione in cui vive, e l'anelito alla compiutezza, all'unità, tanto più forte per l'unica origine degli uomini in Adamo».

perdidit sensum (di colui il quale, cioè, accetta senza risentimenti e utilizza lo strumento esclusivamente per una effimera vittoria politica) obbliga il saggio alla guerra giusta («etsi nulla ex ea bellandi necessitas nasceretur») - di cui allo stesso tempo se ne rammarica - per poter riportare entro i margini spirituali ciò che l'unione fisica non poteva promettere. «As we might expect, however, Divine providence allows even war to have certain positive aspects. We can understand these aspects to some extent by reflecting on an important truth: that war is only the obverse of one of mankind's most prized treasures, peace²³⁵». Unire gli uomini spiritualmente poiché quello è l'unico barlume di realtà che sensifica il genere umano: è con questi presupposti che la guerra diviene – pur nella sua intima infelicità – giusta per aspirare a quella tanto agognata pace²³⁶ in vista di una salvezza che avverrà soltanto in un mondo ulteriore. «Non si può non vedere come la distinzione (o contrapposizione) fra la natura edenica e anteriore alla storia – che implica l'uguaglianza fra gli individui, la fratellanza e quindi la pace – e d'altra parte la natura ribelle alla volontà divina e ormai deviata che vive nel 'secolo' abbia avuto enormi conseguenze. Essa conduce infine alla tragica consapevolezza del dovere di ricondurre gli increduli e i dissidenti (gli eretici) alla verità rivelata da Dio e custodita dalla Chiesa stessa. Ciò non può che avvenire

²³⁵ Cfr. Robert Dyson, *St Augustine of Hippo The Christian Transformation of Political Philosophy*, Continuum, London, 2005, p. 121.

²³⁶ Agostino, *De Civitate Dei contra paganos libri vigintiduo*, XIX, XII, 1, CCSL (47), pp. 675-676, PL41 [13-803], 637-638: «Quod mecum quisquis res humanas naturamque communem utcumque intuetur agnoscit; sicut enim nemo est qui gaudere nolit, ita nemo est qui pacem habere nolit. Quando quidem et ipsi, qui bella volunt, nihil aliud quam vincere volunt; ad gloriosam ergo pacem bellando cupiunt pervenire. Nam quid est aliud victoria nisi subiectio repugnantium? quod cum factum fuerit, pax erit. Pacis igitur intentione geruntur et bella, ab his etiam, qui virtutem bellicam student exercere imperando atque pugnando. Unde pacem constat belli esse optabilem finem. Omnis enim homo etiam belligerando pacem requirit; nemo autem bellum pacificando. Nam et illi qui pacem, in qua sunt, perturbari volunt, non pacem oderunt, sed eam pro arbitrio suo cupiunt commutari. Non ergo ut sit pax nolunt, sed ut ea sit quam volunt. Denique etsi per seditionem se ab aliis separaverint, cum eis ipsis conspiratis vel coniuratis suis nisi qualemcumque speciem pacis teneant, non efficiunt quod intendunt. Proinde latrones ipsi, ut vehementius et tutius infesti sint paci ceterorum, pacem volunt habere sociorum. Sed etsi unus sit tam praepollens viribus et conscios ita cavens, ut nulli socio se committat solusque insidians et praevalens quibus potuerit oppressis et extinctis praedas agat, cum eis certe, quos occidere non potest et quos vult latere quod facit, qualemcumque umbram pacis tenet. In domo autem sua cum uxore et cum filiis, et si quos alios illic habet, studet profecto esse pacatus; eis quippe ad nutum obtemperantibus sine dubio delectatur. Nam si non fiat, indignatur corripit, vindicat et domus suae pacem, si ita necesse sit, etiam saeviendo componit, quam sentit esse non posse, nisi cuidam principio, quod ipse in domo sua est, cetera in eadem domestica societate subiecta sint. Ideoque si offerretur ei servitus plurium, vel civitatis vel gentis, ita ut sic ei servirent, quemadmodum sibi domi suae serviri volebat: non se iam latronem latebris conderet, sed regem conspicuum sublimaret, cum eadem in illo cupiditas et malitia permaneret. Pacem itaque cum suis omnes habere cupiunt, quos ad arbitrium suum volunt vivere. Nam et cum quibus bellum gerunt, suos facere, si possint, volunt eisque subiectis leges suae pacis imponere».

attraverso un'altra violenza: la violenza della guerra²³⁷». Il versante dell'irrealtà termina, dunque, con la dottrina della guerra giusta: il saggio cristiano deve impegnarsi, allora, in un collegamento spirituale tra gli uomini ottenuto mediante questo infelice strumento. Ma se nel versante dell'irrealtà la tranquillità della pace è possibile (o comunque auspicabile) bisogna in ultima analisi andare a considerare il lato reale del rapporto ai fini di consolidare questi presupposti comunitari nel corso del tempo²³⁸. Unire tutti gli uomini nella pace (seppur mediante la guerra), infatti, avrebbe potuto significare una definitiva coesione in virtù della quale l'elemento asintotico della salvezza sarebbe stato eliminato: il convertirsi spiritualmente, allora, doveva essere riletto nel versante della realtà nel quale – nota Agostino – si doveva ribadire l'eterna processualità del momento salvifico e il ruolo di garante ricoperto dalla Chiesa visibile²³⁹. Da un punto di vista oggettivo, dunque, si è visto quale fosse il ruolo del saggio all'interno della comunità cristiana: il punto su cui insiste Agostino, però, riguarda ancora una volta la netta differenza tra interiorità ed esteriorità. Finanche riconoscersi nel corpo mistico²⁴⁰ della fede, significava aver comunque attuato

²³⁷ Cfr. Maria Teresa Fumagalli Beonio Brocchieri, *Cristiani in armi. Da Sant'Agostino a papa Wojtyła*, Laterza, Roma-Bari, 2006, pp.25-26

²³⁸ Catapano, analizzando i capitoli successivi del XIX libro, infatti, incomincia a spiegare l'ambiguità di questa posizione: pace terrena ma incapacità di trovare una concreta pace interiore: cfr. Giovanni Catapano, *Agostino*, op.cit., p. 212: «I capitoli 26-27 (del XIX libro) ritornano sul valore della pace terrena. Essa non va disapprovata, e interessa anche ai cristiani, «poiché, fin quando le due città sono mescolate, anche noi facciamo uso della pace di Babilonia». La pace che il cristiano può vivere sulla terra, tuttavia, non è piena, perché la giustizia umana quaggiù non è mai perfetta. Anche se sottomessa a Dio, infatti, la ragione non riesce a comandare ai vizi senza un conflitto, e ciò lascia sempre aperta la possibilità di peccare. Solo nella vita futura, quando la natura sarà risanata e resa immortale e incorruttibile, non vi sarà più vizio né conflitto interiore».

²³⁹ Come spiega Lettieri, allora: cfr. Gaetano Lettieri, *op.cit.*, pp. 154-155: «Cristo non ha tolto, allora, il *saeculum* come tempo del nascondimento, anzi, 'Dio nascosto', si serve di esso per provare gli uomini; egli, quindi, non oppone in *hoc saeculo* al riconoscimento pagano un riconoscimento cristiano, un possesso immediato e temporale di Dio. Certo, la manifestazione visibile, storica della grazia di Dio è necessario presupposto della fede degli uomini e prova della credibilità delle verità cristiane, ma non necessitante imposizione di esse. Se Dio si manifestasse nel *saeculum* in tutta la sua perfezione e togliesse, quindi, la tormentosa dimensione del nascondimento (offrendo agli uomini una immediata partecipazione all'eternità vera e gioiosa della città celeste) 'chi per sfuggire alla morte non correrebbe verso la grazia di Cristo assieme ai piccoli che vengono battezzati? In tal caso però la fede non sarebbe più provata nell'attesa di un premio invisibile, e addirittura non sarebbe neppure fede, qualora ricerchi e riceva senza indugio il premio alla sua opera'. Se, dunque, il *novum saeculum* è il tempo della redenzione del tempo e della esigenza di visibilità che lo caratterizza, il cristianesimo, la *civitas Dei* – contrariamente al paganesimo, alla *civitas terrena* – non si presta ad assolutizzare la propria visibilità nel *saeculum*, ovvero a fare del senso storico cristiano – la significazione cristiana del tempo manifestata da Dio nella chiesa – il Senso assoluto; la concezione agostiniana del tempo della chiesa rifiuta, pertanto, la sacralizzazione, la divinizzazione del *novum saeculum* l'affermazione di una teologia politico-ecclesiale di tipo eusebiano nell'ambito della quale la chiesa, la rivelazione, Dio stesso, sono strumentalizzati e degradati a predicati del *saeculum*, cioè dell'umano».

²⁴⁰ Cfr. Henri Irénée Marrou, *L'ambivalenza del tempo della storia in Sant'Agostino*, op. cit., p. 31: «Meglio ancora, sant'Agostino è un interprete troppo fedele del pensiero di San Paolo per non

quel riconoscimento? Costruire una comunità in attesa significava infatti da una parte insistere sull'apparente pace e dall'altra creare sempre e comunque il presupposto per un intervento divino: significava, allora, costruire una comunità manchevole. L'imperfezione della comunità, l'ipponate la pensa, dunque, analizzando – in termini più evoluti – la natura deficitaria dell'interiorità umana, unico momento reale del dialogo: l'impossibilità – anche della Chiesa o del legislatore in generale – di poter leggere dentro i cuori degli individui, infatti, pone una barriera invalicabile confermando il carattere necessario ma apparente della comunità spirituale oggettiva. Nella collettività pensata da Agostino, allora, si uniscono gli individui ma rimane uno spazio oscuro inestricabile che se da una parte non permette la perfetta simbiosi su questa terra confermando la falsità di questa commedia, dall'altra proietta ineluttabilmente il genere umano nella città celeste. «In Agostino, per la prima volta nelle grandi teorie della storia o nella storia che lui inventa, l'unificazione degli uomini non è più data dallo stato, dai grandi aggregati umani organizzati politicamente, ma è data dalla direzione che gli uomini prendono, da questa 'marcia' in cui Dio istruisce gli uomini, c'è un *humani generis recta eruditio*, una 'educazione del genere umano' [...]. In Agostino, dunque, il movimento della storia è un movimento di trasferimento lungo il tempo fino alla rivelazione, fino all'apocalisse finale; e, a differenza del tempo degli storici, l'eterno ritorno in cui tutto sarà uguale, per Agostino il patto scade non soltanto sul tempo lineare ma sul *novum*, sul patto dell'imprevedibile, dell'apertura, della libertà rischiosa che ciascuno ha nel produrre il suo mondo²⁴¹». Dal punto di vista comunitario, allora, i soggetti sono uniti in questo Cristo ma essi sono essenzialmente incapaci di comprendere cosa accade nel regno del cuore: in altri termini – a giudizio di Agostino – il problema della comunità sono gli individui-in-quanto-individui che la compongono. Nulla da obiettare, infatti, quando si pensa la comunità come comunità: essa è necessaria per pensare l'umanità come genere e unirla in un orizzonte proiettivo ben determinato ma cosa accade quando si ragiona esaminando l'individualità come tale? Impossibile da decifrare essa deve essere riletta alla luce di quel presupposto comunitario, errato in sé ma decisivo per confermare la presenza della città celeste:

insistere inoltre su un'altra immagine, ancora più organica e forse più direttamente rivelata: quella del Corpo mistico. Con tutti i suoi membri e nell'unità del suo corpo la Chiesa gli appare come un solo uomo diffuso in tutto l'universo, che cresce a poco a poco nel corso del tempo. [...] La storia dei tempi cristiani ci fa dunque assistere alla progressiva edificazione della Città di Dio, alla crescita, alla lenta maturazione del Corpo mistico del Cristo che cresce a poco a poco raggiungendo la statura dell'uomo adulto».

²⁴¹ Cfr. Remo Bodei, *La carovana della salvezza: Agostino e la conclusione della storia*, op. cit., p. 91.

Domine, quando respicies? Restitue animam meam ab astutiis eorum, a leonibus unicam meam. Nobis enim tardum est, et ex persona nostra hoc dictum est: Quando respicies? id est, quando videbimus vindictam de his qui nobis insultant? quando illam viduam iudex taedio victus exauditurus est? Verumtamen iudex noster non taedio, sed amore differt salutem nostram; ratione, non inopia; non quia non potest et modo subvenire, sed ut numerus omnium nostrum usque in finem possit impleri. Et tamen nos ex desiderio quid dicimus? Domine, quando respicies? Restitue animam meam ab astutiis eorum, a leonibus unicam meam: id est Ecclesiam meam a saevientibus potestatibus²⁴².

Cosa manca, infatti, per l'instaurarsi del definito Regno divino che avverrà con la seconda *parusia* di Cristo? È il lavoro del Cristo sui singoli, infatti, che rinvia («differt») la salvezza: «ut numerus omnium nostrum usque in finem possit impleri» diventa allora l'*escamotage* utilizzato da Agostino per spiegare da una parte l'attesa per la seconda venuta di Cristo e dall'altra il presupposto comunitario della sua filosofia. Solo nella comunità unita nella pace dello spirito, infatti, è possibile individuare una parvenza di linearità mentre – nello stesso momento – Dio scruta i cuori degli uomini operando in forma misteriosa fino a quando l'ultimo empio non sarà veramente convertito posticipando così sensatamente la sua seconda apparizione: con questa ultima concettualizzazione, allora, l'Ipponate ha assicurato una istanza di eternità alla stessa Chiesa quale garante di questo processo. «Anche in questo caso la provvidenza divina è intervenuta in soccorso dei bisogni del suo popolo e il pensiero cristiano dispone della luce di cui può avere bisogno. Da San Paolo all'Apocalisse, senza dimenticare la Seconda lettera di Pietro, la Parola di Dio ci rivela anche questo aspetto del segreto della storia. I secoli dopo Cristo costituiscono propriamente il tempo della Chiesa: il ritardo della *parusia* è misurato con precisione dal tempo necessario al reclutamento della Chiesa; la storia finirà, giungendo al suo termine, quando il numero dei santi sarà al completo; oserei precisare: quando l'ultimo nella data della serie dei santi della Chiesa universale avrà portato a termine la sua crescita spirituale su questa terra²⁴³». Esteriormente uniti in Cristo mediante la Chiesa e intimamente in dialogo con Dio che organizza – mediante la sua volontà – la conversione di tutti: ecco che questa diventa la soluzione agostiniana instaurando un paradigma imperante per gran parte della riflessione altomedievale in ambito comunitario. L'impossibilità stessa di scrutare questa analisi divina del cuore umano spinge gli individui ad unirsi in una pace necessaria ma apparente mentre lo stesso Dio – impegnato nella conversione di tutti – sposta sempre un po' più in là l'orizzonte salvifico: è dunque il peccato stesso e la malvagità insita nel genere umano che decreta una indispensabile

²⁴² Agostino, *Enarrationes in Psalmos*, XXXIV, II, 9, CCSL (38), p. 318, PL36 [67-1028], 338.

²⁴³ Cfr. Henri Irénée Marrou, *L'ambivalenza del tempo della storia in Sant'Agostino*, op.cit., p. 30.

conversione (possibile solo a Dio) proiettata nel tempo e della quale si potrà rendere ragione solo quando ci sarà una conversione totale dei cuori. Questa assenza di Cristo nella storia, dunque, è possibile spiegarla utilizzando una particolare e ben precisa filosofia della storia: la storia degli uomini è sempre la storia di un progresso impossibile da arrestare che deve rapportarsi - però - con un'assenza del Cristo di cui si devono cogliere le motivazioni. Quest'ultima - nota Agostino - è dovuta alla mancata conversione spirituale di tutti che non solo posticipa la definitiva venuta ma permette all'Ipponate di stabilire un primato spaziale e linguistico della Chiesa quale condizione necessaria ma non sufficiente per aspirare alla *beatitudo* eterna. «In tal senso il concetto agostiniano di Chiesa non si riduce all'affermazione di una 'oggettività' sacramentale - come tenderà a fare la chiesa medievale - né all'esaltazione donatista di una pura comunità dei santi, già realizzata compiutamente in *hoc saeculo*, grazie alla separazione dal profano, dal mondo. Né d'altra parte, toglie il ruolo di quest' 'oggettività', in quanto 'non c'è salvezza fuori della chiesa': né la fede in Cristo, né la sentita partecipazione ai sacramenti - possedute anche dagli eretici e dagli scismatici - sono sufficienti, se non sono inserite nell'unità del Corpo di Cristo, retto dalla *caritas*, che è la Chiesa cattolica. Possiamo dire che il segreto dell'ecclesiologia agostiniana è un complesso rapporto tra 'soggettività' (*fides*, interiore accettazione del nascondimento, nella confessione del proprio peccato e nella salda speranza in Cristo) ed 'oggettività' (la disciplina dell'amore; la *caritas*, il Dono di Dio che è l'essere da lui interiormente unificati nell'*Unus*, tramite la visibilità della comunione sacramentale con l'unità cattolica): il vero cristiano è, allora, colui che interiorizza, 'soggettivizza' il dono dell' 'oggettività'²⁴⁴». Se, dunque, *extra ecclesiam nulla salus* è vero anche che della «misericordia tua, Domine, plena est terra. Et unde hoc, nisi cum iustificatur impius? In cuius gratiae scientia ut proficiatur, adiungit: Et iustificationes tuas doce me²⁴⁵»: le giustificazioni da apprendere sono, dunque, esclusivamente quelle che interpongono una netta differenziazione tra la struttura e l'individualità in virtù della impossibilità di leggere l'interiorità di tutti. La Chiesa deve, allora, 'semplicemente' preparare l'individuo al giudizio divino che misteriosamente lavora

²⁴⁴ Cfr. Gaetano Lettieri, *Il senso della storia in Agostino d'Ipbona: il saeculum e la gloria nel De civitate Dei*, op. cit., pp. 186-188. Cfr, *Ibid.*, p. 193: «Nella chiesa, dunque, il nascondimento si mantiene, ma esso è, pur sempre, nascondimento che partecipa di un mistero di grazia testimoniato dalla chiesa visibile e pellegrina: riconoscibilità: un anticipare che ha senso solo in quanto è un rinviare, un presentare e un offrire che ha valora in quanto è un alludere a ciò che ancora è nascosto, ad una realizzazione piena che sarà soltanto escatologica, ma che è d'altra parte riconoscibile e raggiungibile soltanto attraverso la grazia del suo segno, della sua realizzazione parziale in *hoc saeculo*».

²⁴⁵ Cfr. Agostino, *Enarrationes in Psalmos*, CXVIII, XVI, 6, CCSL (40), p. 1718, PL36 [67-1028], 1547.

alla costruzione di una *civitas Dei* che sarà visibile soltanto nell'altra vita. «Perché bisogna proclamarlo con forza – è qui che gli avvertimenti solenni del vecchio vescovo di Ippona, del campione della grazia [...] riacquistano tutto il loro senso – per natura – ancora una volta nello stato presente della natura ferita, il tempo è cattivo: *dies mali, malignum saeculum*. La storia è quella sequela di calamità per effetto delle quali si prepara un epilogo ancora più spaventoso e in cui l'occhio angosciato del profeta scorge l'umanità peccatrice precipitarsi con slancio insensato verso la dannazione. Se la storia acquisisce un valore positivo, se il tempo vissuto è lo strumento di un progresso, ciò è dovuto non all'ordine della natura, ma a quello della grazia. In sé stesso il tempo non può produrre nulla di buono. Solo l'azione divina, l'intervento dell'economia della salvezza può riscattarlo, guarire la sua ferita e, con una paradossale correzione, fare di questo tempo di vecchiaia e di morte una preparazione e un'introduzione alla vita eterna²⁴⁶.

²⁴⁶ Cfr. Henri Irénée Marrou, *L'ambivalenza del tempo della storia in Sant'Agostino*, op.cit., p. 57. Sullo stesso solco si pone il Buonaiuti: cfr. Ernesto Buonaiuti, *Il cristianesimo nell'Africa romana*, op.cit., p. 381: «Agostino, deprimendo, sia pure esageratamente, le potenzialità dell'umana natura lasciata a sé stessa, ha garantito il fatto della individuale redenzione e ha assicurato alla Chiesa nei secoli la sua insurrogabile funzione di risanatrice e corroboratrice. Nè la sua apologia mirava alla difesa di una Chiesa astratta ed eterea. Se noi consideriamo nel suo mirabile insieme il pensiero agostiniano, che si completa e si illumina nella totalità delle sue manifestazioni, troviamo che la teoria generica del peccato e della grazia trova il suo complemento concreto nella ecclesiologia, già formulata durante la polemica antidonatista. La chiesa storica che Agostino addita quale depositaria dei carismi cristiani è la Chiesa di Roma, verso cui deve convergere lo sguardo del mondo credente».

3. Organizzare la soluzione

3. Il monachesimo

*La natura della sapienza e della verità
non può essere distesa e diffusa
attraverso un qualche spazio [...]
ma dovunque è tutta integra, ed è presente ovunque.*
[Agostino, Contro la Lettera di Mani, XV, 20]

3. I. Il Bene: un problema di spazio

Dall'analisi del pensiero agostiniano si è essenzialmente evinto, quindi, come l'organizzazione di una comunità universale non si possa condurre senza una delineazione generale di una natura umana sulla quale insistere per governare e stabilire le coordinate teoriche in grado di intendere sia i rapporti tra i singoli soggetti sia il rapporto che l'individualità deve avere con la verità eterna di Dio: Agostino pensa questa natura, allora, sostanzialmente deficitaria, incapace – allo stesso tempo - sia di determinare una corretta relazione intersoggettiva sia un rapporto fecondo con il divino che deve procedere con la conversione (enigmaticamente condotta) di tutti prima di fondare nuovamente il suo Regno, questa volta definitivamente. A questa descrizione dettagliata della peculiarità umana - tesa a confermare il carattere negativo dei processi umani - Agostino accompagnava sempre una netta separazione tra dimensione divina e quella terrena assegnando le caratteristiche della verità e della realtà soltanto alla prima considerando la seconda esclusivamente come privazione, negandole così qualsiasi dignità ontologica: se la verità del Sommo Bene era indubitabile, infatti, non poteva esistere un'altra potenza ugualmente pervasiva che si contrapponeva al governo degli uomini. La distinzione tra una realtà sommamente vera e una dimensione che è sempre e comunque soltanto un deterioramento di quella spingeva Agostino a dare un'ultima sistemazione teorica all'universo congetturato: bisognava – in altri termini – stabilire la compresenza di un'unica componente essenzialmente valida e dall'altra parte «da un punto di vista assiologico affermare due unità contrapposte, rette da due contrastanti volontà, ovvero da due diverse relazioni esistenziali con l'unità divina: da una parte la creatura che vuole umilmente aderire al vero Uno, dall'altra quella che, superbamente, afferma un'unità da lei stessa prodotta¹». La spiegazione manichea – contro la quale il vescovo di Ippona si muoveva – risultava essere, invece, il prodotto di una spiegazione basata esclusivamente sull'evidenza della presenza del male nelle gesta umane:

¹ Cfr. Gaetano Lettieri, *Il senso della storia in Agostino d'Ippona: il saeculum e la gloria nel De civitate Dei*, op.cit., pp. 25-26

evidenza che spinse Mani - teologo orientale - a decretare la presenza di due potenze (quella della Luce e quella delle Tenebre) separate ma ugualmente somme che si contendevano il governo degli uomini lottando fra loro:

Dico quod nihil mali ex se proferat Deus omnipotens, et quod quae sua sunt incorrupta maneant, uno ex fonte inviolabili orta et genita: caetera vero quae in hoc mundo versantur contraria, non ex Deo manare, nec principe Deo paruisse in hoc saeculo, id est, quod non ex ipso originem trahant. Haec ergo in fide suscepimus, quod aliena sint mala a Deo².

Se la fede – nota Fortunato – ha stabilito come i mali non possano derivare da Dio («Haec ergo in fide suscepimus, quod aliena sint mala a Deo») ma se, d'altra parte la presenza del male è certamente esperibile l'unica soluzione sarà quella di notare come la formazione di quelle realtà che, in qualche modo, orientano negativamente lo sviluppo delle gesta umane sia riconducibile ad una forza altrettanto reale che crea incessantemente i presupposti per l'attualità di quelle essenze: in altre parole – semplificandone i contenuti – per i Manichei se il male è concreto ed esperibile, esso deve avere un fondamento. La discussione agostiniana, allora, doveva vertere sulla decostruzione di questa narrazione manichea al fine di dichiarare un'egemonia ontologica alla sola potenza divina: in altri termini, Agostino non sentiva l'esigenza di obiettare meccanicamente alla presenza del male ma pretendeva di sottrarre a questa forza (in un preciso modo concreta) la sua 'sommità', la sua perfezione e la sua eternità che poteva - in qualche modo - delegittimare la perfezione divina. Agostino, criticando secondo questi presupposti, allora, predisponeva l'accusa determinando una netta identificazione tra essere, realtà e Bene: rimanendo nel solco manicheo, la presenza del male (concreta ma de-essenzializzata) non era nient'altro che la dimostrazione della sua particolare realtà che - pur essendo malvagia - era disposta secondo precise proporzioni dall'unico essere in grado di ordinare ogni cosa in quanto unico a valere in sede ontologica:

Quis igitur ista ordinavit? quis distribuit atque distinxit? Quis numerum, qualitates, formas, vitam dedit? Haec enim omnia per se ipsa bona sunt, nec invenitur unde cuique naturae nisi ab omnium bonorum Deo auctore tribuantur. [...] Haec tanta bona enumerare, et ab auctore omnium bonorum Deo aliena esse dicere, hoc est nec in rebus agnoscere tantum ordinis bonum, nec in se tantum erroris malum³.

² Agostino, *Acta Seu Disputatio Contra Fortunatum Manichaeum Liber unus*, XIX, CSEL (25), ed. J. Zycha, p. 97, PL42 [111-130], 121.

³ Agostino, *Contra Epistolam Manichaei Quam vocant Fundamenti Liber unus*, XXIX, 32, CSEL (47), p. 229, PL42 [173-206], 194-195.

La terra del Male aveva bisogno, dunque, di un ordine per governare, per circuire gli uomini e per dettare la sua legge ma era – a giudizio di Agostino - la stessa idea di ordine a ‘de-sostanzializzare’ il male poiché questa idea necessaria era presa in prestito da chi era veramente dotato dell’unica intrinseca necessità ovvero l’unico Dio del Bene che organizzava il mondo secondo i suoi schemi. C’è una inconciliabilità di fondo, dunque, tra l’idea di un male sommo e la presenza dei beni al suo interno: è così che Agostino comincia a decostruire la filosofia manichea affermando come la terra delle Tenebre, dunque, nella quale lo spettro del Male impera fa inconsciamente riferimento ad una serie di schematismi i quali sono per definizione ordinatori e dunque propensi a stabilire delle norme di convivenza stabili: la presenza di queste norme, dunque, permetteva ad Agostino di stabilire un primato del Bene poiché le sue regolamentazioni venivano utilizzate anche da chi si autodefiniva il suo contrario. Questa supremazia di concettualizzazioni regolatrici che esprimevano una sostanziale differenza ontologica tra il Bene e il Male creò una sorta di cortocircuito soprattutto dal punto di vista spaziale poiché la stessa differenza tra due terre (una della Luce e l’altra delle Tenebre) poneva una questione irrisolvibile se si fosse accettata la compresenza di due regni eterni ma confinanti: quella della congiunzione:

Descendamus ergo ad eorum sensus, et quaeramus ab eis, iuxta quam partem et iuxta quod latus, sicut Manichaeus dicit, illustris illius ac sanctae terrae erat tenebrarum terra. Dicit enim, iuxta unam partem ac latus; nec dicit quam partem, vel quod latus, dextrum an sinistrum. Sed quodlibet eligant, illud certe manifestum est, non dici unum latus, nisi ubi est et alterum latus. Ubi autem vel tria vel plura sunt latera, aut figurae ambitus intellegitur undique terminatus, aut si ex aliqua parte in immensum patet, ex iis tamen quae latera dicuntur, necesse est finiatur. Dicant ergo, ex alio latere, vel ex aliis lateribus, quid adiungebatur terrae lucis, si ex uno latere erat gens tenebrarum? Non dicunt: sed cum premuntur ut dicant, infinita dicunt esse alia latera terrae illius quam lucis vocant, id est, per infinita spatia distendi, et nullo fine cohiberi. Nec intellegunt iam non esse latera, quod quibusvis tardis ingeniis apertissimum est. Tunc enim essent latera, si finibus suis terminarentur. Quid ad me, inquit, si non sint latera? Sed cum diceres, iuxta unam partem ac latus, aliam quoque partem sive partes, et aliud latus sive latera cogebas intellegi. Nam si unum tantum latus erat, tantum iuxta latus dici debuit, non iuxta unum latus⁴.

Se i Manichei stabiliscono la contiguità tra le due terre come possono, allo stesso tempo, ammettere l’infinita estensione di quelle? Se c’è un lato in cui le due Terre sono confinanti esse si autolimitano a vicenda mettendo a repentaglio l’idea stessa di infinità, di sommità e di perfezione: i discepoli di Mani non capiscono – tuona Agostino – ciò che capirebbe anche

⁴ *Ibid.*, XX, 22, CSEL (47), p. 217, PL42 [173-206], 187.

uno spirito più tardo ovvero che non esistono lati ma esiste una ed un'unica Terra («Nec intellegunt iam non esse latera, quod quibusvis tardis ingeniis apertissimum est»). Ma è anche nell'idea stessa di commistione che si cela il vero nocciolo della questione: nota, infatti, Agostino come possono due regni essenzialmente opposti confinare senza inficiare a vicenda la loro sostanza? Se il lato delle tenebre confinante con quello della luce fosse tortuoso (o comunque fosse quello con le caratteristiche malvagie) esso screditerebbe la linearità del regno divino mentre se fosse retto esso sarebbe la dimostrazione della presenza della rettitudine all'interno dell'universo malvagio comprovando come uno dei due principi non avrebbe mai potuto essere il massimo della sua essenza. Il discorso manicheo, allora, viene a cadere nella sua strutturazione per due ordini di motivi: finanche il male deve avere una sistemazione⁵ e soprattutto la potenza divina non può essere limitata in uno spazio angusto. Agostino, dunque, in questa teodicea dell'ordine struttura il suo discorso continuando a stabilire una netta identificazione tra tutte le tipologie di nature (anche quelle apparentemente pestifere) e il Bene («omnes naturas, in quantum naturae sunt, bonas esse, quod sine illis malis cogitari bona illa possunt, sine bonis autem illis nulla natura cogitari potest») affermando come sia presente in tutti gli enti - sempre e comunque - una scintilla dell'ordine divino che in qualche modo autorizza a credere che il male non sia una sostanza perenne e infinita ma sia direttamente collegato ad un'altra tipologia di concetto che Agostino intende sviluppare. L'eterna presenza del Bene, infatti, non implica il fatto che tutto – anche sulla unica Terra – sia immutabile e duraturo ma anziché avere due anime che si combattono tra loro, l'uomo (o comunque tutti gli enti temporali) è destinato a percorrere

⁵ Finanche il lato della congiunzione – nota Agostino – è necessario che sia retto poiché se fosse curvo o tortuoso genererebbe dei vuoti impossibili da spiegare: ma questa rettitudine del lato congiunto non fa nient'altro che dimostrare come anche nel male sia presente il bene, di fatti, desostanzializzandolo: cfr. *Ibid.*, XXVII, 30, CSEL (47), p. 227, PL42 [173-206], 193-194: «Deinde etiam illud cogitate, quia etsi concedamus aliis causis latus terrae tenebrarum malum esse, quod obscurum, quod tenebrosum, vel si quid aliud dici potest, non tamen in eo quod rectum est malum est. Sicut ergo concedo in ejus colore esse aliquid mali, sic necesse est et vos concedatis esse in ejus rectitudine aliquid boni. Nefas est itaque hoc quantumcumque boni est, alienare ab artifice Deo, a quo esse omne bonum quod in quacumque natura est, nisi credimus, perniciosissime erramus. Quomodo ergo ille et summum malum esse dicit hanc terram, in cujus lateris rectitudine invenio, quantum ad corpus attinet, non parvae pulchritudinis bonum; et ab omnipotente atque optimo Deo eam vult esse penitus alienam, cum id ipsum bonum quod in illa invenimus, cui alii tribuendum sit, nisi auctori bonorum omnium, non inveniamus? Sed malum erat, inquit, etiam illud latus. Puta malum esse: deterius esset certe si non rectum, sed distortum esset. Quomodo igitur est summum malum, quo potest aliquid cogitari deterius? Deinde necesse est aliquid boni sit, quo carendo fit res quaecumque deterior. Carendo autem rectitudine fieret latus illud deterius. Inest ergo illi boni aliquid rectitudo. Et nunquam mihi dices unde inest, nisi ad eum te contuleris, a quo sive magna sive parva, omnia tamen bona esse fateamur. Sed jam a lateris hujus consideratione transeamus ad alia».

il suo cammino, adesso, tendendo verso il nulla dal quale è stato effettivamente creato - per amore – dall'onnipotenza divina:

Quare si uobis iam persuadetur posse aliquid boni omnipotentem deum de nihilo facere, uenite in catholicam et discite omnes naturas, quas fecit et condidit deus, excellentiae gradibus ordinatas a summis usque ad infimas, omnes bonas, sed alias aliis esse potiores, eas que factas esse de nihilo, cum deus artifex per sapientiam suam potentialiter, ut ita dicam, operaretur, ut posset esse, quod non erat, et in quantum esset, bonum esset; in quantum autem deficeret, se non de deo genitum, sed ab ipso de nihilo factum ostenderet. Quid enim uos teneat, si consideretis, non inuenitis, cum terram luminis, quam describitis, neque hoc esse, quod deus est, possitis dicere, ne in ipsam dei naturam foeditas quadrae illius inartetur; neque de illo genitam, ne nihilominus hoc, quod deus est, cogatur intellegi et ad eandem deformitatem redeat; nec alienam ab illo, ne in alieno regna eum posuisse et non duas, sed tres naturas dicere urgeamini; neque ab eodem de aliena factam substantia, ne aut bonum aliud fuerit praeter deum, aut malum praeter gentem tenebrarum. Remanet igitur uobis, ut de nihilo terram luminis deum fecisse fateamini, et non uultis credere. Quodsi magnum aliquod bonum, quod tamen illo ipso esset inferius, deus ex nihilo facere potuit, potuit etiam, quia bonus est et nulli bono inuidet, facere alterum bonum, quod illo priore esset inferius; potuit et tertium, cui secundum praeponeretur, et deinde usque ad infimum bonum naturarum factarum ordinem ducere, donec uniuersitas earum non numero indefinito incerta diffliueret, sed certo terminata consisteret. Aut si nec de nihilo istam luminis terram deum fecisse uultis fateri, non erit exitus, quo tantas turpitudines et tam sacrilegas opiniones euadatis⁶.

È la creazione dal nulla che - allo stesso tempo - dichiara sia la presenza delle *rationes* divine che la loro corruttibilità, la quale è scaturita proprio da questa origine di stampo volontaristico: questa scelta divina – proprio perché derivata dal nulla – stabilisce una gerarchia tra gli enti, i quali vengono disposti secondo un criterio nel mondo, con il loro ruolo assegnato dall'unico principio ordinatore. «La differenza tra l'ordine stoico-ciceroniano e quello di Agostino è dunque tutta in questa presenza del principio ordinatore che fa ordine e dà ordine. Il luogo adatto non è solo metafora per indicare il momento opportuno: resta metafora, ma di ben più ampio valore, poiché il posto giusto ora equivale a quello che Dio ha definito per ogni essere nell'atto di dare l'essere⁷»: in questo universo così pensato, Agostino sistematizza dunque la presenza del peccato da un punto di vista più ottimistico e meno ancorato all'ottica di un'antropologia negativa delineata in vista delle polemiche antipelagiane e antidonatiste confermando come la corruttibilità degli enti non sia dovuta ad un principio maligno che impone il suo giogo ma ad una strutturale tensione al

⁶ *Ibid.*, XXV, 27, CSEL (47), p. 223, PL42 [173-206], 191.

⁷ Cfr. Maria Bettetini, *La misura delle cose. Struttura e modelli dell'universo secondo Agostino d'Ippona*, Rusconi, Milano, 1994, p. 103.

nulla dovuta all'appartenenza a quel regno del non-essere che soltanto Dio ha potuto superare con la sua opera onnipotentemente creativa: «tutta l'impostazione agostiniana, al contrario, malgrado gli indubbi contatti con Platone, accentua la considerazione del divenire come passaggio dall'essere al non essere e dal non essere all'essere. Il divenire e la successione caratterizzano per eccellenza la relazione di dipendenza creaturale, in particolare quella dell'umanità decaduta, ed è allora la presenza del non essere ciò che contrassegna anche il tempo e la storia. In contrasto con il divino, nel quale l'apparente molteplicità e il divenire sono dati tutti assieme e simultaneamente, *Simul ad sempiternae omnia*, nell'uomo e nel mondo divenire e tempo sono espressione di corruzione, cioè dall'imporsi del non essere nell'essere. E se pertanto il Verbo divino *non... cedit atque succedit quoniam vere immortale atque aeternum est*, al contrario, per l'ente che è nel tempo, l'essere è un essenziale venir meno dell'identità con se stesso, *in nihilum tendere*, un volgere verso il nulla. Essere nel divenire e nel tempo significa dunque necessariamente essere contrassegnati dalla possibilità di non essere: la creaturalità rende il nulla costitutivo dell'essere⁸». Tre sono dunque i principi, allora, che la polemica antimanichea avrebbe aggiunto al problema comunitario: la assoluta realtà del nulla e non del male, la scala gerarchica in cui si è disposti in virtù della creazione e l'onnipresenza della realtà divina che non poteva essere in alcun modo circostanziata spazialmente poiché il suo spirito pervadeva ogni singola determinazione, anche quelle apparentemente perverse. La questione della creazione divina, allora, tornava prepotentemente in Agostino a svilupparsi rendendo più complessa la strutturazione del suo messaggio: tra Mani e Pelagio, infatti, il vescovo di Ippona doveva – nello stesso tempo – operare un'azione diversificata che avrebbe dovuto preservare la creazione in ottica antimanichea (poiché si è creati dal nulla e al nulla si ritorna) e la teologia della redenzione in ottica antipelagiana (poiché la creazione non annulla il peccato e l'elemento di tensione presente nella volontà umana): «mentre Pelagio rivendica esclusivamente la positività della creazione, oltrepassando i limiti della creaturalità, Agostino ribadisce la grande importanza dell'opera della redenzione senza negare la positività della creazione divina. L'errore di fondo di Pelagio fu quello di considerare la impeccabilità come particolarissima prerogativa della natura umana, l'oggettività esperienziale di Agostino lo condusse a riconfermare la peccabilità e la corruttibilità della natura umana, come viene affermata dalla S. Scrittura⁹». La realtà del nulla, dunque, poteva

⁸ Luigi Ruggiu, *Tempo e storia in S. Agostino*, op.cit., p. 25.

⁹ Cfr. Alvaro Mengarelli, *La libertà cristiana in Agostino e Pelagio*, op.cit., p. 361

risolvere in un senso ben determinato il problema: la creazione fu certamente un qualcosa di positivo ma essa - poiché figlia di un atto volontario di Dio che *ex nihilo* impose la presenza al mondo – non escludeva la naturale predisposizione alla dispersione che derivava proprio dal non-essere costitutivo degli enti temporali, confermato – tra l’altro – anche dalla Scrittura. L’impossibilità, dunque, di risolvere la questione a favore di uno dei due poli risulta chiara ed evidente ad Agostino che, volutamente, dichiarava la complessità dei processi storici proprio perché inseriti in questi due universi entrambi fondamentali per cercare di governare gli uomini e le loro anime. «Il pensiero di sant’Agostino non cade in una simile illusione» semplificante: «il suo sovrannaturale ottimismo è accompagnato da una visione realista della storia che, pur inserendola in una nuova prospettiva, ritrova tutta l’amara esperienza della saggezza antica¹⁰». Questo realismo accompagnò, dunque, Agostino in ogni interpretazione dei fenomeni umani che si affacciavano nella storia ed in particolare in uno degli episodi più importanti del problema comunitario occidentale che si riproponeva di ridefinire le acquisizioni che – con molti sforzi – erano state raggiunte: il monachesimo che aveva fatto dell’allontanamento dal mondo la sua razionalità *par excellence*. Come gestire un fenomeno – nota Agostino – che effettivamente aveva reso concreto il distacco dalla temporalità e aveva reso concreto quell’appello alla *simplicitas*¹¹ presente nei testi sacri? Elucubrare sulla origine del monachesimo e sul perché ci sia stata l’esigenza di avanzare nuove ipotesi sulla vita comunitaria è un compito arduo: certamente, esso nacque come fenomeno che tentava di rispondere a delle nuove istanze che di volta in volta venivano formandosi. In che senso interpretare il significato letterale di rinuncia trovato nelle Sacre Scritture¹²? E dove praticare questa interpretazione? Con la

¹⁰ Henri Irénée Marrou, *L’ambivalenza del tempo della storia in Sant’Agostino*, op.cit, p. 37.

¹¹ Cfr. Gregorio Penco, *Il monachesimo fra spiritualità e cultura*, Jaca Book, Milano, 1991, p. 21: «Un vocabolo, in particolare, esprime adeguatamente l’atteggiamento spirituale di tali autori, come, su di un piano più ristretto – quello letterario – la loro posizione nei confronti della scienza profana: *simplicitas*, intesa quale dote propria di chi ha unificato tutta la propria esistenza in Dio e si sforza di attuare nella propria vita l’esigenza unitaria insita nel nome stesso di ‘monaco’. La virtù della *simplicitas*, così apprezzata dalla S. Scrittura in quanto fonte ed espressione ad un tempo dell’innocenza e della purezza di cuore, è a questo riguardo applicata e sviluppata in modo speciale dai grandi maestri dell’ascesi monastica, che la mettono in risalto innanzitutto nei personaggi di cui tessono le lodi».

¹² Come interpretare infatti la prima comunità cristiana ristretta descritta da Atti degli Apostoli, 4, 32-35? «La moltitudine di coloro che eran venuti alla fede aveva un cuore solo e un’anima sola e nessuno diceva sua proprietà quello che gli apparteneva, ma ogni cosa era fra loro comune. Con grande forza gli apostoli rendevano testimonianza della risurrezione del Signore Gesù e tutti essi godevano di grande simpatia. Nessuno infatti tra loro era bisognoso, perché quanti possedevano campi o case li vendevano, portavano l’importo di ciò che era stato venduto e lo deponevano ai piedi degli apostoli; e poi veniva distribuito a ciascuno secondo il bisogno». Questo passo degli Atti – come nota il Verheijen – fu un monito per tutti i cristiani e, quindi, anche per lo stesso Agostino: cfr.

mondanizzazione¹³ il cristianesimo aveva perso la forza aggregante delle origini? Nato in Egitto, questo fenomeno assunse subito le forme di una scelta ‘individuale’ grazie alla quale un soggetto sceglieva volontariamente di autoescludersi dalla vita in comunità abbandonando – di fatto – la città, per vivere in condizioni precarie nel deserto con l’obiettivo di praticare l’ascesi e l’avvicinamento a Dio attraverso la negazione di ogni bene che potesse derivare dal versante terreno: questa prima forma che venne chiamata ‘anacoretismo’ (dal greco ἀναχωρητής derivato da ἀναχωρεῖν *anachōrêin*, ritirarsi) dovette ammaliare molto l’Occidente e, in particolare, si espanse grazie alla figura di Atanasio di Alessandria che – giunto a Roma - diede «del movimento le prime precise informazioni, non per sentito dire, ma con cognizione di causa, perché nel 330 egli aveva visitato la Tebaide e Tabennisi, ove erano monaci in grande numero¹⁴». Con Atanasio, dunque, gli influssi orientali entrarono nella vita comunitaria romana, diversificandosi sia nelle loro formulazioni di stampo anacoreta sia in quelli di stampo cenobita (dal latino *coenobium*, a sua volta dal greco κοινός e βίος: vita in comune), ammaliando lo stesso Ipponate: «c’è un

Luc Verheijen, *Nouvelle approche de la Règle de saint Augustin*, Abbaye de Bellefontaine, Bégrolles en Mauges, 1980, trad. it. *La regola di s. Agostino: studi e ricerche*, Augustinus, Palermo, 1989. p. 44: «Erano Ebrei e, in quanto tali, erano stati poco disposti ad accontentarsi di un messianesimo ultraterreno. Avevano sognato prosperità e agiatezza. Adesso, dopo la loro conversione, passano radicalmente all’opposto e rinunciano ad ogni possesso personale. Ai loro occhi, non era un fine in se stesso, ma un mezzo per poter seguire il Cristo più facilmente, poiché sbarazzati del fardello degli affari del mondo. Sedotti dall’idea della vita comune che si sarebbe realizzata nella patria eterna hanno gettato la zavorra e hanno gustato la pace. Il testo degli *Atti* capitolo IV, versetti 32-35, è stato come un grido di Dio, una chiamata dello Spirito Santo, un grido profetico, un suono di tromba. Tutta una coorte, ‘milizia di Cristo’, è stata messa in piedi per seguire l’esempio di quei cristiani di Gerusalemme: i monaci».

¹³ Sul processo di mondanizzazione del cristianesimo in relazione al monachesimo è interessante leggere le parole di Franz Overbeck. L’amico intimo di Nietzsche pone la questione considerando, infatti, il monachesimo come *alter ego* della vicinanza del cristianesimo ‘ufficiale’ con lo stato pagano: questa contrapposizione – nota il teologo protestante – è l’unico modo per cogliere l’essenza autentica del monachesimo: cfr. Franz Overbeck, *Über die Anfänge des Monchtums*, in *Zusammenarbeit mit Marianne Stauffacher-Schaub*, herausgegeben von Ekkehard W. Stegemann und Niklaus Peter, Metzler, Stuttgart-Weimar 1994, trad.it. *Le origini del monachesimo*, Edizioni Medusa, Milano, 2006, pp. 29-30: «Si elevano sempre più alte le proteste degli scrittori ecclesiastici, che fanno apparire la mondanizzazione (*Verweltlichung*) della Chiesa quasi soltanto come il risvolto della sua diffusione. Soprattutto dopo che le ultime persecuzioni, con la loro smisurata barbarie, hanno da un lato spinto al limite l’ultimo residuo di fermezza della comunità cristiana, dall’altro hanno portato alla luce allarmanti episodi di corruzione, lo scontro perde intensità e negli anni 312 e 313 entrano in vigore gli editti di tolleranza e riconoscimento di Costantino. La chiesa non sa più trattenere le esplosioni di euforia per la vittoria e, di certo, deve ringraziare anche il suo eroismo per la libertà conquistata. Tuttavia è solo grazie alla simultanea nascita del monachesimo che possiamo risparmiare al suo grido di vittoria il rimprovero di essere stato poco lungimirante. Infatti il monachesimo è l’istituzione nella quale la Chiesa, in quel momento, vedendosi completamente sacrificata nelle mani dello stato pagano, sa di potersi sottrarre alle sue reti, di poter privare lo stato per secoli di una quantità infinita dei suoi migliori elementi e sentirsi sicura».

¹⁴ Cfr. Gian-Domenico Gordini, *Origine e sviluppo del monachesimo a Roma*, in «Gregorianum», 56 (2), 1956, pp. 220-260, p. 227.

avvenimento, a cui non si darà mai sufficiente importanza, che spiega lo sviluppo del monachesimo ed è la diffusione della vita di S. Antonio, scritta da S. Atanasio. Più che con la sua presenza fisica, è proprio con questo opuscolo che il vescovo alessandrino ha contribuito a suscitare entusiasmo ed aderenti al monachesimo nell'ambiente romano. Il libro, redatto in greco verso il 357, ebbe subito una larghissima diffusione e presto ne fu fatta anche una traduzione latina. Senza voler avvalorare la tesi che S. Atanasio si sia indotto a scriverlo proprio su richiesta dei romani, come potrebbero lasciar supporre alcune parole della introduzione, è certo però che suscitò effetti straordinari nell'animo dei lettori. Ne è testimonia un autore non sospetto come S. Agostino che ci descrive i quasi subitanei cambiamenti riscontrati in alcuni lettori con propositi entusiasti di mutare vita per seguire l'esempio di Antonio. Del resto, se questo opuscolo poté produrre una crisi in un'anima come quella di Agostino da indurlo ad una scelta definitiva, si può comprendere quale potente attrattiva e quale meraviglioso fascino suscitavano nello spirito dei lettori quelle pagine atanasiane. È veramente uno scritto che costituisce una pietra miliare nella rapida ed entusiasta diffusione del monachesimo¹⁵»:

Inde sermo eius deuolutus est ad monasteriorum greges et mores suaueolentiae tuae et ubera deserta heremi, quorum nos nihil sciebamus. Et erat monasterium mediolani plenum bonis fratribus extra urbis moenia sub ambrosio nutritore, et non noueramus. Pertendebat ille et loquebatur adhuc, et nos intenti tacebamus. Unde incidit, ut diceret nescio quando se et tres alios contubernales suos, nimirum apud treueros, cum imperator promeridiano circensium spectaculo teneretur, exisse deambulatum in hortos muris contiguos atque illic, ut forte combinati spatiabantur, unum se cum seorsum et alios duos itidem seorsum pariter que digressos; sed illos uagabundos inruisse in quandam casam, ubi habitabant quidam serui tui spiritu pauperes, qualium est regnum caelorum, et inuenisse ibi codicem, in quo scripta erat uita antonii. Quam legere coepit unus eorum et mirari et accendi et inter legendum meditari arripere talem uitam et relicta militia saeculari seruire tibi¹⁶.

¹⁵ Cfr. *Ibid.*, pp. 235-236. Le figure del mondo 'romano' che decisero di dedicarsi completamente alla vita monastica non mancano: credo molto scandalo quella di Paolino di Nola che decise di dedicarsi alla contemplazione ascetica nonostante la sua origine molto agiata: cfr. Anna Maria Rapetti, *Storia del monachesimo*, Il Mulino, Bologna, 2013, p. 32-33: «Il ruolo sempre più pubblico che i monaci venivano assumendo sembrava costituire una minaccia all'ordine della comunità cristiana. Di una pratica generalizzata del ritiro ascetico, per quanto cosa buona per ogni cristiano, era evidente il contenuto destabilizzante. Per fare un solo esempio, la conversione del già ricordato Paolino di Nola suscitò enorme scandalo e attirò innumerevoli critiche: come poteva un uomo della sua posizione sociale rinunciare ai suoi beni e alla vita matrimoniale, disinteressandosi della discendenza della propria casata, e rifiutarsi di assumere le responsabilità nella società che gli derivavano dalla sua posizione? Anche la verginità, sempre più esaltata come lo stato monastico per eccellenza, suscitava critiche tra molti cristiani per il suo potenziale sovversivo della struttura sociale».

¹⁶ Agostino, *Confessiones libri tredecim*, VIII, VI,15, CCSL (27), p. 122, PL32[657-868], 755-756.

Ponticiano – amico di Agostino anch’egli di origine africana e membro della corte imperiale – racconta al vescovo di Ippona come un giorno – mentre l’imperatore era impegnato - uscito con i suoi amici e entrando, per caso, in una capanna trovò il libro di Atanasio che descriveva la vita di Antonio Abate (251-356 d.C., abate ed eremita egiziano) rimanendone folgorato tanto da pensar di intraprendere anch’egli quella strada, rinunciando a tutti i beni mondani da lui posseduti al fine di trasformare radicalmente la sua vita: effettivamente questa fu la scelta dei suoi due amici che lo accompagnavano i quali diventarono – agli occhi di Agostino – motivo di vergogna poiché lo stesso vescovo di Ippona non riusciva ad ascoltare (e rendere concreta) quella vocazione estrema («Tunc vero, quanto ardentius amabam illos de quibus audiebam salubres affectus, quod se totos tibi sanandos dederant, tanto execrabilius me comparatum eis oderam¹⁷»). Egli, conosciute queste nuove modalità di vivere la religione cristiana, si pose, allora, il problema di comprendere in che modo relazionarsi a questa nuova tipologia di credenti: l’influsso orientale, infatti, aveva creato un’iniziale contrapposizione morale tra chi decideva di lasciare ogni legame materiale e chi, invece, sopportava e viveva a pieno la contraddizione della propria condizione per un verso nulla e per l’altro tesa – sempre e comunque – alla perfetta divinità. Operando per cerchi concentrici, passo dopo passo si cercò di rendere ragione di questo fenomeno allontanandolo sempre più dalla sua origine individualista per poter sempre più pensarlo in un’ottica comunitaria: «la vita monastica» fu «una scelta fortemente individualista, centrata com’è sul celibato definitivo e sulla rinuncia a qualsiasi impegno nelle responsabilità sociali e civili. Poiché oltretutto essa andò sempre più chiaramente definendosi per ogni cristiano come lo stato di vita più vicino alla perfezione - e a quale cristiano si poteva impedire di aspirare alla perfezione? -, la sua crescita assunse caratteri dirompenti per la tenuta di una società che tutti erano invitati ad abbandonare, come una nave che affonda, per farsi monaci. L’importanza decisiva del cenobitismo per gli sviluppi successivi della società medievale, e del suo affermarsi come la forma predominante nel monachesimo orientale e soprattutto occidentale, risiede nel fatto che esso stemperò il potenziale distruttivo dell’anacoretismo, creando una nuova forma di organizzazione sociale entro cui praticare l’ascesi: la comunità cenobitica appunto, che si diede rapidamente proprie norme e un assetto istituzionale sempre più definito¹⁸». La differenza tra anacoretismo e cenobitismo fu un primo elemento importante da problematizzare: senza procedere mediante inopportune semplificazioni, si può sostenere

¹⁷ Cfr. *Ibid.*, VIII, 7,17, CCSL (27), p. 124, PL32[657-868], 756-757.

¹⁸ Cfr. Anna Maria Rapetti, *Storia del monachesimo*, Il Mulino, Bologna, 2013, p. 19

come l'impianto anacoreta (decisivo in Oriente e in Egitto in particolare) risultava essere meno pregnante in Occidente sia per questioni geografiche (la mancanza di un posto come il deserto in Occidente segnò l'impossibilità spaziale per l'anacoretismo) sia – e soprattutto – per questioni teologico-politiche. L'individualismo anacoreta fu un problema, infatti, quando fu rapportato all'equilibrio raggiunto dalla visione comunitaria agostiniana¹⁹: come far coesistere l'universalità agostiniana nella quale la stessa individualità era un problema tutto interno al soggetto stesso (nel suo rapporto 'intimo' con Dio) e la nuova forma di ascetismo che prevedeva un effettivo ritorno ad una concezione certamente tragica ma risolutiva della soggettività stessa? Impossibilitati ad eludere questo nuovo tipo di società che sorgeva in seno alla stessa Chiesa si resero necessari, quindi, degli aggiustamenti teorici per poter consentire la compresenza di un'anima universalistica e di un'altra in via di definizione che intercettava sentimenti e razionalità nuove e concrete: la prima fu, allora, quella di propendere verso la *stabilitas loci*²⁰ come condizione indispensabile per poter

¹⁹ È bene specificare che ad una prima formulazione della vita monastica l'importanza della singola solitudine nella rinuncia era ovviamente la caratteristica decisiva del nuovo *modus operandi* da cui derivava anche lo stesso lemma 'monaco': cfr. Salvatore Pricoco, *Il monachesimo*, Laterza, Roma-Bari, 2003, p. 34: «Il sentirsi stranieri nel mondo (secondo l'espressione usata in uno dei più belli fra gli scritti del primo cristianesimo, l'anonima operetta greca A Diogneto) fu sentimento proprio degli antichi cristiani. Nel monachesimo esso si tramutò da rifiuto morale di un sistema di valori in reale abbandono della società; la nozione di separazione, prima ambigua, divenne rifiuto dell'integrazione sociale e si tradusse in scelte perentorie: la ricerca della solitudine, il distacco dalla patria e dalla famiglia, la peregrinazione. 'Fuggi lontano dagli uomini e ti salverai': fu questo il comandamento udito da Arsenio, celebre asceta copto ricordato negli Apoftegmi dei Padri. Paolino di Nola, ricchissimo patrizio gallo-romano, la cui conversione monastica, accompagnata dalla rinuncia ai beni, fu accolta come uno 'scandalo' nell'aristocrazia imperiale, scriveva a sant'Agostino di volere 'uscire dal mondo nudo come da un naufragio'. Cassiano propose all'Occidente, derivandola dai teorici orientali, la teoria delle tre rinunzie: alle ricchezze, agli affetti, a tutte le cose sensibili. Ma si devono a san Gerolamo le espressioni più appassionate e insistenti di questo ideale della xenitèia monastica. In una lettera giovanile all'amico Eliodoro che, dopo avere condiviso con lui la scelta monastica, l'aveva poi abbandonata per la carriera ecclesiastica (diventerà in seguito vescovo di Altino), Gerolamo deriva dalla stessa etimologia della parola 'monaco' (dal greco *mònos*, «solo») l'obbligo della solitudine: 'Cerca di intendere la parola 'monaco', questo è il tuo nome. Che fai in mezzo alla folla, tu che sei solo?'. Degli affetti familiari, che attentano alla risolutezza e alla costanza dei propositi monastici, dice che sono 'l'ariete del sentimento, dal quale viene scossa la fede'. E anche in seguito, continuamente, dai primi trattati alle lettere degli ultimi anni, indicherà nella separazione il fondamentale, ineludibile obbligo del monaco».

²⁰ Discorrendo su autori e temi che verranno trattati di seguito, la Rapetti introduce il tema della stabilità del luogo nella razionalità monastica come elemento cardine della propria strutturazione: cfr. Anna Maria Rapetti, *Storia del monachesimo*, op. cit., p. 14: «Il termine 'cenobitismo' deriva dal greco *koinòs bios*, che significa appunto 'vita comune' e rimanda a una struttura comunitaria organizzata dalla quale l'individuo trae norme e sostegno per il proprio perfezionamento spirituale, in cui l'accentuazione delle forme comunitarie comprime gli spazi di libertà individuale. Gli elementi fondamentali e necessari della vita cenobitica sono tre: il monastero, dove la comunità ha residenza stabile, la regola, che ne rappresenta la legge, e l'abate, che applica la regola, guida e ammaestra i suoi monaci. Questi tre elementi sono presenti nella prima esperienza storicamente documentabile, quella di Pacomio della prima metà del IV secolo; presto - soprattutto con la Regola di Benedetto -

vivere a pieno la vita monastica e in, secondo luogo, strutturare la vita nel monastero riproducendo - nella forma umanamente più perfetta - l'esempio di Cristo²¹. L'idea, dunque, di collettivizzare la singola individualità era un'idea già fortemente agostiniana: in che cosa, dunque, si distinse questa nuova razionalità monastica rispetto alla già sviscerata opera del vescovo di Ippona? La razionalità monastica occidentale si distanziava – almeno all'inizio – nel fulcro stesso della teoria della rinuncia in vista della salvezza: «un'altra caratteristica, degna di più attenta considerazione, della mentalità monastica, è la convinzione dell'umana capacità di vincere e di debellare il male e il programma di una vigorosa scambievolmente emulazione. Soggiacente per entro a tutta la letteratura ascetica del tempo circola una convinzione profonda della capacità volitiva dell'uomo, delle forze smisurate che la creatura ragionevole può spiegare nella disciplina del proprio organismo sensibile²²». Dietro il discorso monastico c'era, allora, una convinzione di fondo che si esprimeva in questi termini: quanto più 'spazialmente' si contornava l'azione tanto più essa poteva avvicinarsi alla virtù poiché figlia della rinuncia materiale al mondo che era (e rimarrà per sempre) il simbolo

la stabilità divenne un elemento imprescindibile per il monaco cenobita, e si disposero gravi punizioni per coloro che trasgredivano la norma».

²¹ Cfr. Salvatore Pricoco, *Il monachesimo*, op.cit., p. 37: «Nel mondo cristiano sono stati rappresentati in vario modo la 'chiamata', l'impulso dal quale scaturisce la vocazione monastica, e i fini che questa si propone, ma tutti sono stati compresi in uno scopo complessivo e fondamentale, l'imitazione di Cristo. La *sequela Christi*, cioè la volontà di seguire l'insegnamento di Cristo e proporsi la sua figura come modello supremo di vita virtuosa, entra in ogni proponimento cristiano e religioso. Ma nel proposito monastico essa diventa un programma totalizzante, da realizzare nel distacco completo dal mondo e al cui conseguimento sottoporre tutti gli atti e le strutture della vita conventuale. Ne dà una felice sintesi Paolino di Nola, il quale, ricordando i momenti della sua conversione ascetica, scrive all'amico Sulpicio Severo di volere ispirare la sua vita 'al rifiuto del mondo e alla sequela di Cristo', *contemptus mundi comitatusque Christi*. Basilio definisce lo stato monacale come «un portare la croce» di Cristo; il prologo della *Regula Magistri* e quello della *Regula Benedicti* si chiudono con l'assicurazione che il monaco, se persevera nel monastero fino alla morte, si fa partecipe con la sua sofferenza dei patimenti di Cristo e, per l'eternità, del suo regno». Cfr. Gregorio Penco, *Il monachesimo fra spiritualità e cultura*, op.cit., p. 46: «In primo luogo la centralità di Cristo, quel cristocentrismo della *Regola* che è noto anche a chi non abbia una familiarità molto intima con tale testo perché trapela, si può dire, ad ogni pagina di esso. Il cristocentrismo è la volontà di riportare ogni cosa a Cristo, di riferire a lui ogni norma, di riconoscere lui in ogni persona e situazione. Fratelli e malati, ospiti e poveri sono un'immagine di Cristo che viene amato e adorato in loro in forza del fondamentale spirito di fede che anima tutta la *Regola*. Cristo è prima di tutto presente nella pietra angolare di tutto l'edificio monastico, la figura dell'abate di cui, appunto, per fede, 'si crede che faccia in monastero le veci di Cristo'. Una simile sottolineatura cristologica non soltanto sostiene le considerazioni di ordine ascetico e disciplinare come quelle in forza delle quali si obbedisce al superiore perché Cristo ha detto: 'Chi ascolta voi ascolta me', ma è l'anima di ogni più alta elevazione spirituale [...] al fine di imitare Cristo del quale appunto l'apostolo dice che fu 'fatto obbediente fino alla morte': obbedienza in cui vediamo riaffiorare l'antico ideale della perfetta imitazione di Cristo attuata nel martirio, nel dono della vita fino e oltre la morte, un ideale che non possiamo certo definire come legato e condizionato da una precisa ed esclusiva contingenza storica».

²² Cfr. Ernesto Buonaiuti, *Storia del cristianesimo (Evo Antico)*, Dall'Oglio Editore, Milano, 1942, p. 450

reale e concreto di quella caducità che lo stesso gesto monastico voleva eliminare²³. L'idea di lotta contro il mondo²⁴ era ciò che assicurava al monaco, dunque, la verità delle sue azioni poiché risultato di una chiusura alla temporalità intesa come appartenenza alla propria dimensione carnale insieme individuale e storico-universale:

Crux nostra timor domini est. Sicut ergo crucifixus quis iam non pro animi sui motu membra sua quoquam mouendi uel conuertendi habet potestatem, ita et nos uoluntates nostras ac desideria non secundum id, quod nobis suaue est ac delectat ad praesens, sed secundum legem domini quo nos illa constrinxerit adplicare debemus. Et sicut is qui patibulo crucis adfigitur non iam praesentia contemplatur nec de suis adfectionibus cogitat, non pro crastino die sollicitudine cura que distenditur, nulla possidendi concupiscentia permouetur, nulla superbia, nulla contentione, nulla aemulatione succenditur, non de praesentibus dolet iniuriis, non praeteritarum iam recordatur se que, cum adhuc spiret in corpore, cunctis elementis credit esse defunctum, illuc praemittens sui cordis intuitum, quo se non dubitat ilico transiturum, ita nos quoque timore domini crucifixos oportet his omnibus, id est non solum carnalibus uitiis, uerum etiam ipsis elementis mortuos esse, illic habentes oculos animae nostrae defixos, quo nos sperare debemus momentis singulis migraturos. Hoc enim modo mortificatas poterimus uniuersas concupiscentias et affectus habere carnales²⁵.

²³ Cfr. Gregorio Penco, *Il monachesimo fra spiritualità e cultura*, op.cit., p. 19: «Rinuncia al mondo che è visibile anche dal punto di vista linguistico: L'ideale monastico della *fuga mundi* e del *contemptus saeculi* si traduce letteralmente nella disistima e nell'abbandono di quella preoccupazione o tecnica stilistica che derivava dalla *urbanitas* – legata per natura alla consuetudine sociale e civica e culminante, nella civiltà romana, nello stile di Cicerone - in quanto la vita nel deserto e nella solitudine impone pure un diverso ed opposto atteggiamento nella valutazione e nella scelta degli stessi mezzi espressivi dell'arte letteraria. Il disprezzo verso le vanità e le ricercatezze stilistiche e degli accorgimenti letterari così apprezzati dalle varie, successive scuole della retorica antica, ma privi di senso in una società composta di individui il cui unico fine consiste nella ricerca e nel servizio di Dio».

²⁴ Cfr. Ernesto Buonaiuti, *Storia del cristianesimo (Evo Antico)*, op.cit., p. 452: È interessante vedere come questa idea di lotta sia stata ripresa dalla letteratura monastica da Tertulliano: Essi si iniziano con un prologo nel quale l'autore riprende il motivo caro all'apologetica ecclesiastica di Tertulliano. Il cittadino del mondo è milite del secolo e schiavo del suo sovrano, mentre il cristiano deve essere esclusivamente il milite di Cristo che recide ogni rapporto con la famiglia, con la società con lo Stato. Franz Overbeck, *Le origini del monachesimo*, op.cit., p. 27: «Quando Tertulliano, alla fine del II secolo, durante una persecuzione di cristiani, i cui martiri egli vuole esortare alla fermezza, scriverà: 'Per il cristiano è indifferente trovarsi in carcere o in libertà, perché in qualunque luogo di questo mondo egli si trovi, egli è in ogni modo fuori del mondo e per i cristiani il carcere è quello che fu il deserto per i profeti' – quando dunque Tertulliano parla in questo modo, le sue parole sono un'espressione molto efficace dell'antagonismo del cristianesimo verso il contesto culturale entro il quale crebbe – ed è questo l'atteggiamento che ha condotto anche al monachesimo. Il passo suona quasi come una profezia di ciò che accadde circa cent'anni dopo, quando al cristiano come tale cominciò a essere negato il carcere ed egli si chiese se non fosse il deserto il luogo dove potesse condurre in solitudine una sua vita dignitosa».

²⁵ Joannis Cassiani (d'ora in poi: Cassiano), *De Coenobiorum Institutis Libri Duodecim*, IV, XXXV, CSEL (17), ed. M. Petschenig, p. 72, PL49 [53-475B], 195B-196B.

L'atteggiamento descritto da Cassiano quale indispensabile per il monaco che si stanziava all'interno del monastero è decisamente incentrato sulla rinuncia come base speculativa e teologica della sua propria essenza: la croce di Cristo, infatti, altro non era se non considerare defunti gli elementi del mondo («sequē cum adhuc spirat in corpore cunctis elementis credit esse defunctum»). La figura di Cassiano risultò essere, allora, fondamentale per la ridefinizione del discorso comunitario poiché inserì nel dibattito a lui contemporaneo alcune tematiche che verranno riprese in seguito da coloro i quali fecero del monachesimo l'asse portante del mondo post-agostiniano dal punto di vista della gestione di una collettività. Si conosce poco della sua vita precedente al 415 d.C.²⁶ quando decise di trasferirsi a Marsiglia fino alla sua morte (435 d.C.) dove fondò un monastero per sole donne dedicato al nome di san Salvatore e uno per soli uomini dedicato al nome di san Vittore: è qui che Cassiano descrive sia nelle *Conferenze dei Padri* sia (soprattutto) nelle sue *Istituzioni cenobitiche* ciò che fu visto dai suoi occhi prima nel monastero di Betlemme e poi in quelli visitati in Egitto²⁷. Cassiano, dunque, si prese l'onere di descrivere e di schematizzare ciò che la sua esperienza gli aveva fornito come base speculativa e che aveva, in qualche modo, folgorato il suo animo: quello del monaco che risiedeva a Marsiglia, dunque, fu una sistematizzazione e una rilettura di un mondo che poteva essere replicato anche in Occidente con determinati cambiamenti – certamente – ma con la ripresa nei fondamenti generale della stessa organizzazione orientale. Nonostante, infatti, Cassiano considerasse la realtà anacoreta più eccellente rispetto a quella cenobitica²⁸, egli si impegnò in un racconto più adatto agli spazi

²⁶ Persino il luogo di nascita è oggetto di accese controversie: nato tra il 360/365 d.C. alcuni sostengono che il suo luogo di nascita sia la Provenza, altri invece la provincia romana della Scizia Minore, alle bocche del Danubio.

²⁷ Cfr. Lorenzo Dattrino, *Introduzione* in Giovanni Cassiano, *Le istituzioni cenobitiche*, Edizioni Scritti Monastici, Padova, 2007, p. 44: «Come è noto, Cassiano passò, ancora molto giovane, due anni presso il monastero di Betlemme, e fu di là che egli ebbe le prime esperienze della vita cenobitica. Poi passò in Egitto, dove conobbe ed sperimentò la vita anacoretica che egli poi descrisse, ben distinguendola dalla vita cenobitica. Possiamo dunque avere così una prima delimitazione della vita monastica di quel tempo».

²⁸ Cassiano ripete spesso, nel suo testo, come la vita più perfetta fosse quella individuale-anacoreta: cfr. Cassiano, *De Coenobiorum Institutis Libri Duodecim*, V, IV, CSEL (17), p. 83, PL49 [53-475B], 206A-207A: «Vetus namque est beati Antonii admirabilisque sententia, monachum qui post coenobiale propositum fastigia nititur sublimioris perfectionis attingere, et apprehenso discretionis examine, proprio jam potens est stare iudicio, atque ad arcem anachoreseos pervenire, minime debere ab uno, quamvis summo, universa genera virtutum expetere. Cfr. *Ibid.* V, XXXVI, CSEL (17), p. 108, PL49 [53-475B], 255A-256A: «Itaque cum de Palaestinae monasteriis ad oppidum Aegypti, quod Diolcos appellatur, rudes admodum venissemus, ibique plurimam turbam coenobii disciplina constrictam, et optimo ordine monachorum, qui etiam primus est, institutam mirifice videremus; alium quoque ordinem, qui excellentior habetur, id est, anachoretarum, cunctorum praeconiis instigati, sagacissimo corde videre properavimus. Hi namque in coenobiis primum diutissime commorantes, omnique patientiae ac discretionis regula diligenter edocti, et humilitatis pariter ac nuditatis virtute possessa, atque ad purum vitiorum universitate consumpta, dirissimis daemonum

occidentali nei quali non erano presenti i presupposti per una esistenza individuale ma si era essenzialmente più pronti ad una vita comunitaria nella quale si poteva giungere ad una perfezione di spirito, a patto di seguire, però, determinati principi: «gli ideali e i principi dei Padri del deserto», infatti, «erano sottoposti continuamente a una profonda riflessione, che conduceva alla loro ridefinizione; si andavano attenuando le interpretazioni più estreme dell'ascesi e della negazione di sé, mentre si definiva la necessità della misura anche nell'ascesi. I cambiamenti resero accettabile la scelta monastica anche per molti maschi appartenenti al ceto dirigente, cosa che prima, evidentemente, non era²⁹». Quello di Cassiano, dunque, fu un racconto dove andavano a confluire tutte le principali esperienze monastiche dell'epoca al fine di condensare in un unico pensiero l'unione di tutte le diverse razionalità incontrate lungo il percorso. In che cosa consisteva, dunque, questa opera di Cassiano? Quali fulcri teorici volle evidenziare per stabilire i fondamenti della razionalità monastica? Detto del limite spaziale imposto dalla comunità, quello di Cassiano fu un progetto che prevedeva una riconsiderazione e un ripensamento antropologico totale:

Cujus haec erit sollicitudo et eruditio principalis, per quam junior introductus ascendere consequenter etiam culmina perfectionis summa praevaleat, ut doceat eum primitus suas vincere voluntates; quem studiose in his ac diligenter exercens, haec illi semper imperare de industria procurabit, quae senserit animo ejus esse contraria. Multis siquidem experimentis edocti tradunt, monachum, et maxime juniores, ne voluptatem quidem concupiscentiae suae refrenare posse, nisi prius mortificare per obedientiam suas didicerint voluntates. Ideoque pronuntiant nullatenus praevalere, vel iram, vel tristitiam, vel spiritum fornicationis extinguere, sed nec humilitatem cordis veram, nec cum fratribus unitatem perpetuam, nec firmam diurnamque posse retinere concordiam, sed nec in coenobio quidem diutius permanere, eum qui prius voluntates suas non didicerit superare³⁰.

«Cujus haec erit sollicitudo et eruditio principalis, per quam junior introductus ascendere consequenter etiam culmina perfectionis summa praevaleat, ut doceat eum primitus suas

praелиis congressuri, penetrant eremi profunda secreta. Hujus igitur propositi viros comperientes circa Nili fluminis alveum commorari, in loco qui uno latere eodem flumine, alio maris vastitate circumdatus, insulam reddit, nullis aliis quam monachis secreta expetentibus habitabilem; nec enim cuiquam culturae aptam esse eam salsitas soli ac sterilitas patitur arenarum; ad hos, inquam, summo desiderio festinantes, ultra modum sumus labores eorum, quos contemplatione virtutum et amore solitudinis tolerant, admirati. Nam ipsius aquae tanta penuria constringuntur, ut tali eam diligentia scrupuloque dispensent, quali nemo frugalissimorum speciem pretiosissimi vini conservat et parcit. Tribus namque millibus, vel eo amplius, eam de praedicti fluminis alveo necessariis usibus advehunt, quod tantum intervallum, arenosis divisum montibus, laboris difficultate gravissima duplicator».

²⁹ Cfr. Anna Maria Rapetti, *Storia del monachesimo*, op.cit., p. 27.

³⁰ Cassiano, *De Coenobiorum Institutis Libri Duodecim*, IV, VIII, CSEL (17), p. 52, PL49 [53-475B], 160B-161A

vincere voluntates»: l'insegnamento primo e sommo, dunque, doveva essere quello di avere un rapporto diverso – rispetto ad Agostino – con l'elemento più problematico del complesso umano. All'interno del monastero, infatti, la volontà non veniva considerata quel *medium* che poteva rivolgersi sia alla verità divina sia alla caducità ma veniva valutata immediatamente come pietra d'inciampo, come processualità da recidere nella sua origine per frenare quel movimento peccaminoso sul nascere: come poter dunque eliminare del tutto la volontà (e la sua problematicità) che Agostino aveva così scientemente descritto? «Multis siquidem experimentis edocti tradunt, monachum, et maxime juniores, ne voluptatem quidem concupiscentiae suae refrenare posse, nisi prius mortificare per obedientiam suas didicerint voluntates»: fu l'obbedienza, dunque, lo strumento che permise ai giovani di eludere il discorso volontaristico privandolo della sua coerenza in relazione all'animo umano. Fu l'esperimento della completa soggezione che ridusse la forza della volontà e permise di avanzare nella virtù necessaria a ricreare sempre più gradualmente la soggettività cristiana: il meccanismo dell'obbedienza, dunque, proponeva una nuova metodologia per individuare l'essenza di una collettività all'insegna di Cristo della quale si voleva ricreare, da una parte, lo spirito originario e dall'altra la regolamentazione necessaria al possesso della sua verità. Per tali motivi l'obbedienza non veniva invocata con richieste ragionevoli ma anzi trovava – molto spesso – nella sua assurdità la sua ragion d'essere³¹: quello dell'obbedienza

³¹ Cassiano molto spesso approfondisce l'assurdità dei comandi imposti dall'abate ai giovani di cui si doveva comprendere l'effettiva obbedienza. Ad esempio, il monaco Muzio fu privato – appena entrato nel monastero – dell'unico figlio e costretto a guardarlo mentre gli altri abati lo percuotevano e poi costretto a gettarlo nel fiume – salvo poi essere fermato appena prima di compiere il gesto. Ma forse l'episodio più famoso fu quello del monaco Giovanni, obbligato a innaffiare due volte al giorno per tutti i giorni un bastone inaridito con la speranza di fargli crescere le radici e – di conseguenza – far rinascere una pianta che avrebbe portato ombra a tutto il monastero. Soltanto dopo molti giorni l'abate constatata l'obbedienza cieca del monaco decise di liberarlo da quel compito assurdo: cfr. Cassiano, *De Coenobiorum Institutis Libri Duodecim*, IV, XXIV, CSEL (17), pp. 63-64, PL49 [53-475B], 183C – 185A: «Hic itaque beatus Joannes ab adolescentia sua usque ad perfectam ac virilem aetatem seniori suo deserviens, donec ille in hujus vitae conversatione duravit, tanta humilitate inhaesit ejus obsequiis, ut ipsi quoque seni stuporem summum obedientia ejus incuteret. Cujus hanc virtutem utrum de vera fide ac profunda cordis simplicitate descenderet, an affectatitia esset, et quodammodo coactitia, atque ad imperantis faciem praeberetur, volens manifestius explorare, quamplura ei etiam superflua, minusque necessaria, vel impossibilia, frequentius injungebat. Ex quibus tria ponam, per quae manifestari possit volentibus scire, vel mentis ejus, vel subjectionis integritas. Sumpsit namque de lignario suo senex virgultum, quod olim excisum usibus foci fuerat praeparatum: dumque coctionis retardat occasio, non modo aridum, sed prope putre jacebat temporis vetustate. Cumque hoc coram ipso fixisset in terram, praecepit advecta aqua quotidie bis rigari, ut scilicet diurnis humoribus radicum, atque in antiquam arborem reviviscens, diffusis ramis amoenitatem oculis atque umbraculum in aestu ferventi subter residentibus exhiberet. Quod praeceptum veneratione solita sine ulla impossibilitatis consideratione suscipiens adolescens, ita quotidianis diebus explevit, ut aquam per duo ferme millia indesinenter apportans, nullatenus lignum rigare cessaret, atque per totum anni spatium non infirmitas corporis, non festività solemnitas, non occupatio necessitatis ullius, quae illum etiam honeste excusaret ab executione mandati, non

era, dunque, un dispositivo completamente ‘inumano’ poiché doveva rappresentare l’annientamento totale della soggettività che aveva l’obbligo di impegnarsi ad accettare ciò che dalla gerarchia divina (molto spesso rappresentata dall’abate) era desiderato e comandato³²:

His igitur institutis eos quos initiant uelut elementis quibusdam ac syllabis inbuere ad perfectionem atque informare festinant, per haec ad liquidum discernentes, utrum ficta et imaginaria an uera sint humilitate fundati. Ad quod ut facile ualeant peruenire, consequenter instituuntur nullas penitus cogitationes prurientes in corde perniciose confusione celare, sed confestim ut exortae fuerint eas suo patefacere seniori, nec super earum iudicio quicquam suae discretioni committere, sed illud credere malum esse uel bonum, quod discussit ac pronuntiauerit senioris examen. Itaque fit ut in nullo circumuenire iuuenem callidus inimicus uelut inexpertum ignarum que praeualeat, nec ulla fraude decipere quem peruidet non sua sed senioris discretionem muniri, et suggestiones suas uel ignita iacula, quaecumque in cor eius iniecerit, ut seniorem celet non posse suaderi. alias quippe subtilissimus diabolus inludere uel deicere iuniorem non poterit, nisi cum eum seu per adrogantiam siue per uerecundiam ad cogitationum suarum uelamen inlexerit. Generale namque et euidentis indicium diabolicae cogitationis esse pronuntiant, si eam seniori confundamur aperire³³.

Accanto alla rinuncia della volontà che si esplica e si materializza grazie all’esperimento della completa obbedienza, nel passaggio successivo Cassiano dichiarava quale avrebbe dovuto essere la seconda caratteristica che doveva sempre accompagnare il monaco (soprattutto quello più giovane) per progredire nella virtù: «Ad quod ut facile ualeant peruenire, consequenter instituuntur nullas penitus cogitationes prurientes in corde perniciose confusione celare». Non solo, dunque, obbedire ma anche e soprattutto

denique hiemis asperitas intercedens ab huius observatione praecepti potuerit impedire. Cumque ejus hanc sedulitatem tacitus senex latenter diebus singulis exploraret, et videret eum simplici cordis affectu mandatum suum uelut diuinitus emissum sine ulla permutatione uultus, uel rationis discussione seruire, sinceram humilitatis ejus obedientiam comprobans, pariter etiam miserans tam longum laborem, quem per totum anni spatium studio devotionis impenderat, ad uirgultum aridum accedens, o, inquit, Joannes, misitne radices haec arbor, an non? Cumque ille se nescire dixisset, Senex uelut inquirens rei ueritatem, et tamquam tentans utrum iam suis radicibus niteretur, euulsit coram ipso leui commotione uirgultum, sicque projiciens illud praecepit ut deinceps rigare desineret».

³² Cfr. Michel Foucault, *Du Gouvernement des vivants. Cours au Collège de France 1979-1980*, Seuil/Gallimard, Paris, 2012, trad. it. *Del governo dei viventi. Corso al Collège de France 1979-1980*, Feltrinelli, Milano, 2014, p. 291: «Come ricorderete, in questo testo l’imperativo principale era di insegnare ai novizi a vincere la loro volontà. Insegnamento che avveniva attraverso l’imposizione di un regime di obbedienza completo, esaustivo e permanente. Dovevano obbedire incessantemente agli ordini che venivano dati loro, e a chi impartiva gli ordini si consigliava di fare in modo che questi fossero il più possibile contrari alle loro inclinazioni. Grazie a ciò dovevano giungere a quella rinuncia a se stessi che prende il nome di umiltà».

³³ Cassiano, *De Coenobiorum Institutis Libri Duodecim*, IV, IX, CSEL (17), p. 53, PL49 [53-475B], 161A – 162A.

incessantemente confessare ogni singola cogitazione all'abate più anziano in modo che possa valutare costantemente in che modo quel singolo individuo stia operando quella eliminazione di ogni anfratto soggettivo capace di disturbarlo nel progresso verso una integrità oggettiva³⁴: la direzione monastica dunque – agli occhi di Cassiano - si dichiara nei suoi intenti come una rilettura e una reinterpretazione in ottica cristiana della virtù antica che può presentarsi esclusivamente come frutto di un processo di svalutazione progressiva dell'arbitrio individuale. In altri termini, per i monaci, la collettivizzazione della soggettività è possibile soltanto ed esclusivamente con la sua eliminazione. Obbedienza e confessione, dunque, risultavano essere i primi strumenti per ridefinire e ricreare una nuova soggettività cristiana: non più, dunque, una realtà inficiata nella sua essenza ma una componente che quanto più si annienta tanto più permette l'avvicinamento a Dio. Il discorso di Cassiano, allora, stabiliva come – al netto di una intima connessione tra obbedienza e confessione³⁵ –

³⁴ È fondamentale per comprendere questo nesso tra obbedienza e confessione leggere le parole di Foucault a proposito: cfr. Michel Foucault, *Del governo dei viventi. Corso al Collège de France 1979-1980*, op.cit., pp. 309-310: «Si tratta di stabilire un rapporto di obbedienza alla volontà dell'altro e di stabilire al tempo stesso, in correlazione e come condizione di questa obbedienza, ciò che chiamerei non una giurisdizione, ma una veridizione: l'obbligo di dire in permanenza il vero su se stessi, a proposito di se stessi e nella forma della confessione. La giurisdizione sugli atti ai fini dell'autonomizzazione del soggetto era lo scopo della direzione antica; l'obbedienza all'altro per mezzo di una veridizione di se stessi è la formula della direzione cristiana. Il meccanismo della confessione perpetua, articolato sull'obbedienza permanente, obbedisce a un certo numero di leggi che mi sembrano molto importanti per la storia stessa dei rapporti tra verità e soggettività nell'Occidente cristiano. Legge dell'approfondimento all'infinito: non c'è mai niente di troppo piccolo nel profondo di me stesso perché io non debba prestarvi attenzione. Legge dell'esteriorizzazione nella misura in cui non si tratta di definire una zona di interiorità che sarebbe inaccessibile agli assalti dell'esterno, ma al contrario vi è la necessità di strappare l'interiorità a se stessa, farla uscire per dispiegarla in un rapporto di exteriorità e di obbedienza. [...] Si tratta di far apparire in me qualcosa che non potevo conoscere e che diventa noto solamente grazie a questo approfondimento su me stesso. Si tratta appunto di produrre una verità che non è conosciuta. Ma il paradosso sta proprio qui; questa aleturgia di me stesso, questa necessità di produrre la verità che sono, questa necessità dell'aleturgia è fondamentalmente legata, come ricorderete, alla rinuncia di sé stessi. [...] Questo legame tra produzione di verità e rinuncia a sé mi sembra appunto ciò che si potrebbe chiamare lo schema della soggettività cristiana o diciamo più esattamente lo schema della soggettivazione cristiana».

³⁵ Cfr. *Ibid.*, pp. 268-269: «Mi pare che siamo giunti al cuore di ciò che costituisce la specificità della direzione cristiana e che era proprio l'oggetto del corso di quest'anno. Vale a dire che siamo nel punto in cui si trovano abbinati, accoppiati, articolati l'uno con l'altro due obblighi fondamentali [...] Si tratta infatti di legare l'uno all'altro i due obblighi seguenti: obbedire in tutti e non nascondere niente. O ancora, di legare insieme il principio del non volere niente per se stessi e del dire tutto di sé stessi. Dire tutto di sé stessi, non nascondere niente, non volere niente per se stessi, obbedire in tutto; il legame tra questi due principi mi sembra stia proprio al cuore non solo dell'istituzione monastica cristiana, ma di tutta una serie di pratiche, di dispositivi che daranno forma a ciò che costituisce la soggettività cristiana e di conseguenza la soggettività occidentale. Obbedire e dire, obbedire esaustivamente e dire esaustivamente ciò che si è, essere sotto la volontà dell'altro e percorrere con il discorso tutti i segreti della propria anima, in modo che vengano alla luce e che, in questa risalita dei segreti dell'anima verso la luce, l'obbedienza all'altro sia totale, esaustiva e

il monaco all'interno del monastero avesse potuto auto-dichiararsi membro di una collettività virtuosa in grado di eliminare l'ultimo peccato mediante l'esercizio continuo in una gerarchia ben determinata: è importante rimarcare, dunque, come queste due caratteristiche fossero il fulcro principale della nuova razionalità nascente. L'allontanamento spaziale dal mondo permetteva il rifugio dalle tentazioni esterne e preparava il campo all'esperimento monastico nelle migliori condizioni possibili: la fedeltà totale all'abate - che si poneva all'apice di una gerarchia - permetteva il ricreare incessante delle idee di ordine, disciplina e obbedienza aiutate dallo stesso *modus operandi* dei giovani che avevano l'obbligo di ratificare i propri pensieri nel momento in cui essi venivano alla loro mente al fine di essere corretti subito e ridisposti nel proprio ruolo naturale all'interno della comunità. Se, dunque, l'allontanarsi dal mondo (e i suoi meccanismi) poneva le basi per essere virtuosi quella monastica si poteva considerare, infine, una comunità dei perfetti? Si era trovato - con l'espressione monastica - quel tipo di comunità in grado di tenere insieme salvezza e perfezione³⁶? Il discorso di Cassiano, dunque, doveva rispondere alla domanda escatologica ultima del cristianesimo stesso: erano il continuo esercizio dell'obbedienza e della confessione in una collettività chiusa il punto di collegamento tra Dio e l'uomo che Agostino non era riuscito a comprendere e, dunque, a descrivere?

Summa igitur emendationis ac tranquillitatis nostrae non est in alterius arbitrio conlocanda, quod nequaquam nostrae subiacet potestati, sed in nostra potius ditione consistat. Itaque ut non irascamur, non debet ex alterius perfectione, sed ex nostra uirtute descendere, quae non aliena patientia, sed propria longanimitate conquiritur³⁷.

perfetta; si tratta di un dispositivo assolutamente fondamentale, una relazione molto specifica tra il soggetto, l'altro, la volontà, l'enunciazione».

³⁶ Cfr. *Ibid.*, p. 262: «Ma in ogni caso è nello scarto tra salvezza e perfezione, è in base al principio che si possa essere salvati senza essere perfetti, che si sono sviluppate due istituzioni al tempo stesso vicine e in un certo senso parallele, ma che vanno in due direzioni divergenti e opposte. In primo luogo l'istituzione di cui abbiamo già parlato cioè la penitenza perché è proprio grazie alla penitenza che si possono conservare gli effetti della salvezza, gli effetti dell'atto salvatore, gli effetti del sacrificio salvifico di Cristo, gli effetti del battesimo come segno di salvezza, attraverso una vita che è comunque minacciata dal peccato, attraverso una vita che comunque cade nel peccato. La penitenza è ciò che permette di conservare gli effetti della salvezza nella non-perfezione dell'esistenza. Anche il monachesimo si svilupperà in questo scarto tra perfezione e salvezza, ma avrà una funzione inversa: non più quella di conservare gli effetti della salvezza attraverso il peccato, ma di sapere se si può e come si può sviluppare una vita di perfezione, o meglio una vita di perfezionamento, dentro un'economia della salvezza in cui il sacrificio di Cristo è stato già compiuto, una volta per tutte e per tutti gli uomini che lo riconoscono. Che cosa significa volere ancora la perfezione in un'economia della salvezza? Come vedete, è una domanda inversa e simmetrica all'altra: come è possibile conservare la salvezza anche se si continua a peccare?».

³⁷ Cassiano, *De Coenobiorum Institutis Libri Duodecim*, VIII, XVI, CSEL (17), p. 161, PL49 [53-475B], 345A – 345B.

Nel libro in cui Cassiano cerca di dare ragione e di vincere lo spirito dell'ira che continuamente tenta l'individuo, egli dichiara apertamente che la virtù della pazienza è insita nella potestà umana («sed in nostra potius conditione constitat») e deve discendere sempre e comunque dall'esercizio quotidiano che fortifica gli animi in autonomia senza dipendere da alcunché di esterno («Itaque ut non irascamur, non debet ex alterius perfectione, sed ex nostra virtute descendere») confermando come – attraverso la disciplina giornaliera – si possa, in qualche modo, giungere al possedimento della strumentazione adatta a vincere gli spiriti maligni: è, allora, il reiterarsi della pratica quotidiana che garantisce la congiunzione causale tra perfezione e salvezza?³⁸ Il monastero ricrea, in forma umana, quella *civitas Dei* che in Agostino era essenzialmente al di sopra della città degli uomini e accessibile soltanto una volta ritornati in vita dopo la peregrinazione terrena³⁹? Se per un verso Cassiano rappresenta – o comunque promuove – una risposta affermativa a tali quesiti⁴⁰ la discussione

³⁸ Michel Foucault, *Del governo dei viventi. Corso al Collège de France 1979-1980*, op.cit., p. 261: «È precisamente nel monachesimo, e non nel cristianesimo in generale, che queste tecniche della vita filosofica sono state rimesse in attività o sono state trasferite – perché non avevano mai cessato di essere attive nella filosofia pagana di quell'epoca – all'interno del cristianesimo. Perché nel monachesimo? [...] Si potrebbe sintetizzare dicendo che, in fondo, uno dei problemi fondamentali del cristianesimo, della teologia cristiana, della pastorale cristiana, è stato proprio quello dei rapporti tra la salvezza e la perfezione. La salvezza implica la perfezione? L'atto che ci salva ci rende perfetti, o bisogna essere perfetti per essere salvati? Ancora una volta, questa è stata una delle questioni più fondamentali del dibattito nel cristianesimo, non solo rispetto agli altri movimenti religiosi che si sviluppano in quell'epoca (ha costituito il grande punto di frizione o di scontro con i movimenti gnostici), ma è stata anche una perenne questione interna al cristianesimo. Come riuscire a edificare una religione della salvezza che non implichi la perfezione di coloro che sono salvati? Il cristianesimo è una religione della salvezza nella non-perfezione. [...] Credo che il grande sforzo e la grande singolarità storica del cristianesimo, che spiega senz'altro numerosi tratti del suo sviluppo e della sua permanenza, è di essere riuscito a dissociare salvezza e perfezione».

³⁹ Cfr. Salvatore Pricoco, *Il monachesimo*, op.cit., p. 100: «Vita eterna e vita terrena: fino a che punto l'attesa della prima condiziona la seconda? In nessuno stato umano questo è il problema primario più che in quello del monaco, almeno del monaco cristiano, per il quale il breve percorso dell'esistenza è solo una peregrinatio, un cammino di compimento e una prova passeggera in attesa della Gerusalemme celeste. In ogni antropologia monastica la temporalità terrena viene subordinata al tempo eterno, e nelle varie religioni, non solo nella cristiana, la giornata del monaco privilegia gli spazi dedicati alla preghiera e al servizio della divinità. I fondatori di ordini monastici hanno in genere organizzato il tempo, sia per inscrivervi gli adempimenti liturgici, sia per eliminare le tentazioni connesse al tempo vuoto, ma gli impegni irrinunciabili e specificamente attribuiti allo statuto monastico sono l'applicazione spirituale, la preghiera, la contemplazione, la meditazione»

⁴⁰ È per questo che Cassiano è considerato appartenente alla corrente del semipelagianesimo ed è interessante vedere come, nel suo testo, paragoni l'esercizio del monaco – che deve mortificare la sua carne fino all'estremo - ad una gara olimpionica che si deve vincere per poter esprimere il massimo della propria virtù in vista della condizione perfetta per cui si sta concorrendo: Cassiano, *De Coenobiorum Institutis Libri Duodecim*, V, XVI, 230C – 232A, CSEL (17), p. 93, PL49 [53-475B]: «Itaque ventris et gulae concupiscentia hoc intuitu superata, nec servi carnis, nec infames vitiorum nota pronuntiati, velut in Olympiacis disciplinis, judicabimur superiorum quoque certaminum digni esse conflictu, praemissisque hujusmodi documentis, spiritualibus quoque nequitiis congrédi posse credemur, quae non nisi victoribus tantum, et his qui merentur in spiritali

comincia a riguardare la possibilità o meno dell'esistenza di uno spazio in cui il male venga debellato grazie alla virtù umana: una volta affermato con Agostino che esso non aveva una consistenza ontologica, era, dunque, l'esercizio quotidiano che permetteva di colmare quel vuoto da cui gli uomini erano stati creati e a cui continuamente tendevano? Era la quotidiana obbedienza che arrestava la caducità? Per poter rispondere a queste domande, è necessario interrogarsi circa la motivazione che si cela dietro la perennità di tali ingombranti tendenze verso il nulla: in altri termini, perché la pratica doveva essere quotidiana? Se il male si debella con la prassi perché questa condizione doveva essere reiterata *ad infinitum*?

Uersutus enim serpens calcanea nostra semper obseruat, id est insidiatur exitui nostro et usque ad finem uitae nostrae nos subplantare conatur. Et idcirco bene coepisse nil proderit nec pleno feruore renuntiationis arripuisse principia, si haec congruus etiam finis non similiter commendarit atque concluderit, Christi que humilitas atque paupertas, quam nunc coram ipso professus es, usque ad extremum uitae, quemadmodum arrepta est, a te non fuerit custodita. Quod ut possis implere, tu eius capita, id est cogitationum principia semper obserua, ad senioem scilicet mox ea deferens. Ita enim disces perniciosia initia eius conterere, si nil ex eis seniori tuo erubueris reuelare⁴¹.

Questa eterna tensione al nulla, di cui il male ne rappresenta il simbolo, proprio perché eterna non può essere completamente vinta dall'esercizio umano: non basterà, infatti, aver cominciato bene («Et idcirco bene coepisse nihil proderit») confermando la rinuncia al mondo come proprio *status* («nec pleno fervore renuntiationis arripuisse principia») se non si rimarrà saldi fino alla fine in questa estrema decisione («si haec congruus etiam finis similiter non commendaverit atque concluderit») e se non si confesserà, ancora una volta, tutto all'abate più anziano, unico in grado di comprendere quali giuste penitenze debbano

agone contendere, concertare dignantur. Illud enim est cunctorum luctaminum velut quoddam solidissimum fundamentum, ut primitus carnalium desideriorum incentiva perimantur. Nam nullus, carne propria non devicta, legitime decertare poterit. Et qui legitime non decertat, sine dubio nec in agone conflagere, nec coronae gloriam, nec victoriae gratiam poterit promereri. Quod si hoc fuerimus certamine superati, velut servi carnalis concupiscentiae comprobati, et per hoc nec libertatis nec roboris insignia praefidentes, a spiritalium congressionum conflictu, ut indigni servique, non sine confusionis nota protinus repellemur. Omnis enim qui facit peccatum, servus est peccati. Diciturque nobis per beatum Apostolum cum his inter quos fornicatio nominatur: Tentatio vos non apprehendit, nisi humana. Non enim merebimur mentis robore conquisito graviores pugnas nequitiarum coelestium experiri, qui carnem fragilem resistentem spiritui nostro subjugare nequivimus. Quod Apostoli testimonium non intelligentes quidam posuerunt pro indicativo optativum modum, id est, tentatio vos non apprehendat, nisi humana. Quod ab ipso magis dici manifestum est, non optantis, sed pronuntiantis, vel exprobrantis affectu».

⁴¹ *Ibid.*, IV, XXXVII, CSEL (17), p. 74, PL49 [53-475B],

essere accordate in virtù della gravità delle sempre presenti *cogitationes*⁴². Pur, nel suo ottimismo di fondo, dunque cominciano ad essere note a Cassiano le difficoltà che anche una comunità ristretta - come quella all'interno del monastero - doveva risolvere: finanche la pratica quotidiana non poteva arrestare il pensiero e, dunque, bisognava ogni volta riconsiderare questa condizione umana che sostanzialmente dichiarava una eternità alla sua naturale predisposizione alla temporalità. La strumentazione dell'obbedienza e della confessione, dunque, poteva arrestare per un momento la caducità ma queste dovevano essere sempre allenate poiché questa caratteristica umana non permetteva alcun rilassamento di fondo: quella indipendenza dalle cose del mondo suffragata da quei due dispositivi, dunque, non dichiarava una libertà ma anzi una conferma di quella costruzione antropologicamente negativa che sempre impegnava l'uomo a non lasciarsi vincere dal male. Per questo, a giudizio di Cassiano, il monaco impegnato avrebbe avuto meno possibilità di essere tentato in quanto la sua mente sarebbe stata totalmente immersa nell'opera di riproduzione di annientamento della propria soggettività: la questione materiale, dunque, risultava essere determinante per la sua gestione, in quanto avrebbe stabilito dei precetti anche dal punto di vista corporeo eliminando - o tentando di eliminare - ogni residuo pensante del suo essere:

Et idcirco eas cum adiectione operis exsequuntur, ne uelut otiosis ualeat somnus inreperere. Sicut enim nullum ferme ab eis otii tempus excipitur, ita ne meditationi quidem spiritali finis inponitur. Nam pariter exercentes corporis animae que uirtutes exterioris hominis stipendia cum emolumentis interioris exaequant, lubricis motibus cordis et fluctuationi cogitationum instabili operum pondera uelut quandam tenacem atque immobilem anchoram praefigentes, cui uolubilitas ac peruagatio cordis innexa intra claustra cellae uelut in portu fidissimo ualeat contineri, atque ita spiritali meditationi tantum et custodiae cogitationum intenta non modo ad consensum prauae cuiusque suggestionis peruigilem mentem conuere non sinat, uerum etiam ab omni superflua otiosa que cogitatione custodiat, ita ut, quid ex quo pendeat, haud facile possit a

⁴² Cfr. Michel Foucault, *Del governo dei viventi. Corso al Collège de France 1979-1980*, op.cit., p. 308: «Si giunge così a quello che sarà il punto finale di questa analisi: se è vero che è l'espulsione in se stessa, l'esteriorizzazione nel discorso, il fattore di selezione o di scelta, il fattore di discriminazione, in altre parole se il meccanismo indispensabile della *discretio* che per natura manca all'uomo può essere ristabilito grazie alla confessione o piuttosto grazie alla forma stessa della confessione che è principio di *discretio*, ciò implica che la confessione sia perpetua e permanente. Bisogna sorvegliare questo flusso di pensieri che non smetto di agitare l'anima del monaco e di impedirle di andare verso il punto finale della contemplazione. Se si vuole esercitare la *discretio* su questo flusso di pensieri, bisognerà esaminarlo ininterrottamente, bisognerà cercare di effettuare la selezione, in base a che cosa? Attraverso una confessione che raddoppierà sempre il flusso dell'anima. Bisogna verbalizzare interamente ciò che si sta svolgendo nell'anima. La *cogitatio* deve divenire parola, discorso. Bisogna tenere ininterrottamente un discorso su se stessi, di se stessi, dire tutto ciò che si pensa, man mano che lo si pensa, dire anche le forme più sottili e impercettibili del pensiero, essere sempre ripiegati su se stessi per [cogliere subito] il pensiero, nel momento in cui si forma, proprio nel momento in cui sta per presentarsi alla coscienza».

quoquam discerni, id est utrum propter meditationem spiritalem incessabile manuum opus exerceant, an propter operis iugitatem tam praeclarum spiritus profectum scientiae que lumen adquirant⁴³.

Alla fluttuazione⁴⁴ instabile dei pensieri («fluctuationi cogitationum instabili»), allora, il monaco doveva accompagnare sempre un'attività manuale e un'attività lavorativa che avrebbe dovuto impegnare nella progettazione di un'opera («operum pondera») poiché tale lavoro rappresentava – per l'individuo all'interno del monastero – un porto sicuro e un'ancora solida per evitare di peregrinare con la mente («atque immobilem anchoram praefigentes, cui volubilitas ac pervagatio cordis innexa intra cellae claustra, velut in portu fidissimo valeat contineri»). Il lavoro, dunque, viene in supporto all'obbedienza e alla confessione poiché obbligava l'uomo nella sua totalità, facendogli dirigere lo sguardo verso la fatica ed evitandogli l'*otium* che – a differenza dall'ideale pagano – veniva considerato dai pensatori cristiani sempre come nemico dell'anima. Un'anima libera di pensare inevitabilmente si sarebbe insuperbita peccando mentre un uomo ancorato alla sua condizione materiale non solo viene distratto (etimologicamente inteso, da *distrahĕre*, separare) dalla sua naturale tendenza al pensiero ma viene anche legato ineluttabilmente alla sua carnalità che – impegnata quotidianamente allo sforzo della semplice riproduzione della sua vita – distoglie lo sguardo da un peccato più sottile e per questo più grave: quello del pensare il proprio rapporto con il divino esclusivamente in rapporto alla propria condizione terrena. È dunque l'attività lavorativa il punto di congiunzione tra Dio e l'uomo capace di creare un collegamento in una comunità spazialmente ristretta? «Ita ut quid ex quo pendeat, haud facile possit a quoquam discerni, id est, utrum propter meditationem spiritalem incessabile manuum opus exerceant, an propter operis iugitatem tam praeclarum spiritus profectum, scientiaeque lumen acquirant»: poste le caratteristiche positive che il lavoro reca con sé, è lo stesso Cassiano a non riuscire a stabilire in che senso questa attività sia in qualche modo fruttifera. I monaci sono già di per sé santi e dunque riescono a rendere redditizia (ai

⁴³ Cassiano, *De Coenobiorum Institutis Libri Duodecim*, II, XIV, CSEL (17), p. 29, PL49 [53-475B], 104B – 105B

⁴⁴ Cfr. Michel Foucault, *Del governo dei viventi. Corso al Collège de France 1979-1980*, op.cit., p. 300: «Non occultate, per falso pudore, nessuno dei pensieri, nullas cogitationes [celare]», espressione che ritroveremo in tutti i testi di Cassiano. È sempre il problema della cogitatio, delle cogitationes, dei pensieri. L'esame si basa su dei pensieri e non su degli atti. Che la cogitatio, che il pensiero sia un elemento fondamentale nell'istituzione monastica, va da sé. Dal momento che lo scopo del monaco è la contemplazione e che si deve procedere verso la contemplazione attraverso la preghiera, l'orazione, la meditazione, il raccoglimento, è la cogitatio evidentemente il problema centrale della vita del monaco. E di conseguenza il pericolo che gli si presenterà è il flusso di pensieri, il corso, l'agitazione delle idee che gli verranno in mente».

fini della salvezza) l'attività lavorativa oppure è la stessa attività lavorativa che fa progredire nella santità? La consapevolezza che il lavoro possa distogliere lo sguardo dall'*otium* è ben accettata ed evidente ma – questa la domanda fondamentale – è sufficiente per la salvezza dell'uomo? La risposta di Cassiano – su cui si inserirà anche Agostino – è negativa: nessuna delle due risposte, infatti, rende ragione della vera razionalità del lavoro, la quale non fa altro che confermare la carnalità della condizione umana (e la sua transitorietà) proprio nel momento in cui si comanda di impegnarsi nell'attività manuale. Il lavoro, o comunque l'attività in generale, viene a rappresentare per questi autori, dunque, una sorta di male minore necessario ma non per questo risolutivo del rapporto tra uomo e Dio: esso distoglie certamente gli sguardi dall'ozio che avrebbe favorito la superbia ma, nel fare ciò, ricolloca l'individuo umano nella sua caducità, nella sua necessità biologica e dunque nella sua mortalità⁴⁵.

Hinc est quod in his regionibus nulla uidemus monasteria tanta fratrum celebritate fundata, quia nec operum suorum facultatibus fulciuntur, ut possint in eis iugiter perdurare, et si eis subpeditare quoquo modo ualeat sufficientia uictus alterius largitate, uoluptas tamen otii et peruagatio cordis diutius eos in loco perseuerare non patitur. Unde haec est apud Aegyptum ab antiquis patribus sancta sententia, operantem monachum daemone uno pulsari, otiosum uero innumeris spiritibus deuastari⁴⁶.

Gli occhi di Cassiano, infatti, non hanno mai riscontrato nei monasteri un numero ingente di fratelli capaci di autosostentarsi col frutto del proprio lavoro (e dunque capace di eliminare i problemi derivanti dalla propria condizione carnale quali il nutrimento etc.) ma anche se questo fosse possibile con le libere offerte provenienti dall'esterno («alterius largitate») il lavoro sarebbe necessario perché il piacere dell'ozio («voluptas otii») e la divagazione

⁴⁵ Anna Maria Rapetti comprende esattamente questa importanza che i monaci dedicano al *negotium* in opposizione all'*otium*, anche negli autori successivi che verranno trattati in seguito: cfr. Anna Maria Rapetti, *Storia del monachesimo*, op.cit., p. 47: «La tradizione classica dell'*otium* come unica attività ammessa nell'ambiente aristocratico in cui erano reclutati in prevalenza i monaci si combinava alla necessità della preghiera continua e della ricerca del perfezionamento individuale. Fu solo con lo sviluppo del monachesimo come fenomeno di massa, e con la conseguente diffusione delle regole, che apparve l'obbligo del lavoro. L'idea di Paolo che «chi non lavora, neppure mangi» (2Ts 3,10) venne valorizzata per la prima volta da Agostino, e tutte le regole successive vi fecero riferimento. Benedetto arrivò a condannare l'*otiositas*, cioè la pratica dell'*otium* (di cui si deve ricordare il valore positivo attribuitole fino a quel momento), come «nemica dell'anima» (*inimica est animae*). Si passava dalla valorizzazione dell'*otium* a quella del *negotium*, che doveva proteggere il monaco dal peccato di accidia, ma pare certo che né Benedetto né gli altri padri (Agostino, il Maestro) pensassero a un'attività manuale così intensa e organizzata da poter assicurare il sostentamento della comunità».

⁴⁶ Cassiano, *De Coenobiorum Institutis Libri Duodecim*, X, XXIII, CSEL (17), p. 192, PL49 [53-475B], 393A – 394A

dell'animo («pervagatio cordis») sarebbero nondimeno sempre presenti e, dunque, un pericolo concreto per la stabilità spirituale dei monaci: per tali motivi Cassiano dichiara la necessità del lavoro non perché attraverso esso ci si possa salvare ma proprio perché – riprendendo una sentenza dei Padri Egiziani – grazie ad esso all'interno del monastero sarà presente un solo demone (quello della condizione materiale della propria natura che il lavoro esalta) rispetto agli innumerevoli che sarebbero garantiti da una vita trascorsa nell'accidia («Unde haec est apud Aegyptum ab antiquis Patribus sancita sententia: operantem monachum daemone uno pulsari; otiosum vero innumeris spiritibus devastari»). L'idea, che sarà tutta moderna, del lavoro come consapevolezza di sé (o addirittura di autocreazione dell'umanità nel percorso che va da Hegel a Marx), dunque, è totalmente estranea agli autori monastici medievali che considerano l'attività come un elemento certamente capace di distogliere l'animo dall'ozio ma comunque malvagio in sé poiché direttamente connesso alla caducità della vita terrena: è in questo senso che lo stesso Agostino entra nella questione e dichiara apertamente come il lavoro sia importante per una comunità ristretta ma, allo stesso tempo, la sua regolamentazione avrebbe dovuto avere un preciso rapporto con la Chiesa ufficiale per non turbare la stessa pace interna difficilmente costruita. «Nella mistica del *secessus* confluirono motivi sviluppati dalla cultura filosofica greca, che esaltava nella vita contemplativa l'impegno più alto dell'uomo libero, o dalla precettistica romana, che celebrava il primato dell'*otium*, cioè dell'applicazione intellettuale, rispetto alle attività economiche. La Bibbia offriva orientamenti diversi e si prestava a legittimare ideali contrapposti. Nel Vecchio Testamento, secondo il racconto dell'Esodo e del Deuteronomio, gli Ebrei vengono sfamati nel deserto dalla manna piovuta dal cielo e il lavoro imposto dal Faraone è una servitù, secondo il Genesi è la maledizione alla quale viene condannato Adamo a causa del peccato originale, ma in altri luoghi la ricchezza e l'operosità che la produce sono valori riconosciuti e segnali del favore divino; nel Nuovo Testamento né Gesù nel corso della sua vita pubblica né i suoi discepoli mostrano di procacciarsi il sostentamento lavorando, la comunità di Gerusalemme vive delle donazioni dei fratelli e della vendita delle terre, ma Paolo, se esorta a pregare ininterrottamente (1Ts, 5,17), testimonia che i cristiani 'si affaticano lavorando con le mani' (1Cor., 4, 12) e ammonisce con forza che 'chi non vuole lavorare non mangi' (2Ts., 3, 10). Esempi e imperativi diversi, dunque, dai quali si ricavano due opposte concezioni della vita monastica: quella che l'assimilava al *bios anghelikòs*, alla vita degli angeli, attribuendo ai monaci su questa terra una relazione privilegiata con Dio, analoga a quella degli angeli prossimi al trono divino, e quella che impegnava il monaco alle esperienze più dure della condizione umana, al sacrificio, alla

contrizione perenne. La prima comportava la totale dedizione del monaco alla *vacatio Deo* e rifiutava il lavoro come incompatibile con la preghiera e la meditazione, la seconda ne faceva un impegno ineludibile e lo includeva tra gli strumenti dell'ascesi e dell'affinamento spirituale. Nel complesso esso sembra avere costituito sempre un problema per i monaci, come mostrano il ripetersi delle argomentazioni che lo giustificano, l'insistente ricorso ai *loci* biblici che lo legittimano, le lamentele dei legislatori contro l'ozio⁴⁷». Ancora una volta, dunque, Agostino si inserisce nella problematica lasciata aperta da Cassiano operando un'analisi volta alla gestione finanche di questo esperimento monastico con l'obiettivo di amministrare questo fenomeno conducendolo e dirigendolo verso una compresenza 'pacifica' con la Chiesa ufficiale di cui esso si faceva garante e protettore. Il problema dell'*otiositas* all'interno dei monasteri, infatti, era ciò che più di tutti interessava poiché determinava un problema relativo alla fecondità di una scelta individuale: era bastevole, infatti, allontanarsi dal mondo per alimentare la parte più alta della razionalità umana e quindi, basare il rapporto con Dio *sola mente*? Era possibile una terra del Bene all'interno di una stessa comunità universale? Il discorso agostiniano prese le mosse, allora, da una richiesta di Aurelio, il quale chiese al suo compagno di scrivere un discorso riguardante l'interpretazione del versetto paolino della seconda lettera ai Tessalonicesi nella quale l'Apostolo dichiarava: 'E infatti quando eravamo presso di voi, vi abbiamo sempre dato questa regola: chi non vuole lavorare, neppure mangi'⁴⁸. A quella che sembrava una chiara intenzione paolina, alcuni monaci contrapposero, invece, altri versi della scrittura e in particolare il passo di *Mt, 6, 25-34* nel quale si affermava – usando come metafora quella degli uccelli del cielo – l'inutilità degli affanni terreni e del lavoro manuale poiché lo stesso Dio avrebbe pensato al sostentamento umano una volta che si fosse entrati nella sua casa⁴⁹:

⁴⁷ Cfr. Salvatore Pricoco, *Il monachesimo*, op.cit., p. 101.

⁴⁸ Paolo, *Seconda lettera ai Tessalonicesi*, 3, 10: «καὶ γὰρ ὅτε ἦμεν πρὸς ὑμᾶς, τοῦτο παρηγγέλλομεν ὑμῖν, ὅτι εἴ τις οὐ θέλει ἐργάζεσθαι μηδὲ ἐσθιέτω».

⁴⁹ Cfr. Matteo, 6, 25-34: «Perciò vi dico: per la vostra vita non affannatevi di quello che mangerete o berrete, e neanche per il vostro corpo, di quello che indosserete; la vita forse non vale più del cibo e il corpo più del vestito? Guardate gli uccelli del cielo: non seminano, né mietono, né ammassano nei granai; eppure, il Padre vostro celeste li nutre. Non contate voi forse più di loro? E chi di voi, per quanto si dia da fare, può aggiungere un'ora sola alla sua vita? E perché vi affannate per il vestito? Osservate come crescono i gigli del campo: non lavorano e non filano. Eppure io vi dico che neanche Salomone, con tutta la sua gloria, vestiva come uno di loro. Ora se Dio veste così l'erba del campo, che oggi c'è e domani verrà gettata nel forno, non farà assai più per voi, gente di poca fede? Non affannatevi dunque dicendo: Che cosa mangeremo? Che cosa berremo? Che cosa indosseremo? Di tutte queste cose si preoccupano i pagani; il Padre vostro celeste infatti sa che ne avete bisogno. Cercate prima il regno di Dio e la sua giustizia, e tutte queste cose vi saranno date in aggiunta. Non affannatevi dunque per il domani, perché il domani avrà già le sue inquietudini. A ciascun giorno basta la sua pena».

l'importanza del lavoro, dunque, assunse - agli occhi di Agostino - la forma di un problema esegetico non di poco conto poiché, attraverso la giusta interpretazione si sarebbero stabilite le norme e il senso delle parole di Paolo e del Vangelo, i quali dichiaravano una ragionevolezza all'attività manuale da comprendere in vista dei rapporti tra la Chiesa ufficiale e la nascente espressione comunitaria monastica:

Nam huic sententiae subjungit, dicens, *Ideo dico vobis, nolite solliciti esse animae quid manducetis, neque corpori quid vestiamini*: non ut ista non procurent, quantum necessitati satis est, unde honeste potuerint; sed ut non ista intueantur, et propter ista faciant quidquid in Evangelii praedicatione facere jubentur. Eam quippe intentionem quare quid fiat, oculum vocat: unde paulo superius loquebatur, ut ad hoc descenderet, et dicebat, Lucerna corporis tui est oculus tuus: si oculus tuus simplex fuerit, totum corpus tuum lucidum erit; si vero oculus tuus nequam fuerit, totum corpus tuum tenebrosus erit; id est, talia erunt facta tua, qualis fuerit intentio tua cur ea facias⁵⁰.

L'interpretazione del verso di Matteo nel quale il Signore afferma di non preoccuparsi né circa il mangiare né a riguardo del vestiario da indossare («Ideo dico vobis, nolite solliciti esse animae quid manducetis, neque corpori quid vestiamini»), nota Agostino, non è da intendersi letteralmente ma va compresa come riferentesi all'intenzione umana quando si esplicano i lavori manuali: significa, in altri termini, curare l'occhio interiore per non identificare la propria attività individuale con la massima aspirazione in vista della salvezza. Infatti, il vescovo di Ippona rifiuta immediatamente una connessione tra lavoro e predicazione del Vangelo («sed ut non ista intueantur, et propter ista faciant quidquid in Evangelii praedicatione facere jubentur»), poiché il primo non può elargire un valore aggiuntivo all'annuncio della Buona Novella: il lavoro, dunque, non migliora l'uomo ed è proprio per queste motivazioni che è necessaria la cura della retta intenzione soggettiva nel momento in cui si stabiliscono le norme del racconto evangelico. A partire da presupposti diversi, dunque, Agostino conferma quello che già per Cassiano era una verità: certamente il lavoro (e soprattutto quello di stampo paolino) era d'esempio per l'intera comunità⁵¹ ma esso era utile fondamentalmente per curare e distogliere lo sguardo dall'oziosità, essenzialmente legata al concetto di superbia. Proprio perché essenzialmente legato all'idea

⁵⁰ Agostino, *De opere monachorum liber unus*, XXVI, 34, CSEL (41), ed. J. Zycha, p. 581, PL40 [547-582], 573.

⁵¹ Cfr. *Ibid.*, CSEL (41), p. 536, PL40 [547-582], III, 4, 551: «Quid ad haec dici potest, quandoquidem ne cuiquam postea liceret hoc pro voluntate, non pro charitate interpretari, exemplo suo docuit quid praeceperit? Illi enim tamquam Apostolo praedicatori Evangelii, militi Christi, plantatori vineae, pastori gregis constituerat Dominus ut de Evangelio viveret; et tamen ipse stipendium sibi debitum non exegit, ut se formam daret eis qui exigere indebita cupiebant; sicut ad Corinthios dicit: Quis militat suis stipendiis unquam? Quis plantat vineam, et de fructu eius non edet? Quis pascit gregem, et de lacte gregis non percipit? Ergo quod sibi debebatur, noluit accipere, ut exemplo eius coercerentur, qui sibi non ita ordinati in Ecclesia talia deberi arbitrabantur».

di piccola comunità che in disparte segue individualmente la strada filosofica per giungere a comprendere la verità di Dio, il vescovo di Ippona nota la complessità della questione più in profondità rispetto all'interpretazione di Cassiano in quanto comprende la difficoltà nello stabilire la necessità del lavoro manuale a chi ha inteso perfettamente il significato di rinuncia. Come convincere i monaci a preferire una vita marginalmente attiva invece di una vita completamente dedicata all'ascesi e alla contemplazione delle verità divine? Due sono le argomentazioni di Agostino che possono essere così riassunte: è materialmente impossibile condurre una vita che non faccia impiegare una minima parte di tempo al sostentamento⁵² e, esclusivamente per via negativa, è possibile dimostrare come il lavoro sia l'unico ingrediente che permetta all'uomo di non insuperbirsi:

Dicet aliquis: quid ergo prodest seruo dei, quod prioribus actibus quos in saeculo habebat relictis ad hanc spiritalem uitam militiam que conuertitur, si adhuc eum oportet tamquam opifices exercere negotia? Quasi uero facile possit uerbis explicari, quantum prosit, quod dominus diuiti consilium capiendae uitae aeternae requirenti ait, ut faceret, si uellet esse perfectus, ut uenditis, quae habebat, et indigentiae pauperum distributis eum sequeretur. Aut quisquam tam expedito cursu secutus est dominum quam ille, qui ait: non in uacuum cucurri nec in uacuum laboraui? Qui tamen opera ista et praecepit et fecit. Haec nobis tanta auctoritas doctis et informatis sufficere debuit [ad exemplum] et relinquendi pristinas facultates et manibus operandi. Sed et nos ab ipso domino adiuti possumus fortasse utcumque cognoscere etiam sic operantibus seruis dei priora tamen negotia reliquisse quid prosit. Si enim ad hanc uitam ex diuite quisque conuertitur et nulla infirmitate corporis impeditur, ita ne desipimus a sapore christi, ut non intellegamus quantus prioris superbiae tumor sanetur, cum circumcisis superfluis, quibus ante animus exitiabiliter inflabatur, ad modica quae restant huic uitae naturaliter necessaria etiam opificis humilitas minime recusetur? Si autem ad hanc uitam ex paupertate conuertitur, non putet id se agere quod agebat, si ab amore uel augendae

⁵² Questa spiegazione, Agostino la inserisce a riguardo degli anacoreti, infatti – nota il vescovo di Ippona – finanche loro hanno dovuto fare una raccolta di beni necessari al sostentamento prima di partire per il loro viaggio. Se anche essi, dunque, che vivono individualmente hanno bisogno di un'attività lo stesso vale per chi vive in comunità che deve lavorare esclusivamente in vista di una riproduzione della propria essenza biologica: cfr. *Ibid.*, XXIII, 29, CSEL (17), p. 536, PL40 [547-582], 570-571 : «Verum et hoc concedamus, toto vertente anno posse in agris reperiri vel ex arbore vel ex herbis, vel ex quibusque radicibus quod in escam sumi possit incoctum, aut certe tanta excitatio corporis adhibeatur, ut ea quae coquenda sunt, etiam cruda assumpta non noceant, possitque etiam hiemalibus quibuslibet asperitatibus ad pabula procedi; atque ita fiat ut nihil praeparandum auferatur, nihil in crastinum reponatur: non poterunt ista seruire qui se per multos dies a conspectu hominum separatos, et nulli ad se praebentes accessum, includunt se ipsos viventes in magna intentione orationum. Hi enim facillima quidem atque vilissima, secum tamen alimenta includere consuerunt, quae in illos dies quibus a nullo videri statuerunt, sufficient: quod aves non faciunt. Et horum quidem exercitationem in tam mirabili continentia, quandoquidem habent otium quo haec agant, seque imitandos non superba elatione, sed misericordiae sanctitate proponant, non solum non reprehendo, sed quantum dignum est laudare non possum. Quid tamen de his dicimus, secundum istorum intellectum ex evangelicis verbis? An forte quo sunt sanctiores, eo sunt volucris dissimiliores, quia nisi reponant sibi escas in plurimos dies, includere se ita, ut faciunt, non valebunt? Et utique nobiscum audiunt: *Nolite ergo cogitare in crastinum*».

quantulaecumque rei priuatae iam non quaerens quae sua sunt, sed quae iesu christi ad communis uitae se transtulit caritatem in eorum societate uicturus, quibus est anima una et cor unum in deo, ita ut nemo dicat aliquid proprium, sed sint illis omnia communia⁵³.

Agostino riconosce più volte, dunque, la difficoltà della questione: a cosa serve ad un monaco che decide di intraprendere questa strada lavorare manualmente se già questa vita contemplativa permette di per sé una vicinanza a Dio? («Quid ergo prodest servo Dei, quod prioribus actibus quos in saeculo habebat relictis, ad hanc spiritalem vitam militiamque convertitur, si eum adhuc oportet, tamquam opifices exercere negotia?») Per rispondere a questa domanda - nota il vescovo di Ippona - basterebbe l'autorità di Cristo e di Paolo («Haec nobis tanta auctoritas doctis et informatis sufficere debuit ad exemplum et relinquendi pristinas facultates, et manibus operandi») che non solo hanno imposto il lavoro manuale ma lo hanno anche eseguito («qui tamen opera ista et praecepit, et fecit»): nonostante questo dato di fatto, egli, però, intende proseguire nella spiegazione confermando la sua necessità non in sé (non potrebbe in quanto assumerebbe le forme di un'attività umana positiva in vista della salvezza) ma esclusivamente in relazione alla possibilità di cadere nella superbia nel caso si rimanesse da soli con le proprie *cogitationes*. Infatti, sia che si entri da ricco sia che si entri da povero nel monastero in entrambe le situazioni il lavoro è indispensabile per lo stesso ordine di motivi: se si era ricchi («ex diuite») il lavoro aiuterà a distaccarsi dai beni temporali precedentemente posseduti («ut non intellegamus quantus superbiae prioris tumor sanetur, cum circumcisis superfluis») mentre nel caso si fosse provenuti *ex paupertate* il lavoro all'interno del monastero sarà comunque diverso da quello precedente (seppur esiguo) poiché indirizzato intenzionalmente e direttamente a Dio e alla comunità monastica. Seppur, dunque, nelle parole agostiniane inizialmente si possa respirare un'aria certamente più conciliativa nei riguardi del lavoro manuale, esso segue – completando il discorso di Cassiano – la *vulgata* più comune riguardo a questa tematica: esso non è un luogo nel quale è possibile ricercare la salvezza ma è un momento indispensabile per distogliere la mente da quei pensieri che procurerebbero l'illusione di un rapporto totalmente 'umano' con Dio. Anche in ottica agostiniana, dunque, il lavoro manuale oltre ad essere considerato come una liberazione dalle peregrinazioni della mente, viene sottratto della sua forza creativa, in quanto soltanto esperienza meccanica ripetuta ciclicamente che arresta sul nascere la possibilità di una libera interpretazione e appropriazione del messaggio divino: nonostante il fatto che Agostino dichiari, infatti, una possibile compresenza tra lavoro manuale e lavoro

⁵³ *Ibid.*, XXVI, 34, CSEL (17), p. 577, PL40 [547-582], 571-572

spirituale, egli lo dichiara a patto che tale commistione sia finalizzata a cadenzare totalmente l'intera giornata del monaco ed evitare che egli tralasciando una delle due componenti antropologiche (la spirituale e la carnale) precipiti nella miseria («ita sane ut ad ea discenda, quae memoriter recolat, habeat seposita tempora? Ad hoc enim et illa bona opera fidelium, subsidio splendendorum necessariorum deesse non debent, ut horae quibus ad erudiendum animum ita vacatur, ut illa opera corporalia geri non possint, non opprimant egestate⁵⁴»). Anche per Agostino, dunque, il lavoro deve coinvolgere tutto l'apparato umano e garantire quel dominio sui pensieri che, lasciati liberi, avrebbero potuto causare dei danni non solo all'individuo in sé ma soprattutto alla gerarchia ecclesiastica faticosamente costruita⁵⁵:

Haec, mi carissime et in christi uisceribus uenerande frater aureli, quantum donauit ut possem, qui per te mihi iussit ut facerem, de opere monachorum non distuli scribere, maxime curans, ne boni fratres apostolicis praeceptis oboedientes a pigris et inoboedientibus etiam praeuaricatores euangelii dicerentur: ut qui non operantur, saltem illos qui operantur sibi anteponeudos esse non dubitent. Ceterum quis ferat homines contumaces saluberrimis apostoli monitis resistentes, non sicut infirmiores tolerari, sed sicut sanctiores etiam praedicari, ut monasteria doctrina saniore fundata gemina inlecebra corrumpantur, et dissoluta licentia uacationis et falso nomine sanctitatis? Sciant ergo etiam ceteri fratres et filii nostri, qui fauere talibus et huius modi praesumptionem per ignorantiam defendere consuerunt, se potissimum corrigendos, ut illi corrigi possint, non ut infirmentur benefacere. Sane in eo, quod seruis dei prompte atque alacriter necessaria subministrant, non solum non reprehendimus, sed etiam suauissime amplectimur, sed ne peruersa misericordia magis eorum futurae uitae noceant quam praesenti subueniant⁵⁶.

È in queste parole, infatti, che si nota il ritorno ad una prospettiva universalistica dentro la quale Agostino vuole inserire lo stesso monachesimo: l'idea agostiniana è che finanche un

⁵⁴ Cfr. *Ibid.*, XXIII, 29, CSEL (17), p. 565, PL40 [547-582], 565.

⁵⁵ Dopo aver considerato Agostino un'apologeta del lavoro per gran parte del suo scritto anche Antonio Sanchez considera il discorso agostiniano totalmente incentrato su questa considerazione negativa dell'opera manuale, in generale: cfr. Antonio Sanchez, *Introduzione a Agostino, Il lavoro dei monaci*, in «Opera Omnia, Vol. VII/ 2, Morale e Ascetismo cristiano», Città Nuova, Roma, 2001, p. 505 :«L'attività dell'uomo prima del peccato non era necessitata da alcuna indigenza, bensì dal gusto, dal diletto onesto dell'anima. Ma con il peccato venne la necessità di guadagnare il pane con il sudore e la fatica: la necessità è la madre di ogni azione umana. Così mentre la ragione dell'attività divina è la libera volontà, quella dell'uomo è sempre la necessità (Agostino, *Ennarationes in Psalmos*, CXXXIV, 10: '*Facis tu domum, quia si nolles facere, sine habitatione remaneres: necessitas cogit te facere domum, non libera voluntas*'); e la situazione in cui l'uomo si trova, la vita che gli tocca vivere è piena di fatiche cui non si può scappare: Impossibile è d'altra parte evitare quaggiù le ansie, i dolori, le fatiche e le prove. Così tutti, per legge della vita, sono obbligati a lavorare, ognuno facendo ciò che può, ciò che gli è più necessario, ciò a cui è chiamato. Il monaco non può escludersi da questo orizzonte perché lui, come ogni uomo, deve mangiare, vestirsi, cucinare. Egli è insomma un essere bisognoso. Nel nostro trattato, sant'Agostino prende di mira un gruppo di monaci che ha cercato nel monastero» - e ritorna qui la questione spaziale - «un rifugio e una scusa per la loro infingardaggine».

⁵⁶ Agostino, *De opere monachorum liber unus*, XXX, 38, CSEL (17), p. 589, PL40 [547-582], 577-578

esperimento come quello monastico debba essere riportato dentro una gerarchia che deve essere rafforzata in ogni sua manifestazione. Il lavoro manuale, allora, assume una nuova e fondamentale caratteristica nell'Ipponate: esso deve distogliere il pensiero dalla possibilità di pensare altro rispetto alla comunità universale nella quale si è inseriti la quale è già predisposta in un ordine impossibile da riformare. È per questo che Agostino invita i membri della comunità a non parteggiare per coloro i quali sostengono l'ozio come momento di avvicinamento a Dio poiché essi saranno considerati compartecipi di questa esecrabile condotta («Sciant ergo etiam caeteri fratres et filii nostri, qui favere talibus, et huiusmodi praesumptionem per ignorantiam defendere consuerunt, se potissimum corrigendos, ut illi corrigi possint, non ut infirmentur, benefacere»). Il discorso agostiniano, dunque, è decisivo poiché verte su una visione conciliante con la Chiesa ufficiale di cui non si possono mettere in dubbio i presupposti poiché direttamente ancorati da una parte alla tradizione cristiana (da questo punto di vista a Paolo in particolare) e soprattutto dall'altra alla narrazione antropologicamente fondata con la quale unire tutti gli uomini sotto l'egida di Cristo. La scelta di auto-misurarsi con le proprie capacità religiose auto-escludendosi dalla temperie sociale se da un lato concretizza la rinuncia e la *simplicitas* presenti nelle Sacre Scritture, dall'altro deve essere comunque indotta a convivere con la *Ecclesia* universale evitando atteggiamenti di presunzione poiché risultava strutturalmente impossibile ricreare *perfecte* in forma umana ciò che sarebbe stato visibile soltanto nella vita futura quando la *civitas Dei* sarebbe stata effettivamente edificata. A questo proposito è interessante comprendere come la polemica antimanichea – dalla quale si era partiti - ritorni in una prospettiva nuova ricalcando la loro iniziale separazione delle Terre in una nuova ottica: «i discepoli di Mani rifiutavano il lavoro manuale e facevano uso del testo di *Mt 6, 26* nello stesso modo dei monaci di Cartagine, per cui la risposta di sant'Agostino fu tessuta con lo stesso filo che abbiamo visto sopra. La differenza tra questi manichei e i monaci di Cartagine è» però «assai grande: dei primi, sant'Agostino non sperava in una conversione facile, mentre sperava nel pentimento dei secondi. Agostino invita i manichei ad abbandonare la loro condotta incoerente dicendo: se non volete farlo nella vita pratica, almeno cambiate i vostri scritti in modo che non si veda che la vostra lingua e la vostra vita sono in contraddizione⁵⁷». È questa, dunque, una condizione comune a tutti i cristiani (e non, poiché i Manichei con la loro

⁵⁷ Cfr. Antonio Sanchez, *Introduzione a Agostino, Il lavoro dei monaci*, op.cit., p. 497. Il testo a cui Sanchez fa riferimento è: cfr. Agostino, *Contra Faustum Manichaeum libri triginta tres*, PL42 [207-518], V, 5, 224: «Auferte ergo perditam simulationem, si de moribus non vultis, saltem de litteris vestris: ne lingua vestra cum vita vestra, tanquam ille primus homo cum gente tenebrarum, mendacibus, non elementis, sed verbis pugnature videatur».

presunta libertà non fanno altro che continuare a cadere nelle loro contraddizioni) soprattutto – nota l’Ipponate - a chi come i vescovi (o chi si relaziona quotidianamente con le questioni organizzative inerenti all’Episcopato) non è concretamente impegnato con un’attività corporea: sono dunque loro i veri esenti dalla manualità e, dunque, i più vicini a comprendere Dio? Ai fini di accomunare tutti i cristiani in una condizione umanamente non salvifica, Agostino dichiara come coloro i quali sono subissati di impegni istituzionali e da faccende burocratiche sono i primi a vivere questa condizione di materialità alla quale debbono, per forza di cose, essere assoggettati:

Non alligamus onera gravia; et vestris humeris imponimus quae nos digito attingere nolumus. Quaerite, et cognoscite labores occupationum nostrarum, et in aliquibus nostrorum etiam corporum infirmitates, et Ecclesiarum quibus servimus talem iam consuetudinem, ut nos ad illa opera, ad quae vos hortamur, vacare non sinant [...] Quem tamen laborem non sine consolatione Domini suscipimus pro spe vitae aeternae, ut fructum feramus cum tolerantia. Servi enim sumus eius Ecclesiae, et maxime infirmioribus membris, qualialibet in eodem corpore membra simus. Omitto alias innumerabiles ecclesiasticas curas, quas fortasse nemo credit, nisi qui expertus est. Non ergo alligamus onera gravia, et humeris vestris imponimus quae nos digito non tangimus; quandoquidem si officii nostri salva ratione possemus (videt ille qui probat corda nostra), malleus haec agere, quae ut agatis hortamur, quam ea quae nos agere cogimur. Sane omnibus et nobis et vobis pro nostro gradu et officio laborantibus et arcta via est in labore et aerumna; et tamen in spe gaudentibus iugum eius lene est et sarcina levis, qui nos vocavit ad requiem, qui prior transitum fecit a convulle plorationis, ubi nec ipse sine pressuris fuit. Si fratres, si filii nostri estis, si conservi, vel potius in Christo servi vestri sumus; audite quae monemus, agnoscite quae praecipimus, sumite quae dispensamus. Si autem Pharisaei sumus alligantes onera gravia et imponentes humeris vestris; quae dicimus facite, etiamsi quae facimus improbatis⁵⁸.

La condizione servile, dunque, che non permette di dedicare una vita piena e consolidata in Dio accomuna tutti gli uomini poiché è figlia di quella condizione carnale inestirpabile: se il peccato ha irrimediabilmente macchiato l’uomo e se, dunque, la tensione al nulla è costitutiva della natura umana non può – a giudizio di Agostino – essere sufficiente compiere una operazione di semplificazione dei processi umani. Finanche allontanarsi spazialmente dalla comunità generale non implica il fatto di autogovernare il rapporto con Dio ma risulta essere soltanto una riproposizione in termini più ridotti della strutturale condizione di peccato in cui l’uomo vive: è dunque necessario rimanere ancorati, il più possibile, alla chiesa ufficiale per poter essere considerati alla stessa stregua di tutti i cristiani nel discorso

⁵⁸ Agostino, *De opere monachorum liber unus*, XXIX, 37, CSEL (17), p. 586, PL40 [547-582], 576-577.

escatologico⁵⁹. Per questi motivi, infatti, Agostino conferma – dopo aver dichiarato come le vere intenzioni le possa scrutare solo Dio («videt ille qui probat corda nostra») – come i monaci debbano ascoltare le prescrizioni e le disposizioni che provengono dalla *Ecclesia* poiché tutte indirizzate verso il bene e l’equilibrio dell’intera comunità («udite quae monemus, agnoscite quae praecipimus, sumite quae dispensamus») anche se queste dovessero sembrare prodotte da dei Farisei («Si autem Pharisei sumus alligantes onera gravia et imponentes humeris vestris; quae dicimus facite, etiamsi quae facimus improbatis»). Con Agostino, dunque, il discorso monastico diventa essenzialmente pensato in relazione alla disciplina e alla gerarchia episcopale: si inverano, dunque, diventando la bussola per ogni discorso comunitario, le coordinate del vescovo di Ippona anche nell’interpretazione di un fenomeno come quello monastico, capace di fondare un nuovo linguaggio rispetto a quello stesso paradigma. Se Agostino, dunque, interpreta il lavoro esclusivamente necessario per non apporre violenza all’equilibrio ordinatore della Chiesa, egli impone – allo stesso tempo – una valenza teorica al suo discorso al fine di confermare l’unità di condizione che accomuna tutti gli individui: per evitare fraintendimenti, infatti, sono indispensabili due considerazioni. La prima è regolare l’impianto monastico in modo che si possa in qualche modo fissare una norma definitiva capace di organizzare una vita basata sulla decisione di stabilirsi in un’*ecclesiola in Ecclesia* e la seconda è ricordare – in ogni istante – il punto di arrivo teologico di quella scelta che non può riflettere la volontà di attuire l’importanza della grazia nel discorso salvifico: «the spread of Pelagianism amongst the Roman elite alarmed not just Jerome but also Augustine of Hippo who deplored what he held to be to be the excessive belief of the Pelagians in the potentiality for good of the human will. Just as Jerome felt that no one could be without sin as sexuality and the human condition could not be denied, so Augustine worried that this ascetic group was denying the necessity of God’s grace - fundamental to his own conception of monasticism - and over-emphasizing what could be accomplished by human free will alone. Moreover, the Pelagians also seemed

⁵⁹ Come ci ricorda la Rapetti all’inizio (ed anche in Cassiano) le forme di vita monastica si presentavano come nuovo modello di razionalità rispetto alla Chiesa ufficiale: è questa idea di fondo che Agostino vuole combattere: cfr. Anna Maria Rapetti, *Storia del monachesimo*, op.cit., pp. 16-17: «Le forme di vita monastica, pur nella loro varietà, distinguevano il monaco dall’uomo comune, dal laico, ma anche dal prete, facendone il membro di un’élite e ponendolo fuori dal gruppo sociale, a volte anche contrapposto a esso. Molti dei primi monaci furono guardati con diffidenza dal clero secolare, in quanto tendenzialmente autonomi rispetto all’autorità episcopale. La diffidenza era largamente ricambiata dai monaci; ‘Il monaco deve fuggire le donne e i vescovi’, scrisse Cassiano (*Instituta* XI, 18) nel V secolo, e per molto tempo ancora la presenza di monaci che fossero stati ordinati preti fu una rarità nei monasteri. Le comunità furono a lungo restie ad accettare ecclesiastici nelle loro fila; una resistenza che ancora nel XIII secolo Francesco d’Assisi non esitava a esprimere in termini molto espliciti».

to deny Original Sin and opposed his own ideas on predestination. For them, to accept the notion of predestination was to introduce the concept of fate into Christianity by the back door, while doctrines of grace were little more than an excuse to abandon responsibility for one's own actions⁶⁰»:

Donet Dominus, ut observetis haec omnia cum dilectione, tamquam spiritualis pulchritudinis amatores et bono Christi odore de bona conversatione flagrantes, non sicut servi sub lege, sed sicut liberi sub gratia constituti⁶¹.

Come ricordava la Dunn, dunque, alla fine della *Regula* Agostino ritorna ad esplicitare il cardine che deve organizzare ogni espressione cristiana: anche nel monastero, dunque, gli individui devono considerarsi liberi sotto la grazia («liberi sub gratia constituti»), il che conferma come il richiudersi in un luogo appartato non li possa differenziare dal punto di visto salvifico poiché anche in quel luogo impera l'insondabile legge della volontà divina. «This seemed to him to downgrade free will. Yet while optimistic about the potentialities of the human will, he also demanded a good deal of it, believing that every Christian should attempt to keep all of God's commandments. Augustine, by contrast, took a severe view of the ultimate fate of sinful humankind, but believed in the transforming power of divine grace for the redemption of sinners. By the 390s, it had become clear that Augustine's own conception of monasticism had been based on the idea of the grace of God: you are no longer slaves under the law, but a people living in freedom under grace. Now, in the wake of the controversy caused by Pelagius' ascetic teachings, questions of grace and free will were being defined with an increasing degree of sharpness which had not been found necessary by earlier theologians. Augustine developed the belief not only in the need for the enabling

⁶⁰ Marilyn Dunn, *The Emergence of Monasticism. From the Desert Fathers to the Early Middle Ages*, Blackwell Publishing, Oxford, 2003, pp. 71-72. È interessante vedere come la Dunn faccia riferimento alla problematica sessuale come condizione rilevante questo *status* carnale dell'uomo. Anche in Cassiano, infatti, uno dei pochi riferimenti alla necessità dell'aiuto divino nell'opera umana è proprio a riguardo dell'astinenza sessuale: cfr. Cassiano, *De Coenobiorum Institutis Libri Duodecim*, PL49 [53-475B], VI, 5, 272B-275A: «Et revera cum in omnibus virtutum profectibus, et cunctorum expugnatione vitiorum, Domini sit gratia atque victoria, in hoc praecipue peculiare beneficium Dei ac speciale donum, et Patrum sententia et experimento purgationis ipsius manifestissime declaratur his qui eam meruerint possidere. Quodammodo enim exire de carne est in corpore commorantem; et ultra naturam est fragili carne circumdatum, carnis aculeos non sentire. Et idcirco impossibile est hominem suis (ut ita dixerim) pennis ad tam praecelsum coelesteque praemium subvolare, nisi eum gratia Domini de terrae coeno munere evexerit [eduxerit] castitatis. Nulla enim virtute tam proprie carnales homines spiritualibus angelis imitatione conversationis aequantur, quam merito et gratia castitatis, per quam adhuc in terra degentes habent, secundum Apostolum (Philip. III), municipatum in coelis; quod, deposita corruptela carnali, habituros sanctos promittitur in futurum, hic jam in carne fragili possidentes».

⁶¹ Agostino, *Regula ad servos Dei*, PL32 [1377-1384], XII, 1384.

grace of God but also for his cooperative grace - the idea that God not only enabled human choices and actions but also that nothing further could be accomplished without his continuing help. A direct challenge to the Pelagian movement, the evolution of this doctrine also confronted those who practised transformational asceticism, as it implied that transformation could only be achieved with the cooperative grace of God⁶²». Dunque, la grazia rappresenta la condizione necessaria per la salvezza anche all'interno del monastero, confermando come l'idea di spostarsi spazialmente in un luogo vergine non avrebbe mai potuto essere la soluzione al problema della intrinseca contraddittorietà della natura umana: «come per qualsiasi realizzazione cristiana, è una questione di grazia. L'unità scende verso di noi fin da quelle regioni della *pax excellentior* e dell'*unum supernum*. Il moto verso l'alto, la conversione dell'anima unica verso Dio, è impossibile senza quel moto verso il basso che parte dalla Santissima Trinità per realizzare la sua opera di santificazione e di unificazione. Ora, il Mediatore di questa unificazione è» sempre «il Cristo risorto; è da Lui che partono i raggi della grazia, è in Lui che convergono le linee che salgono⁶³». Sono questi i motivi, dunque, che spingono Agostino ad insistere sulla fondamentale compenetrazione tra esperimento monastico e gerarchia ecclesiastica: «è dunque nell'ecclesiologia africana, sviluppatasi nel III e IV secolo, che si deve cercare l'ispirazione della sua concezione monastica. Del resto, che la vita monastica fosse intesa da Agostino come esperienza di unità e di pace ecclesiale, in funzione antiscismatica, lo sappiamo da lui stesso⁶⁴»:

Cogitate quid mali sit, ut cum de Donatistis in unitate gaudeamus, interna schismata in monasterio lugeamus. Perseverate in bono proposito, et non desiderabitis mutare praepositam, qua in monasterio illo per tam multos annos perseverante et numero et aetate crevistis; quae vos mater non utero, sed animo susceperit. Omnes enim quae illuc

⁶² Cfr. Marilyn Dunn, *The Emergence of Monasticism. From the Desert Fathers to the Early Middle Ages*, op.cit., p. 72. Nella sua analisi la Dunn si sofferma anche sulle altre figure del monachesimo in generale, affermando come – per l'analisi agostiniana – sia impossibile elidere del tutto l'importanza della grazia. Cfr. *Ibid.* pp. 72-73: «Transformational ascetics had not denied the need for God's grace: Evagrius saw his *praktike* as a joint operation of grace and free wdl.40 But this did not make a fine distinction between different types of grace as diagnosed by Augustine. All who had believed in Evagrian or Origenist-derived monastic teachings now faced being discredited on two grounds. They not only ran the risk of being classed, in the eyes of influential figures such as Jerome and Augustine, as followers of the 'heretical' Origen, but also of being identified with the Pelagians, anathematized at the Council of Carthage in 418. Conscious of the way in which Augustine's doctrine of predestination seemed both to remove any human initiative from the process of salvation and invalidate the idea of a monastic life where ascetic discipline would lead to growth towards God, one western follower of Evagrius of Pontus rose to the challenge and created a version of monastic theology designed to reply to Augustine. In doing so, he attempted to construct a 'third way' in which it was clear that both grace and human effort played a role in the transformation of the individual».

⁶³ Cfr. Luc Verheijen, *La regola di s. Agostino: studi e ricerche*, op.cit., p. 41.

⁶⁴ Cfr. Nello Cipriani, *Introduzione a Agostino, La regola*, in «Opera Omnia, Vol. VII/ 2, Morale e Ascetismo cristiano», Città Nuova, Roma, 2001, p. 13.

venistis, ibi eam aut sanctae praepositae sorori meae servientem, placentem, aut etiam ipsam praepositam quae vos suscepit, invenistis: sub illa estis eruditae, sub illa velatae, sub illa multiplicatae; et sic tumultuamini, ut ea vobis mutetur, cum lugere deberetis, si eam vobis mutare vellemus. Ipsa est enim quam nostis, ipsa est ad quam venistis, ipsa est quam per tot annos habendo crevistis. Novum non accepistis, nisi praepositum: aut si propter illum quaeritis novitatem, et in eius invidiam contra matrem vestram sic rebellastis, cur non potius id petistis, ut ipse vobis mutetur? Si autem hoc exhorretis; quia novi quomodo eum in Christo venerabiliter diligatis, cur non potius illam? In vobis namque regendis sic praepositi rudimenta turbantur, ut magis velit vos ipse deserere, quam istam ex vobis famam et invidiam sustinere, ut dicatur non vos aliam quaesituras fuisse praepositam, nisi ipsum coepissetis habere praepositum. Tranquillet ergo Deus et componat animos vestros; non in vobis praevaleat opus diaboli, sed pax Christi vincat in cordibus vestris; nec dolore animi, quia non fit quod vultis, vel quia pudet voluisse quod velle non debuistis, erubescendo curratis in mortem; sed potius poenitendo resumatis virtutem, nec habeatis poenitentiam Iudae traditoris, sed potius lacrymas Petri pastoris⁶⁵.

In questa lettera indirizzata a delle monache che avevano – attraverso la loro ribellione – chiesto di cambiare la superiora, Agostino utilizza chiaramente il monastero al fine di confermare l’unione inscindibile tra quest’ultimo e la Chiesa: «tranquillet ergo Deus et componat animos vestros; non in vobis praevaleat opus diaboli, sed pax Christi vincat in cordibus vestris». Anche nel caso, dunque, si sia fatta la scelta di una vita intesa come separazione dalla mondanità, essa dovrà sempre rimanere nell’ambito della *pax Christi*, la quale si può ottenere soltanto nella misura in cui i monaci riconoscano non solo l’autorità gerarchica ma anche l’impossibilità di pensarsi avvantaggiati nel discorso salvifico-eschatologico⁶⁶: per tali ragioni, l’Ipponate incentra la sua Regola su di un riconoscimento individuale della condizione del monaco che ritrova nella forma dell’osservanza alla Regola un’evoluzione rispetto al discorso di Cassiano. «Oltre che per il carattere essenzialmente

⁶⁵ Agostino, *Epistolae*, CCXI, 4, CSEL (57), p. 358.

⁶⁶ Su questa linea interpretativa si veda il Verhejen che descrive come – per Agostino – la concordia all’interno del monastero debba ricalcare quella della prima forma di comunità ristretta cristiana: quella degli Apostoli descritta dagli Atti e dunque assicurare una concordia tra piccola comunità e comunità universale: cfr. *La regola di s. Agostino: studi e ricerche*, op.cit., p. 42: «Ma già attualmente, il Signore risorto sta modellando, quaggiù, la sua pace. L’anima una di cui parlano gli Atti indica certo l’unità che si formò tra più anime, unità di fede e di carità; ma uno sguardo profondo ci vede l’anima unica Christi. Il Cristo risorto è in effetti presente quaggiù nella sua Chiesa, la Chiesa che in principio e in virtù di quello che è chiamata ad essere eternamente, non ha che un’anima sola e un solo cuore rivolti verso Dio. Sebbene l’opera di Cristo non possa essere compiuta prima della fine dei tempi, la Chiesa è già qui in terra, la *sancta Jerusalem*, la *civitas Dei*. E per questa ragione, l’anima una che è, e sarà più profondamente l’anima unica Christi, è ugualmente l’anima una *Ecclesiae*. Va da sé che alla luce di questo pensiero, il fondamento della vita monastica agostiniana si presta ad un prezioso approfondimento teologico. ‘L’abbiate una sola anima e un sol cuore’ si allarga così nel ‘abbiate la stessa unica anima della Chiesa che sale verso la pace dell’unità della Città celeste’».

ecclesiale della vita monastica, il *Praeceptum* si distingue anche per lo spirito amoroso dell'osservanza: *Donet Dominus, ut observetis haec omnia cum dilectione, tamquam spiritalis pulchritudinis amatores et bono Christi odore de bona conversatione flagrantes, non sicut servi sub lege, sed sicut liberi sub gratia constituti*. La concezione qui espressa, tipica della spiritualità agostiniana, si contrappone nettamente allo spirito che animava le altre forme di monachesimo antico. Puntando tutto sulla perfezione personale dei monaci, le altre regole monastiche erano portate a insistere sulle pratiche ascetiche, sulla direzione dell'abate e sull'obbedienza e quindi sull'impegno della volontà. Erano questi, infatti, i cardini della vita monastica, che nessuno doveva mettere in discussione. E fu proprio questo il motivo della forte reazione antiagostiniana da parte degli ambienti monastici del tempo. La dottrina sulla grazia, prima agli occhi del monaco Pelagio e poi agli occhi dei monaci di Adrumeto e di Marsiglia, appariva assai pericolosa, perché metteva in crisi i fondamenti stessi della vita monastica. Riconducendo tutta l'osservanza alla carità e questa al dono di Dio, ai monaci sembrava che Agostino sminuisse o addirittura negasse l'impegno personale, minando così il monachesimo dalle fondamenta. Il Vescovo di Ippona, invece, era convinto che la perfezione dell'uomo dipenda unicamente dalla sua unione con Dio: il monaco, se vuole essere fedele al suo santo proposito, deve vivere alla presenza di Dio, per conversare con lui e contemplare la sua bellezza⁶⁷». Anche nel monastero, dunque, l'unione che Agostino cerca di promuovere è sempre quella spirituale la quale non accetta la possibilità di una salvezza elitaria presente soltanto ed esclusivamente in uno spazio privilegiato: nel mettere a confronto, infatti, i costumi tra manichei e i cristiani, Agostino insiste ancora una volta sulla unità della comunità cristiana inserendo nel suo resoconto anche i monaci i quali – esattamente come gli altri – devono contare sull'aiuto divino per conseguire la salvezza, nonostante il loro costante progredire nella virtù⁶⁸:

⁶⁷ Cfr. Nello Cipriani, *Introduzione* a Agostino, *La regola*, in «Opera Omnia, Vol. VII/ 2, Morale e Ascetismo cristiano», Città Nuova, Roma, 2001, p. 14. Sulla stessa scia la Dunn: cfr. Marilyn Dunn, *The Emergence of Monasticism. From the Desert Fathers to the Early Middle Ages*, op.cit., p. 65: «There is a considerable distance between Augustine's monasticism and that of Egypt. His vision of asceticism is coloured not by an Origenist idea of self-transformation but by the Gospel message of renunciation and his own experiences. In his commentary on Psalm 132 (composed c. 407), Augustine would give a definition of 'monk', interpreting part of the root of the word monachus (monos = one) as the unity of heart and soul described in Acts (rather than in the sense of the 'singularity' of early transformational and monastic texts). [...] The community which Augustine describes in his rule is one held together largely by the bonds of mutual love and friendship and where the superior of the community (who in any case is subject to the overall authority of a priest)».

⁶⁸ Agostino nel suo resoconto sui costumi della chiesa a partire dagli anacoreti e dai cenobiti (dei quali si propone il passo scorre in rassegna tutte le componenti cristiane al fine di dichiarare un'unità di perfezione e costumanze nell'universale comunità cattolica. Nel fare ciò egli intende dichiarare non come si possa progredire nella virtù ma come la perfezione sia possibile esclusivamente entro

Nunc vos illud admoneo, ut aliquando Ecclesiae catholicae maledicere desinatis vituperando mores hominum quos et ipsa condemnat et quos quotidie tamquam malos filios corrigere studet. Sed quicumque illorum bona voluntate Deique auxilio corriguntur, quod amiserant peccando, poenitendo recuperant. Qui autem voluntate mala in pristinis vitiis perseverant aut etiam addunt graviora prioribus, in agro quidem Domini sinuntur esse et cum bonis seminibus crescere, sed veniet tempus quo zizania separentur. Aut si iam propter ipsum christianum nomen magis in palea quam in spinis esse arbitrandi sunt, veniet etiam qui aream purget, et a frumentis paleam separet et singulis partibus pro suo cuiusque merito quod oportet summa aequitate distribuat⁶⁹.

In vista della polemica antimanichea, dunque, Agostino dichiara l'unità di costumi all'interno di tutta la comunità ecclesiastica senza fare distinzioni tra chi ha abbandonato effettivamente lo spazio comune e chi ha deciso di rimanere all'interno della collettività generale: il rapporto con la materia – tanto aberrato dai discepoli di Mani⁷⁰ – in realtà

quegli argini in cui si riconosce la potestà divina nel processo salvifico: Cfr. Agostino, *De moribus ecclesiae catholicae et de moribus Manicheorum Libro duo*, I, XXXI, 67, CSEL (90), ed. Johannes B. Bauer, pp. 70-71, PL32, [1309-1378], 1338-1339: «Sed si hoc excedit nostram tolerantiam, quis non illos miretur et praedicet, qui contemptis atque desertis mundi huius illecebris, in communem vitam sanctissimam et castissimam congregati, simul aetatem agunt, viventes in orationibus, in lectionibus, in disputationibus, nulla superbia tumidi, nulla pervicacia turbulenti, nulla invidentia lividi, sed modesti, verecundi, placati concordissimam vitam et intentissimam in Deum, gratissimum munus ipsi offerunt, a quo ista posse meruerunt? Nemo quidquam possidet proprium, nemo cuiquam onerosus est. Operantur manibus ea quibus et corpus pasci possit et a Deo mens impediri non possit. Opus autem suum tradunt eis quos decanos vocant, eo quod sint denis praepositi, ut neminem illorum cura sui corporis tangat neque in cibo neque in vestimento neque si quid aliud opus est vel quotidianae necessitati vel mutatae, ut assolet, valetudini. Illi autem decani cum magna sollicitudine omnia disponentes et praesto facientes quidquid illa vita propter imbecillitatem corporis postulat, rationem tamen etiam ipsi reddunt uni, quem patrem vocant. Hi vero patres non solum sanctissimi moribus sed etiam divina doctrina excellentissimi, omnibus rebus excelsi, nulla superbia consulunt iis quos filios appellant, magna sua in iubendo auctoritate, magna illorum in obtemperando voluntate. Conveniunt autem diei tempore extremo de suis quisque habitaculis, dum adhuc ieiuni sunt, ad audiendum illum patrem et conveniunt ad singulos patres terna ut minimum hominum millia, nam etiam multo numerosiores sub uno agunt. Audiunt autem incredibili studio, summo silentio, affectiones animorum suorum, prout eos pepulerit disserentis oratio, vel gemitu vel fletu vel modesto et omni clamore vacuo gaudio significantes. Corpus deinde reficitur, quantum saluti et salubritati satis est, coercente unoquoque concupiscentiam, ne profundat vel in ea ipsa quae praesto sunt parce et vilissima. Ita non solum a carnibus et a vino abstinent pro sufficientia domandarum libidinum, sed ab his etiam quae tanto concitatius ventris et gutturi provocant appetitum, quanto quasi mundiora nonnullis videntur; quo nomine solet turpe desiderium exquisitorum ciborum, quod a carnibus alienum est, ridicule turpiterque defendi. Sane quidquid necessario victui redundat - nam redundat plurimum ex operibus manuum, et epularum restrictione -, tanta cura egentibus distribuitur, quanta non ab ipsis qui distribuunt comparatum est. Nullo modo namque satagunt, ut haec sibi abundant, sed omni modo agunt ut non apud se re maneat quod abundaverit usque adeo, ut oneratas etiam naves in ea loca mittant, quae inopes incolunt. Non opus est plura de re notissima dicere».

⁶⁹ Agostino, *De moribus ecclesiae catholicae et de moribus Manicheorum Libro duo*, I, XXXIV, 76, CSEL (90), pp. 81-82, PL32, [1309-1378], 1342.

⁷⁰ A proposito della grazia agostiniana, anche il Verheijen torna sulla polemica antimanichea e, in particolare, sull'interpretazione dell'ultimo versetto della *Regula*: cfr. Luc Verheijen, *La regola di s. Agostino: studi e ricerche*, op.cit., p. 58: «Questo passo è il solo in cui l'autore parla esplicitamente

avvicina tutti senza distinzioni e la presenza del peccato all'interno della Chiesa non può essere estirpato da una scelta arbitraria ma soltanto attraverso l'aiuto divino («illorum bona voluntate Deique auxilio corriguntur») e nell'attesa della vita futura in cui verranno divisi e distribuiti meriti e colpe – nella massima equità - da chi è sempre stato l'unico in grado di operare questa scelta («Aut si iam propter ipsum christianum nomen magis in palea quam in spinis esse arbitrandi sunt, veniet etiam qui aream purget, et a frumentis paleam separet et singulis partibus pro suo cuiusque merito quod oportet summa aequitate distribuat»). Con la riflessione di Cassiano e di Agostino, dunque, si è potuto constatare come il fenomeno monastico sia stato importante per due ordini di ragioni: la prima è quella di aver essenzialmente pensato una nuova forma di dialogo tra l'elemento peccaminoso umano e la virtù: se – riprendendo il versetto paolino – si è spinti verso ciò che non si vuole rispetto a ciò che si vuole⁷¹, il monachesimo elude questo problema sul nascere stabilendo un'immediata continuità tra luogo monastico e privazione dell'elemento volitivo. Gli strumenti dell'obbedienza e della confessione perenne furono dunque la risposta a questa tipologia di pensiero: assolutamente lontani dalle problematiche agostiniane circa il linguaggio⁷², i monaci pretesero di conoscere in ogni istante i pensieri del proprio confratello

della grazia, ma la scarsità delle parole non deve fare dimenticare la qualità speciale e l'importanza particolare della loro collocazione. Questo capitolo vuole innanzitutto dimostrare che le parole riguardanti la grazia e l'orientamento dell'osservanza dei precetti, nella preghiera conclusiva della Regola, collimano perfettamente con quanto ha scritto s. Agostino in questo ambito verso il 397. In quell'epoca, s. Agostino era matura per usare il binomio antitetico *sub lege – sub gratia*, e ciò nel quadro del suo pensiero sull'atteggiamento interiore necessario per adempiere veramente a dei precetti di ordine morale. Poco dopo aver voltato le spalle al manicheismo, iniziò a combatterlo con i suoi scritti. Questo lo ha naturalmente portato a porsi delle domande sui rapporti tra le due Alleanze. Il dualismo manicheo era incapace di concepire l'unità che, malgrado differenze, le legava. Agli occhi dei Manichei, il Dio dell'Antico Testamento, creatore della materia, era un 'anti-Dio'. Ora, il primo testo di Agostino che ci interessa in questa ricerca si trova proprio nella sua primissima confutazione del Manicheismo. Ricordiamo brevemente che Agostino ha ricevuto la 'grazia' a Milano nel 387. Diventato così membro della Chiesa cattolica, ha lasciato la città di Ambrogio per recarsi in Africa, con intenti monastici. Ma contrariamente ai suoi progetti, è rimasto a Roma fino al 388. È lì che egli ha messo in cantiere i suoi due libri su 'i costumi della Chiesa cattolica' e 'i costumi dei Manichei', la sua prima opera antimanichea. È dunque in questa pubblicazione di Agostino giovane che incontriamo la prima manifestazione che è espresso nella preghiera conclusiva del *Praeceptum*».

⁷¹ Cfr. Paolo, *Lettera ai Romani*, 7, 18-20: «Io so infatti che in me, cioè nella mia carne, non abita il bene; c'è in me il desiderio del bene, ma non la capacità di attuarlo; infatti io non compio il bene che voglio, ma il male che non voglio. Ora, se faccio quello che non voglio, non sono più io a farlo, ma il peccato che abita in me».

⁷² Cfr. Michel Foucault, *Del governo dei viventi. Corso al Collège de France 1979-1980*, op.cit., p. 291: «Per essere in grado di ascoltare l'altro devo osservare me stesso. Inoltre, secondo elemento importante, proprio all'interno di questo esame, in questo obbligo di esaminare se stessi in cui ci si trova, vedete che c'è un curioso accoppiamento tra l'obbligo di vigilare su se stessi, di aprire gli occhi su quel che accade dentro di sé – quindi obbligo di osservare – e in correlazione a ciò, immediatamente legato a questo dovere di osservare, l'obbligo di parlare. Devo vedere tutto dentro

per invitarlo ad una trasformazione continuativa e perenne. L'accrescimento della virtù, infatti, non avrebbe potuto essere risolutivo circa la salvezza: «bisogna» sempre «evitare», infatti «l'eccesso di rigore, l'eccesso di ascesi in cui potrebbero mescolarsi l'eccessiva fiducia in sé stessi, l'orgoglio, la vanità il desiderio di sbalordire l'altro⁷³» che rimanevano sempre e comunque sentinelle attive e pronte a far valere la propria razionalità in ogni istante della quotidianità organizzata all'interno del monastero. Per evitare, dunque, una sostanziale e peccaminosa accidia (che assomigliava tanto al nulla da cui gli uomini erano stati creati), i monaci furono invitati all'impegno costante che doveva occupare tutti i versanti umani al fine di non dover sottostare più alle leggi del pensiero: nel lavoro, dunque, si trovava la misura del proprio essere senza mai riportare – attraverso di esso – una vittoria umana sul male ma identificandosi sempre con la propria natura *lapsa* che il lavoro non faceva altro che confermare ulteriormente. L'interpretazione dell'attività lavorativa, allora, tra Cassiano ed Agostino non fa nient'altro che dichiarare, dunque, ancora una volta la caducità dell'uomo e la sua impossibile autoregolamentazione nel processo salvifico⁷⁴: mentre il monaco di Marsiglia rimane, comunque, ancorato alla prassi quale momento finale dell'esperimento monastico, Agostino coglie il punto problematico di questa impostazione per poterla poi pensare sotto la propria concettualizzazione generale. L'incontrarsi dentro uno spazio angusto non elude la necessità della gerarchia (tra l'altro già presente nei monasteri) e, soprattutto, non evita la necessità della grazia poiché la comunità cristiana è una e può superare le possibili divisioni soltanto interpretando tutti i fenomeni in funzione anti-scismatica: «ma affrettiamoci a precisare che l'unità dei cristiani quaggiù è precaria. La Chiesa è una Città, una 'Città unica', ma si può dire che la perfetta unità di questa Città è

di me, ma devo dire tutto ciò che vedo in me e devo dirlo nella misura in cui lo vedo. Nella direzione cristiana c'è quindi un dispositivo in cui si trovano tre elementi essenzialmente legati gli uni agli altri e dipendenti gli uni dagli altri: il principio di obbedienza senza fine, il principio dell'esame incessante e il principio della confessione esaustiva. Un triangolo: ascoltare l'altro, osservare se stessi, parlare all'altro di sé».

⁷³ Cfr. *Ibid.* p. 292.

⁷⁴ Quella che Foucault chiama *discretio*: cfr. *Ibid.*, p. 296: «Non possono sapere esattamente quel che devono fare, perché non sanno cosa possono fare e non lo sanno perché in fondo ignorano quel che sono. Non c'è *discretio* naturale, immanente all'uomo. Ed è qui che, come vi dicevo, l'accentuazione diversa della *discretio* in Cassiano indicava una differenza radicale rispetto alla *discretio* della saggezza antica. La *discretio* della saggezza antica, la possibilità che ha il saggio antico di distinguere tra il troppo e il troppo poco, a che cosa la deve? La deve al suo *logos*, a questo *logos*, a questa ragione che ha in se stesso e che è assolutamente chiara ai suoi occhi, a condizione però che essa non sia momentaneamente oscurata dalle passioni; in ogni caso è a se stesso e soltanto a se stesso che il saggio antico chiederà la propria misura. Il santo cristiano, l'asceta cristiano non può trovare la sua misura in qualcosa che è in lui stesso. Non può chiedere a se stesso il principio della sua stessa misura. In breve, la *discretio* è indispensabile. C'è solo un problema: essa manca all'uomo».

soltanto in erba, che essa è futura⁷⁵». Questa unità sempre ‘negativa’, dunque, non fa altro che confermare la condizione mediana dell’essere umano in ogni sua manifestazione, pur apprezzando il tentativo monastico come esperimento che più si avvicina alla rinuncia temporale richiesta dalle Scritture: proprio per questi motivi, però, è necessario regolamentare il tempo all’interno del monastero per osservare con amore e con carità l’attesa nel Regno futuro che contraddistingueva tutta la collettività cristiana, anche quella chiusa in uno spazio ristretto.

⁷⁵ Cfr. Luc Verheijen, *La regola di s. Agostino: studi e ricerche*, op.cit., p. 43.

*Perciò la preghiera dev'essere breve e pura,
a meno che non venga prolungata
dall'ardore e dall'ispirazione della grazia divina.
Ma quella che si fa in comune sia brevissima
e quando il superiore dà il segno, si alzino tutti insieme.*
[Benedetto, *Regula*, XX, 4-5]

3. II. Organizzare il tempo: una grazia 'umanizzata' e la ritualità.

Se, dunque – nell'ottica agostiniana – neanche il monachesimo aveva trovato quel *trait d'union* necessario ad unire l'individualità con il divino che cosa, allora, aveva apportato in più rispetto alla sua riflessione? Quale fu l'evoluzione che il monachesimo aveva introdotto nella gestione della comunità se il risultato finale – ovvero la necessità della grazia – era ancora il discorso imperante nel processo salvifico? Il limite, infatti, dell'analisi agostiniana (a differenza di Cassiano) era stato quello di analizzare questo fenomeno a partire dall'autorità e dal problema autoritativo che il monachesimo recava con sé: mentre per Cassiano, gli abbatì «da lui incontrati non solo gli hanno offerto la loro direzione ma gli hanno anche parlato di quell'atteggiamento per eccellenza che la direzione spirituale presuppone nei 'figli spirituali', ossia l'obbedienza» e – mediante quest'insegnamento - «egli ha imparato che dobbiamo sottometterci al giogo dell'obbedienza, nella semplicità del nostro cuore e senza alcuna finzione, in modo che non ci sia più in noi nessun'altra volontà di quella del nostro *Apa*»; per quanto riguarda l'Ipponate, invece, «non è» affatto «facile descrivere correttamente la sua posizione in materia. O piuttosto, è assolutamente necessario entrare nel suo mondo spirituale dalla porta giusta al fine di trovare la prospettiva giusta. C'è una netta differenza tra quello che predomina in Agostino e quello che abbiamo letto in Girolamo e Cassiano. In questi ultimi e in altri, troviamo i maestri spirituali che inculcano il dovuto atteggiamento in coloro che sono chiamati a lasciarsi guidare; Agostino invece si preoccupa piuttosto di inculcare il dovuto atteggiamento (ed Agostino parla preferibilmente a se stesso⁷⁶) in coloro che sono chiamati a comandare, a dirigere, a insegnare: non devono

⁷⁶ Il punto essenziale della differenza tra Cassiano e Agostino si può intravedere proprio in questa osservazione fatta dal Verheijen: per Agostino la lente di ingrandimento è nella maggior parte dei casi rivolta verso l'autorità che deve gestire la piccola comunità e non nella istituzionalizzazione della comunità a partire dagli individui che la componevano (come accadeva in Cassiano). È interessante, dunque, osservare come anche nelle interpretazioni dei passi scritturali, Agostino avesse sempre e comunque in mente l'incarico episcopale e – molto probabilmente – la sua stessa situazione proprio nei momenti in cui si trattava di comprendere in che senso alcune figure apicali delle Scritture avessero dovuto fare i conti con la loro funzione gerarchicamente elevata in ambito comunitario: cfr. Luc Verheijen, *La regola di s. Agostino: studi e ricerche*, op.cit., p. 203: «Rimane il fatto che Agostino ha visto chiaramente i pericoli di una mera vita contemplativa, senza cioè incarichi pastorali. Ci ha lasciato tra l'altro un Sermone sulla Trasfigurazione (il 78) nel quale

mai fare da schermo a Dio⁷⁷». Agostino, dunque, aveva interpretato il fenomeno monastico a partire dall'apice della gerarchia che voleva descrivere mentre Cassiano aveva tentato – con la sua opera di descrizione oggettiva – di comprendere quali strumenti avrebbero richiesto ai monaci, una volta entrati all'interno del monastero al fine di esporli, analizzarli e confermarli: quale sarebbe stata dunque l'espressione formale di queste due consapevolezza? Quale sarebbe stata la conformazione migliore per esprimere l'istanza autoritativa (gerarchicamente intesa come sottoposta solo alla grazia) e l'organizzazione fattuale del tempo finalizzato al non distogliere mai lo sguardo dalla futura cittadinanza, simbolo della verità e del superamento delle proprie angustie terrene? L'eredità monastica contemplò, nella sua massima fecondità teoretica, dunque, l'esposizione della propria razionalità nella configurazione della Regola quale orchestrazione ideale per comprendere entrambe le anime appena descritte: fu la forma simbolica della Regola, allora, che permise una evoluzione del discorso comunitario cristiano. Perché? Perché con la Regola si potevano risolvere gran parte delle problematiche riscontrate in quanto essa confermava la necessità di una gerarchia (indispensabile anche nei rapporti tra abati e vescovi, come si vedrà) rappresentata dall'abate che si faceva garante dell'organizzazione interna allo stesso monastero e – elemento più importante – attraverso di essa si poteva scandire il tempo della vita all'interno dell'istituzione comprendendo come l'attesa della seconda venuta di Cristo si sarebbe potuta aspettare in attività finalizzate alla soppressione di ogni elemento di

apostrofa S. Pietro in termini che avrebbero fatto la gioia di S. Crisostomo. E questo perché Pietro avrebbe voluto rimanere vicino al Signore in cima al monte Tabor. Pietro dice a Gesù: 'Maestro, è bello restare qui'. Era stanco di vivere in mezzo alla folla ed ecco che aveva appena scoperto la dolce solitudine di una montagna. Il Cristo stesso era cibo al suo spirito. Perché scendere da lì per ritrovare giù fatiche e dolori? Non provava forse lassù verso Dio amori santi, non aveva forse di conseguenza costumi santi? Quello che voleva era il suo vero bene. Per questo motivo ha proseguito: 'se vuoi facciamo qui tre tende, una per te, una per Mosè e una per Elia'. Ma S. Agostino non condivide il suo parere: scendi, Pietro. Volevi riposarti sulla montagna; scendi, proclama la parola, insisti in ogni occasione, confuta, minaccia, esorta, con instancabile pazienza e preoccupazione d'istruire. Lavora, stancati, subisci tormenti, al fine di giungere, con lo splendore e la bellezza di una buona attività compiuta con amore cristiano, a possedere quanto raffigurano le vesti bianche del Signore. Perché abbiamo appena ascoltato l'inno della carità dell'apostolo Paolo, che diceva: 'La carità non cerca il proprio interesse'. Questo significa che condivide quello che possiede. Lo stesso apostolo si esprime altrove in modo più esplicito nel descrivere se stesso, che 'non cerca il proprio interesse, ma quello del maggior numero, affinché siano salvati'. Ecco quello che Pietro non capiva ancora quando desiderava di rimanere sulla montagna con Cristo. Ma, Pietro, Cristo ti riservava questo dopo la tua morte. Per ora egli ti dice: scendi a lavorare sulla terra, a servire in terra, e ad essere in terra consegnato al disprezzo e alla croce. La Vita stessa è scesa per essere uccisa; il Pane è sceso per avere fame; la Via è scesa per faticare in strada; la Sorgente è scesa per avere sete... e tu rifiuti il lavoro? Non cercare il tuo interesse. Abbi la carità, proclama la verità. È così che giungerai all'eternità nella quale troverai la quiete e la tranquillità. Le parole di Agostino in questo Sermone hanno probabilmente una risonanza molto personale».

⁷⁷ Cfr. Luc Verheijen, *Ibid.*, p. 230.

superbia soggettiva⁷⁸. L'autorità, allora, che la Regola rinsaldava doveva trovare nella disciplina degli individui il suo contraltare per la creazione di un universo temporalmente organizzato da atti intesi proprio ad eliminare la caducità stessa: la ritualità imposta dalla Regola, dunque, non era finalizzata ad una evoluzione, ad un progresso ma soltanto all'eliminazione costante della temporalità e della presunzione ad essa collegata. Saranno – quelle imposte dalla Regola –, allora, attività finalizzate alla staticità ma nondimeno capaci di creare e di ridefinire – come si cercherà di spiegare in seguito – l'impianto comunitario cristiano: a quella di Agostino, allora, che fu la prima Regola occidentale seguirono numerose altre poiché l'impianto stesso della normatività permise di chiarire gran parte delle incertezze che regnavano all'interno del monastero. La Regola di Benedetto⁷⁹, nonostante sia stata una tra le tante in quel periodo⁸⁰, fu certamente la rappresentazione più compiuta di

⁷⁸ Cfr. Anna Maria Rapetti, *Storia del monachesimo*, op.cit., p. 36: «Dapprima furono i vescovi a intervenire, cercando di imporre il lavoro manuale in opposizione alla mendicizia, e la stabilitas loci che escludeva la peregrinazione. Ma la loro azione non fu sufficiente. Nonostante l'esuberanza di iniziative, la maggior parte dei cenobi del tempo dovette infatti affrontare seri problemi di organizzazione, di disciplina e di autorevolezza degli abati preposti alla loro guida: quando per esempio il carismatico fondatore era ormai morto e lo slancio religioso dei primi discepoli intiepidito; o quando una parte consistente della comunità era formata da oblati (cioè bambini «offerti» dai genitori al monastero perché vi diventassero monaci), spesso privi di qualsiasi seria vocazione religiosa. In queste circostanze si avvertiva acutamente la mancanza di norme chiare e articolate riguardo alla nomina e ai poteri dell'abate, che poteva facilmente tradursi nello sgretolamento delle comunità, e la necessità di fissare in modo stabile le consuetudini: in una parola, si imponeva la necessità di adottare una normativa scritta, capace di preservare la coesione del gruppo. Le regole incorporavano infatti sia l'idea della netta prevalenza della forma cenobitica sulla libera iniziativa individuale, sia il criterio dell'obbedienza e della disciplina. Il diffondersi delle regole consentì di ovviare almeno a una parte dei molti problemi emergenti».

⁷⁹ Benedictus da Norcia (480-547) (da adesso in poi: Benedetto) è stato un monaco cristiano italiano, fondatore dell'Ordine benedettino.

⁸⁰ In particolare, è difficile spiegare l'importanza dell'articolo di Genestout a proposito del problema della primarietà cronologica tra la Regola di Benedetto e la *Regula Magistri* anonima: una visione di tipo tradizionale imporrebbe la stesura della Regola benedettina nel 534 come inizio della storia del monachesimo. Un inizio non solo formale ma anche e soprattutto sostanziale nel senso che fino a poco tempo la storiografia la considerava come l'esempio più influente e meglio organizzato del monachesimo cenobitico occidentale. La più recente storiografia ha, invece, sconvolto definitivamente questa certezza, restituendo Benedetto alla storia cioè alla sua dimensione storica di fondatore e abate di Montecassino. Per esso scrisse intorno al 540 una regola che era soltanto una delle tante esistenti all'epoca. Per dovere di cronaca questo cambio di prospettiva è dovuto all'opera di un monaco benedettino francese, Augustin Genestout che mettendo a confronto la Regola Benedettina e la *Regula Magistri* di autore anonimo comprese che la seconda fu fonte della prima e non viceversa. Cfr. Augustin Genestout, *La Règle du Maître et la Règle de S. Benoît*, «Revue d'Ascétique et de Mystique» (21), 1940, pp.51-112. Cfr. Salvatore Pricoco, *Introduzione a La regola di San Benedetto e le Regole dei Padri*, Fondazione Lorenzo Valla, Verona, 2000, p. IX: «L'immagine di un Medioevo monastico interamente benedettino è un luogo comune, tanto inveterato quanto storicamente falso. Essa ha lusingato in particolare la storiografia italiana, che ha alimentato a lungo il mito di san Benedetto padre del monachesimo occidentale, della civiltà religiosa medievale, dell'Europa *tout court*. In realtà, l'osservanza benedettina trovò diffusione largamente europea solo a partire dall'età carolingia, per l'opera riformatrice di un patrizio visigoto, Benedetto abate di

questa nuova impostazione: «la caratteristica della Regola di San Benedetto, la sua capitale innovazione, il suo permanente contributo alla disciplina monastica è l'averne sostituito il comando al consiglio. Senza dubbio la vita monastica è un 'consiglio', basato su 'consigli evangelici' o 'consigli di perfezione', quali agli inizi del IV secolo erano stati scissi dalla precettistica evangelica e costituiti di fronte ad essa. Ma una volta questa vita monastica accettata, la professione diventa un obbligo ed una legge. In tal caso è ben desiderabile conoscere esattamente in che cosa consista l'obbligo e in quale ambito si eserciti la sua pressione: vale a dire, è ben desiderabile avere un codice chiaro e definitivo⁸¹». La definizione di una norma che organizzasse tutti gli aspetti della vita attiva, dunque, si rese indispensabile per la problematica instabilità che l'eredità di Cassiano ed Agostino avevano offerto: come dare un fondamento stabile – allo stesso tempo – all'autorità che ordinava l'obbedienza e la confessione e l'idea secondo la quale queste due azioni erano necessarie ma non sufficienti alla salvezza, elargita sempre e comunque dalla grazia?⁸² «La Regola rappresentò il trionfo dell'organizzazione e dell'istituzione sullo spontaneismo che aveva caratterizzato fino a quel punto la vita cenobitica, basata principalmente sui legami personali e sul carisma del fondatore: elementi importanti, che però avevano il difetto di non poter assicurare la necessaria stabilità e la disciplina di quei gruppi, sempre più numerosi e spesso anarchici. Molte delle regole circolanti nel VI secolo erano assai carenti da questo punto di vista. Il testo di Benedetto costituisce invece un progetto coerente e dettagliato di organizzazione di una comunità cenobitica in senso proprio, che viveva in un complesso di edifici sotto la guida di un abate eletto dai confratelli. Regola, comunità e abate costituirono i pilastri su cui Benedetto riuscì a creare strutture stabili in grado di assicurare la durata dei

Aniane, che ridusse i monasteri dell'Impero a unità legislativa applicando le direttive politiche di Carlo Magno e Ludovico il Pio. Prima di allora, tra il V e l'VIII secolo, numerose regole circolarono nell'Occidente. Una trentina di esse sono pervenute sino a noi».

⁸¹ Cfr. Ernesto Buonaiuti, *Storia del cristianesimo (Evo Antico)*, op.cit., p. 454. Cfr. Marilyn Dunn, *The Emergence of Monasticism. From the Desert Fathers to the Early Middle Ages*, op.cit., pp. 127-128: «Whatever the circumstances of its genesis, the Rule represents a solution to the problems of monastic instability and disobedience, reinforcing the bonds of community life by a strengthening of the powers of the abbot, an insistence on absolute obedience and a severing, as far as possible, of contacts with the secular world. The thoroughness with which Benedict executed his project created the most comprehensive monastic rule to emerge from the West».

⁸² Come fa notare il Buonaiuti la sfida fu tenere insieme queste due componenti: cfr. Ernesto Buonaiuti, *Storia del cristianesimo (Evo Antico)*, op.cit., p. 454: «La Regola di San Benedetto ha detto un grande storico dell'arte medioevale, il Viollet-le-Duc, è il più grande ed insigne monumento di tutto il Medioevo. Se idealmente e teoreticamente il Medioevo cristiano è retto e disciplinato dalla filosofia della storia e dalla antropologia pessimistica di Sant'Agostino, dal punto di vista della disciplina religiosa e della ispirazione sacrale, il Medioevo ha i suoi piloni nei canoni della Regola benedettina».

cenobi⁸³». Quello che all'inizio, dunque, era dovuto ad una carisma presente in un singolo doveva – in un certo modo – oggettivarsi sotto una forma di universalità assoluta per essere poi ricompresa dalla stessa comunità che doveva accettarla e riproiettarla sempre nella figura della abate (che doveva essere il garante di questa struttura impegnandosi nella continuativa esperienza della soggezione) adesso ripensato come sottomesso soltanto alla stessa Regola che lui stesso doveva - allo stesso tempo - osservare e convalidare: la novità di Benedetto, dunque, può essere riassunta non solo insistendo sull'edificio della Regola stessa ma anche sulla nuova figura dell'abate⁸⁴ che – di fatti – rappresentava una sorta di interprete fedele della volontà divina. «La Regola era al centro della vita monastica; la sua centralità risalta nell'obbligo, ripetuto anche in diverse altre regole occidentali, di leggerla spesso ad alta voce a tutti i confratelli, per favorirne la conoscenza e il rispetto. L'insistenza sull'autorità assoluta di questo testo trovava fondamento nel rispetto tipicamente romano per la norma scritta. Benedetto la scrisse nell'epoca in cui venne emanato, per ordine dell'imperatore Giustiniano, il *Codex iuris civilis*, la più grande sintesi della produzione legislativa dell'epoca repubblicana e imperiale. Nel progetto di Benedetto la regola era sovrana, e a essa doveva sottomettersi anche l'abate, che non poteva allontanarsene. Conversione dei costumi, stabilità e obbedienza erano l'oggetto dei voti solenni pronunciati dai monaci. A essi veniva richiesta l'adesione profonda della volontà agli ordini dell'abate, un'obbedienza immediata e senza mormorazioni. Ne deriva che, nella vita della comunità monastica, la personalità dell'abate era il perno che ne garantiva il buono o cattivo funzionamento. Essendo egli una specie di governante assoluto, era essenziale che esercitasse le sue funzioni con equilibrio e discrezione nei riguardi dei confratelli, per i quali doveva essere anche una guida spirituale, un maestro, un confessore, ed esercitare insomma una vera funzione pastorale⁸⁵». L'evoluzione rappresentata da Benedetto, dunque, fu quella di descrivere compiutamente il versante autoritativo e – facendo ciò – delineare i compiti concreti della comunità e organizzarne la sua vita scandendone perfettamente il suo tempo: la Regola garantiva

⁸³ Cfr. Anna Maria Rapetti, *Storia del monachesimo*, op.cit., p. 39.

⁸⁴ Cfr. *Ibid.*, p. 19: «Le norme scritte da lui e dai suoi successori influenzarono largamente il monachesimo di altre aree grazie alle traduzioni che ben presto cominciarono a circolare. Il carattere fondamentale di questa normativa è l'enfaticizzazione della responsabilità comune in vista della creazione di una società - il cenobio – alternativa al secolo. Mentre non cambiavano le finalità ascetiche del singolo, a questi veniva però richiesto di aiutare i confratelli e di lavorare per il bene della comunità. La vita era scandita dai turni di preghiera comunitaria, dal pasto comune in un refettorio e dal lavoro manuale, che fece crescere anche economicamente questi insediamenti. Il collante ideologico era rappresentato dall'insistenza sulla piena e assoluta obbedienza al superiore. La sottomissione della propria volontà a quella dell'abate era infatti un punto fondamentale dell'organizzazione comunitaria».

⁸⁵ Cfr. *Ibid.*, p. 41.

l'oggettività della gerarchia mentre l'abate aveva l'onere di impersonificarla e renderla attuabile dai suoi sottoposti. «Per i primi dottori occidentali della vita cenobitica, essere monaci significa vivere in convento sotto il governo di un superiore, *sub unius disciplina patris, sub abbatis imperio*. Così suonano le definizioni di Girolamo e di Cassiano (e di altri ancora), che conobbero e apprezzarono, sino a farsene traduttori o divulgatori, la legislazione monastica orientale e che, tuttavia, non prescissero la presenza nel cenobio di una regola come strumento immancabile e insostituibile. Per il Maestro e per Benedetto, invece, l'obbedienza deve essere duplice, alla regola e all'abate: *genus coenobitarum ... militans sub regula uel abbate*. una formula nuova, che fa della regola una realtà distinta dall'autorità abbaziale e la colloca al primo posto⁸⁶»: «*Monachorum quatuor esse genera manifestum est. Primum coenobitarum: hoc est monasteriale, militans sub regula vel abbate*⁸⁷». La norma, dunque, poneva la volontà di Dio in un universo oggettivo lasciandone l'unica possibilità di lettura all'abate, il quale doveva raccontarla ai propri confratelli nella misura più opportuna possibile:

Tertium vero monachorum teterrimum genus est sarabaitarum, qui nulla regula approbati, experientia magistri, sicut aurum fornacis; sed in plumbi natura molliti, adhuc operibus servantes saeculo fidem, mentiri Deo per tonsuram noscuntur. Qui bini, aut terni, aut certe singuli, sine pastore, non dominicis, sed suis inclusi ovilibus, pro lege eis est desideriorum voluptas: cum quidquid putaverint vel elegerint, hoc dicunt sanctum; et quod noluerint, hoc putant non licere⁸⁸.

Si può comprendere come Benedetto formuli questa oggettività della norma che è indipendente dall'arbitrio umano nel momento in cui descrive la più squallida specie di monaci («taeterrimum genus»), ovvero quella dei sarabaiti⁸⁹: essi non sono guidati da nessuna regola *experientia magistri* e dunque risultano ancora essere fedeli al secolo («saeculo fidem») poiché si muovono sempre *sine pastore* che li possa guidare nelle scelte da compiere. L'oggettività della Regola, dunque, si pone – allo stesso tempo – come fondamento della propria condizione e fine ultimo da perseguire in vista di una auspicata unione con il divino: l'insistenza, dunque, di Benedetto su questa oggettività è da intendersi

⁸⁶ Cfr. Salvatore Pricoco, *Introduzione a La regola di San Benedetto e le Regole dei Padri*, op.cit., p. XV

⁸⁷ Cfr. Benedetto, *Regula*, I, 2, CSEL (75), ed. R. Hanslik, p. 17, PL 66 [215D-932D], 245A.

⁸⁸ Benedetto, *Regula Cum Commentariis*, I, 6, CSEL (75), p. 18, PL 66 [215D-932D], 245A - 246A.

⁸⁹ Questa parola forse deriva dalle parole copte *sar* e *abet* (= sparso in rapporto alla comunità. Il termine fu utilizzato per primo da Cassiano che descrive negativamente i sarabaiti come monaci che vivono in gruppi molto miccoli, al di fuori delle comunità cenobitiche, provvedendo ciascuno per sé alle proprie necessità. Cfr. Benedetto, *La regola*, a cura di Giorgio Picasso, traduzione e note a cura di Dorino Tuniz, Edizioni San Paolo, Milano, 1996, p. 65, nota 6.

come condizione di realtà necessaria a rendere praticabili le proprie scelte, possibili solo ed unicamente mediante una obbedienza totale a ciò che rendeva avverabile la vita stessa. Quella di Benedetto, dunque, è una consapevolezza che deriva da una cosciente presa d'atto dell'imprescindibilità dell'aiuto divino nella corsa alla salvezza: obbedire alla Regola, dunque, non significherà altro che stabilire la necessità di una oggettività proiettata a 'sensificare' – mediante le sue imposizioni – l'attesa in vista della seconda venuta di Cristo. Per queste ragioni nel Prologo, Benedetto intende confermare la compresenza delle due istanze – rappresentate rispettivamente da Cassiano ed Agostino – in rapporto alla comunità: da una parte, infatti, c'è l'esigenza di stabilire una prassi duratura che possa impiegare il tempo nel migliore dei modi possibili mentre dall'altra sarà indispensabile insistere sulla grazia divina quale momento salvifico per eccellenza:

Haec complens Dominus, exspectat quotidie, his suis sanctis monitis, factis nos respondere debere. Ideo nobis propter emendationem malorum, hujus dies vitae ad inducias relaxantur, dicente Apostolo: An nescis quia patientia Dei ad poenitentiam te adducit? Nam pius Dominus dicit: Nolo mortem peccatoris, sed ut convertatur et vivat. Cum ergo interrogassemus Dominum, fratres, de habitatore tabernaculi ejus, audivimus habitandi praeceptum: sed si compleamus habitatoris officium, erimus haeredes regni coelorum. Ergo praeparanda sunt corda et corpora nostra sanctae praeceptorum obedientiae militatura; et, quod minus habet in nobis natura possibile, rogemus Dominum ut gratiae suae jubeat nobis adjutorium ministrare. Et si fugientes gehennae poenas ad vitam perpetuam volumus pervenire, dum adhuc vacat, et in hoc corpore sumus, et haec omnia per hanc lucis vitam vacat implere, currendum et agendum est modo quod in perpetuum nobis expediat⁹⁰.

Benedetto interpreta, dunque, il prolungamento della condizione corporea umana come momento di attesa necessario alla correzione delle proprie colpe («Ideo nobis propter emendationem malorum, hujus dies vitae ad inducias relaxantur»), in quanto durata indispensabile per adempiere ai doveri imposti dallo stesso Dio, per divenire degni eredi del suo regno («Cum ergo interrogassemus Dominum, fratres, de habitatore tabernaculi ejus, audivimus habitandi praeceptum: sed si compleamus habitatoris officium, erimus haeredes regni coelorum»): questo rispetto delle norme, però, non significava – agli occhi di Benedetto – creare autonomamente le condizioni per la propria salvezza ma seguire il precetto dell'obbedienza all'unica Regola vera, in quanto indipendente dall'arbitrio umano. È dunque la giusta combinazione tra obbedienza e grazia divina che può, in un determinato modo, dare un senso alla propria condizione terrena: per questi motivi Benedetto considera

⁹⁰ Benedetto, *Regola*, Prologus, 35 - 44, CSEL (75), pp. 7-8, PL 66 [215D-932D], 218B- 218C.

questi due aspetti strettamente legati da un rapporto inscindibile, motivo per il quale li descrive uno dopo l'altro susseguenti nel suo iniziale scritto («Ergo praeparanda sunt corda et corpora nostra sanctae praeceptorum obedientiae militatura; et, quod minus habet in nobis natura possibile, rogemus Dominum ut gratiae suae jubeat nobis adjutorium ministrare»). Ciò che per natura è più difficile ottenere, dunque, è possibile raggiungerlo esclusivamente con l'aiuto di Dio che – comprendendo gli sforzi umani in questa vita – può renderlo all'uomo che si è mantenuto saldo nella sua decisione di dedicare l'intera vita alla sua causa: la Regola, dunque, tiene insieme due momenti che nelle precedenti versioni erano stati considerati distinti e opposti. Il linguaggio normativo, infatti, assicurava l'unione spirituale senza per questo prescrivere l'impossibilità di azioni virtuose che potevano essere tali (esclusivamente) nella misura in cui eliminavano la superbia dalla condotta umana: la passività della condizione umana veniva garantita, allora, da una specifica attività rimanendo, però, comunque ancorati alla soluzione della grazia, che avrebbe operato nella sua imperscrutabilità anche all'interno del monastero. Per questi motivi Benedetto afferma che l'aspirazione massima debba essere quella di diventare come coloro i quali «qui timentes Dominum de bona observantia sua non se reddunt elatos; sed ipsa in se bona, non a se posse, sed a Domino fieri existimantes⁹¹», come coloro – cioè – che riconoscono come ogni elemento retto del proprio agire sia dovuto all'azione di Dio che manifesta la sua scintilla creatrice all'interno della propria anima a differenza del peccato che è sempre da imputare esclusivamente al proprio arbitrio che ha deciso di voltare, volutamente, le spalle all'insegnamento di Cristo.

Spem suam Deo committere. Bonum aliquod in se cum viderit, Deo applicet, non sibi. Malum vero, semper a se factum sciat et sibi reputet. [...] Actus vitae suae omni hora custodire. In omni loco Deum se respicere, pro certo scire. Cogitationes malas cordi suo advenientes mox ad Christum allidere. Et seniori spirituali patefacere. Os suum a malo vel pravo eloquio custodire. Multum loqui non amar. Verba vana aut risui apta non loqui. Desideria carnis non perficere; voluntatem propriam odire. Praeceptis abbatis in omnibus obedire, etiamsi ipse aliter (quod absit) agat, memores illud dominicum praeceptum, Quae dicunt, facite: quae autem faciunt, facere nolite. Non velle dici sanctum antequam sit; sed prius esse quod verius dicatur⁹².

Nel quarto capitolo della sua Regola intitolato *Quae sunt instrumenta bonorum operum?*, allora, Benedetto ripercorre temi già affrontati in Cassiano ripetendo che bisognerà considerare proveniente da Dio (e non da sé) soltanto ciò che di buono è presente nel proprio

⁹¹ Cfr. *Ibid.*, Prologus, 29, CSEL (75), p. 6, PL 66 [215D-932D], 218A.

⁹² *Ibid.*, IV, 41-66, CSEL (75), pp. 31-33, PL 66 [215D-932D], 296C-297A.

animo mentre sarà doveroso imputare il male soltanto a sé stessi quando si ripercorreranno le cause delle proprie azioni («Bonum aliquod in se cum viderit, Deo applicet, non sibi. Malum vero, semper a se factum sciat et sibi reputet»). Inoltre, riafferma la necessità dell'immediata confessione all'abate («Cogitationes malas cordi suo advenientes mox ad Christum allidere. Et seniori spirituali patefacere») e impone di odiare la propria volontà, quale elemento di intralcio per organizzare la propria esistenza (voluntatem propriam odire) ricordando, infine, di obbedire a tutte le disposizioni del superiore al fine di dedicare tutta la propria vita alla elisione della propria soggettività («Praeceptis abbatis in omnibus obedire»). Sono presenti, dunque, elementi già sviscerati nelle *Istitutiones* di Cassiano che Benedetto, abilmente, incastra opportunamente nella sua opera: l'elemento di novità (oltre al fatto di scrivere sotto forma di una *Regula*) fu quello di ripensare la vita nel monastero in tutte le sue manifestazioni descrivendo integralmente ogni singola azione da compiere al suo interno. Dei 73 capitoli che compongono la *Regola*, infatti, gran parte di essi sono dedicati all'organizzazione metodica di tutta la giornata: questo dato, che non è chiaramente soltanto un mero dato statistico, ha, in realtà, dietro (e dentro) di sé un'idea teologico-politica ben determinata. Disporre, cioè, tutto il tempo della vita con attività che permettono di cadenzare ogni espressione significa eliminare l'idea stessa di evoluzione e di prassi volta ad un miglioramento mondano della propria condizione. La ritualità all'interno nel monastero pensato da Benedetto è una ritualità necessaria a ricreare un tempo dell'attesa finalizzato esclusivamente a rimuovere ogni idea di progresso, ogni idea che rimandi ad un futuro di là da venire orizzontalmente per imporre, d'altro canto, l'idea stessa di staticità: quella di Benedetto è una ritualità che, invece di pensare la temporalità in modo attivo, immobilizza sul nascere ogni tentativo di pensarsi dentro una 'cronologia':

Praecavendum est ne quavis occasione praesumat alter alium defendere monachum in monasterio, aut quasi tueri: etiamsi quaevis consanguinitatis propinquitate jungantur. Nec quolibet modo id a monachis praesumatur, quia exinde gravissima occasio scandalorum oriri potest. Quod si quis haec transgressus fuerit, acrius coerceatur⁹³.

Che sia, dunque, un percorso individuale atto a stabilirsi dentro una fissità, Benedetto lo conferma all'interno del capitolo 69: sarebbe, infatti, una gravissima colpa prendere le difese di un altro monaco e considerarsi, dunque, come comunità attiva che consapevolmente agisce insieme al fine di migliorare la propria condizione caduca, rivendicando le proprie istanze morali e razionali. Il discorso comunitario, infatti, non è mai finalizzato a stabilire

⁹³ *Ibid.*, LXIX, 1-4, CSEL (75), p. 159, PL 66 [215D-932D], 919B.

una parentela di anime – e infatti, Benedetto intima di non fare affidamento alla consanguineità all'interno del monastero («etiamsi qualevis consanguinitatis propinquitae jungantur») – ma esclusivamente ad un percorso individuale che mira alla completa soggezione in ogni istante della giornata. Quello di Benedetto appare, allora come un pensiero dell'obbedienza ritualizzato: è in questa consapevolezza, dunque, che il monastero ritrova la sua razionalità. Per questo ordine di motivi, afferma Benedetto «obedientiae bonum non solum abbatibus exhibendum est ab omnibus, sed etiam sibi invicem ita obediunt fratres, scientes se per hanc obedientiae viam ituros ad Deum⁹⁴»: l'obbedienza, dunque, non è dovuta solo all'abate ma *ab omnibus* poiché essa stessa è l'unica relazione possibile in un ambiente come quello monastico. Ritorna, allora, il problema dell'individualità, della sua unione spirituale con gli altri e con la temporalità: mentre per Agostino il problema della temporalità è 'razionabile' solo accettando questo *status* attendendo che Dio converta tutti gli individui misteriosamente, per la razionalità monastica si può superare questa *impasse* esclusivamente vivendo il tempo con l'obiettivo di fermarlo attraverso il rito quale conseguenza simbolica dell'obbedienza. In altri termini, quello che per Agostino faceva il sacramento (unione in Cristo indipendente da chi lo amministrava), per i monaci lo farà la ritualità organizzata e cadenzata. La Regola, dunque, non salva ma crea le condizioni per vivere questa attesa non insuperandosi poiché la nozione di obbedienza è tale da permeare ogni manifestazione di vita attiva: l'evoluzione apportata da Benedetto, allora, consente di trovare ed escogitare una via terza per la peregrinazione terrena ovvero quella di organizzare temporalmente l'esistenza mondana sperimentando le potenzialità umane in negativo (poiché finalizzate all'elisione stessa dell'umano) per essere proiettati direttamente alla visione di Cristo nella vita futura. La Regola di per sé, però, non basterebbe a ricreare perennemente le condizioni per la reiterazione di questa comunità poiché verrebbe a mancare l'elemento di collegamento tra il divino e l'umano: può, infatti, una comunità auto-delimitarsi in un orizzonte di soggezione? La risposta di Benedetto è negativa ed è per tali ragioni che «non si può negare che san Benedetto abbia apportato notevoli mutamenti nel delineare la figura e i compiti dell'abate⁹⁵». La riflessione benedettina, infatti, non poteva prescindere dall'analizzare anche – e soprattutto – il lato autoritativo del rapporto: chi è l'abate e in che termini si relaziona alla Regola che egli stesso deve garantire? «Con l'azione normalizzatrice delle regole e il loro precisarsi e arricchirsi cresceva di pari passo l'autorità

⁹⁴ Cfr. *Ibid.*, LXXI, 1-2, CSEL (75), p. 161, PL 66 [215D-932D], 923B.

⁹⁵ Cfr. Benedetto, *La regola*, a cura di Giorgio Picasso, traduzione e note a cura di Dorino Tuniz, Edizioni San Paolo, Milano, 1996, p. 40.

dell'abate e si rinsaldavano i suoi strumenti di governo. Nelle antiche comunità, spesso sorte per l'iniziativa di un singolo, attorno al quale si raccoglieva un primo nucleo di discepoli e ammiratori, erano l'esempio e le virtù del fondatore a reggere il cenobio, non la norma scritta. L'immagine del superiore come padre illuminato e misericordioso sopravviverà nella tradizione agiografica e, in qualche misura, anche nelle regole, le quali avranno tutte, più o meno lungo e puntuale, un capitolo sul direttorio abbaziale, che disegnerà il ritratto del buon abate attribuendogli le qualità tradizionali. Ma le più antiche stenteranno ad assegnargli un potere ben definito e i necessari strumenti autoritativi. Per Basilio il superiore cura i fratelli come un padre o un medico o 'come una nutrice i suoi piccoli'; nella tradizione agostiniana il superiore è un padre al quale si deve obbedienza e rispetto e al quale spetta correggere gli erranti, ma più con la carità, con l'esempio, con la pazienza e la parola consolatrice che con l'imposizione. Nel Maestro e in Benedetto la figura e il ruolo dell'abate trovano una dimensione nuova. Custode della regola e responsabile della sua costante applicazione, l'abate adempie al suo compito nel monastero come delegato e rappresentante di Cristo; egli ascolta il consiglio dei fratelli, ma in definitiva la sua decisione è sovrana, il suo potere si dispiega con nuova efficacia, sostenuto da una normativa penale diventata ricca e sicura. E anche severa⁹⁶».

Abbas qui praeesse dignus est monasterio, semper meminere debet quod dicitur, et nomen Majoris factis implere. Christi enim agere vices in monasterio creditur, quando ipsius vocatur praenomine, dicente Apostolo: Accepistis spiritum adoptionis filiorum, in quo clamamus, Abba, Pater (Rom. I). Ideoque abbas nihil extra praeceptum Domini (quod absit) debet aut docere, aut constituere, vel jubere: sed jussio ejus vel doctrina, fermentum divinae justitiae in discipulorum mentibus conspergatur. Memor sit semper abbas, quia doctrinae suae vel discipulorum obedientiae, utrarumque rerum in tremenda judicio Dei facienda erit discussio. Sciatque abbas culpa pastoris incumbere quidquid in ovibus paterfamilias utilitatis minus potuerit invenire⁹⁷.

Nel capitolo intitolato *Qualis debeat esse abbas*, Benedetto dichiara apertamente la novità rappresentata dalla sua descrizione del superiore all'interno del monastero: egli dovrà essere degno («dignus») ed *implere* il suo *nomen maioris* con dei fatti concreti («factis»). Porsi al gradino più alto della gerarchia, infatti, non sarebbe stato un compito semplice poiché significava non solo garantire e impersonificare la Regola ma svolgere un'opera costante di discernimento e di interpretazione degli avvenimenti accaduti all'interno del monastero: per questi motivi, egli doveva essere in grado di penetrare le menti dei propri sottoposti al fine

⁹⁶ Cfr. Salvatore Pricoco, *Il monachesimo*, op.cit., p.

⁹⁷ Benedetto, *Regula*, II, 1-7, CSEL (75), pp. 19-20, PL 66 [215D-932D], 263A- 263B.

di far lievitare pazientemente l'eterna giustizia divina («Ideoque abbas nihil extra praeceptum Domini (quod absit) debet aut docere, aut constituere, vel jubere: sed jussio ejus vel doctrina, fermentum divinae justitiae in discipulorum mentibus conspergatur»). Ma l'assoluta novità del pensiero benedettino sta in una visione dell'autorità capace essere concretamente il punto di congiunzione tra l'umano e il divino: al fine di esporre l'abate quale unico individuo capace di giustificare la stessa Regola, Benedetto lo presenta, infatti, quale *vices Christi* cioè come colui che impersonifica la stessa grazia divina, unico espediente in grado di poter organizzare una unione di intenti nella collettività. È l'abate, dunque, che può predisporre, organizzare e decidere sullo stato dei propri confratelli, è colui il quale può giudicare ed è colui che può imprimere una direzione ben precisa alle scelte comunitarie: l'abate come plenipotenziario, dunque, rappresenta l'unica possibilità di collegamento tra la *civitas* umana e quella divina. Ma – nota Benedetto - essere il vicario di Cristo lo espone, dunque, ad una arbitrarietà e ad un decisionismo infallibile per definizione? «Memor sit semper abbas, quia doctrinae suae vel discipulorum obedientiae, utrarumque rerum in tremenda iudicio Dei facienda erit discussio». Anche l'abate, dunque, per Benedetto non può che sottostare anch'egli alla Regola, la quale impone il suo giogo e la sua razionalità anche a chi è all'apice della gerarchia: l'oggettività necessaria della norma, dunque, dona senso a tutto il creato poiché stabilisce nell'obbedienza l'unica vera occasione di attività presente e dovuta anche da chi è stato considerato il superiore all'interno dell'ambiente monastico. Per questi motivi, la *Regula* benedettina non è pensata esclusivamente per l'esperimento di Montecassino ma è nelle sue fondamenta, universale e dunque replicabile poiché stabilisce un *modus operandi* valido per tutti i tempi: elemento fondamentale, infatti, risulta essere la necessaria biunivocità dei rapporti tra l'abate e i suoi confratelli nel discorso escatologico. L'idea stessa della Regola e dell'abate che si prende l'onere di rappresentarla mira ad una de-personificazione⁹⁸ della santità stessa: il monastero non dovrà più – come in

⁹⁸ Cfr. Michel Foucault, *Del governo dei viventi. Corso al Collège de France 1979-1980*, op.cit., pp. 294-295: «Si tratta di una serie di problemi evidentemente molto interessanti. Non bisogna dimenticare che il monachesimo, per come si è evoluto, istituzionalizzato, regolarizzato nel corso del IV secolo e in particolare nelle forme regolate e comunitarie del cenobio, si è sviluppato di fatto non come un'intensificazione, ma contro una certa intensificazione, diciamo selvaggia, delle pratiche ascetiche erano diffuse nel III secolo e all'inizio del IV. Un'intensificazione selvaggia che prendeva la forma di un ascetismo individuale e senza regole, di un vagabondaggio geografico, ma anche di un vagabondaggio e di un'erranza speculativa non controllata, accompagnata da tutta una fioritura di imprese eccezionali, divisioni, di asceti straordinari, di miracoli, di rivalità e di duelli tanto nel rigore dell'asceti quanto nei miracoli taumaturgici. Si trattava di prendere in mano tutto ciò, di regolarizzarlo, di reintrodurlo all'interno dell'istituzione ecclesiastica in generale e del sistema dogmatico che si stava edificando in quel momento con la progressiva espulsione delle eresie. Si trattava, insomma di introdurre l'asceti e le regole dell'asceti all'interno del sistema della chiesa stessa. Si trattava di scongiurare, in fondo, l'antica figura che i greci conoscevano con il termine di

passato – fondarsi grazie alla figura mistica di un abate che ingloba in sé tutta la perfezione divina ma si dovrà costituire nel dialogo stesso e nella relazione specifica che si viene sempre creando tra il superiore e i suoi adepti. «Sciatque abbas culpae pastoris incumbere quidquid in ovibus paterfamilias utilitatis minus potuerit invenire»: il superiore, infatti, dovrà rendere ragione a Dio di ogni individualità presente sotto la sua egida non solo per una responsabilità dovuta al suo incarico ma perché – ai fini della salvezza – la comunità gestita sarà considerata come cartina di tornasole della sua spiritualità:

Sciatque quia qui suscipit animas regendas paret se ad rationem reddendam. Et quantum sub cura sua fratrum se habere scierit numerum, agnoscat pro certo quia in die iudicii ipsarum omnium animarum redditurus est Domino rationem, sine dubio addita et suae animae: et ita semper timens futuram discussionem pastoris de creditis ovibus, cum de alienis ratiociniis cavet, redditur de suis sollicitus; et cum de admonitionibus suis emendationem aliis subministrat ipse efficitur a vitiis emendatus⁹⁹.

Al termine del II capitolo, dunque, Benedetto afferma chiaramente come le due istanze siano collegate da un rapporto inscindibile: bisognerà, infatti, rendere ragione del governo delle anime («Sciatque quia qui suscipit animas regendas paret se ad rationem reddendam») e tale responsabilità lo porterà a domandarsi della sua stessa anima, a chiedersi se sta perseguendo in modo giusto la sua stessa salvezza e domandarsi se i suoi precetti (comunque umani benché stabiliti all’apice della gerarchia) siano confacenti alla Regola divina che egli deve – in qualche modo – mondanizzare. Nel mentre, allora, i suoi ammonimenti colpiscono i monaci, se stabiliti entro l’ordine divino, quegli stessi avvertimenti saranno fondamentali anche per la correzione dei suoi stessi vizi («et cum de admonitionibus suis emendationem aliis subministrat ipse efficitur a vitiis emendatus»): la novità benedettina, dunque, si concretizza nella descrizione dell’abate e del rapporto (che lo stesso Benedetto ha ben presente) che intercorre tra la sua salvezza e quella del suo gregge. L’abate, infatti, dovrà ‘obbedire’ alla comunità che ha di fronte allo stesso modo in cui i monaci fanno con le sue disposizioni, poiché la superbia presente all’interno del monastero sarà considerata come

θεῖος ἄνθρωπος, l’uomo divino, l’uomo perfetto, l’uomo dotato di così tanti poteri da essere capace, al di là dei poteri dati agli altri uomini, di produrre un certo numero di effetti su di sé e sugli altri, dipendenti da una presenza divina in lui. Come vedete, si tratta sempre del problema della perfezione e della necessità o comunque dell’obiettivo che si è posta la chiesa cristiana contro alcune sue tendenze interne o contro alcune sue prossimità, lo sforzo che ha fatto per distinguere l’economia della salvezza dall’esigenza di perfezione. Inutile essere perfetti per compiere la salvezza. Il compito della salvezza implica un lavoro di perfezionamento, non postula l’esistenza della perfezione. L’organizzazione monastica, la regolarizzazione della pratica monastica e l’esigenza della discretio hanno dunque essenzialmente, e per ragioni storiche, una punta antiascetica».

⁹⁹ Benedetto, *Regula*, II, 37-40, CSEL (75), pp. 26-27, PL 66 [215D-932D], 264C- 266A.

una mancanza dello stesso abate: si collettivizzano, dunque, sia il peccato che la reciproca responsabilità all'interno del monastero poiché la Regola ha organizzato e pensato fattivamente l'idea della comunanza di condizione tra i cristiani. È importante ribadire, però, che tale responsabilità non sarà mai – nei fatti – eguale (l'abate stesso è l'unico vicario di Cristo) ma si pone – per la prima volta – il problema della corrispondenza biunivoca tra comando e comandato, tra obbedienza e obbediente, tra chi pensa il precetto e chi lo deve, in qualche modo, inverare. Tale reciprocità e da considerarsi esclusivamente, nei suoi effetti e non nelle sue cause e nei suoi fondamenti: il peccato del singolo sarà una colpa per l'autorità ma non si metteranno mai in discussione l'autorità stessa e la sua imposizione. Il monaco dovrà ascoltare e sorvegliare se stesso mentre l'abate dovrà sorvegliare esclusivamente la condotta del monaco senza alcun ripensamento della razionalità del suo comando e della sua strutturazione poiché anch'egli sottoposto sia alla grazia divina sia alla Regola in sé che hanno de-sogettivizzato la sua stessa autorità: «l'immagine di Chiesa che san Benedetto ha di fronte, pur rifacendosi anche alla comunità cristiana delle origini in cui 'tutto era comune a tutti', non è un'immagine perfezionistica. A voler raccogliere l'individuazione e l'elencazione di tutte le categorie umane meno esaltanti ricordate dalla Regola se ne ottiene una litania ben poco trionfalistica: san Benedetto sa infatti che accanto ai *capaces, intelligibiles, honestiores, fortes, sapientes, oboedientes, mites, patientes, utiles*, ci sono pure i *simpliciores, infirmi, delicati, pusillamines, imbecilles, inutiles, contemnetes, duri corde, improbi, superbi, inobodoedientes, iniurosi*, ma è su questo materiale, spesso non eccelso che la grazia deve lavorare per portare i suoi frutti. A questo fine sono destinate anche le raccomandazioni della Regola all'abate affinché tenga conto delle diverse indoli, età, capacità per evitare di sottoporre tutti ad un'unica misura¹⁰⁰». È proprio per questo ragionamento unicamente proiettato agli effetti della condotta del monaco che Benedetto si prodiga nell'inveramento dei versetti paolini di *1Cor., 9, 19-23*¹⁰¹: l'abate non può mettere in discussione l'autorità stessa del suo comando – come non possono farlo i monaci d'altronde – ma può lavorare sulle diverse indoli dei suoi confratelli per rendere stabile il suo obiettivo primario ovvero la direzione della sua stessa comunità verso l'ambito salvifico.

¹⁰⁰ Cfr. Gregorio Penco, *Il monachesimo fra spiritualità e cultura*, op.cit., p. 50

¹⁰¹ Cfr. Paolo, *Prima Lettera ai Corinzi*, 9, 19-23: «Infatti, pur essendo libero da tutti, mi sono fatto servo di tutti per guadagnarne il maggior numero: mi sono fatto Giudeo con i Giudei, per guadagnare i Giudei; con coloro che sono sotto la legge sono diventato come uno che è sotto la legge, pur non essendo sotto la legge, allo scopo di guadagnare coloro che sono sotto la legge. Con coloro che non hanno legge sono diventato come uno che è senza legge, pur non essendo senza la legge di Dio, anzi essendo nella legge di Cristo, per guadagnare coloro che sono senza legge. Mi sono fatto debole con i deboli, per guadagnare i deboli; mi sono fatto tutto a tutti, per salvare ad ogni costo qualcuno. Tutto io faccio per il vangelo, per diventarne partecipe con loro».

L'idea stessa di reciprocità nel discorso escatologico, dunque, portò alla strutturazione di un discorso sulla fine comune in cui individualità e comunità si sarebbero dovute interfacciare ininterrottamente per conseguire la *beatitudo*, ferma restando la decisione e la rotta decise soltanto dall'abate autoritativamente: «questa insistenza sul valore pedagogico e formativo della disciplina e dell'ambiente ci introduce in un tema fondamentale della Regola, quello della *schola*, vale a dire di un apprendistato dell'arte spirituale da compiersi non come privatista o autodidatta, bensì sotto un maestro qualificato, l'abate o un monaco capace di guadagnare le anime. [...] Tutta la Regola è impregnata di questo senso pedagogico e ogni sua disposizione è destinata ad un'educazione e all'acquisto di una maturità, conscia come è dell'importanza di alcuni elementi fondamentali della pedagogia, come il rapporto tra l'esterno e l'interno, tra il materiale e lo spirituale, tra le cose piccole e le cose grandi, tra la fedeltà agli impegni di oggi e quella agli impegni di domani. Né nella scuola né nella vita nessuno è giudice in causa propria o esaminatore di se stesso, ma si rimette al giudizio dell'autorità o della persona qualificata. Ciò aiuta a salvaguardare un altro elemento importante della formazione spirituale quale è il rispetto dell'oggettività¹⁰²»:

Constituenda est ergo a nobis dominici schola servitii, in qua institutione nihil asperum, nihilque grave nos constituros speramus. Sed et si quid paululum restrictius, dictante aequitatis ratione, propter emendationem vitiorum, vel conservationem charitatis processerit; non illico pavore perterritus refugias viam salutis, quae non est nisi angusto initio (Matth. VII) incipienda. Processu vero conversationis et fidei, dilatato corde, inenarrabili dilectionis dulcedine, curritur via mandatorum Dei: ut ab ipsius nunquam magisterio discedentes, in ejus doctrina usque ad mortem in monasterio perseverantes, passionibus Christi per patientiam participemur, ut et regni ejus mereamur esse consortes¹⁰³.

Alla fine del Prologo alla sua Regola, Benedetto istituisce, dunque, il fine del suo decalogo: istituire una scuola del servizio («Constituenda est ergo a nobis dominici schola servitii»), una scuola dunque – stando all'etimologia della parola – finalizzata al prestare un'opera di

¹⁰² Cfr. Gregorio Penco, *Il monachesimo fra spiritualità e cultura*, op.cit., pp. 49-50. Bisogna chiarire più in profondità, invece, quello che il Penco aveva affermato poco prima: cfr. *Ibid.*, p. 48: «Dalla S. Scrittura e dal magistero dei Padri la *Regola* benedettina desume un principio di grande importanza, quello della gradualità nell'ascesa spirituale, della necessità di un cammino, di una crescita, di una salita di cui l'immagine della scala dell'umiltà costituisce la più nota esemplificazione. Con ciò noi entriamo proprio nel vivo della dottrina spirituale della *Regola*, della sua preoccupazione pedagogica, della sua concezione ascetica. Questa strada ha al suo inizio un ingresso stretto e solo in seguito la si percorrerà 'con cuore dilatato'». È presente certamente una gradualità dell'ascesa spirituale ma sempre e comunque finalizzata al rispetto dell'oggettività che elimina, dunque, ogni pensiero stesso di evoluzione: è una gradualità – si ripete - intesa ad eliminare l'idea stessa di progresso.

¹⁰³ Benedetto, *Regula*, Prologus, 45-50, CSEL (75), pp. 8-9, PL 66 [215D-932D], 218C- 218D.

obbedienza totale alle direttive superiori. Facendo ciò il cuore si dilaterà («dilatato corde») poiché abituato quotidianamente alla via dei comandamenti¹⁰⁴: accettando sempre il magistero di Dio («ut ab ipsius nunquam magisterio discedentes») e perseverando nelle azioni che esso richiede all'interno del monastero («in ejus doctrina usque ad mortem in monasterio perseverantes») si potrà dunque essere compartecipi delle sofferenze di Cristo e aspirare alla vita eterna («passionibus Christi per patientiam participemur, ut et regni ejus mereamur esse consortes»). Per rinsaldare l'universalità di quel magistero divino e per tentare – sempre più – di regolare i rapporti tra la verità della Regola e l'abate che doveva esserne garante, Benedetto non tralasciò l'importante questione della convivenza tra potere ecclesiastico e monaci: questo approfondimento doveva, infatti, stabilire l'inserimento della prospettiva monastica in un solco più ampio e meno ancorato, da una parte, alla figura dell'abate stesso e dall'altra alla monastero stesso in quanto doveva essere riconosciuta la razionalità della Regola, questa volta all'interno del più ampio ordine chiesastico. Riordinare i dialoghi tra vescovi e abati, infatti, sarebbe stato opportuno per due ordini di motivi: da un lato si sarebbe potuto dare dignità salvifica al nuovo modello offerto dai monaci al fine di considerarlo come ugualmente necessario in vista del conseguimento di una vita interamente dedicata a Dio e dall'altro lo stesso episcopato avrebbe potuto – mediante questa regolazione – trarre vantaggi per assicurarsi la primarietà spirituale in un modo sempre più accentuato.

¹⁰⁴ Si può considerare questo un residuo di aristotelismo? Fu proprio Aristotele nella sua *Etica Nicomachea* a stabilire un nesso inscindibile tra virtù e abitudine: Cfr. Aristotele, *Etica Nicomachea*, II, 1, 1103a – 1103b: «La virtù è, dunque, di due specie, dianoetica ed etica: quella dianoetica trae in larga misura la sua origine e la sua crescita dall'insegnamento, ragion per cui ha bisogno di esperienza e di tempo; la virtù etica, invece, deriva dall'abitudine [...] Da ciò risulta anche chiaro che nessuna delle virtù etiche nasce in noi per natura: infatti, nulla di ciò che è per natura può assumere abitudini ad essa contrarie: per esempio, la pietra che per natura si porta verso il basso non può abituarsi a portarsi verso l'alto, neppure se si volesse abituarla gettandola in alto infinite volte; né il fuoco può abituarsi a scendere in basso, né alcun'altra delle cose che per natura si comportano in un certo modo potrà essere abituata a comportarsi in modo diverso. Per conseguenza, non è per né per natura né contro natura che le virtù nascono in noi, ma ciò avviene perché per natura siamo atti ad accoglierle, e ci perfezioniamo, poi mediante l'abitudine. [...] Acquistiamo le virtù con un'attività precedente, come avviene anche per le altre arti. Infatti, le cose che bisogna avere appreso prima di farle, noi le apprendiamo facendole: per esempio, si diventa costruttori costruendo, e suonatori di cetra suonando la cetra. Ebbene così anche compiendo azioni giuste diventiamo giusti, azioni temperate temperanti, azioni coraggiose coraggiosi». D'altronde, però, è necessario avvertire il lettore anche sulle enormi differenze tra l'universo cristiano altomedievale e quello aristotelico: alla base della virtù aristotelica (e del suo possesso) c'è un necessario rapporto con la natura e con la capacità – appunto 'naturale' – di discernimento tra bene (giusto mezzo) e male che è insita in ogni uomo, salvo poi essere possibile soltanto a chi può materialmente vivere una vita completa e degna di essere vissuta. Questa naturale tendenza al bene, alla *discretio* viene nel monachesimo totalmente affidata all'abate che impone i propri precetti in virtù del suo sguardo privilegiato sul mondo: la suggestione aristotelica può, dunque, essere colta se si hanno sempre in mente queste dovute e fondamentali differenziazioni.

«Accanto agli aspetti strettamente individuali e spirituali della vita monastica, su cui la Regola è ricca di dettagli, non si devono trascurare quelli per così dire pubblici, visto il rilievo assunto dal fenomeno fin dal IV-V secolo. Il monachesimo ebbe, per tutto il medioevo, un ruolo sociale fondamentale e un peso economico crescente. Il consenso di cui i monaci godevano in seno alla comunità dei fedeli, la convinzione diffusa della loro santità, determinata dal loro stesso stile di vita, fecero delle loro preghiere la miglior garanzia, per tutti i cristiani, di salvezza ultraterrena. Ai monaci fu richiesto sempre più apertamente di pregare non più soltanto per se stessi e i propri confratelli, ma anche per la pace del regno, per la salvezza del sovrano e della sua famiglia, per quella dei ricchi e dei potenti benefattori che, in cambio, offrivano terre e protezione alle comunità monastiche. L'abate di Montecassino, consapevole del ruolo che i cenobi andavano assumendo in seno alla comunità dei fedeli, si occupò nella sua legislazione dei rapporti con il mondo esterno, che vennero rigidamente limitati e sottoposti al controllo dell'abate¹⁰⁵»:

¹⁰⁵ Anna Maria Rapetti, *Storia del monachesimo*, op. cit., pp. 43-44. In particolare, la funzione regolativa del monastero fu prerogativa compresa dai cosiddetti regni romano-barbarici: cfr. Anna Maria Rapetti, *Storia del monachesimo*, Il Mulino, Bologna, 2013, p. 37: «Il monachesimo ebbe anche un'altra funzione, perché fornì, nelle sue varietà di forme, strumenti intellettuali e ideologici di grande importanza alle coeve monarchie romano-barbariche, impegnate in complessi processi di consolidamento e di definizione dei propri caratteri. Il processo ebbe esiti particolarmente importanti in Gallia, dove il monachesimo aveva già conosciuto un notevole successo. Fin dalle prime fasi del loro insediamento, all'inizio del VI secolo, i re franchi si fecero protettori di monaci. Fra i più influenti vi fu Cesario, monaco di Lérins e poi vescovo di Arles (secondo una progressione talmente frequente da assomigliare a un vero e proprio *cursus honorum*), dove diede vita intorno al 510 al cenobio femminile di San Giovanni. Grazie poi al prestigio goduto e al sostegno assicurato dalla sua benefattrice, la regina Radegonda, moglie del re Clotario I e divenuta, dopo la sua morte nel 587, una santa «nazionale» della monarchia merovingia, quel tipo di monachesimo si estese verso nord fino a Poitiers, influenzando profondamente il tipo di pietà praticato successivamente nei regni merovingi». Tre furono i concili – a cui fa riferimento implicito anche la Rapetti – in cui si stabilirono le coordinate necessarie per la regolazione dei rapporti tra monaci e vescovi e che Pricoco spiega dettagliatamente: cfr. Salvatore Pricoco, *Il monachesimo*, op.cit., p. 60: «Il tema dei rapporti tra monaci e chierici si affaccia in alcuni documenti pontifici, ma senza che venga affrontata la questione giurisdizionale: in nessuno di essi si legge una sola espressione che riconosca ai vescovi la facoltà di intervenire nella vita dei monasteri. Neanche in Africa, dove Agostino ha inaugurato una tradizione di stretta dipendenza delle comunità cenobitiche dalla gerarchia, troviamo teorizzata o applicata una coerente linea giuridica e istituzionale; qui come altrove i rapporti tra i vescovi e i monasteri restano legati al *pactum iniziale* e all'origine del monastero e affidati all'iniziativa del vescovo, alla remissività dell'abate, al peso inerte della tradizione. Negli atti sinodali le questioni concernenti monaci e anacoreti non trovarono posto frequente. Fu un concilio tenuto ad Arles intorno alla metà del V secolo ad affrontare, primo tra i concili gallici, questioni monastiche e a prospettare il problema dei rapporti tra la Chiesa e i cenobi, dell'autonomia di questi rispetto a quella. Il deliberato conclusivo del concilio risolveva il problema giurisdizionale distinguendo con precisione le prerogative del vescovo e quelle dell'abate. Riservava al primo il diritto di ordinare chierici e ministri dell'altare, di inviare la cresima e confermare i neofiti; vietava al monastero di ammettere preti e stabilire le loro funzioni senza l'assenso del vescovo. Per contro, il governo della comunità monastica, definita *congregatio* laica, restava affidato unicamente all'abate, al vescovo si negava la facoltà di rivendicare alcunché che appartenesse al monastero o di attrarre nelle file del clero alcuno dei monaci se non

In abbatis ordinatione illa semper consideretur ratio, ut hic constituatur quem sibi omnis concors congregatio secundum timorem Dei, sive etiam pars quamvis parva congregationis saniori consilio elegerit. Vitae autem merito et sapientiae doctrina eligatur qui ordinandus est, etiamsi ultimus fuerit in ordine congregationis. Quod si etiam omnis congregatio vitiis suis, quod quidem absit, consentientem personam pari consilio elegerit, et vitia ipsa aliquatenus in notitia episcopi ad cuius dioecesim pertinet locus ipse, vel abbatibus, aut vicinis Christianis claruerint, prohibeant pravorum praevalere consensum, sed domui Dei dignum constituent dispensatorem; scientes pro hoc se recepturos mercedem bonam, si illud caste et zelo Dei faciant, sicut e diverso peccatum, si negligent¹⁰⁶.

Rileggere il capitolo sull'ordinazione dell'abate (*De ordinando abbate*) può essere interessante ai fini della comprensione: pur insistendo sulla autorità dell'abate in tutte le circostanze, Benedetto riflette sulle possibilità della sua destituzione. Pur fidandosi della comunità che deve eleggere il proprio abate secondo i suoi meriti e la sua sapienza («Vitae autem merito et sapientiae doctrina eligatur qui ordinandus est»), l'abate di Montecassino invoca l'aiuto del vescovo a cui il monastero pertiene¹⁰⁷ («in notitia episcopi ad cuius dioecesim pertinet locus ipse») nel caso in cui la comunità monastica eleggesse un superiore indegno del suo ruolo: è l'autorità ecclesiastica che deve, in quell'occasione, regolare l'elezione e ristabilire l'ordine in cui risiedono entrambe le manifestazioni comunitarie cristiane che in virtù di questa reciproca vicinanza non dovranno essere considerate come

fosse stato l'abate stesso a farne richiesta. I concili successivi non aggiungono molto in fatto di rapporti tra le autorità ecclesiastiche e i monasteri, ma gli spazi dell'autonomia monastica si riducono progressivamente. In un concilio svoltosi in una data imprecisabile, tra il 481 e il 491, si confermerà il diritto dell'abate di accordare ai monaci il permesso di vivere fuori del cenobio, in celle separate, senza richiedere l'autorizzazione del vescovo. Il divieto per il vescovo di ordinare prete un monaco senza il consenso dell'abate sarà sancito ancora nel concilio di Agde, nel 506. Ma nello stesso concilio è previsto che le nuove fondazioni monastiche siano autorizzate dal vescovo e che i monaci peregrini siano forniti di lettere commendatizie rilasciate dal vescovo. Il concilio di Orleans del 511 rafforza ulteriormente l'autorità dei vescovi e il loro controllo sui monasteri e i loro abati, i quali – si dichiara definitivamente e ufficialmente – sono sottoposti all'autorità episcopale, *in episcoporum potestate consistunt*».

¹⁰⁶ Benedetto, *Regula*, LXIV, 1-6, CSEL (75), pp. 148-149, PL 66 [215D-932D], 879D- 881A.

¹⁰⁷ Cfr. Anna Maria Rapetti, *Storia del monachesimo*, op.cit., p. 20: «Uno dei punti caratterizzanti, accanto all'obbligo del lavoro per sostenere la comunità, all'attività caritativa, all'obbedienza assoluta al superiore, era lo stretto collegamento della comunità con il proprio vescovo e la sottomissione alla sua autorità e al suo controllo. Questo punto rappresenta un'eredità specifica e fondamentale di Basilio, perché aiutò a sciogliere il nodo a lungo problematico del rapporto tra monachesimo ed episcopato, l'istituzione sino a quel momento più importante della chiesa. Grazie poi al successo e all'influenza delle sue cosiddette regole, il principio della sottomissione all'autorità episcopale fu universalmente accolto dal cenobitismo. Il potenziale conflitto con la chiesa fu eliminato, il movimento si sottrasse ai rischi di marginalizzazione che derivavano dalle forme più estreme di isolamento e rifiuto della società e poté essere portato sotto l'ala protettiva e rassicurante dell'episcopato, fino a diventare esso stesso un'istituzione capitale nell'assetto della chiesa che andava profilandosi in quei decenni cruciali».

opposte ma come complementari. La necessità di stabilire un rapporto tra abati e vescovi, quindi, si rivelò decisiva per l'accettazione della stessa esperienza monastica: anche se all'inizio essa non fu letta innocentemente, pian piano i rapporti furono regolati da ben precise norme tali da considerare il monastero come luogo in cui si tentava una forma ritualizzata di cristianesimo, atto a dichiarare la medesima condizione cristiana in un linguaggio diverso. Questa comunanza di vedute – seppur in forma diversa – fu imposta non solo dai frequenti dialoghi tra abati e vescovi¹⁰⁸ ma anche dal progetto stesso benedettino che tentò di descrivere l'unione tra due istanze differenti. Cercare, dunque, di tenere insieme le anime di Cassiano e Agostino fu il grande obiettivo di Benedetto: l'organizzazione del tempo e il consolidamento dell'autorità della grazia furono, infatti, gli elementi fondanti dell'esperimento monastico. L'esperimento della Regola aveva potuto, in qualche modo, determinare una terza via poiché – attraverso di essa – si era cercato di distaccare (proprio come Agostino) la salvezza dall'individualità sottoponendola al perenne giudizio divino: l'oggettività della Regola era tale, infatti, anche per l'abate il quale, pur essendo vicario di Cristo, doveva rendere conto delle proprie scelte all'interno del monastero in virtù della compenetrazione e della reciproca biunivocità in vista della salvezza tra superiore e sottoposti. L'esperimento della Regola, inoltre, aveva potuto inverare anche (proprio come Cassiano) la necessità di un'organizzazione temporale sotto il segno dell'obbedienza proprio per cercare di eliminare ogni possibile scatto soggettivo, figlio di quella superbia naturale descritta dalle Sacre Scritture: il problema a cui bisognava dare una risposta, adesso, era quello della universalizzazione di tale sperimentazione. Come – allora – rendere quell'esperimento un'esperienza comune a tutti i fedeli? In altri termini, come stabilire la necessità di un pastore il quale implica ineluttabilmente la presenza di un gregge? Come far accettare alla comunità universale – nello stesso tempo - quell'antropologia, l'opportunità della gerarchia e la necessità della grazia una volta che il monachesimo aveva stabilito che

¹⁰⁸ Cfr. *Ibid.*, p. 13: «La sua autorità conobbe vicende alterne: il primo monachesimo sosteneva la propria separazione dalla chiesa, rifiutando qualsiasi ingerenza del clero nella vita delle comunità. Tuttavia gli abati, come tutti gli altri monaci, erano dei laici, non degli ecclesiastici. Il rapporto tra monaci e chierici, e in particolare tra abati e vescovi, andò precisandosi dal punto di vista giuridico nel V secolo. Vennero distinte con crescente precisione le prerogative degli uni e degli altri e la reciproca autonomia delle funzioni: all'abate venne riconosciuto il pieno ed esclusivo governo della comunità, ma venne anche rafforzata la capacità di controllo dei vescovi sui monasteri, definitivamente sottoposti alla sua autorità, che consisteva nel diritto del vescovo di essere giudice nelle cause che coinvolgessero monaci e di amministrare la giustizia. Non si deve però pensare che clero e monaci fossero estranei gli uni agli altri; le fonti rivelano esattamente il contrario: l'intensità, fin dall'inizio, dei loro rapporti. Lo dimostra anche il fatto che in Occidente furono moltissimi i monaci elevati alla dignità episcopale, mentre fu piuttosto raro, almeno per alcuni secoli, il caso inverso, di preti che si facessero monaci».

il tempo andava, in qualche modo, vissuto? «In observing the distinctive augustinianism of the Rule of St Benedict, then, we should not lose sight of the fact that his is a rule for cenobites in the matrix defined by the work of Cassian. The effect of Benedict's use of Augustine is not so much to balance out a reliance on Cassian, as to conscript augustinian authority and perspective to support a cenobitic interpretation of Cassian. Augustine's emphasis on the monastery as an apostolic, ecclesial community could be used to strengthen the language and practice of a cenobitism to which Cassian had given only partial support: this was Benedict's insight, as he sought to secure the vision of the coenobium already articulated by the Master. Further than this Benedict did not go: he did not seek to define the place of the monastery in the Church, nor within salvation history. These concerns, however, and specifically the question: "Could abbatial authority of the sort described in the Rule be exercised in the wider society of the faithful?" were precisely those which preoccupied the earliest documented reader of Benedict's Rule, Pope Gregory the Great¹⁰⁹».

¹⁰⁹ Cfr. Conrad Leyser, *Authority and ascetism from Augustine to Gregory the Great*, Oxford University Press, Oxford, 2000, p. 128.

*Se apparteniamo veramente al gregge del Pastore eterno
perché non ci lasciamo sedurre dal fascino di ciò
che incontriamo nel cammino,
ci sarà data la felicità suprema, giunti ai pascoli eterni.*
[Gregorio Magno, Omelia XIV, 6]

III.3. Predicare una direzione: sulla figura del pastore

Cosa significò, dunque, far diventare quell'esperienza monastica che aveva trovato nella figura di Benedetto il suo più importante esponente, un'esperienza volta a creare una connessione tra tutte le componenti cristiane al fine di trovare l'equilibrio definitivo per la gestione comunitaria universalmente intesa? In che senso (e soprattutto come) tenere insieme tutte le acquisizioni sin qui imparate e regolarle al meglio per la cura delle anime *fidelium*? In cosa si dovette procedere per inverare quella commistione tra abate, Regola e comunità che il monachesimo aveva affermato? Ancora una volta fu necessario un pensiero della fine imminente¹¹⁰, in questo caso però, riletto attraverso una interessante interpretazione della ritualità e della carità monastica. Anche in questa occasione¹¹¹, infatti, un evento storico segnò il passo di un ripensamento indispensabile: «l'invasione longobarda aveva convertito l'Italia in una provincia di frontiera in cui tutto era subordinato alla difesa: rapido è il mutamento delle strutture istituzionali che implica il subentrare alla vecchia classe dirigente, l'aristocrazia senatoria, di una forte classe militare organizzata in una gerarchia di compiti e funzioni. La 'militarizzazione' è capillare e investe tutti gli strati della società civile. Come il polo laico anche quello ecclesiastico passa attraverso un processo di progressiva differenziazione che coniuga gerarchia e amministrazione e trasforma la chiesa in un apparato burocratico efficiente e pronto ad assumere responsabilità che travalicano la sfera spirituale. Al clero, arricchito ora nel suo reclutamento e organizzato, in virtù di una *translatio* agli uomini della chiesa di eredità civile e ordinamento gerarchico, in una scala che distingue i sacri ordini dalle funzioni inferiori, è chiesto un coinvolgimento diretto nella sfera politica¹¹²». L'invasione dei Longobardi in Italia, dunque, si poneva quale evento fondamentale per comprendere – ancora una volta – le potenzialità del cristianesimo in ambito comunitario: con la figura di Gregorio Magno, infatti, la gestione politica degli

¹¹⁰ Cfr. Leonardo Carrera Airola, *Gregorio Magno y el inminente fin. Estudio del contexto como pretexto y Proyecto*, in «Revista Electrónica Historias del Orbis Terrarum», 11 (2013), pp. 93-123.

¹¹¹ Com'era stato *mutatis mutandis* per Agostino, il sacco di Roma del 410 d.C.

¹¹² Cfr. Silvia Acerbi, *La società ecclesiastica nell'Italia del VI secolo: clericalis ordo e scrinia apostolica attraverso l'epistolario di Papa Gregorio Magno*, in «Hispania Sacra», 48/98 (1996), pp. 541-560, p. 543.

individui passò inesorabilmente e compiutamente nelle mani della Chiesa, la quale – attraverso la figura di un papa ‘monaco’ – creò nuovi presupposti per interpretare la dominazione straniera. «Ciò che piuttosto importa sottolineare è che, a Roma, a parte la continua emorragia di energie e di competenze, che era in atto anche qui a danno dell’apparato statale, e a cui né la legge di Maurizio né altra consimile sarebbe stata in grado di ovviare, erano le stesse funzioni pubbliche che tendevano a emigrare, come per un processo di osmosi, dalla sponda dello stato a quella della Chiesa. Il risultato di questo processo fu l’ampliamento del potere temporale dei papi, premessa necessaria alla formazione del loro dominio temporale, con tutto quello che ne conseguirà per la storia d’Italia; ma anche, nel medesimo tempo, la sopravvivenza, coi limiti e nell’unica forma che le circostanze consentivano, della tradizione politico-amministrativa romana, della connessa idea di Roma e della sua natura di *urbs regia*, cioè di capitale¹¹³».

Dudum te, frater beatissime, in Constantinopolitana urbe cognoscens, cum me illic sedis apostolicae responsa constringerent, et te illuc injuncta pro causis fidei Visigothorum legatio perduxisset, omne in tuis auribus, quod mihi de me displicebat, exposui: quoniam diu longeque conversionis gratiam distuli, et postquam coelesti sum desiderio afflatus saeculari habitu contegi melius putavi (Joan. Diac., l. I, c. 27). Aperiebatur enim mihi jam de aeternitatis amore quid quaererem, sed inolita me consuetudo devinxerat, ne exteriorem cultum mutarem. Cumque adhuc me cogeret animus praesenti mundo quasi specie tenus deservire, coeperunt multa contra me ex ejusdem mundi cura succrescere, ut in eo jam non specie, sed, quod est gravius, mente retinerer. Quae tandem cuncta sollicite fugiens, portum monasterii petii, et relictis quae mundi sunt, ut frustra tunc credidi, ex hujus vitae naufragio nudus evasi. Quia enim plerumque navem incaute religatam, etiam de sinu tutissimi littoris unda excutit, cum tempestas excrescit, repente me, sub praetextu ecclesiastici ordinis, in causarum saecularium pelago reperi; et quietem monasterii, quia habendo non fortiter tenui, quam stricte tenenda fuerit, perdendo cognovi. Nam cum mihi ad percipiendum sacri altaris ministerium, obedientiae virtus opponitur, hoc sub Ecclesiae colore susceptum est, quod si inulte liceat, iterum fugiendo deflectatur. Postque hoc nolenti mihi atque renitenti, cum grave esset altaris ministerium, etiam pondus est curae pastoralis injunctum¹¹⁴.

In una lettera indirizzata a Leandro di Siviglia, fratello minore di Isidoro, Gregorio racconta all’inizio dello scritto, la sua biografia: è importante ripercorrerla per comprendere quali siano stati i passaggi cruciali della sua vita fino all’episcopato romano nel quale Gregorio seppe effettivamente produrre quella sintesi di contenuti e modalità capaci di sopperire al

¹¹³ Girolamo Arnaldi, *Gregorio Magno e le difficoltà inerenti all’esercizio del potere temporale*, in «La Cultura», 1 (2001), pp. 35-54, p. 39.

¹¹⁴ Sancti Gregorii Magni Romani Pontificis (d’ora in poi: Gregorio Magno), *Moralia in Iob, Epistula ad Leandrum*, I, CSSL (143), ed. M. Adriaen, pp. 1-2, PL75 [509D – 516C], 509D – 511B.

disfacimento politico a lui contemporaneo. Nonostante il suo perenne desiderio di vivere un'esistenza dedicata alla totale contemplazione divina, Gregorio prima di salire al soglio pontificio rivestì – nominato da Giustino II – la più alta delle magistrature cittadine ovvero la prefettura urbana. Una volta liberatosi delle incombenze che quell'incarico così faticoso imponeva, egli riuscì ad assaporare il porto sicuro del monastero («Quae tandem cuncta sollicitae fugiens, portum monasterii petii, et relictis quae mundi sunt, ut frustra tunc credidi, ex hujus vitae naufragio nudus evasi»), scampando così al naufragio di quella vita così impegnata negli affari terreni: questa breve parentesi dovette essere quella più felice per Gregorio poiché da sempre affascinato dall'ideale monastico, soprattutto quello di stampo benedettino che riusciva a coniugare - a suo avviso - perfettamente la contemplazione di Dio insieme al godimento comune della verità divina tra gli individui. *Sub praetextu ecclesiastici ordinis*, però, Gregorio fu strappato da quello idillio appena trovato: fu infatti inviato a Costantinopoli in qualità di 'apocrisario'¹¹⁵ per chiedere aiuto contro l'invasione longobarda. Rimase nella capitale orientale per sei anni dove fu accolto sotto l'ala protettrice dell'imperatore Maurizio dal quale riuscì ad ottenere un modesto aiuto per la guerra, salvo poi per un brevissimo lasso di tempo rientrare di nuovo nel monastero che però non seppe difendere con sufficiente energia quando fu il momento di tenerlo stretto («et quietem monasterii, quia habendo non fortiter tenui, quam stricte tenenda fuerit, perdendo cognovi»). Alla morte di Pelagio II in seguito alla pestilenza, infatti, Gregorio fu acclamato come nuovo papa il 3 settembre 590 d.C., fu richiamato – dunque – dal principio dell'obbedienza («obedientiae virtus opponitur») alla cura pastorale («etiam pondus est curae pastoralis injunctum»). Questo breve e schematico resoconto del *cursus honorum* gregoriano è importante per due ordini di motivi: è fondamentale capire, infatti, come egli ebbe, da sempre un occhio di riguardo per la modalità monastica poiché quella che più autenticamente si avvicinava alla contemplazione pura di Dio e, in secondo luogo, come la sua esperienza politica fu determinante quando si trattò di regolare i campi di appartenenza tra potere temporale e potere spirituale con una re-intepretazione della dottrina delle due spade di Gelasio¹¹⁶. «Perciò, nonostante appaia evidente l'intento di Gregorio di salvaguardare l'autonomia della sfera ecclesiastica come campo d'azione del vescovo e della gerarchia clericale, delimitando l'intervento dell'autorità laica (infatti viene più volte ribadita dal

¹¹⁵ L'apocrisario era un alto rappresentante diplomatico molto spesso inviato dai vescovi presso le autorità secolari per richieste o per risolvere questioni politiche di importanza strategica.

¹¹⁶ Con dottrina delle due spade, si intende la celeberrima divisione sancita nella lettera di Gelasio I ad Atanasio nel quale si dichiara la sostanziale indipendenza tra potere spirituale e temporale: l'organizzazione del primo spettante alla Chiesa, quella del secondo all'imperatore.

pontefice l'idea che alle due *potestates* è assegnato il compito di adempiere a diversi *officia* nell'ambito di sfere distinte in cui risulta abusiva qualsiasi intromissione), emerge una sorta di pluralismo giurisdizionale che è uno degli aspetti più interessanti e peculiari di questa congiuntura storica¹¹⁷». Una volta diventato papa, infatti, Gregorio comprese l'importanza di una nuova unione che sarebbe stata garantita esclusivamente dal potere ecclesiastico a causa dell'impoverimento generale della politica 'romana' conseguente all'invasione longobarda: questi due avvenimenti lo posero al centro di una riflessione che doveva essere basata sul sentimento della fine di un mondo e conseguentemente sull'inizio di una nuova apertura. «I caratteri distruttivi dell'invasione accelerarono la transizione verso nuovi assetti politici e sociali, rendendo contemporaneamente molto problematica la possibilità di realizzare in tempi medi nuove forme di convivenza civile: crollo demografico, declino dei centri urbani e ruralizzazione del territorio, disgregazione dell'organizzazione economico-produttiva della società tardoantica. I massacri dei *potentes Romanorum* causarono il tramonto di quella aristocrazia senatoria, da cui Gregorio stesso proveniva, le cui ingenti ricchezze e la cui raffinata cultura avevano garantito il permanere delle strutture istituzionali dello Stato, oltre a fornire i quadri dirigenti delle gerarchie ecclesiastiche. Le condizioni della vita religiosa [...] non erano meno difficili. L'arianesimo ufficiale dei capi longobardi copriva appena la sensibilità e culturalità ancora intimamente pagane del 'popolo in armi', che nel 577 arrivò a distruggere Montecassino. Ma quello di Montecassino è solo un episodio, anche se fortemente emblematico, di una lunga catena di violenze e di stragi, in cui doveva canalizzarsi l'intolleranza antiromana e anticattolica degli invasori. [...] In un mondo in cui stavano crollando tutti gli equilibri faticosamente raggiunti, il cambiamento era ormai irreversibile. Gregorio lo capì, in anticipo anche rispetto al suo amico Isidoro di Siviglia, prodigioso collezionista di antichi saperi, e fu il grande testimone, la voce di questo passaggio. Così, egli respingeva l'*ars loquendi* classica e non rifuggiva 'l'urto del metacismo', la '*confusio* del barbarismo', affermando in questo modo la superiorità del locutore sull'ordine stesso della lingua, ché 'la parola di verità non segue le vuote favole di Esiodo, di Arato e di Callimaco'. Non era in questione solo la grammatica, era una scelta di campo, dichiarazione di autonomia anche della propria memoria»¹¹⁸. Questa lunga pagina

¹¹⁷ Cfr. Silvia Acerbi, *La società ecclesiastica nell'Italia del VI secolo: clericalis ordo e scrinia apostolica attraverso l'epistolario di Papa Gregorio Magno*, op.cit., p. 545.

¹¹⁸ Cfr. Alessandra Bartolomei Romagnoli, *Gregorio Magno davanti a Giobbe. Fondamenti di un'antropologia medioevale*, in *I Volti di Giobbe*, a cura di Gilberto Marconi e Cristina Termini, EDB, Bologna, 2002, pp.127-145, pp. 130-131. Questo testo offre la possibilità di considerare una nuova forma di modalità monastica che poco prima aveva operato sempre in Italia, partendo – però – da presupposti completamente diversi. Il monastero di Cassiodoro (485-580), infatti, fondato a

della Romagnoli espone chiaramente quello che fu il progetto gregoriano: la pragmaticità acquisita dalla Regola monastica lo portò a riordinare tutto l'universo cristiano secondo una precisa gerarchia e indirizzarlo – mutuando da Agostino le concettualizzazioni - verso un preciso *modus operandi* che avrebbe instaurato e fondato il vero medioevo cristiano. Il cristianesimo, con Gregorio, ricercò - infatti - una conformazione allo stesso tempo spirituale e politica capace di avere cura di tutti gli individui che formavano la collettività presentandosi come unico rimedio al disfacimento umano dentro cui si abitava: la rilettura pragmatica del monachesimo, dunque, unita al pensiero escatologico di eredità agostiniana lo portarono a stabilire le norme necessarie per un'unione sia materiale che incorporea tra apice della gerarchia e comunità che ascolta e recepisce i suoi messaggi. Se, dunque, attraverso la lettura della figura di Giobbe¹¹⁹ si comprendeva come quella dell'uomo fosse

Squillace e che prese il nome di *Vivarium* fu finalizzato alla 'semplice' conservazione dei saperi pagani riletti in chiave cristiana. Quello di *Vivarium* fu un esperimento molto diverso rispetto a quello benedettino poiché mirava sostanzialmente alla creazione di un luogo atto alla costituzione di una biblioteca, allo studio delle arti liberali e alla perenne lettura dei classici pagani e cristiani di cui si sarebbe dovuto avere la cura di comprenderne il senso e la *littera*. Nessun – o quantomeno molto meno accentuato – carattere pedagogico-politico nel monastero di Cassiodoro: la motivazione può essere cercata – tra le altre – proprio dal fatto che *Vivarium* fu fondato proprio in seguito ad una delusione politica, ovvero dopo la guerra greco-gotica in cui il regno degli Ostrogoti – del quale Cassiodoro era un importante esponente poiché consigliere diretto di Teodorico il Grande nel quale rivedeva la possibilità di una ricreazione di un impero certamente nuovo ma ancorato ai principi latini – fu sconfitto da Giustiniano. La grande speranza disattesa, infatti, lo spinse a ricreare un luogo esclusivamente proiettato allo studio, proprio perché figlio di una delusione e di un disincanto concreto: in Gregorio; invece, il presupposto politico è fondamentale per comprendere il senso della sua opera. Cfr. *Ibid.*, pp. 131-132: «Gli umanisti avrebbero fatto carico proprio a Gregorio di essere stato l'iniziatore della sciagurata catena degli *spolia* medievale, profanazione di quei monumenti della classicità che Cassiodoro aveva sognato di riportare all'antico splendore. Ma la presa di distanze era un'operazione necessaria a ridefinire gli spazi di un nuovo linguaggio, per poter ricostruire, dal disordine, un nuovo inizio».

¹¹⁹ Si fa riferimento all'opera principale di Gregorio ovvero i *Moralia In Iob*: un commento del libro di Giobbe nel quale attraverso l'interpretazione della sua figura si vogliono desumere principi morali decisivi per lo stesso cristianesimo. È complesso comprendere l'importanza dei *Moralia* in un contesto di ambito comunitario, posto che lo stesso libro era dedicato ai monaci. Ci si può rifare alla convincente lettura della Romagnoli la quale indica che il punto fondamentale dei *Moralia* sia la affermazione e l'accettazione di un'antropologia ben determinata: Cfr. Alessandra Bartolomei Romagnoli, *Gregorio Magno davanti a Giobbe. Fondamenti di un'antropologia medioevale*, op.cit., pp. 136-139: «Per spiegare bisogna tornare agli inizi, condizione perché vi sia un nuovo cominciamento. Il nucleo dell'antropologia gregoriana – e forse, meglio, dell'antropologia cristiana di ogni tempo – è nel dramma originario della Genesi. Fu al momento della disobbedienza che l'uomo espulso dall'intimità della contemplazione di Dio, fu cacciato dalla suprema abitazione del paradiso che era il ventre materno di Dio [...] e alienato dal suo cuore, fu sospinto nelle tenebrose profondità della materia, disseminando la sua originaria essenza interiore nella dispersione anomica delle cose esteriori e carnali. La trasgressione della volontà di Dio si tradusse in una perdita incalcolabile, perché nel momento in cui il cuore dell'uomo si distolse da lui, Dio gli impose un'altra natura. [...] Nell'antropologia cristiana, il dolore, la morte non sono stati situati, come per lo gnosticismo, ancora troppo radicato nella tradizione antica, nell'ordine ontologico, ma in quello etico. All'origine c'è un'infrazione, ma proprio per questo attraverso il dolore compensativo dell'espiazione, la possibilità

una condizione mediana posta «al centro tra la piena e tragica coscienza della propria fragilità e la consapevolezza dell'esistenza di un piano (e di un essere) ordinatore che tutto regge¹²⁰», si poneva il problema di come l'autorità avesse dovuto organizzare e rendere ragione di questa condizione. La natura umana, infatti, era rimasta sostanzialmente inalterata: figlio diretto del peccato originale, l'uomo non poteva costruirsi un luogo sicuro nel quale conseguire la salvezza, ancora più motivatamente in quel periodo, nel momento in cui l'unità politica non era garantita da nessuna forza aggregante. L'opera di Gregorio, allora, fu tutta finalizzata al colmare quel vuoto lasciato aperto dalla invasione longobarda utilizzando scientemente gli strumenti del monachesimo, della precedente carriera politica e della escatologia agostiniana:

Quia enim mundi jam tempora, malis crebrescentibus, termino propinquante turbata sunt; ipsi nos, qui internis mysteriis deservire credimur, curis exterioribus implicamur: sicut eo quoque tempore, quo ad ministerium altaris accessi, hoc de me, ignorante me, actum est, ut sacri ordinis pondus acciperem, quatenus in terreno palatio licentius excubarem; ubi me scilicet multi ex monasterio fratres mei, germana vincti charitate, secuti sunt. Quod divina factum dispensatione conspicio, ut eorum semper exemplo ad

della redenzione. [...] Questo è il grande tema del libro di Giobbe: la sofferenza purificatrice ed espiatrice della terrificante frattura che il peccato ha introdotto fra l'ordine della realtà e quello del valore, la cura di Dio medico e rigeneratore. Bisogna temere la prosperità e ricordare che la Chiesa progredisce grazie alle avversità. È già un insegnamento evangelico, ma nella patristica antica Gregorio ne è stato forse l'esegeta più attento e compiuto. Per questo i *Moralia* saranno alla base di tutta la propedeutica medievale dell'assimilazione alla verità attraverso il dolore, principio informativo della spiritualità, e organizzativo delle pratiche religiose. Di qui si svilupperà la 'rivoluzione penitenziale' introdotta dai monaci allevati alla scuola di Gregorio, che codificheranno le cure dei peccati, malattie dell'anima, tramite castighi proporzionati alla loro gravità, ma ad essi contrari, secondo le indicazioni terapeutiche della medicina antica». Questa consapevolezza – trovata in tutti gli autori fin qui analizzati – viene ad essere accompagnata anche in Gregorio dall'idea secondo la quale la salvezza non può essere elargita esclusivamente dalla penitenza umana ma necessità di un imprescindibile aiuto divino: «Ma Gregorio spiega anche ai suoi monaci, allenati a una dura palestra di vita cristiana, che la redenzione è interamente opera divina, e che nessuna dottrina morale, nessun comportamento virtuoso, nessuno sforzo ascetico è sufficiente a poter costituire le condizioni della propria salvezza. È il rischio del pelagianesimo, cioè dell'autosufficienza, forse la tentazione più grave per chi cerca la perfezione – e il pelagianesimo era un'infezione latente del monachesimo occidentale».

¹²⁰ Cfr. Armando Bisogno, *La 'metafisica dell'ordine' come consolatio filosofica in Agostino, Boezio e Gregorio Magno*, op.cit., p. 275. Continua poi il Bisogno confermando come l'atteggiamento umano di fronte a questa consapevolezza non poteva che essere l'accettazione totale di questo *status*: cfr. *Ibidem*: «A Dio non può che piacere ciò che è giusto, e se tutto ciò che accade è voluto da Dio, l'uomo non potrà rifiutare nulla di ciò che gli accade perché tutto è ricompreso nell'ordinamento provvidenziale voluto da Dio, all'interno del quale la condizione umana – a causa del peccato adamitico – si presenta come *naturaliter* imperfetta, destinata a non possedere nulla. L'uomo conserva dunque dinanzi alla sofferenza un'unica arma, *l'humilitas*; essa gli permette di pensare che è necessario accettare ogni avvenimento come coerente con il piano ordinativo di Dio che non può volere ciò che è ingiusto»

orationis placidum littus, quasi anchorae fune restringerer, cum causarum saecularium incessabili impulsu fluctuarem¹²¹.

Ancora nella epistola a Leandro, Gregorio esprime i suoi intenti in vista del suo pontificato: in questi avvenimenti che annunciano l'imminente fine del mondo («Quia enim mundi jam tempora, malis crebrescentibus, termino propinquante turbata sunt») coloro i quali credono sia necessario dedicarsi all'interiorità sono obbligati alla cura degli impegni esteriori («ipsi nos, qui internis mysteriis deservire credimur, curis exterioribus implicamur»). Questa condizione, sicuramente non preferita da Gregorio, dona però i presupposti per la costruzione paziente di un palazzo terreno da vigilare e da coltivare («quatenus in terreno palatio licentius excubarem») all'interno del quale non solo si possono ritrovare alcuni fratelli legati al lui da un vincolo di amore fraterno («ubi me scilicet multi ex monasterio fratres mei, germana vincti charitate, secuti sunt») ma si possono anche rinsaldare concretamente i fedeli sotto l'egida della Chiesa, unica in grado di operare quell'opera associante che la politica non aveva più saputo garantire. La presenza dei confratelli, infatti, consente a Gregorio di rimanere nel lido sicuro dell'orazione, della contemplazione e della comprensione della parola divina («ut eorum semper exemplo ad orationis placidum littus, quasi anchorae fune restringerer, cum causarum saecularium incessabili impulsu fluctuarem») e – nonostante il peregrinare continuo negli impegni istituzionali – obbligava il papa a ritornare sempre sulle interpretazioni scritturali e a ripensare le modalità di trasmissione di quel sapere al fine di coniugare perfettamente vita attiva e vita contemplativa¹²². Per queste ragioni, infatti, la richiesta di lettura del libro di Giobbe venne accolta quale palestra necessaria per stabilire non solo i canoni più importanti dell'esegesi ma anche la riflessione sulle finalità e la strutturazione del discorso omiletico:

¹²¹ Gregorio Magno, *Moralia in Iob, Epistula ad Leandrum*, I, CSSL (143), p. 2, PL75 [509D – 516C], 511B – 511C.

¹²² Cfr. Marilyn Dunn, *The Emergence of Monasticism. From the Desert Fathers to the Early Middle Ages*, op.cit., pp. 127-128: «Gregory's use of the terms 'active' and 'contemplative' shows how understanding of them has evolved since Evagrius and Cassian. In his Fourteenth Conference, Cassian had declared that the 'spiritual knowledge' attained through preparation (praktike) would bring 'a learning that is not barren and worthless, but one that is alive and fruitful'. This implied that 'spiritual knowledge' would bring with it the ability – even the obligation - to teach. While this was an obligation to teach within the monastery, the association between teaching and contemplation now brought the contemplative ideal within the grasp of the clergy too and this in turn began to shift the meaning of the 'active' life in a clerical context to encompass pastoral activity rather than ascetical preparation alone. Even before his elevation, Gregory, as a monk who had also become a cleric and papal envoy, devoted much thought to the relationship between the active and contemplative lives and the great burden of pastoral care. His own situation led him to reason that those charged with this heavy burden were, in fact, strengthened by periods of retreat into the contemplative life».

Sed tamen quisquis de Deo loquitur, curet necesse est ut quidquid audientium mores instruit, rimetur; et hunc rectum loquendi ordinem deputet, si cum opportunitas aedificationis exigit, ab eo se, quod loqui coeperat, utiliter derivet. Sacri enim tractator eloquii morem fluminis debet imitari. Fluvius quippe dum per alveum defluit, si valles concavas ex latere contingit, in eas protinus sui impetus cursum divertit; cumque illas sufficienter impleverit, repente sese in alveum refundit. Sic nimirum, sic divini verbi esse tractator debet, ut cum de qualibet re disserit, si fortasse juxta positam occasionem congruae aedificationis invenerit, quasi ad vicinam vallem linguae undas intorqueat; et cum subjunctae instructionis campum sufficienter infuderit, ad sermonis propositi alveum recurrat¹²³.

Quisquis de Deo loquitur, dunque, deve prendersi cura del miglioramento dei costumi di chi ascolta («curet necesse est ut quidquid audientium mores instruit, rimetur») la sua parola e – se la necessità dell’edificazione lo impone («si cum opportunitas aedificationis exigit») – può amministrare il discorso a suo piacimento costruendo la sua lettura al fine di rinsaldare quella stessa roccaforte che intende fondare. È necessario, infatti, che l’oratore sia come un fiume: quando trova un terreno fertile per edificare («occasionem congruae aedificationis invenerit») egli lo deve riempire con la sua parola e dovrà essere capace di stazionarsi il tempo necessario affinché il messaggio giusto passi in tutti gli alveoli possibili. Non passa inosservata, dunque, una nuova idea mutuata dalla razionalità monastica che in Gregorio assume una forma più delineata: il discorso omiletico o comunque il discorso annunciato dall’alto di una gerarchia deve avere come finalità quella dell’edificazione, della costruzione materiale di un orizzonte di senso che l’antropologia agostiniana aveva assicurato soltanto spiritualmente. La condizione *lapsaria* infatti – nonostante fosse un dato di fatto confermato dagli avvenimenti storici e dalle guerre intestine – doveva avere un contrappunto materiale che organizzasse quella biunivocità tra comunità e istituzione che il monachesimo aveva pensato sistemicamente. In altre parole, la Chiesa non doveva farsi più garante della sola interpretazione scritturale (come in Agostino) ma doveva gestire, amministrare e governare tutte le anime che formavano la comunità con l’obiettivo di raggiungere quello *status* di unica scelta spirituale e politica possibile: per queste ragioni, la prospettiva di Gregorio si proietta verso la delineazione di una nuova tipologia di guida, quella del pastore. «Presupposto scontato della nostra trattazione è l’importanza determinante della predicazione per Gregorio, la funzione-chiave da lui esplicitamente assegnata al ruolo del predicatore. Non si tratta solo di riassumere nella qualifica di *praedicatores* uno dei tre

¹²³ Gregorio Magno, *Moralium Libri, sive expositio in Librum b. Job, Epistula ad Leandrum*, II, CSSL (143), pp. 3-4, PL75 [509D – 516C], 513A – 513B.

ordines, in contrapposizione ai *continentes* e ai *coniugati*, ma c'è molto di più: soprattutto da quando abbandona forzatamente il monastero, la predicazione rappresenta per Gregorio la possibilità di attuare una sintesi fra contemplazione e vita attiva – donde l'urgenza di comporre la *Regula pastoralis* -, venendo ad essere lo spazio condiviso con il gregge nel quale riscoprire la propria interiorità nel momento in cui la si comunica. A tal fine l'esigenza della piena coerenza fra i costumi del predicatore e la sua predicazione, fra il detto e l'agito, sì da creare un circuito virtuoso fra predicatore e fedeli dà alla riflessione di Gregorio sul punto un accento diverso e originale rispetto al grande modello agostiniano¹²⁴». Il predicatore, dunque, avrebbe dovuto considerarsi un tutt'uno con la comunità che intendeva plasmare, ancora una volta facendosi 'tutto a tutti' per rinsaldare le fondamenta della Chiesa e indicare una direzione precisa a tutte le componenti: predicare la fine, convertire il più ingente numero di persone possibile e dichiarare la Chiesa quale unico luogo in cui potere spirituale e bisogni politici si incontrano:

Haec nos, fratres charissimi, idcirco dicimus, ut ad cautelae studium vestrae mentes evigilent, ne securitate torpeant, ne ignorantia languescant, sed semper eas et timor sollicitet, et in bono opere sollicitudo confirmet, pensantes hoc quod Redemptoris nostri voce subjungitur: Arescentibus hominibus prae timore et exspectatione quae supervenient universo orbi. Nam virtutes coelorum movebuntur. Quid etenim Dominus virtutes coelorum nisi angelos, archangelos, thronos, dominationes, principatus et potestates appellat, quae in adventu districti iudicis nostris tunc oculis visibiliter apparebunt, ut districte tunc a nobis exigant hoc, quod nos modo invisibilis conditor aequanimiter portat? Ubi et subditur: Et tunc videbunt Filium hominis venientem in nubibus cum potestate magna et majestate. Ac si aperte diceretur: In potestate et majestate visuri sunt quem in humilitate positum audire noluerunt, ut virtutem ejus tanto tunc districtius sentiant, quanto nunc cervicem cordis ad ejus patientiam non inclinant¹²⁵.

¹²⁴ Cfr. Emanuela Prinzivalli, *Gregorio Magno e la comunicazione omiletica*, in *Gregorio Magno nel XIV centenario della morte. Convegno Internazionale Roma 22-25 ottobre 2003*, Accademia Nazionale dei Lincei, Roma, 2004, pp. 153-170, p. 155. Sulla tripartizione dei fedeli cfr. Pietrina Pellegrini, *Militia clericatus Monachici Ordines. Istituzioni ecclesiastiche e società in Gregorio Magno*, Edizioni del Prisma, Catania, 2008, pp. 41-42: «Con un'immagine tratta dal Libro del profeta Ezechiele, Gregorio rappresenta la Chiesa come un edificio posto su un altissimo monte. Le pietre che l'una sull'altra compongono l'edificio sono disposte in modo da sostenere ed essere a loro volta sostenute, tenute insieme dalla fede e dalla carità. Tre sono le categorie di fedeli che, percorrendo la via del bene, possono accedere alla città santa: i *boni coniugati*, i *continentes* e i *praedicatores*. I primi conducono in modo degno la loro vita nel matrimonio, sono contenti di ciò che possiedono e offrono ai bisognosi ciò che hanno in più. Tuttavia, assorbiti dalle occupazioni domestiche, hanno inevitabilmente l'animo diviso a metà. I secondi hanno abbandonato il mondo, si dedicano soltanto alla vita contemplativa e aspettano il premio che Dio ha loro promesso. I terzi pure hanno rinunciato alla vita del secolo e se vi ritornano è per amore dei fratelli, essi si tengono lontani dalle colpe e trattengono gli altri dal compierle, hanno grande compassione per gli uomini e soccorrono i bisognosi curandone, insieme alle anime, anche il corpo».

¹²⁵ Gregorio Magno, *Homiliarum In Evangelia Libri Duo*, PL76 [1075A- 1312C], I, 1078C-1079A.

Alla prima Omelia sul Vangelo di Luca in cui rilegge il passo di *Lc 21, 25-33*¹²⁶, Gregorio insiste sulla nozione di timore quale necessaria ad una comprensione del momento attuale e quale indispensabile come impegno costante finalizzato alla trasformazione totale dei costumi in vista della seconda parusia di Cristo che il papa giudica come incombente: i fratelli devono stare in vigile attesa («ad cautelae studium vestrae mentes evigilent») e impegnarsi con le buone opere («et in bono opere sollicitudo confirmet») al fine di indugiare in questa vita nella maniera più consona ai dettami cristiani. La presenza del timore, dunque, quale fine del discorso omiletico fu una prima costante nelle prediche pubbliche di Gregorio: nella prima serie di Omelie, infatti, la minaccia esplicita è presente in diciassette prediche su venti¹²⁷. Insistere su questa pedagogia del timore gli permise non solo di creare i presupposti per un collante spirituale più forte ma gli consentì anche di sostenere la necessità dell'attività pratica presentandola come indispensabile alla costruzione della direzione cristiana: in un mondo alla rovina che sta per finire l'opera buona risulta essere, infatti, la discriminante più immediata non solo per un corretto giudizio da parte di Dio (che richiede sempre un complesso di compartecipazione tra contemplazione e prassi) ma anche per il pastore che deve organizzare il discorso, il quale ha una strumentazione in più per risultare efficace. Fare riferimento alla prassi, all'opera buona, alla propria fragilità senza esaltazione permise, infatti, di creare un legame ancora più duraturo tra officiante e comunità: la scoperta della funzione parentetica degli *exempla*¹²⁸ fu un tratto distintivo della predicazione di Gregorio, il quale per esortare alla buona prassi poteva decidere di fare riferimento alla lunga lista di santi per l'insegnamento e il conforto della comunità e – soprattutto – insisteva sulla santità stessa dei predicatori, i quali dovevano essere loro stessi esempi integerrimi per la collettività. «La concentrazione di Gregorio sull'istruzione ai pastori è assoluta, non un rimprovero viene tralasciato, mentre con lucidità viene sottolineata la pesante contropartita,

¹²⁶ Luca, 21, 25-33: «In quel tempo Gesù disse ai discepoli: vi saranno segni nel sole, nella luna, nelle stelle, e sulla terra angoscia di popoli, nel caos dei flutti e del mare in subbuglio, mentre gli uomini si sentiranno smarriti nel timore e nell'attesa dell'angoscia in cui piomberà l'universo intiero: infatti le potenze del cielo saranno scosse. Vedranno allora il Figlio dell'uomo venire sulle nubi con ogni potere e maestà. Al primo apparire di questi segni, osservate ed alzate il vostro capo perché sta per venire la salvezza per voi. Disse loro una similitudine: quando vedete che il fico e tutti gli alberi mettono i frutti, vi accorgete che l'estate è vicina. Così voi quando vedrete il compiersi di questi fatti, sappiate che è vicino il Regno di Dio. In verità vi dico: non passerà questa generazione prima che tutto si compia. Passeranno il cielo e la terra, ma non passeranno le mie parole».

¹²⁷ Nella prima serie solo tre ne sono esenti: *Hom. 8*, per il Natale, *Hom. 14* sul buon pastore e *Hom. 16* per la prima di quaresima. Cfr. Emanuela Prinziavalli, *Gregorio Magno e la comunicazione omiletica*, op.cit., p. 163, nota 51.

¹²⁸ Cfr. *Ibid.*, p. 166.

in termini di disaffezione al ministero e di corruzione, della quantità di sacerdoti disponibile al suo tempo. Gregorio insiste sulla necessaria corrispondenza fra vita e parola e minaccia la più grave punizione futura per gli indegni. Quanto all'ammonimento che i vescovi devono rivolgere ai fedeli nella predicazione, viene riassunto [...] in due complementari temi escatologici: il terrore del giudizio e la dolcezza del paradiso, un compendio di tutta la spiritualità di Gregorio. Si tratta dunque di un'omelia estremamente mirata, e nella quale la spiegazione del vangelo è solo un pretesto per l'esortazione¹²⁹. «Et sunt nonnulli qui solerti cura spiritalia praecepta perscrutantur, sed quae intelligendo penetrant, vivendo conculcant; repente docent quae non opere, sed meditatione didicerunt; et quod verbis praedicant, moribus impugnant. Unde fit ut cum Pastor per abrupta graditur, ad praecipitium grex sequitur¹³⁰»: all'inizio della sua *Regola Pastoralis*, Gregorio, dunque auspica una correlazione ed una precisa identità tra parole predicate e vita vissuta del pastore altrimenti egli stesso - perdendo la direzione giusta – avrebbe smarrito le pecore e le avrebbe portate sull'orlo del precipizio.

Ille igitur, ille modis omnibus debet ad exemplum vivendi pertrahi, qui cunctis carnis passionibus moriens jam spiritaliter vivit, qui prospera mundi postposuit, qui nulla adversa pertimescit, qui sola interna desiderat. Cujus intentioni bene congruens, nec omnino per imbecillitatem corpus, nec valde per contumeliam repugnat spiritus. Qui ad aliena cupienda non ducitur, sed propria largitur. Qui per pietatis viscera citius ad ignoscendum flectitur, sed nunquam plus quam deceat ignoscens, ab arce rectitudinis inclinatur. Qui nulla illicita perpetratur, sed perpetrata ab aliis ut propria deplorat. Qui ex affectu cordis alienae infirmitati compatitur, sicque in bonis proximi sicut in suis propectibus laetatur. Qui ita se imitabilem caeteris in cunctis quae agit insinuat, ut inter eos non habeat quod saltem de transactis erubescat. Qui sic studet vivere, ut proximorum quoque corda arentia doctrinae valeat fluentis irrigare¹³¹.

Il buon pastore deve essere, dunque, un esempio da imitare¹³² («Qui ita se imitabilem caeteris in cunctis quae agit insinuat») e soprattutto deve irrigare il cuore arido degli uomini con la dottrina («ut proximorum quoque corda arentia doctrinae valeat fluentis irrigare»): il

¹²⁹ Cfr. *Ibid.*, p. 167-168.

¹³⁰ Cfr. Gregorio Magno, *Regulae Pastoralis Liber*, I, 2, SC (381), ed. F. Rommel, p. 134. PL77 [13A-128A], 15C

¹³¹ *Ibid.*, I, 10, SC (381), p. 160-162, PL77 [13A-128A], 23A-23B.

¹³² Gregorio lo ripete costantemente: cfr. *Ibid.*, II, 3, SC (381), p. 180, PL77 [13A-128A], 28B: «Sit rector operatione praecipuus, ut vitae viam subditis vivendo denuntiet, et grex qui pastoris vocem moresque sequitur, per exempla melius quam per verba gradiatur. Qui enim loci sui necessitate exigitur summa dicere, hac eadem necessitate compellitur summa monstrare. Illa namque vox libentius auditorum cor penetrat, quam dicentis vita commendat, quia quod loquendo imperat, ostendendo adjuvat ut fiat».

pensiero di Gregorio si muove dunque – senza mai abbandonarli del tutto – su questi due precisi binari. Da una parte la moralità stessa del pastore non deve essere messa in discussione (così come egli non può arrossire di fronte al suo passato) mentre è necessaria una costruzione continua, una edificazione costante, una presenza perenne della Chiesa e dei suoi rappresentanti all'interno della comunità. Il pastore deve, dunque, sempre sapersi muovere tra due costanti, tra due istanze entrambe fondamentali per la gestione: egli non solo deve essere il linguaggio di Dio ma deve anche dimostrare come ogni manifestazione umana sia un segno divino da interpretare in virtù della direzione che egli vuole imprimere a tutta la collettività facendosi carico - raccontandole - di tutte le possibili conseguenze (anche tragiche) della sua lettura. «But he did something incomparably more important, which brings together these fragmentary influences and lendings. The ideas about the nature of language which Augustine developed form the basis of the theology and philosophy of the West in the Middle Ages; they gave direction to the study of the liberal arts and to the exegesis they were designed to assist. It was Gregory who drew together the elements of this system and made a working synthesis of them: the principle that all God does is a communication of himself to rational beings; that God himself is language; that that communication may go on inwardly in a man's mind and soul, or outwardly, by showing him things his eyes can see or telling him things his ears can hear. Thus all divine communication has its inward and outward aspects. The Bible, accordingly, has its outward surface and its inward and deeper meanings. And it has to modify ordinary human language to express even its outward meaning when it refers to God, and the more so when it expresses a deeper spiritual mystery¹³³». Gregorio, dunque, risulta essere – rispetto ai suoi predecessori – il teologo della presenza della Chiesa, della forza cogente delle argomentazioni (poiché lo stesso Dio è un Dio *praedicatus*¹³⁴) e della perfetta compenetrazione tra vita attiva e vita contemplativa:

¹³³ Cfr. Gillian Rosemary Evans, *The Thought of Gregory The Great*, Cambridge University Press, Cambridge, 1988, p. 153.

¹³⁴ Cfr. Alessandra Bartolomei Romagnoli, *Gregorio Magno davanti a Giobbe. Fondamenti di un'antropologia medioevale*, op.cit., pp. 135-136: «Ma Gregorio non è Marco Aurelio. Non ha dinanzi a sé il Dio di Marco, *absolutus*, chiuso e sigillato in una imperscrutabile afasia e come indifferente all'umano tormento. Il Dio di Gregorio è un *Deus praedicatus*, vestito e rivelato della sua parola, perché è lo Spirito che *per totam nobis sacram scripturam loquitur*. È l'unico e solo autor del libro: ha dettato ciò che bisognava scrivere. Dinanzi all'opacizzarsi delle dottrine e delle istituzioni del senso, al deteriorarsi dei quadri di riferimento tradizionali è nella Bibbia allora che bisogna tornare, parola rivelatrice e maestro. [...] Ma, all'interno del metodo, Gregorio porta anche un'inedita *actualisatio*. Se la Scrittura infatti è *quasi quoddam speculum*, come uno specchio in cui possiamo contemplare il nostro viso interiore, essa diviene anche il filtro attraverso cui si può tentare di ricostruire un discorso di senso al di là dell'angoscia, del disordine, della precarietà della storia».

Sit rector interiorum curam in exteriorum occupatione non minuens, exteriorum providentiam in interiorum sollicitudine non relinuens; ne aut exterioribus deditus ab intimis corruat, aut solis interioribus occupatus, quae foris debet proximis non impendat¹³⁵.

La perfetta congiunzione, dunque, tra vita contemplativa e attiva doveva essere il fondamento su cui lo stesso pastore avrebbe dovuto edificare il suo operato: egli deve muoversi, dunque, nelle differenze degli individui a cui parla e toccare di volta in volta i diversi tasti che servivano per veicolare il suo messaggio tra le diverse indoli che componevano la comunità. Soltanto così la contemplazione della parola divina poteva finalmente divenire attiva e concreta rispecchiando l'intento stesso di Dio poiché - operando a diverse altezze e parlando diverse lingue - avrebbe potuto costruire l'attesa per il suo regno in modo definitivo: «Gregorio compone la Regola pastorale come un autentico trattato di psicologia e pedagogia per guidare i pastori alla personalizzazione della formazione, mostrando che i cuori dei fedeli sono come le 'corde ben tese di una cetra, che l'artista tocca con diversa intensità per produrre un'armonia che si accordi per il canto'. Il predicatore del Vangelo 'non attiri l'animo del suo ascoltatore al di là delle sue forze, affinché la corda della mente, se venisse tesa oltre misura, non si spezzi'¹³⁶». Questa flessibilità del pastore, dunque, risultava essere la qualità più importante poiché attraverso di essa la parola di Dio poteva incunarsi in tutti gli spazi possibili e - elemento più importante - l'edificazione della direzione cristiana avrebbe avuto basi più solide in quanto sorretta da istanze diversificate: per questo la terza parte della *Regola pastorale* risulta essere la più importante per il discorso comunitario intrapreso da Gregorio. Dei suoi 40 capitoli, infatti, la maggior parte è dedicata alle diverse anime dei fedeli che il pastore avrebbe potuto incontrare nei suoi sermoni e, quindi, sulla strutturazione del discorso in vista di questa diversità di individui. La Chiesa, in Gregorio, allora, aveva due complessi compiti: da una parte la cura di tutti gli individui al fine di imporre la propria presenza in ogni manifestazione e dall'altra indicare la propria direzione (pensiero escatologico della fine, dolcezza del paradiso e antropologia strutturalmente viziata) a tutta la comunità. Si passa, dunque, alla rassegna di tutti le possibili variazioni sul tema a riguardo del racconto cristiano: il linguaggio deve essere diverso tra l'ammonimento e il perdono, deve essere differente se si sta interloquendo con un sano o

¹³⁵ Gregorio Magno, *Regulae Pastoralis Liber*, II, 7, SC (381), p. 218, PL77 [13A-128A], 38C.

¹³⁶ Cfr. Pietro Meloni, *La missione del vescovo in Gregorio Magno*, in *Gregorio Magno e la Sardegna. Atti del Convegno Internazionale di Studio. Sassari 15-16 aprile 2005*, a cura di Luigi G. G. Ricci, SISMELE Edizioni del Galluzzo, Firenze, 2005, pp. 59-69, p. 65.

con un ammalato (cap.XII), con un passionale o con un calcolatore (cap. XXXII) o con un pigro o un impetuoso (cap. XV) e così via fino a delineare un quadro completo di tutte le possibili personalità con cui si può avere un rapporto. Questa stessa delineazione decisa di tutte le possibili variazioni si pone, dunque, come *vademecum* del buon pastore:

Sed inter haec ad ea quae jam superius diximus, charitatis studio retorquemur, ut praedicator quisque plus actibus quam vocibus insonet, et bene vivendo vestigia sequacibus imprimat potius, quam loquendo quo gradientur ostendat. Quia et gallus iste, quem pro exprimenda boni praedicatoris specie in locutione sua Dominus assumit, cum jam edere cantus parat, prius alas excutit, et semetipsum feriens vigilantiores reddit, quia nimirum necesse est ut hi qui verba sanctae praedicationis movent, prius studio bonae actionis evigilent, ne in semetipsis torpentes opere, alios excitent voce; prius se per sublimia facta excutiant, et tunc ad bene vivendum alios sollicitos reddant; prius cogitationum alis semetipsos feriant; quidquid in se inutiliter torpet, sollicita investigatione deprehendant, districta animadversione corrigant; et tunc demum aliorum vitam loquendo componant; prius punire propria fletibus curent, et tunc quae aliorum punienda sunt denuntient; et antequam verba exhortationis insonent, omne quod locuturi sunt, operibus clament¹³⁷.

Alla fine della terza parte della Regola, Gregorio ritorna – allora – sulla validità dell’ esempio e sulla caratura morale del pastore il quale – nel momento in cui impone la direzione alla comunità – non potrà essere oggetto di ludibrio e vergogna poiché asse portante di tutta la struttura ecclesiastica, gerarchicamente intesa. Proprio come il gallo - che rappresenta agli occhi di Dio, l’immagine del buon predicatore zelante («Quia et gallus iste, quem pro exprimenda boni praedicatoris specie in locutione sua Dominus assumit») - il quale scuote le ali («prius alas excutit») per svegliarsi completamente prima di iniziare il suo canto, così anche il predicatore deve scuotersi con una vita piena di buone opere prima di poter iniziare i suoi discorsi alla comunità: «et antequam verba exhortationis insonent, omne quod locuturi sunt, operibus clament». L’idea di comunità gregoriana, allora, pone il problema del governo materiale e spirituale degli individui: essere passato attraverso l’abito monastico e politico, spinge il Papa ad allargare il raggio d’azione rispetto all’analisi agostiniana – comunque fondamentale per imporre l’antropologia costruita in relazione con la escatologia. Quella di Gregorio, allora, risulta essere un’azione volta a reinterpretare in un preciso modo la ritualità monastica, la sua strutturale intersoggettività e la sua naturale gerarchia: quello che Agostino a grandi linee non poteva comprendere (con il suo discorso incentrato sulla grazia) fu il fatto che l’*Ecclesia* poteva imporre la sua direzione nella misura in cui si faceva presenza

¹³⁷ Gregorio Magno, *Regulae Pastoralis Liber*, III, 40, SC (381), pp. 530-532, PL77 [13A-128A], 124C-126A.

quotidiana nelle gesta umane, diventava simbolo concreto della carità e dichiarava una commistione inscindibile tra autorità e comunità. In altre parole, con Gregorio – ed è questa la sua novità nonché il suo aspetto più importante – la Chiesa conia un nuovo concetto per la cura delle anime, quello di assistenza. La carità gregoriana, dunque, si pone come fondamento alla base dell'organizzazione, della sorveglianza, del controllo e degli aiuti che il buon pastore deve elargire al suo gregge, sempre presente nei meandri dell'animo e del corpo dei fedeli, i quali rappresentano il suo stesso *alter-ego* in vista del giudizio: la salvezza del pastore è la salvezza del gregge e viceversa. «A partire da alcuni elementi tratti da questi testi, come si presenta il pastorato? Cosa lo distingue dalla magistratura greca, ma anche dal tema ebraico del buon pastore? Se consideriamo il pastorato nella sua definizione astratta, generale, teorica, vediamo che è in rapporto con tre cose: In primo luogo con la salvezza, dato che il suo obiettivo principale, dato che il suo obiettivo principale è guidare gli individui, aiutarli ad avanzare e a progredire sulla via della salvezza. Questo vale sia per i singoli sia per la comunità. Il pastorato ha poi un rapporto con la legge, deve vigilare affinché gli individui e le comunità si sottomettano realmente agli ordini, ai comandi e alla volontà di Dio, condizione essenziale per raggiungere la salvezza. Infine, il pastorato ha un rapporto con la verità: nel cristianesimo, come in tutte le religioni basate sulla scrittura, si raggiunge la salvezza e ci si sottomette alla legge a condizione di accettare, credere e professare una certa verità. Il pastore conduce verso la salvezza, prescrive la legge, insegna la verità¹³⁸». La ricaduta pratica di questa idea comunitaria la troviamo, dunque, in tutte le opere di Gregorio nelle quali si comprende come questa sia stata effettivamente la sua preoccupazione principale ma è soprattutto nelle epistole che egli manifesta concretamente questa idea di assistenza dovuta a tutti coloro i quali si professano cristiani: «‘si professionem ordinis nostri et locum cuius ministerium gerimus attendamus, oportet nos afflictis, in quantum possumus, comitante iustitia subvenire’. L'inizio della XXXV epistola del I libro del *Registrum* bene sintetizza i fondamenti da cui muove l'azione caritativa e assistenziale del pontificato di papa Gregorio Magno, Pastore universale di un gregge bisognoso di cure materiali, puntigliosamente elencate nelle sue epistole, ma anche dal pane spirituale con cui alimentare e confermare la fede in Cristo¹³⁹».

¹³⁸ Cfr. Micheal Foucault, *Sécurité, Territoire, Population, Cours au Collège de France 1977-1978*, Seuil / Gallimard, 2004, trad. it. *Sicurezza, Territorio, Popolazione, Corso al Collège de France 1977-1978*, Feltrinelli, Milano, 2005, p. 126.

¹³⁹ Cfr. Ottavio Bucarelli, *La carità del papa. Benefici e beneficiati nelle epistole di Gregorio Magno*, in *L'orbis christianus antiquus di Gregorio Magno. Convegno di studi, Roma 26-28 ottobre 2004*, a cura di L. E. Pani, Biblioteca Vallicelliana, Roma, 2007, pp. 421-436, p. 421.

Illud quoque fieri debere perspeximus, ut semel per annum ad Syracusanam, sive Catanensium civitatem, universaliter honore quo dignum est, sicut eidem jussimus, fraternitas vestra conveniat, quatenus quae ad utilitatem ipsius provinciae Ecclesiarum pertinent, sive ad necessitatem pauperum oppressorumque sublevandam, sive ad admonitionem omnium atque correctionem eorum quorum excessus contigerit demonstrari, congrua cum eodem Petro subdiacono sedis nostrae debeatis moderatione disponere¹⁴⁰.

In una lettera del settembre 590 d.C. indirizzata ai diaconi siciliani, Gregorio espone in forma compiuta il suo progetto finalizzato ad organizzare una struttura imponente che possa essere non solo garante ma anche risoltrice di ogni problematica relativa all'universo cristiano: colui che è all'apice della gerarchia deve, infatti, disporre dell'opera assistenziale in un duplice modo aiutando e consolando in ogni momento i poveri e gli oppressi («ad necessitatem pauperum oppressorumque sublevandam») senza mai dimenticarsi di ammonirli e riportarli alla retta via nel caso fosse necessario («sive ad admonitionem omnium atque correctionem eorum»). Ma l'aspetto decisivo dell'impostazione gregoriana è, forse, un altro: è proprio nell'aiuto che sta già la correzione, è proprio nella presenza che c'è già il cambiamento ed è nella stessa idea di assistenza che c'è insita la direzione cristiana che il pastore deve perseguire raccontandola quotidianamente: «le notizie desunte dal *Registrum epistolarum* indicano come l'esercizio della carità e l'assistenza a *pauperes et indigentes*, funzioni assolute da papa Gregorio Magno grazie anche alle capacità amministrative e politiche derivategli dall'aver ricoperto la carica di *praefectus urbi*, costituiscano alcuni dei tratti salienti del suo pontificato; un esercizio e una cura che, secondo il pontefice, trovano le loro ragioni primarie nell'adempimento del ministero sacerdotale e di Pastore della Chiesa universale¹⁴¹». Una vita impegnata nello stabilire la presenza in ogni momento di vita della propria comunità: questo fu il tratto distintivo dell'opera di Gregorio, il quale divenne l'abate *Ecclesiae* a cui tutti potevano e dovevano fare affidamento. Ne fu una dimostrazione l'interpretazione stessa del monachesimo sotto la sua guida spirituale: «salito al trono di Pietro, non tralasciò di occuparsi e preoccuparsi del fenomeno in tutte le sue sfaccettature: favorì l'impianto di nuovi monasteri, da lui intesi idealmente come luoghi di riposo e di pace, ne sorvegliò la realizzazione e ne stigmatizzò i ritardi; fu pronto a sostenere le comunità che vivevano momenti di estrema indigenza; denunciò e perseguì ogni devianza e ogni comportamento immorale; fu soprattutto pronto a sostituirsi agli ordinari

¹⁴⁰ Gregorio Magno, *Registri Epistolarum*, PL77 [441-1328C], I, I, 443A.

¹⁴¹ Cfr. Ottavio Bucarelli, *La carità del papa. Benefici e beneficiati nelle epistole di Gregorio Magno*, op.cit., p. 436.

locali, per deliberazione canonica preposti al controllo e alla cura delle fondazioni monastiche diocesane, quando costoro palesavano poca attenzione o poca capacità gestionale. Non sempre le sue indicazioni furono adottate dai vari interlocutori; non sempre le sue ammonizioni sortirono gli effetti sperati: dimostrò però di volere assistere con sollecitudine pastorale ogni pecorella del suo gregge¹⁴²». Il progetto gregoriano, dunque, mirò ad un invero universale dell'ideale monastico corroborato, nei fatti, sempre da un discorso antropologico-escatologico di stampo agostiniano: l'aver trasformato, però, l'idea di ritualità in opera assistenziale permise una trasformazione definitiva dell'impianto ecclesiastico. Alla crisi politica, allora, Gregorio non rispose soltanto con una aggregazione di stampo spirituale ma impose l'idea secondo la quale la stessa Chiesa doveva sostituirsi all'autodeterminazione della comunità, accettandone gli oneri conseguenti e delimitando continuamente il proprio campo di azione stabilendo una direzione precisa al gregge, il quale in virtù di questa indistinzione di fondo poteva essere incamminato verso qualunque rotta. La risposta ai problemi individuali, dunque, non deve trarre in inganno: la carità gregoriana mirò, infatti, alla risposta puntuale in virtù di un accoglimento di tutti dentro la comunità finalizzata alla stratificazione gerarchica e alla imposizione di un ruolo ben determinato all'interno di questa stessa struttura. Per questi motivi si è parlato di *captatio benevolentiae*¹⁴³ del linguaggio gregoriano proprio perché le finalità apostoliche vengono, di nuovo, considerate alla base del discorso pubblico in quanto stabiliscono un assunto destinato a durare secoli: quello cristiano sarà l'unico discorso comunitario possibile perché assisterà, consolerà, dirigerà, perdonerà e – *principaliter* – salverà.

¹⁴² Cfr. Carmelina Urso, *Strutture monastiche, gestione e momenti di vita quotidiana nel Registrum epistularum di Gregorio Magno*, in «Hortus Artium Medievalium», 23 (1), 2017, pp. 31-49, p. 31.

¹⁴³ Cfr. Conrad Leyser, *Authority and ascetism from Augustine to Gregory the Great*, Oxford University Press, Oxford, 2000, p. 161: «Gregory's humility entranced his ancient audience, well versed in the conventions of *captatio benevolentiae*, but it has confused his modern readers. His invocation of the watchman is one of the the key witnesses for the view that he became pope 'in spite of himself', that he longed for a return to the quiet of the cloister - although what Gregory actually laments is not or not only the loss of contemplative repose, but also the opportunity to 'preach'. To insist, however, that Gregory's is a 'personal' outburst threatens to obscure the fact that it is also an outburst of dialogue with earlier tradition. In so declaring his humility in high office, Gregory appealed in general and doubtless instinctively, to the Platonic tradition of the philosopher-king, the man who could be trusted with power precisely because it was distasteful to him. But his purposes were also more specific: he surely aimed to identify himself as a moral ruler in the language of authority developed by ascetics in the Latin West in the previous century and a half-as a watchman in the mould of Augustine, Pomerius, and Caesarius, to name but three».

Conclusioni

La delineaione del problema comunitario nella riflessione filosofico-teologica altomedievale doveva - come è stato detto all'inizio - essenzialmente rispondere a due domande fondamentali: fu effettivamente un problema quello della gestione di una comunità, della fondazione di un linguaggio collettivo oppure esso non fu sentito come esigenza particolare da chi aveva l'onere di contribuire alla diffusione della Buona Novella? E, nel caso di risposta affermativa quali furono le configurazioni più importanti nell'evoluzione di questo discorso? Si è notato come la risposta alla prima domanda sia stata compresa a partire dal primigenio dato scritturale: il cristianesimo per sua propria conformazione è *immediatamente* un discorso comunitario, un discorso che deve non solo essere racconto ma anche *convincimento* ovvero evangelizzazione delle genti verso cui dirige la propria attenzione¹. Di conseguenza ha da sempre avuto la necessità di strutturare il proprio idioma confrontandosi perennemente con le circostanze esteriori al fine di consegnare uno scopo ben determinato alle individualità incrociate: l'opera di persuasione, infatti, partiva da un presupposto esplicito quale quello del *racconto di una finalità*, fino ad allora sconosciuto. Ne fu testimonianza l'ingresso di Paolo nell'Areopago:

Allora Paolo, in piedi in mezzo all'Areòpago, disse: «Ateniesi, vedo che, in tutto, siete molto religiosi. Passando infatti e osservando i vostri monumenti sacri, ho trovato anche un altare con l'iscrizione: «A un dio ignoto». Ebbene, colui che, senza conoscerlo, voi adorate, io ve lo annuncio. Il Dio che ha fatto il mondo e tutto ciò che contiene, che è Signore del cielo e della terra, non abita in templi costruiti da mani d'uomo né dalle mani dell'uomo si lascia servire come se avesse bisogno di qualche cosa: è lui che dà a tutti la vita e il respiro e ogni cosa. Egli creò da uno solo tutte le nazioni degli uomini, perché abitassero su tutta la faccia della terra. Per essi ha stabilito l'ordine dei tempi e i confini del loro spazio perché cerchino Dio, se mai, tastando qua e là come ciechi, arrivino a trovarlo, benché non sia lontano da ciascuno di noi. In lui infatti viviamo, ci muoviamo ed esistiamo, come hanno detto anche alcuni dei vostri poeti: «Perché di lui anche noi siamo stirpe». Poiché dunque siamo stirpe di Dio, non dobbiamo pensare che la divinità sia simile all'oro, all'argento e alla pietra, che porti l'impronta dell'arte e dell'ingegno umano. Ora Dio, passando sopra ai tempi dell'ignoranza, ordina agli uomini che tutti e dappertutto si convertano, perché egli ha stabilito un giorno nel quale dovrà giudicare il mondo con giustizia, per mezzo di un uomo che egli ha designato, dandone a tutti prova sicura col risuscitarlo dai morti». Quando sentirono parlare di risurrezione

¹ Cfr. Paolo Siniscalco, *Il cammino di Cristo nell'Impero Romano*, Laterza, Roma, 2009, p. 7: «Il cristianesimo propone un messaggio e spesso si ritiene che esso sia costituito dal contenuto della Scrittura. Ma non è vero e mi pare che la sua storia lo dimostri. [...] Il messaggio non sono le parole, sono gli effetti che producono nell'uomo, il messaggio nel caso cristiano è la 'conversione'».

dei morti, alcuni lo deridevano, altri dicevano: «Su questo ti sentiremo un'altra volta». Così Paolo si allontanò da loro².

L'idea di una resurrezione della propria conformazione carnale dovette sembrare un'assurdità ai greci che infatti – al sentir quel programma – decisero di allontanarsi dall'Apostolo, il quale aveva, di fatto, dichiarato un'assoluta novità nel campo della storia: la sfera più alta della condizione umana non sarebbe più stata l'attività o la virtù dianoetica (l'esercizio contemplativo per eccellenza che corrispondeva all'utilizzo della sfera della razionalità) ma l'accettazione di una dislocazione, di un ricollocamento e di un trasferimento della complessità umana, adesso *indirizzata e proiettata* in avanti, più precisamente verso l'alto. Un racconto, dunque, spazialmente e temporalmente diverso poiché affermava essenzialmente che lo spazio e il tempo terreno sarebbero stati soltanto un passaggio estemporaneo e privo di quella necessità interna che aveva - grazie alla Buona Novella - ritrovato il suo luogo naturale, ossia il cielo: la finalità che proietta, dunque, al posto di una comprensione che ritorna all'uomo e si riconosce tramite le sue logiche. Fu questa la cifra del nuovo ordine veritativo cristiano che in virtù di questa *trascendenza dei fini* – e di converso del *fine della trascendenza* - non poteva essere ancorato a nessuna tradizione, a nessun campanile e a nessun nazionalismo di sorta: se la verità non è terrena essa è di tutti proprio perché non è soggetta alla materialità dell'esistenza e alla sua contingenza. L'astrattezza della verità permise, dunque, non solo la sua universalità ma la sua *universalizzazione*: la possibilità di pensare una verità totale impose dunque la costruzione di un patrimonio comune, di un elemento aggregante, di un *quid* che avrebbe dovuto unire allo stesso tempo realmente e immaterialmente tutti gli individui. È sulla costruzione di questo collante che si può constatare l'evoluzione e il progresso del discorso comunitario cristiano: certamente la figura di Cristo aiutò sensibilmente alla costruzione di un apparato stabile ma – ed è questo l'elemento più importante – la storia del discorso comunitario cristiano sembra essere, in realtà, la storia dell'allontanamento dalla figura di Gesù:

Se una conclusione possiamo trarre dal quadro storico abbozzato nella parte precedente, questa è la conclusione stessa che troviamo già in tanti mistici: che la chiesa cristiana ha rapidamente deviato dall'insegnamento evangelico e che ciò che diciamo «Cristianesimo» non è la continuazione fedele dell'opera di Gesù, ma è semplicemente il nome collettivo d'una molteplicità di chiese che hanno fatto di Gesù una personalità divina e che, almeno nominalmente, considerano il suo insegnamento come la norma assoluta della fede e della vita. [...] Ciascuna di queste chiese fa certamente sempre appello al nome e alla verità del Cristo; tutte le grandi personalità del Cristianesimo hanno creduto di continuare o di restaurare, ciascuna a modo suo, l'opera di Gesù Cristo.

² *Atti degli Apostoli*, 17, 22-33.

Questo vuol dire che ciascuna di esse ha ereditato dal suo pensiero qualche cosa di universale e di imperituro, che è ciò che partecipa ad esse un momento di verità e il diritto alla vita. Ma se noi esaminiamo il contenuto storico e dommatico, dobbiamo parimenti riconoscere che ciascuna di queste chiese presenta delle deviazioni più o meno profonde dalla dottrina di Gesù Cristo: deviazioni che non possono considerarsi come continuazione o svolgimento, perché anzi stanno con essa in diretta opposizione. Il primo punto nel quale la dottrina ecclesiastica già in Paolo si oppose alla dottrina di Gesù è la fede in un mediatore di origine e di natura divina. Gesù non conosce mediatori fra l'uomo e Dio³.

Il discorso cristiano, dunque, ancorandosi certamente alla figura di Cristo, si struttura però nella *restaurazione* del suo messaggio, nella *interpretazione* delle sue parole e nel *modellamento* delle sue gesta: in altri termini nella sua *umanizzazione* a contatto con la *storia*. Questo accadde per due ordini di motivi che si è cercato di rendere espliciti: il primo fu l'assoluta crisi dei linguaggi e delle strutture che erano state da sempre considerate le sole possibili per la gestione di una comunità. La crisi della politica romana – segno di una decadenza spirituale e culturale – permise di ricercare una nuova unione, un altro legame capace di considerare le individualità come convergenti in una forma di unificazione che ne cancellasse la loro *particolarità differenziata*. Il secondo motivo fu la puntualità della venuta di Cristo e la sua assenza incolmabile: già nella seconda lettera ai Tessalonicesi si sente l'esigenza di questa domanda. In che senso rileggere il ritardo della seconda *parusia* di Cristo? Rispondere a tale quesito impose dunque una rifondazione che significò – come si è detto – un allontanamento necessario dal messaggio originario. La *proiezione* doveva trasformarsi in *attesa*, anzi – ancora meglio – in un'*attesa proiettata* fondata su un'*assenza* che doveva essere sempre e continuamente enunciata. Posta la crisi della *latinitas* e, dunque, compresa la necessità di un nuovo collante; conosciuta la verità di Cristo come unica fondazione del progetto di affratellamento serviva adesso convivere con la sua assenza in un clima di totale fiducia – o per meglio dire, di totale *fede* – nella sua cogenza. Raccontare un'assenza (nondimeno presente) si dimostrò essere allora il paradosso dell'universo cristiano da perseguire in vista di un nuovo tipo di comunità da costruire: il paradosso dell'assenza cristica, dunque, doveva essere spiegato per poter finalmente *direzionare* nella giusta rotta la collettività. Perché Cristo fu puntuale nella sua venuta? Perché non si poté universalizzare/oggettivare quell'evento singolo? In altri termini, perché l'entrata di Cristo sulla scena della storia non fu perenne? Si dirà, perché Cristo è stato *temporale*, è stato *storico*, in altri termini, perché Cristo è *stato*: nonostante l'evidente tautologia, questa

³ Piero Martinetti, *Gesù Cristo e il Cristianesimo*, Castelvechi, Roma, 2014, p. 313.

risposta contribuì fortemente alla realizzazione di una nuova tipologia di comunità. Non fu possibile, dunque, arrestare quell'evento perché l'uomo è inserito nella storia e Cristo – nella sua conformazione solamente divina – tarda ad arrivare proprio perché esiste la durata, esiste la caducità dell'esistenza e dura la fugacità della vita: in una comunità in attesa, allora, il problema fu certamente la temporalità in quanto tale. Si dice qui problema non a caso: infatti il problema dell'esistenza e della sua relativa precarietà fu inteso esclusivamente nella sua natura enigmatica. Se era presente un problema che non permetteva la corretta *visio Dei*, doveva esserci in qualche modo un *difetto*: i teorici cristiani, dunque, compresero che l'essenziale caratteristica su cui fondare una comunità fu l'approfondimento di tale inadeguatezza. Quest'ultima era oggettiva o soggettiva? Era da imputare a Cristo o all'uomo l'impossibilità di godere della verità? Cristo in un *surplus* di bontà si era incarnato *sensificando* il creato - che in quanto creazione divina non aveva una razionalità intrinseca⁴ - mentre l'uomo continuava a percorrere la strada dell'insensatezza in quanto schiavo della sua condizione carnale. La manchevolezza umana, allora, non poteva avere altro senso se non che, la presenza ingombrante della temporalità era da imputare esclusivamente ad una *colpa* soggettiva: *surplus* della bontà divina e *colpa* individuale divennero, allora, i due capisaldi del discorso comunitario cristiano. Certamente, infatti, fu *volutamente* che l'uomo decise di volgere le spalle a Dio ma quella fu una volontà espressa nel genere, espressa in uno *stato di natura* raffigurato dal giardino dell'Eden: non fu, dunque, un uomo a volgersi contro la verità divina ma fu l'uomo in tutte le sue componenti a *peccare*. Quest'acquisizione fu dirimente per il discorso cristiano comunitario: per gestire una collettività bisognava insistere sulla creazione, sul racconto – innanzitutto – di una *natura umana* e, in secondo luogo, sulla sua *peccaminosità*. È l'antropologia che affratella gli uomini, è il discorso su una natura umana unica che aggrega universalmente e che può spiegare l'allungamento dei tempi della storia: un'antropologia ovviamente nuova poiché fondata adesso sull'elemento morale-valoriale. «L'argomento decisivo contro la concezione classica del tempo è quindi di carattere morale⁵»: la cosmogonia, il racconto sull'inizio e – in generale – la domanda ultima sul senso si ponevano nella giusta direzione nella misura in cui si raccontavano come *travaglio*, come *dilemma* e come risposta ad una *deficienza* puramente soggettiva e valoriale.

⁴ Cfr. Karl Löwith, *Meaning in History*, University of Chicago, Chicago, 1949, trad. it. *Significato e fine della storia*, Il Saggiatore, Milano, 2015, p. 164: «Agostino rivela che la grandezza, l'ordine e la bellezza dell'universo non significano 'nulla' e che non si può neppure dire che esse in generale 'sono' – comparate con la grandezza, la sapienza e la bellezza invisibili del Dio eterno, che ha creato dal nulla il cielo e la terra. Un mondo creato dal nulla è *a priori* privato di un suo proprio essere».

⁵ Cfr. *Ibid.*, p. 166.

Se il peccato dunque affratellò, il sacrificio divino (quel *surplus* di cui si parlava prima) dichiarò però immaginabile una *possibilità*: non una possibilità di salvezza – in virtù di quel dato naturale immarcescibile - ma una possibilità di *riconoscimento*, una *constatazione* della propria condizione e della sua irreversibilità. Ed è questo il compito che storicamente fu attribuito alla Chiesa - *alter-ego* oggettivo del soggetto umano - ossia rendere visibile quella natura umana naturalmente macchiata: la Chiesa, infatti, era stata pensata certamente come santa ma non a causa delle individualità da cui era composta o strutturata bensì grazie alla sua unità che era, è e rimarrà sempre dono di Cristo. Una santità, una perfezione, dunque che trovano la loro fondazione nella contiguità astratta con Dio, trascendente proprio in virtù della sua temporalità e della sua stessa caducità: anche la Chiesa, infatti, è composta da uomini, trova la sua vitalità nella massa credente che è sempre e comunque carnale fondando, dunque, la sua perfezione non sull'elemento umano ma sulla sua sostanziale *strumentalità*. E dunque proprio per tali ragioni il momento ecclesiastico può operare una trasformazione proprio in virtù di quella vicinanza a Dio: essa non può eliminare il tempo – poiché semplice strumento che non ritrova in sé la sua verità - ma può certamente *organizzarlo*. L'organizzazione del tempo della vita, dunque, fu l'elemento fondante la verità della Chiesa: se nel sacramento, dunque, si affermava la vicinanza a Dio poiché è sempre quest'ultimo che lo inverte, nella ritualizzazione del tempo della vita si provò ad edificare un argine all'assenza stessa di Dio. «La ripetizione come riconoscimento è quindi una forma compattante: il passato e il futuro vengono compattati da un presente vivo. In quanto tale, essa stimola la durata e l'intensità, fa sì che il tempo indugi⁶»: il presente ritualizzato, dunque, e la Chiesa pensata come *assistenza* furono il risultato finale del discorso comunitario cristiano nella riflessione altomedievale. La possibile risposta a quell'assenza divina, dunque, fu trovata in un ripensamento totale del tempo della vita: costruzione di una determinata antropologia e sua perenne riproduzione, fu così che fu possibile erigere un tempo dell'attesa e fu così che si costruì la *speranza* di una salvezza di là da venire. Ma il reiterarsi stesso della condizione umana in un tempo organizzato significò veramente aver costruito un discorso comunitario? Significò veramente aver pensato una comunità? Ad una attenta analisi, infatti, la risposta risulta essere complessa: se la comunità non elargisce la salvezza poté essere essa stessa una comunità? In altre parole, se veniva a mancare il fine ultimo dell'esistenza umana (la *redenzione*) che senso avrebbe avuto unirsi in una società

⁶ Cfr. Byung-Chul Han, *Vom Verschwinden der Rituale, Eine Topologie der Gegenwart*, Berlin, Ullstein, 2019, trad. it. *La scomparsa dei riti. Una topologia del presente*, Nottetempo, Milano, 2021, p. 19.

unita negli intenti quando quello principale è disatteso *ab initio*? Anche in questo caso la società cristiana – si è visto – avalla e cavalca un paradosso insormontabile: la comunità cristiana si fonda sulla reiterata convinzione – razionalmente dimostrata – dell'impossibilità di una legittimazione di un qualsivoglia pensiero che affermi una comunità unificata. In altri termini, la comunità cristiana riproduce quotidianamente questa irrealizzabilità: è solo su queste basi che si può parlare di una collettività cristiana. C'è, infatti, un elemento che negli autori studiati ed analizzati fu sempre un problema di fondo insormontabile: l'individualità in quanto tale. È la creazione dell'interiorità che costituisce il più grande vanto e – allo stesso tempo – il più grande enigma del discorso filosofico-antropologico cristiano: se anche fosse possibile un rapporto diretto con Dio, esso sarebbe un rapporto privato impossibile da raccontare, impossibile da condividere poiché la condivisione ha come presupposto l'esteriorizzazione e dunque la temporalità in quanto tale. Si riproduce, quindi, soltanto la propria individualità e non la verità divina incontrata; si *confessa* soltanto il proprio peccato perché *confessare* Dio è impossibile: è tra questi due binari, dunque, che si trovò irretito il discorso comunitario cristiano altomedievale. Il massimo auspicabile fu l'organizzazione del tempo *esteriore* presupponendo sempre e comunque un incessante *lavorio interiore*: ammettendo il proprio errore (e non le buone opere o i pensieri buoni), di conseguenza si sarebbe potuto regolare il tempo in virtù di quello sbagliato confidato. Alla fine di questa analisi, allora, è possibile delineare il tratto distintivo del primo discorso comunitario cristiano e tentare di abbozzare i percorsi futuri: quella cristiana (altomedievale) è stata sempre pensata come una comunità di *individui* che ritrovano nella propria interiorità – sia dal punto di vista soggettivo, sia da quello oggettivo – la razionalità della propria natura: le sue dinamiche sono da considerarsi, allora, una riproduzione incessante della individualità, accompagnate sempre da un *processo di individualizzazione*⁷. In virtù di questa esigenza di

⁷ Cfr. Micheal Foucault, *Sicurezza, Territorio, Popolazione, Corso al Collège de France 1977-1978*, op.cit., pp. 140-141: «Col pastorato cristiano assistiamo alla nascita di una forma di potere del tutto inedita. Assistiamo anche [...] al delinarsi di quelle che potremmo definire modalità assolutamente specifiche di individualizzazione. Nel pastorato cristiano l'individualizzazione si realizza secondo una modalità particolare, che abbiamo vista nel rapporto con la salvezza, con la legge e con la verità. Questa individualizzazione, garantita dall'esercizio del potere pastorale, non sarà più definita dallo status, dai natali o dal valore delle azioni dell'individuo. Sarà invece definita in altri tre modi: innanzitutto attraverso un gioco di scomposizioni che stabilisce ogni istante l'equilibrio, il gioco e la circolazione di meriti e demeriti. [...] In secondo luogo, è un'individualizzazione che non avviene mediante la designazione e l'attribuzione di un rango gerarchico dell'individuo. E non avviene neppure tramite la padronanza di sé, ma tramite una rete di servilismi che implicano una servitù generalizzata, in cui tutti sono servi di tutti, mentre vengono completamente banditi l'io, l'ego, l'egoismo come forme centrali e nucleari dell'individuo. [...] In terzo luogo, infine, è un'individualizzazione che non si conquista grazie a una verità riconosciuta: al contrario, richiede la produzione di una verità interna, segreta e nascosta. Identificazione analitica, assoggettamento,

esaminare – allo stesso tempo – la comunità costituita da individui e favorirne la loro riproduzione in quanto individui, si può considerare, allora, la Chiesa stessa come il momento proiettivo per eccellenza che essenzialmente non può - per sua propria costituzione - avere a cuore la salvezza degli uomini ma soltanto il racconto dell'incapacità del suo raggiungimento? «Il *katechon* ci è apparso come la forza del *come-se*; ma la Chiesa non può più in alcun modo agire secondo un tale 'metodo'. Essa non può neppure adombrare l'idea che il Fine possa essere arrestato – anzi, essa deve mostrarlo come *presente* in ogni istante. La Chiesa non può *fingere* eterna durata. Il luogo, qualunque esso sia, dove l'Eterno si rappresenta non è eterno – né l'Eterno si deve confondere con il tempo del resistere, del durare. Una forza catecontica essenzialmente spirituale vive, dunque, in sé questa contraddizione; quanto più prega perché sia donato il tempo necessario alla conversione, tanto più annuncia l'inessenzialità del tempo per l'espressione compiuta dell'atto di fede, che solo salva; quanto più spera che ci sia dato durare fino a 'meritare' la salvezza, tanto più afferma che salvezza ed eterno differiscono *in toto* da ogni idea di merito e di durata. La Chiesa 'contiene' solo esprimendo la 'incontenibilità' dello Spirito. È la potenza del *katechon* che si rovescia su se stessa, o che implode⁸». È la Chiesa stessa, dunque, che avalla la costruzione di una comunità paradossale che ha nelle proprie fondamenta l'impossibilità di giungere alla salvezza: se Eterno e Chiesa differiscono *naturalmente* sarà per questo impossibile la loro riconciliazione ma non l'*eterno racconto* di questa impossibilità.

L'accento ad un discorso futuro è indispensabile per una completezza necessaria alla comprensione dell'evoluzione di questo problema complesso: da Gregorio Magno in poi, infatti, si riproporrà la gestione di una commistione tra potere politico e potere spirituale. Si prenderanno, allora, in considerazione due figure che possono in qualche modo esemplificare – a grandi linee – quella che sarà la trasformazione del discorso comunitario cristiano in seguito: Alcuino e Anselmo d'Aosta. Se il discorso aveva avuto una pregnanza così vigorosa in un momento nel quale la politica non garantiva quell'unione spirituale e se la Chiesa aveva contribuito così fortemente ad *allungare* i tempi della storia bisognava cercare un elemento mediano capace di contribuire al mantenimento di questo equilibrio raggiunto. Da adesso in poi, allora, il discorso non verterà più – o comunque non in maniera così determinante – sulla strutturazione teorica del discorso ma sulla sua pervasività e sulle

soggettivazione: ecco ciò che caratterizza le procedure di individualizzazione che saranno effettivamente messe in opere dal pastorato cristiano e dalle sue istituzioni. È tutta la storia delle procedure di individualizzazione umana in Occidente a essere mobilitata dalla storia del pastorato. Diciamo pure che è la storia del soggetto».

⁸ Cfr. Massimo Cacciari, *Il potere che frena*, Adelphi, Milano, 2013, pp. 76-77.

modalità di questa presenza ormai accettata e comprovata: la collettività cristiana allora doveva rendere conto delle verità accolte per confermare in maniera decisiva i presupposti e le conseguenze della sua accettazione. Per questo motivo in Alcuino abbiamo un progetto più ampio rispetto alle riflessioni sin qui condotte: i presupposti teorici cristiani non furono più da delineare ma da *accettare* in quanto elementi di un *mondo già dato*. È l'allargamento di orizzonte, dunque, ciò che strutturò il futuro del discorso comunitario cristiano: l'idea di «*unanimitas*» carolingia assomiglia sempre più ad una egemonia *culturale* dell'intero universo che *non può non pensarsi unito da quei presupposti*:

È compito dei vescovi indirizzare i monasteri, organizzare la vita dei servi di Dio, predicare la parola di Dio al popolo, ed educare con diligenza la massa a loro sottoposta. È invece compito dei non consacrati obbedire alla predicazione, essere giusti e misericordiosi, fino a quando la benedizione divina, che si è degnata di concedere, attraverso il favore della sua pietà, questa patria ai nostri progenitori, con la sua grande misericordia si degni di conservarne il possesso a noi ed ai nostri discendenti in buona prosperità⁹.

Quella carolingia è una commistione tra potere politico e potere spirituale totalmente indirizzata alla costruzione di una *cultura*, di un ammasso di componenti – cioè – *già nate e edificate* in una patria cristiana che non può non considerarsi come tale: con i carolingi – e con Alcuino in particolare – ritornano *in auge* le modalità del pensiero che sono *già di per sé* direzionate in ottica cristiana poiché vivono *già* in quel mondo. Se dunque, fino ad adesso la Chiesa doveva insistere sulla riproduzione della propria intima individualità per iniziare il processo infinito di redenzione, adesso con i carolingi quello da riprodurre è un *mondo intero* che si pensa come cristiano nelle caratteristiche descritte: è l'insistenza sull'apparato *educativo*, su quello *scolastico* e su quello *politico* che permise una conquista e una trasformazione del cristianesimo non solo in ambito morale-valoriale ma anche in quello *teoretico e gnoseologico*.

Con la figura di Anselmo d'Aosta, invece, si arriverà davvero alla fine di questo complesso sviluppo: se i carolingi avevano 'conquistato' il pensiero umano istituendo una vera e propria *cultura* cristiana, Anselmo cercò di superare ulteriormente questo livello. Nato in un mondo pacificato dalla riunione operata da Carlo Magno, Anselmo si pone come obiettivo quello di

⁹ Alcuino, *Epistola ad Aethelredum*, 52,30-34: «Episcoporum est monasteria corrigere, servorum Dei vitam disponere, populo Dei verbum predicare et diligenter plebem erudire subiectam. Laicorum est oboedire praedicationi, iustos esse et misericordes: quatenus divina benedictio per suam magnam misericordiam nobis nostrisque nepotibus patriam in bona prosperitate conservare dignetur, quam nostris parentibus per pietatis suae dexteram perdonare dignata est». Su Alcuino e sul suo pensiero comunitario cfr. Vincent Serralda, *La philosophie de la personne chez Alcuin*, Nouvelles Editions Latines, Paris 1978.

superare l'idea stessa di cultura cristiana, affermando una razionalità del cristianesimo e dei suoi presupposti *indipendentemente* dalla conformazione storica e dalla simbologia del cristianesimo stesso. Né è conferma non solo la sua celeberrima dimostrazione dell'esistenza di Dio ma anche – e soprattutto per questo discorso – il suo *remoto Christo* attraverso il quale si proponeva di confermare la verità cristiana e l'antropologia connessa con le sole facoltà umane poiché figlio di quella 'sicurezza', difficilmente raggiunta, che si è provato a descrivere in questa ricerca.

Fu dunque la sicurezza e l'immersione *totale* in una cultura l'inizio del suo superamento?

Appendice I

Il progetto Ophema

La presentazione di questo lavoro di tesi è stata resa possibile dal finanziamento del Programma Operativo Nazionale FSE-FESR – Ricerca e Innovazione (PON RI 2014- 2020) per ‘Dottorati innovativi a caratterizzazione industriale’, ottenuto dal Dipartimento di Scienze del Patrimonio Culturale (DiSPaC) dell’Università degli studi di Salerno. Il progetto finanziato prevedeva, oltre alla normale frequenza del Corso di Dottorato RAMUS, un percorso parallelo volto ad acquisire competenze specifiche legate all’ambito delle *Digital Humanities*. L’obiettivo del progetto è¹⁰ quello di organizzare, strutturare e pensare una ontologia della filosofia alto-medievale: da qui nasce il nome del progetto *Ophema* (An Ontology for the Philosophy of Early Middle Age). Si tenterà di spiegare il progetto a partire dai tre lemmi che lo compongono.

I Fase

In che senso *ontology*? Grazie alla figura del prof. Tambassi si è considerato indispensabile partire dall’approccio ‘ontologico’ di Pierre Grenon e Barry Smith considerando valido «the principle of relevance», attraverso il quale «we are interested in entities or features of entities which belong exclusively to our selected domain. We are interested in philosophical activity [...] and productions and not in his biography as a political activist. Also we are interested in philosophical concepts, not in concepts as such¹¹». La costruzione di un’ontologia di una filosofia, dunque, presuppone, dunque, che essa è un campo dell’attività umana (*field of human activity*) che produce *philosophical entities*, prodotti, diffusi e pubblicati su qualsivoglia supporto e accettati dalla comunità scientifica di riferimento: «philosophical creations are entities of the sort that are documented publicly in philosophical literature». Il progetto, infatti, si pone l’obiettivo di considerare e delimitare l’ambito dell’attività filosofica altomedievale e della costruzione dei suoi concetti e considerare in una determinata maniera la sua eredità e la sua comprensione nella storiografia scientifica di riferimento.

II fase

¹⁰ Si usa qui il presente perché il progetto è ancora in corso d’opera.

¹¹ Foundations of an ontology of philosophy Pierre Grenon · Barry Smith

Perché *philosophy*? Il progetto – per la costruzione di questa ontologia – considera complementari due approcci da sempre considerati dicotomici: quello idealista – personificato da Hegel – e quello documentalista – personificato da Garin. Il primo approccio parte dalla formulazione di un ideale di filosofia atemporale e svincolato dalle individualità storiche che si susseguono considerando la *perennità* di alcuni temi filosofici indipendentemente dalle contingenze materiali; il secondo al contrario parte dalla base testuale e documentale per ampliare il concetto di filosofia che può essere ricavato dallo studio di ogni espressione umana documentata. Il progetto si propone allora di far compenetrare le due istanze seguendo una precisa metodologia:

DIRE FILOSOFIA

- Stabilire cosa sia stato per gli autori presi in esame il termine *philosophia* e i suoi derivati (*philosoph**)
- Dal punto di vista operativo il primo step è l'interrogazione di *database full-text*. Nel nostro caso è la consultazione della *Patrologia latina* (<http://pld.chadwyck.co.uk/>). Scopo di questa fase è quello di ottenere una lista ragionata di occorrenze del lemma e dei suo derivati negli autori presi in esame
- Terza fase è la registrazione delle occorrenze trovate in un database pubblico e condiviso in *Google Sheets* seguendo questa suddivisione:
 - Recensore
 - Autore (italiano)
 - Autore (latino)
 - Anno nascita autore
 - Anno morte autore
 - Titolo opera
 - Anno composizione
 - Luogo dell'opera
 - Anno edizione
 - Città edizione
 - Editore
 - Pagine/colonne dell'edizione
 - Parola
 - Numero
 - Caso

- Persona
 - Tempo
 - Modo
 - Testo
 - Traduzione
 - Commento
- Nella quarta fase, dunque, soltanto sulla base dei testi e delle occorrenze del termine (*prospettiva documentalista*) tentare di stabilire cosa rientra nell'ambito della filosofia altomedievale.

FARE FILOSOFIA

- Semantizzazione di tutto il testo filosofico e tentativo di comprendere a partire dagli argomenti trattati dall'autore di riferimento la possibilità o meno di verificare la nozione di filosofia precedentemente analizzata.
- Mediante l'estensione <https://web.hypothes.is/> si propone la creazione di *tag* filosofici capaci di individuare le componenti teoriche di ogni testo preso in considerazione (*prospettiva idealista*) a partire dagli argomenti più classicamente considerati filosofici dalla tradizione storiografica.
- Costruzione dell'ontologia precedentemente analizzata (vedi I fase) per l'autore di riferimento: comprendere quale sia stata la nozione di filosofia e confrontarla con i *tag* scelti in un continuo rimando tra le due prospettive indicate.

III fase

Perché *Early Middle Age*? L'epoca patristica e altomedievale rappresenta un caso di studio di straordinaria ricchezza; analizzarlo significa infatti poter osservare un periodo in cui si è sviluppata una attività speculativa che anche se oggi potremmo – a ragione – definire filosofica, fu manchevole sia della nozione stessa di filosofia sia del suo stesso riconoscimento da parte dei pensatori al suo interno. Per questo la riflessione altomedievale rappresenta il grado massimo di *paradossalità* perché l'assenza di *philosophia* è tale sia dal punto di vista soggettivo (gli autori non si considerano propriamente filosofi) sia dal punto di vista oggettivo (non esiste la filosofia in quanto tale): questo paradosso è però – ai fini del progetto – il massimo grado di prosperità poiché permette di considerare una porzione di tempo non inficiata da una descrizione definitoria della filosofia. Nella riflessione altomedievale si possono, allora, davvero tenere insieme le due anime poiché fu un'epoca di

crisi della filosofia stessa: si può *ricostruire*, allora, il linguaggio stesso degli autori, comprendere cosa fosse per loro *philosophia* a partire dalle occorrenze nei testi e infine confrontarle con i temi storicamente riconosciuti come filosofici,

IV fase

Il progetto *Ophema* mira a raccogliere i risultati di questa metodologia - dialogando con il Dipartimento di Informatica dell'Università di Salerno – in una piattaforma *open* in grado di condividere i risultati con gli utenti: *open* poiché la piattaforma pensata è finalizzata al confronto scientifico aperto e strutturato in forma dialogica, momento di condivisione *in itinere* della ricerca scientifica. In questa piattaforma, dunque, si condividono i testi filosofici e la *taggazione* proposta – delineando e proponendo un testo *navigabile* tematicamente – con l'obiettivo di creare un discorso strutturato sulla *littera* e sul linguaggio scelto dall'autore di riferimento con l'obiettivo di renderlo sempre più comprensibile poiché frutto di un lavoro collettivo adibito alla compenetrazione di comprensione filosofica e linguaggio.

Gli sforzi in questo progetto stanno producendo risultati concreti: ne è un esempio la costruzione della piattaforma *Screenia* – seguita dal prof. Bisogno, prof. Tambassi e la dottoranda Raffaella D'Urso – nella quale si sta provando a dare vita a tutte queste premesse.

II Appendice

I tirocini formativi

Il secondo progetto previsto dalla Borsa PON proponeva la partecipazione a due tirocini formativi all'interno dei quali, il dottorando poteva constatare la ricaduta pratica delle *Digital Humanities* attraverso la collaborazione con case editrici di caratura internazionale.

I

Il primo tirocinio del dottorando – della durata di sei mesi – è stato conseguito presso l'azienda «Connessioni metropolitane Srl» con sede a Firenze presso la casa editrice SISMEL, Edizioni del Galluzzo. All'interno del tirocinio semestrale, il dottorando ha attivamente preso parte alla costruzione della catalogazione annuale di tutte le pubblicazioni in ambito altomedievale, implementando il suo bagaglio culturale attraverso l'utilizzo dei software messi a disposizione dall'azienda. Il dottorando è stato iniziato alla costruzione di intere «schede bibliografiche», mediante la lettura e il riassunto delle opere scelte dal suo tutor, la dott.ssa Maddalena Betti: l'importanza della catalogazione si è vista soprattutto nella scelta dei *domini* da scegliere sotto i quali inserire le opere analizzate. Questo insegnamento all'utilizzo dei software, alla scelta dei domini e alla catalogazione mirava all'implementazione del sito «<http://www.mirabileweb.it/>» del quale il dottorando è stato reso edotto: il dottorando sotto la supervisione della sua tutor ha catalogato, scrivendo un riassunto ragionato e scegliendo il suo dominio di riferimento, – inserendole nel MEL (Medioevo latino) le seguenti opere:

- «*Convivencia*» and *Medieval Spain. Essays in Honor of Thomas F. Glick* cur. Mark T. Abate, praef. Brian A. Catlos, Basingstoke, Palgrave Macmillan 2019.
- *Trilogia bonaventuriana* cur. Carmelo Pandolfi - Rafael Pascual, Roma, Ateneo Pontificio Regina Apostolorum-IF Press 2020
- *Fourteenth Century England* cur. Christopher Given-Wilson - David S. Green, Woodbridge, Boydell & Brewer 2019
- *Nicholas of Cusa and the Making of the Early Modern World* cur. Simon J.G. Burton - Joshua Hollmann - Eric M. Parker, Leiden-Boston, MA, E.J. Brill 2019
- Roberto M. Coggi (trad.) *Tommaso d'Aquino Commento al Vangelo secondo Matteo. Capitoli 1-14* Bologna, San Clemente [Bologna]-Ed. Studio Domenicano 2018

- *Trauma in Medieval Society* cur. Wendy J. Turner - Christina Lee, Leiden-Boston, MA, E.J. Brill 2018
- David Harry *Constructing a Civic Community in Late Medieval London. The Common Profit, Charity and Commemoration* Woodbridge, The Boydell Press 2019
- José Antonio Izquierdo Labeaga *Conoscere mediante idee. Saggi di gnoseologia tomista* Roma, Ateneo Pontificio Regina Apostolorum-IF Press 2019
- Dorothy Jamieson *Willington and the Mowbrays. After the Peasants' Revolt Bedford-Woodbridge*, Bedfordshire Historical Record Society-Boydell & Brewer 2019
- Sidney Damasio Machado *L' «Altissimo» e il «Santissimo». Studio semantico simbolico di due termini chiave degli «Scritti» di san Francesco d'Assisi* Roma, Istituto storico dei Cappuccini 2019
- Turner C. Nevitt - Brian Davies (trad.) *Thomas Aquinas's Quodlibetal Questions* Oxford, Oxford University Press 2020
- Robert B. Patterson *The Earl, the Kings, and the Chronicler. Robert Earl of Gloucester and the Reigns of Henry I and Stephen* Oxford, Oxford University Press 2019
- Davide Riserbato *La «Rosa Mistica» e gli altri saggi. Studi sul pensiero medievale* Roma, Ateneo Pontificio Regina Apostolorum-IF Press 2020
- Christophe Rivière *Une principauté d'Empire face au Royaume. Le duché de Lorraine sous le règne de Charles II (1390-1431)* Turnhout, Brepols 2018
- Joel Thomas Rosenthal *Social Memory in Late Medieval England. Village Life and Proofs of Age Basingstoke*, Palgrave Macmillan 2018
- Marco Vannini (trad. comm.) Meister Eckhart *I sermoni latini* Firenze, Le Lettere 2019.

II

Il secondo tirocinio previsto dal progetto di dottorato – sempre della durata di sei mesi - si è svolto online da remoto presso la Brepols Publishers (Turnhout, Belgio), sotto la supervisione generale del dott. Tim Denecker e dei tutor Yannick Anné e Eddy Gouder.

La prima attività che ha impegnato il dottorando è legata al DLD (*Database of Latin Dictionaries*): tale database raccoglie una serie di vocabolari classici della lingua latina, relativi all'età antica (Forcellini, Lewis and Short, Gaffiot), patristica (Blaise Patristic,

Souter) e medievale (Blaise Medievale, Du Cange, Latinitas Italica; Latinitas Hungariae). Il dottorando è stato iniziato all'utilizzo di software intesi a reduplicare digitalmente - in linguaggio HTML e in vista della pubblicazione in una pagina web - i vocabolari presi in considerazione. Il primo step necessario per tale obiettivo è stato quello di ordinare graficamente tutti i lemmi dei dizionari attraverso la schematizzazione di tutti i significati presenti all'interno del testo eseguendo una classificazione qualitativa delle stesse definizioni in vista di una più comprensibile lettura da parte dell'utente fruitore. In seguito, il dottorando ha selezionato, all'interno delle proposte di traduzione del vocabolario, le traduzioni considerate più importanti per costituire delle *short descriptions*, ovvero delle brevi proposte di traduzione da visualizzare al passaggio del cursore sul lemma latino per agevolarne la lettura. Questo progetto – sotto la supervisione del dott. Yannick Anné – ha conseguito l'indicizzazione dei dizionari Gaffiot e Forcellini.

La seconda attività che ha impegnato il dottorando è legata alla LLT (*Library of Latin Texts*): il dottorando – sotto la supervisione del dott. Eddy Gouder – ha provveduto, mediante i software messi a disposizione dall'azienda, alla digitalizzazione e alla pubblicazione sul sito web di intere edizioni critiche di opere latine. Le attività in questo ambito sono state molteplici e per avere un quadro di riferimento delle *skills* apprese si rimanda a tale elenco:

- Lettura sommaria dell'opera digitalizzata
- Riproduzione digitale attraverso il programma *Unigene* della divisione trovata nell'opera di riferimento (Libri, Capitoli, Versi etc.)
- Trasformazione del file Unigene in file *Ultraedit* (UltraEdit Text Editor + Coding Software)
- Ricerca dei refusi dovuti alla digitalizzazione: lettura attraverso software OCR e relativa correzione
- Riproduzione, questa volta attraverso il file *Ultraedit* dell'intera opera critica
- Creazione dei codici necessari alla reduplicazione in linguaggio HTML e conseguente pubblicazione sul sito <http://clt.brepolis.net/Ita/pages/QuickSearch.aspx>.
- Pubblicazione sul sito web dell'azienda.

Il dottorando ha lavorato – digitalizzandole - sulle seguenti opere:

- Alanus Autissiodorensis (Alanus Flandrensis) - Vita Bernardi Claraeuallensis (uita secunda - BHL 1232) PL 201, (1855), c. 469-524

- Alanus Autissiodorensis (Alanus Flandrensis) - Epistulae quinque ad Ludouicum VII, regem Francorum PL 201, (1855), c. 1383-1386
- Alanus Autissiodorensis (Alanus Flandrensis) – Diplomata PL 201, (1855), c. 1387-1390
- Alanus Autissiodorensis (Alanus Flandrensis) - Testamentum PL 201, (1855), c. 1389-1390
- Berno Augiensis abbas - Qualiter Aduentus Domini celebrari debeat CC CM, 297 (Henry Parkes, 2019), p. 9-21
- Berno Augiensis abbas - De obseruatione ieiunii quatuor temporum CC CM, 297 (Henry Parkes, 2019), p. 31-50
- Berno Augiensis abbas - De quibusdam rebus ad missae officium pertinentibus libellus CC CM, 297 (Henry Parkes, 2019), p. 61-94
- Berno Augiensis abbas - De uaria psalmodum atque cantuum modulation CC CM, 297 (Henry Parkes, 2019), p. 103-149
- Anonymus auctor (dubium an fortasse sit Berno Augiensis abbas uel potius Theodericus Floriacensis, id est Theodericus Amorbacensis) - Ratio generalis de initio aduentus Domini CC CM, 297 (Henry Parkes, 2019), p. 157-163
- Bernoldus Constantiensis - Micrologus de ecclesiasticis officiis (Ordo Romanus) PL 151 (1853), c. 977-1022
- Bruno Signinus episcopus (Bruno Astensis) - Expositio in Psalmos PL 164 (1854 ex. ed. Romana 1789), c. 695-1228
- Bruno Signinus episcopus (Bruno Astensis) - Expositio in librum Iob PL 164 (1854 ex. ed. Romana 1789), c. 551-696
- Bruno Signinus episcopus (Bruno Astensis) - Expositio de muliere forte PL 164 (1854 ex. ed. Romana 1789), c. 1229-1234
- Bruno Signinus episcopus (Bruno Astensis) - Expositio in Cantica Canticorum PL 164 (1854 ex. ed. Romana 1789), c. 1233-1288
- Bruno Signinus episcopus (Bruno Astensis) - Expositio in Apocalypsim PL 165 (1854 ex. ed. Romana 1789), c. 603-736
- Caesarius Arelatensis - Expositio de Apocalypsi Sancti Iohannis CC SL, 105 (Roger Gryson, 2019)
- Florentius Radewijns - Tractatulus deuotus ed. Francis Joseph Legrand (Sous la règle de saint Augustin, 6,1999), p. 61; 62-170 (pag. sinistrae)

- Gerhardus Zerbolt de Zutphen - Super modo uiuendi deuotorum hominum simul commorantium ed. Albert Hyma (Archief voor de Geschiedenis van het Aartsbisdom Utrecht 52, 1926), p. 1-100
- Hieronymus - Commentarii in Isaiam (Explanationum in Esaiam libri XVIII) ed. Roger Gryson et cooperatores (Vetus Latina, Aus der Geschichte der lateinischen Bibel, 23, 27, 30, 35 et 36, 1993-1999) [collaboration for volumes 30, 35 and 36]
- Iohannes Damascenus secundum translationem quam fecit Robertus Grosseteste – Dialectica ed. Owen A. Colligan (Franciscan Institute Publications, Text Series, vol. 6, 1953)
- Isidorus Hispalensis - Expositio in Vetus Testamentum: Genesis ed. Michael M. Gorman (Vetus Latina, Aus der Geschichte der lateinischen Bibel, Bd. 38, 2009)
- Liber de Aseneth ed. Pierre Batiffol, Paris, 1890 (Studia patristica, Études d'ancienne littérature chrétienne, fasc. 2), p. 89-115
- Liber sextus decretalium ed. Emil A. Friedberg, 1879 (= Corpus iuris canonici, pars secunda), c. 929 - c. 1124
- Martin Luther (Martinus Luther) - Ad librum eximii Magistri nostri Magistri Ambrosii Catharini, defensoris Silvestri Prieratis acerrimi, responsio Martini Lutheri, cum exposita Visione Danielis VIII de Antichristo (1521) ed. Michael Beyer (Martin Luther - Lateinisch-Deutsche Studienausgabe, Band 3, 2008), p. 377; 378-572 (pag. sinistrae)
- Martin Luther (Martinus Luther) - De diuinitate et humanitate Christi (1540) ed. Johannes Schilling (Martin Luther - Lateinisch-Deutsche Studienausgabe, Band 2, 2006), p. 469; 470-478 (pag. sinistrae)
- Martin Luther (Martinus Luther) - De fide iustificante (1543) ed. Johannes Schilling (Martin Luther - Lateinisch-Deutsche Studienausgabe, Band 2, 2006), p. 481; 482-488 (pag. sinistrae)
- Martin Luther (Martinus Luther) - De instituendis ministris ecclesiae, ad clarissimum senatum Pragensem Bohemiae (1523) ed. Michael Beyer (Martin Luther - Lateinisch-Deutsche Studienausgabe, Band 3, 2008), p. 575; 576-646 (pag. sinistrae)
- Martin Luther (Martinus Luther) - Disputatio de potestate concilii (1536) ed. Michael Beyer (Martin Luther - Lateinisch-Deutsche Studienausgabe, Band 3, 2008), p. 681; 682-684 (pag. sinistrae)

- Martin Luther (Martinus Luther) - Formula missae et communionis pro ecclesia Wittembergensi (1523) ed. Michael Beyer (Martin Luther - Lateinisch-Deutsche Studienausgabe, Band 3, 2008), p. 649; 650-678 (pag. sinistrae)
- Martin Luther (Martinus Luther) - Verbum caro factum est (1539) ed. Johannes Schilling (Martin Luther - Lateinisch-Deutsche Studienausgabe, Band 2, 2006), p. 461; 462-466 (pag. sinistrae)
- Regimen sanitatis Salernitanum ed. Johann Christian Gottlieb Ackermann, Stendal 1790 p. 155-178
- Rupertus Tuitiensis - Anulus siue dialogus inter Christianum et Iudaeum CC CM, 299 (Alessio Magoga, 2020)
- Seruatus Lupus abbas Ferrariensis - Epistula ad Hincmarum CC CM, 289B (Jeremy Thompson, 2019), p. 3-5
- Seruatus Lupus abbas Ferrariensis - De tribus quaestionibus liber CC CM, 289B (Jeremy Thompson, 2019), p. 7-41
- Seruatus Lupus abbas Ferrariensis - Epistula ad domnum regem (Epistula ad Carolum regem) CC CM, 289B (Jeremy Thompson, 2019), p. 43-48
- Seruatus Lupus abbas Ferrariensis - Collectaneum de tribus quaestionibus CC CM, 289B (Jeremy Thompson, 2019), p. 49-72
- Theodorus Priscianus - Euporiston libri III ed. Valentin Rose 1894, Theodorus Priscianus, p. 1-248
- Theodorus Priscianus - Physica (fragmentum) ed. Valentin Rose 1894, Theodorus Priscianus, p. 249-255
- Theodorus Priscianus (pseudo) - De uesicae uitiiis ed. Valentin Rose 1894, Theodorus Priscianus, p. 261-267
- Theodorus Priscianus (pseudo) - De simplici medicina liber ed. Valentin Rose 1894, Theodorus Priscianus, p. 401-423
- Additamenta Pseudo-Theodori ad Theodorum Priscianum (editionis secundae) ed. Valentin Rose 1894, Theodorus Priscianus, p. 268-359
- Iohannes Wycliff - Opus euangelicum ed. Iohannes Loserth, 1895-1896 (2 volumes)

Bibliografia

Fonti

CSEL = Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum;
CCSL = Corpus Christianorum. Serie Latina;
PL = Patrologia Latina;
SC: Sources Chrétiennes.

Agostino

Confessiones, ed. L. Verheijen, CCSL 27, Turnhout 1981;

Contra Academicos, De beata vita, De ordine, De magistro, De libero arbitrio, ed. W.M. Green, CCSL 29, Turnhout 1970;

Contra Iulianum Opus imperfectum, I, libri I-III, ed. E. Kalinka - M. Zelzer, CSEL 85/1, Vienna 1974;

De civitate dei, I-X, ed. B. Dombart - A. Kalb, CCSL 47, Turnhout 1955;

De civitate dei, XI-XXII, ed. B. Dombart - A. Kalb, CCSL 48, Turnhout 1955;

De diversis quaestionibus ad Simplicianum, ed. A. Mutzenbecher, CCSL 44, Turnhout 1970;

De doctrina christiana, De vera religione, ed. J. Martin, CCSL 32, Turnhout 1962;

De fide rerum invisibilium, Enchiridion de fide, spe et caritate, De catechizandis rudibus, et al., ed. J. Van den Hout, CCSL 46, Turnhout 1969;

De Genesi ad litteram, De Genesi ad litteram opus imperfectum, et al., ed. J. Zycha, CSEL 28/3/2, Praga - Vienna - Lipsia 1894;

De Genesi contra Manichaeos, ed. D. Weber, CSEL 91, Vienna 1998;

De moribus ecclesiae catholicae et de moribus Manichaeorum, ed. J. B. Bauer, CSEL 90, Vienna 1992;

De fide et symbolo, De fide et operibus, De agone christiano, De continentia, De bono coniugali, De sancta virginitate, De bono viduitatis, De adulterinis coniugiis, De mendacio, Contra mendacium, De opere monachorum, De divinatione daemonum, De cura pro mortuis gerenda, De patientia, ed. J. Zycha, CSEL 41, Vienna – Lipsia, 1900;

De peccatorum meritis et remissione et de baptismo parvulorum, De spiritu et littera, De natura et gratia, De natura et origine animae, Contra duas epistulas pelagianorum, ed. C. F. Urba - J. Zycha, CSEL 60, Vienna - Lipsia 1913;

De Trinitate, I-XII, ed. W. J. Mountain - Fr. Glorie, CCSL 50, Turnhout 1968;
De Trinitate, XIII-XV, ed. W. J. Mountain - Fr. Glorie, CCSL 50/A, Turnhout 1968;

De utilitate credendi, Contra Faustum et al., ed. J. Zycha, CSEL 25/6/1, Praga - Vienna - Lipsia 1891;

Enarrationes in Psalmos, CI-CL, ed. E. Dekkers - J. Fraipont, CCSL 40, Turnhout 1956;
Enarrationes in Psalmos, I-L, ed. E. Dekkers - J. Fraipont, CCSL 38, Turnhout 1956;
Enarrationes in Psalmos, LI-C, ed. E. Dekkers - J. Fraipont, CCSL 39, Turnhout 1956;

Epistolae I-LV, ed. K. D. Daur, CCSL 31, Turnhout 2004;
Epistolae, pars III, CXXIV-CLXXXIV/A, ed. A. Goldbacher, CSEL 44, Vienna - Lipsia 1904;
Epistolae, pars IV, CLXXXV-CCLXX, ed. A. Goldbacher, CSEL 57, Vienna - Lipsia 1911;

Expositio quarundam propositionum ex Epistola ad Romanos, et. al., ed. J. Divjak, CSEL 84, Vienna 1971;

In Epistolam Iohannis ad Parthos, PL 35, coll. 1977-2062;

Sermones, PL 38;

Soliloquia, De immortalitate animae, De quantitate animae, ed. W. Hörmann, CSEL 89, Vienna 1986.

Benedetto

Regula, ed. R. Hanslik, CSEL 75, Vienna, 1960.

Cassiano

De institutis coenobiorum, De incarnatione domini contra Nestorium, ed. M. Petschenig, CSEL 17, Vienna, 1888.

Gregorio Magno

Homiliarum In Evangelia Libri Duo, PL76, coll. 1075A- 1312C;

Moralia in Iob, I-X, ed. M. Adriaen CCSL 143, Turnhout, 1969;

Registri Epistolarum, PL77, coll. 441-1328C;

Regulae Pastoralis Liber, ed. F. Rommel, SC 381, Parigi, 1992;

Lattanzio

Opera omnia: Divinae institutiones et Epitome divinarum institutionum, ed. S. Brandt, CSEL 19, Vienna 1890;

De opificio dei, De ira dei, Carmina, Fragmenta, ed. S. Brandt, CSEL 27/1, Vienna, 1893;

De mortibus persecutorum, ed. S. Brandt, G. Laubmann, CSEL 27/2, Vienna, 1897.

Tertulliano

Ad martyras, Ad nationes libri II, Apologeticum, De testimonio animae, De praescriptione haereticorum, De spectaculis. De oratione, De baptismo, De patientia, De paenitentia, De cultu feminarum libri II, Ad uxorem, Adversus Hermogenem, Adversus Marcionem, ed. E. Dekkers et al., CCSL 1, Turnhout. 1954.

Fonti moderne

Byung-Chul H., *La scomparsa dei riti. Una topologia del presente*, Milano, 2021;

Cacciari M., *Il potere che frena*, Milano, 2013;

Foucault M., *Del governo dei viventi. Corso al Collège de France 1979-1980*, Milano, 2014;
- *Sicurezza, Territorio, Popolazione, Corso al Collège de France 1977-1978*, Milano, 2005;

Gramsci A., *Quaderni dal carcere*, Torino, 1977;

Jung C.G., *Tipi psicologici*, Torino, 2014;

Löwith, K., *Significato e fine della storia*, Milano, 2015;

Lukacs G., *Il giovane Hegel e i problemi della società capitalistica*, Torino, 1960;

Martinetti P., *Gesù Cristo e il cristianesimo*, Roma, 2014.

Bibliografia secondaria

Opere di introduzione generale

Il cristianesimo nelle leggi di Roma imperiale, a cura di A. Barzanò, Milano, 1996;

L'origine della cristianità e la politica dei primi cristiani, a cura di P. Peticari – S. Franchini, Milano, 2008;

La vita cristiana nei primi secoli, a cura di V. Grossi – P. Siniscalco, Roma, 1988;

Laici e laicità nei primi secoli della Chiesa, a cura di E. dal Covolo – F. Bergamelli – E. Zocca – M. G. Bianco, Milano, 1995;

Bardy G., *La conversione al cristianesimo nei primi secoli*, Milano, 2002;

Benabou M., *La resistance africaine à la romanisation*, Parigi, 1976;

Bisogno A., *Sententiae philosophorum. L'alto medioevo e la storia della filosofia*, Roma, 2011;

Buonaiuti E., *Storia del cristianesimo (Evo Antico)*, Milano, 1942;
- *Il Cristianesimo nell'Africa romana*, Bari, 1928;

Daniélou J., *Le origini del cristianesimo latino : storia delle dottrine cristiane prima di Nicea*, Bologna, 1993;

- *Dalle origini a Gregorio Magno*, Torino, 1976;

- *Les orientations préseentes de la pensée religieuse*, in «Etudes», 249, 1946, pp. 5-21;

Dodds E. R., *I greci e l'irrazionale*, Milano, 2003;

- *Pagani e cristiani in un'epoca di angoscia. Aspetti dell'esperienza religiosa da Marco Aurelio a Costantino*, Firenze, 1993;

d'Onofrio G., *Storia del pensiero medievale*, Roma, 2011;

Fumagalli Beonio Brocchieri M. T., *Cristiani in armi. Da Sant'Agostino a papa Wojtyla*, Roma-Bari, 2006;

Jossa G., *I cristiani e l'impero Romano*, Milano, 1991;

Kung H., *Cristianesimo: essenza e storia*, Milano, 1999;

Gilson E., *La filosofia nel medioevo*, Milano, 2011;

Grossi V., *Lineamenti di antropologia patristica*, Roma, 1983;

Marrou H. I., *Teologia della storia*, Milano 2010;

- *Decadenza romana o tardoantichità?*, Milano, 1997;
 - *La conoscenza storica*, Bologna, 1988;
 - *Storia dell'educazione nell'antichità*, Roma, 1971;
- Mazzarino S., *L'impero Romano*, Roma-Bari, 2010;
- *La fine del mondo antico*, Milano, 2008;
- Moreau J., *La persecuzione del cristianesimo nell'impero Romano*, Brescia 1977;
- Moreschini C., *Storia della filosofia patristica*, Morcelliana, Brescia, 2004;
- Pohlenz M., *La Stoa. Storia di un movimento spirituale*, Milano, 2005;
- Pfeilschifter R., *Il Tardoantico*, Torino, 2015;
- Renan E., *Marco Aurelio e la fine del mondo antico*, Roma, 2014;
- Sanfilippo C., *Paganesimo e Cristianesimo. Un confronto filosofico nel culto in epoca tardo antica*, Roma, 2020;
- Siniscalco P., *Il cammino di Cristo nell'Impero Romano*, Roma, 2009;
- Tenace, M., *Cristiani si diventa : dogma e vita nei primi tre concili*. Roma, 2013;
- Wilhite, D. E., *Ancient African Christianity: an introduction to a unique context and tradition*. London - New York, 2017.

1. Definizione del problema

«*Politica e Religione*», Il «*Katéchon*» (2Ts 2,6-7) e l'Anticristo. *Teologia e politica di fronte al mistero dell'anomia*, a cura di M. Nicoletti, Brescia, 2008-2009;

Cristianesimo e potere: atti del Seminario tenuto a Trento il 21-22 giugno 1985, a cura di P. Prodi e L. Sartori, Bologna, 1986;

Paul the Jew. Rereading the Apostle as a Figure of Second Temple Judaism, a cura di Gabriele Boccaccini and Carlos A. Segovia, Fortress Press, Minneapolis, 2016.

Paul: Jew, Greek, and Roman, a cura di Stanley E. Porter, Brill, Leiden – Boston, 2008;

The Cambridge Companion to the Age of Constantine, a cura di N. Lensky, New York, 2006;

Alciati, R., «*God is never anything other than society*»: a materialist interpretation of Tertullian's theodicy in «*De praescriptione haereticorum*», in «*Annali di Storia dell'Esegesi*» 36 (1), 2019, pp. 117-137;

Atkins, J. W., *Tertullian on «the freedom of religion»*, in «*Polis*», 37 (1), 2020, pp. 145-175;

Badiou A., *San Paolo. La fondazione dell'universalismo*, Napoli, 2010;

Barbaglio G., *Il pensare dell'apostolo Paolo*, Bologna, 2004;

Barnes T., *Constantine and Eusebius*, Cambridge: MA 1981;

Bartolozzi, G., *La cristologia di Tertulliano in «Adversus Praxean» XXVII*, in «*Vetera Christianorum*», 49(1), 2012, pp. 151-157;

Bianchi U., *Marcion: Théologien biblique ou docteur gnostique?*, in «*Vigiliae Christianae*», 21, 1970, pp. 41-49

Bultmann R., *Teologia del nuovo Testamento*, Brescia, 2008;

Buonaiuti E., *Il messaggio di Paolo*, Cosenza, 1988;

Cacciari M., *Il potere che frena*, Milano, 2013;

Cantalamessa R., *La cristologia di Tertulliano*, Friburgo, 1962;

Coleman A. P., *Lactantius the Theologian: Lactantius and the Doctrine of Providence*, Piscataway: New Jersey, 2017;

Colot B., *Lactance. Penser la conversion de Rome au temps de Constantin*, Firenze 2016 (Biblioteca della «*Rivista di storia e letteratura religiosa*». Studi, vol. XXXI);

Cruciat, D., *Tertulliano e la filosofia: una proposta metafisica*, in «*Augustinianum*» 56 (2), 2016, pp. 347-366;

D'Alès A., *La théologie de Tertullien*, Paideia, Brescia, 1975;

Daniel-Hughes, C. & Kotrosits, M., *Tertullian of Carthage and the fantasy life of power: on martyrs, Christians, and other attachments to juridical scenes*, in «Journal of Early Christian Studies», 28 (1), 2020, pp. 1-31;

Dattrino, L., *Tertulliano e la libertà religiosa*, in *Rivista di Archeologia Cristiana*, 83, 2007, pp. 257-276;

De Latte P., *Les épîtres de saint Paul*, Solesmes, 1924;

DePalma Digeser E., *The Making of a Christian Empire: Lactantius and Rome*, Ithaca, New York, 2000;

- *Lactantius, Porphyry, and the Debate over Religious Toleration*, in «Journal of Roman Studies» 88 (1998), pp. 129-149;

- *Lactance and Constantine's Letter to Arles: Dating the Divine Institutes*, in «Journal of Early Christian Studies» 2.1 (1994), pp. 33-52;

Dunn J., *La teologia dell'apostolo Paolo*, Brescia, 1999;

Dupont, A., *Original sin in Tertullian and Cyprian: conceptual presence and pre-Augustinian content?*, in «Revue d'Études Augustiniennes et Patristiques» 63 (1), 2017, pp. 1-29;

Ferrini C., *Su le idee giuridiche contenute nei libri V e VI delle Istituzioni di Lattanzio*, in «Rivista Internazionale di Scienze Sociali e Discipline Ausiliarie» 5.20 (1894), pp. 581-586;

Fisher A. L., *Lactantius' Ideas Relating Christian Truth and Christian Society* in «Journal of the History of Ideas», 43 (3) 1982, pp. 355-377;

Freund S., *Lattanzio e i fondamenti dell'Europa: l'attualità del «Cicero christianus»*, in «Atene e Roma: rassegna trimestrale dell'associazione di cultura classica» n.s. 12.3-4 (2018), pp. 311-332;

Gaudemet J., *Lactance et le droit romain*, in *Accademia Romanistica Costantiniana, Atti II Convegno Internazionale (Spello-Isola Polvese sul Trasimeno-Montefalco, 18-20 settembre 1975)*, Perugia 1976, pp. 81-101;

Garnsey P., *Lactantius and Augustine*, in *Representation of Empire: Rome and the Mediterranean World*, Oxford 2002;

Genovese, A., *Tertulliano e Agostino: due approcci al sogno nel cristianesimo antico*, in «Medicina nei Secoli», 21(2), 2009, pp. 531-549;

Gigon O., *Lactantius und die Philosophie*, in A. M. RITTER (a cura di), *Kerygma und Logos. Beiträge zu den geistesgeschichtlichen Beziehungen zwischen Antike und Christentum. Festschrift für Carl Andresen zum 70*, Göttingen 1979, pp. 193-213;

Gnilka J., *La lettera ai Filippesi*, Brescia, 1972;

- González, E., *Anthropologies of continuity: the body and soul in Tertullian, Perpetua, and early Christianity*, in «Journal of Early Christian Studies», 21 (4), 2013, pp. 479-502;
- Gori, F., *Idee e formule persistenti nella storia della cristologia occidentale: da Tertulliano a Leone Magno* in «Rivista di Storia e Letteratura Religiosa», 37 (3), 2001, pp. 413-436;
- Hallmann J., *The Mutability of God: Tertullian to Lactantius*. In «Theological Studies», 42 (3), 1981, pp. 373-393;
- Heim F., *Virtus chez Lactance. Du uir bonus au martyr*, in «Augustinianum» 36 (1996), pp. 361-375;
- Hoppe, H., *Sintassi e stile di Tertulliano*, Brescia, 1985;
- Ingremeau C., *Lactance et la Justice: du livre V au livre VI des Institutions Divines*, in J.-Y. Guillaumin – S. Ratti (a cura di), *Autour de Lactance: hommages à Pierre Monat*, Besançon 2003, pp. 43-52;
- Kendeffy G., *Lactantius as Christian Cicero, Cicero as shadow-like instructor*, in W. H. F. Altman (a cura di), *Brill's Companion to the reception of Cicero*, Leiden 2005, pp. 56-92;
- Kitzler, P., *Tertullian's concept of the soul and his corporealistic ontology*, in «Tertullianus Afer»: *Tertullien et la littérature chrétienne d'Afrique*», Turnhout, 2015, pp. 43-62;
- Klaus M. G., *Libertas religionis: «Religionsfreiheit» bei Tertullian und Laktanz: zwei Skizzen*, in *Römische Jurisprudenz: Dogmatik, Überlieferung, Rezeption: Festschrift für Detlef Liebs zum 75. Geburtstag*, a cura di Karlheinz Muscheler, Berlin, 2011, pp. 205-226;
- Lettieri G., *Lattanzio ideologo della svolta costantiniana*, in *Costantino I. Enciclopedia costantiniana sulla figura e l'immagine dell'imperatore del cosiddetto Editto di Milano 313-2013, volume II*, Roma 2013, pp. 45-57;
- Lieu, J. M., *Marcion and the corruption of Paul's gospel*, in «Zeitschrift für Antikes Christentum = Journal of Ancient Christianity», 21 (1), 2017, pp. 121-139;
- *Marcione: come si fabbrica un eretico*, Torino, 2020;
- Loi V., *Per la storia del vocabolo "Sacramentum": "Sacramentum" in Lattanzio*, in «Vigiliae Christianae» 18 (1964), pp. 85-107;
- *Il concetto di «iustitia» e i fattori culturali dell'etica di Lattanzio*, in «Salesianum» 28.4 (1966), pp. 583-625;
- Lombino V., *La giustizia nei primi apologeti latini*, in A. Bonato et al. (a cura di), *Giustizia-giustificazione nei Padri della Chiesa*, Roma 2001 (DSBP 29), pp. 152-172;
- Lugaresi L., *Paolo e Tertulliano: la sfida della «krisis» cristiana al politeismo greco-romano*, In *Un metodo per il dialogo fra le culture: la «chrêsis» patristica*, a cura di Angela Maria Mazzanti, pp. 59-79. Brescia, 2019;

Malherbe A. J., *Paul and the Thessalonians. The Philosophic Tradition of Pastoral Care*, Philadelphia, 1987;

Maraviglia M., *La penultima guerra. Il concetto di «katéchon» nella dottrina dell'ordine politico di Carl Schmitt*, Milano, 2006;

Marcone A., *Lattanzio e Costantino*, in J. Vilella Masana (a cura di), *Constantino, ¿el primer emperador cristiano? Religión y política en el siglo IV*, Barcelona 2015, pp. 21-30;

McGlothlin T. D., *Tertullian: Resurrection and Judgment*, in *Resurrection as Salvation: Development and Conflict in Pre-Nicene Paulinism*, Cambridge, 2018;

Meuter G., *Der Katechon: Zu Carl Schmitts Fundamentalistischer Kritik Der Zeit*, Berlino, 1994;

Micaelli C., *Osservazioni su alcuni aspetti di carattere filosofico e giuridico nel «De carne Christi», nell'«Adversus Marcionem» e nel «De exhortatione castitatis» di Tertulliano*, in *Comunicazione esegesi polemica nell'antica letteratura cristiana*, a cura Marcello Marin e Vincenzo Lomiento, Bari, 2017. pp. 201-222;

Moreschini C., *Tertullian's «Adversus Marcionem» and Middleplatonism*, in *«Zeitschrift für Antikes Christentum = Journal of Ancient Christianity»*, 21 (1), 2017, pp. 140-163;

- *Polemica antimarcionita e speculazione teologica in Tertulliano*, in *Marcion und seine kirchengeschichtliche Wirkung / Marcion and His Impact on Church History: Vorträge der Internationalen Fachkonferenz zu Marcion, gehalten vom 15. - 18. August 2001 in Mainz*, a cura di Gerhard May e Katharina Greschat, Berlino, 2013;

- *Il problema della ricchezza nel cristianesimo africano delle origini* in *Studi offerti ad Alessandro Perutelli*, Roma, 2008, pp. 245-253;

- *L'intellettuale cristiano e l'impero da Tertulliano a Costantino*, in R. Uglione (a cura di), *Intellettuali e potere nel mondo antico: atti del convegno nazionali di studi, Torino, 22-24 aprile 2002*, Alessandria, 2003, pp. 237-256;

- *Tertulliano «Christianorum sophista»*, in *Gli imperatori Severi: storia, archeologia, religione*, a cura di Enrico Dal Covolo e Giancarlo Rinaldi, Biblioteca di scienze religiose, Roma, 1999, pp. 197-206;

Norelli E., *La funzione di Paolo nel pensiero di Marcione*, in *«Rivista Biblica Italiana»*, 34, 1986, pp. 543-597

Ocker C., *Unius Arbitrio Mundum Regi Necessesse Est: Lactantius' Concern for the Preservation of Roman Society*, in *«Vigiliae Christianae»* 40.4 (1986), pp. 348-364;

Odahl C. M., *Constantine and the Christian Empire*, London and New York 2004;

Osborne, E., *The conflict of opposites in the theology of Tertullian* in *«Augustinianum»*, 35 (2) 1995, pp. 623-639;

- *Tertullian, First Theologian of the West*, Cambridge, 2008;

Penwill J., *Does God care? Latantius v. Epicurus in De ira Dei*, in *«Sophia»* 43.1 (2004), pp. 23-43;

- Perkins, A. D., *Tertullian the Carthaginian: North African narrative identity and the use of history in the «Apologeticum» and «Ad martyras»*, in «Journal of Early Christian Studies», 28 (3), 2020, pp. 349-371;
- Perrone, L., *Discorso sulla preghiera e costruzione dell'identità nel cristianesimo antico (I-III sec.)*, in «Annali di Storia dell'Esegesi», 21, (1) 2004, pp. 257-287;
- Pichon R., *Lactance: Étude sur le mouvement philosophique et religieux sous le règne de Constantin*, Paris 1901;
- Pizzani U., *Precetto evangelico dell'amore e divini iuris societas in un passo del De ira Dei di Lattanzio*, in «Augustinianum» 17.1 (1977), pp. 145-51;
- Podolak, P., *Introduzione a Tertulliano*, Brescia, 2006;
- Rankin D., *Tertullian and the church*, Cambridge, 2008;
- Ribas A. J., «Persona »: *entre el derecho romano y la teología cristiana: (Cicerón, Pablo de Tarso, Tertulliano)*, in «Studia et Documenta Historiae et Iuris», 76, 2010, pp. 477-502;
- Sanders E. P., *Paolo, la legge e il popolo giudaico*, Brescia, 1989;
- Sandri A., *Autorità e katechon. La genesi teologico-politica della sovranità*, Napoli, 2007;
- Scaglioni C., «Sapientia mundi» e «Dei sapientia». *L'esegesi di I Cor.1, 18- 2,5 in Tertulliano*, in «Aevum», 46 (3-4) (1972), pp. 183-215
- Sciuto F., *La gradatio in Tertulliano. Studio stilistico*, Catania, 1966;
- Scordamaglia, D., *Dio padre della teologia di Tertulliano*, Bologna, 2011;
- Siniscalco, P., *L'escatologia di Tertulliano: tra Rivelazione scritturale e dati razionali, «psicologici», naturali* in «Annali di Storia dell'Esegesi», 17 (1), 2000, pp. 73-89;
- Stendhal K., *Paolo tra ebrei e pagani*, Torino, 1995;
- Swift L. J., *Lactantius and the Golden Age*, in «The American Journal of Philology» 89 (1968), pp. 144-156;
- Taubes J., *La teologia politica di San Paolo*, Milano, 1997;
- Tibiletti C., *Un motivo del primo Aristotele in Tertulliano*, in «Vigiliae Christianae», 23 (1), 1969, pp. 21-29;
 - *Tertulliano e la dottrina dell'anima naturaliter christiana*, in «Atti dell'Accademia delle scienze», 88, 1954, pp. 87-117;
- Turek, W., *La speranza in Tertulliano*. Roma, 1997;
- Thomas N. L., *Defending Christ: the Latin Apologists before Augustine*, Turnhout 2011;

Uglione, R., *Tertulliano: teologo e scrittore*, Brescia, 2002;

Vecchiotti I., *La filosofia di Tertulliano: un colpo di sonda nella storia del cristianesimo primitivo*, Urbino, 1970;

Von Arnack A., *Marcione. Il Vangelo del Dio straniero*, Bologna, 2007;

Wilhite, D. E., *Tertullian the African: an anthropological reading of Tertullian's context and identities*, New York, 2007;

Zambon M., *La pazienza e l'utopia cristiana in Lattanzio*, in «Humanitas», 72, 2017, pp. 790-797;

Zappalà Marelli F., *Il tópos del tiranno sconfitto nel De mortibus persecutorum di Lattanzio*, in «Annali della facoltà di Studi umanistici dell'Università degli Studi di Milano», 73 (2), 2020, pp. 97-111.

2. Soluzione del problema

A Companion to Augustine, ed. by M. Vessey - S. Reid, Oxford 2012.

A Reader Companion to Augustine's Confessions, ed. by R. P. Kennedy - K. Paffenroth, Westminster 2003.

Grace for grace. The debates after Augustine & Pelagius, a cura di A. Y. Hwang , Brian J. Matz e Augustine Casiday, Washington, 2014;

Agostino d'Ipbona: presenza e pensiero. La scoperta dell'interiorità, Atti della giornata di studio (Pavia, 1 ottobre 2002), a c. di A. Marini, Milano 2004.

Agostino e la tradizione agostiniana, a c. di C. Esposito - P. Porro, Brepols 2006 (Quaestio, 6).

Agostino nella filosofia del Novecento, a c. di A. Pieretti - L. Alici - R. Piccolomini, 4 voll. (I. Esistenza e libertà, Roma 2000; II. Interiorità e persona, Roma 2001; III. Verità e linguaggio, Roma 2001; IV. Storia e politica, Roma 2004);

St Augustine of Hippo The Christian Transformation of Political Philosophy, Continuum, London, 2005;

Augustine and Manichaeism in the Latin West, Proceedings of the Fribourg-Utrecht Symposium of the International Association of Manichaeic Studies (8-11 July, Fribourg), ed. by J. Van Oort - O. Wermelinger - G. Wurst, Boston 2001;

Agostino d'Ipbona: presenza e pensiero. La scoperta dell'interiorità: Atti della giornata di studio (Pavia, 1° ottobre 2002), a cura di Alfredo Marini, Milano 2004;

Augustine: His Legacy and Relevance, a cura di Wayne Cristaudo e Heung Wah Wong, Adelaide, 2010;

Augustin philosophe et prédicateur, Hommage à Goulven Madec, Actes du colloque international (Paris, 8-9 septembre 2011), a cura di Isabelle Bochet, Paris, 2012

Augustine and Politics, ed. by J. Doody - L. L. Hughes - K. Paffenroth, Lanham (Maryland) 2005;

Agostino e la filosofia del Novecento, I, Esistenza e libertà, a c. di L. Alici - R. Piccolomini - A. Pieretti, Roma 2000;

Augustin Handbuch, hrsg. von H. Drecoll, Tübingen 2007

Filosofia e dialogo: l'eredità moderna di Agostino, a c. di D. Pagliacci, Roma 2010;

La filosofia come dialogo. A confronto con Agostino, a cura di Luigi Alici, Remo Piccolomini e Antonio Pieretti, Roma 2005;

The Cambridge companion to Augustine, ed. by E. Stump - N. Kretzmann, Cambridge 2001.

I conflitti religiosi nella scena pubblica, ed. L. Alici, 2 voll., I, *Agostino a confronto con manichei e donatisti*, Roma 2015.

Anoz, J., *Cronología de la producción agustiniana*, in «Augustinus», 47 (2002), pp. 239-312.

Barth, K., *Church Dogmatics, IV/1, The Doctrine of Reconciliation*, tr. G. W. Bromiley - T. F. Torrance, Londra - New York 2003;

Baus, K., - EWIG, E., *Storia della Chiesa, II, L'epoca dei concili. La formazione del dogma, il monachesimo, diffusione missionaria e cristianizzazione dell'impero*, tr. C. Saletti, Milano 1972;

Beatrice, P. F., *Tradux peccati. Alle fonti della dottrina agostiniana del peccato originale*, Milano 1978;

- *Doctrina sana id est Christiana. Augustine from the Liberal Arts to the Science of the Scriptures*, in «Theologische Zeitschrift», 62/2 (2006), pp. 269-282.

Bettetini, M., *Measuring in Accordance with dimensiones certae. Augustine of Hippo and the Question of Time*, in *The Medieval Concept of Time. Studies on the Scholastic Debate and its Reception in Early Modern Philosophy*, ed. by P. Porro, Leiden - New York - Köln 2001, pp. 33-53

- *La misura delle cose. Struttura e modelli dell'universo secondo Agostino d'Ipbona*, Milano, 1994;

Beierwaltes, W., *Platonismus im Christentum*, Francoforte, 1998;

- *Agostino e il neoplatonismo cristiano*, Milano 1995;

Beltran M., *San Agustin: La nocividad moral del liberum arbitrium en el homo lapsus*, in «Revista agustiniana», 32, 1991, pp. 579-594

Bisogno, A., *L'eterno assente. Agostino e la ricerca della verità*, Roma, 2021;

- Il 'Discorso sul metodo' di Agostino: il *Contra Academicos*, in "Studi Filosofici", 40 (2017), pp. 27-48;

- *Desiderio e conoscenza della verità nei dialoghi di Agostino*, in *Il desiderio nel Medioevo*, a c. di A. Palazzo, Roma 2014, pp. 3-25;

Bochet I., *Augustin disciple de Paul*, in «Recherches de Science religieuse», 94 (3), 2006, pp. 357-380;

Bolyard, C., *Augustine, Epicurus and External World Skepticism*, in "Journal of History of Philosophy", 44.2 (2006), pp. 157-168;

Remo Bodei, *La carovana della salvezza: Agostino e la conclusione della storia*, in *Agostino di Ippona e le apocalissi dell'occidente (Atti del convegno di studi, Cagliari 22-24 Novembre 1966)*, a cura di Placido Cherchi», Sassari, 1998, pp. 87-95;

Bonner, A., *The Myth of Pelagianism*, Oxford 2018;

Bonner, G., *Les origines africaines de la doctrine augustinienne sur la chute et le péché originel*, in «Augustinus», 12/45-48 (1967) pp. 97-116;

— *Augustine's Concept of Deification*, in «The Journal of Theological Studies», 37 (1986), pp. 369-386;

— *Freedom and necessity. St. Augustine's Teaching on Divine Power and Human Freedom*, Washington DC, 2007;

Boyer C., *Sant'Agostino e i problemi dell'ecumenismo*, Roma, 1969;

Bracht, K., *Freiheit radikal gedacht. Liberum arbitrium, securitas und der Ursprung des Bösen bei Augustin*, in «Sacris Erudiri», 44 (2005), pp. 189-217;

Brooks R. O. & Murphy J. B., *Augustine and Modern Law*, Farnham 2011;

Brown, P., *Pelagius and His supporters: Aim and Environment*, in ID., *Religion and Society in the Age of Saint Augustine*, New York 1972, pp. 161-182,

— *The patrons of Pelagius. The Roman Aristocracy between East and West*, in ID., *Religion and Society in the Age of Saint Augustine* cit., pp. 208-226;

— *Augustine of Hippo. A Biography*, 2nd ed., Berkeley - Los Angeles - London 2000;

Bultmann, R., *Storia ed escatologia*, tr. A. Rizzi, Brescia 1989;

Burns, D., *Augustine on the Moral Significance of Human Law*, in «Revue d'Études augustinienes et patristiques», 61/2 (2015), pp. 273-298;

Burt D. X., *Cain's City: Augustine's Reflections on the Origins of the Civil Society (Book XV 1-8)*, in «Augustinus, *De civitate Dei*», ed. C. Horn, Berlin 1997, pp. 195-210;

Butler, C., *Western Mysticism. The teaching of ss. Augustine, Gregory and Bernard on Contemplation and Contemplative Life*, Londra 1926;

Cary P., *Inner Grace: Augustine in the Traditions of Plato and Paul*, Oxford, 2008;

Catapano, G., *La volontarietà del peccato e del retto agire nelle Retractationes di Agostino*, in *La volontarietà dell'azione tra Antichità e Medioevo*, a cura di Fulvia de Luise e Irene Zattero, Trento, 2019, pp. 321-343;

- *Agostino teologo del libero arbitrio*, in *Libertà va cercando. Percorsi di filosofia medievale*, a c. di M. Ferrari, Milano-Udine 2016, pp. 13-25;

- *Agostino*, Roma 2010;

- *Consensio, benevolentia, caritas: Agostino e i tre elementi dell'idea ciceroniana di amicizia*, in «Bollettino della Società Filosofica Italiana», 195 (2008), pp. 29-41;

- *Il concetto di filosofia nei primi scritti di Agostino. Analisi dei passi metafisici dal Contra Academicos al De vera religione*, Roma 2003;

- *La philosophia e i philosophi nelle 'Confessioni'*, in *Le confessioni di Agostino (402-2002): bilancio e prospettive. XXXI incontro di studiosi dell'antichità cristiana*, Roma, 2-4 maggio 2002, Roma 2003, pp. 89-100;

Chronister, A. C., *Augustine and Patristic Argumentation in his Anti-Pelagian Works: Change or Continuity?*, in «Augustiniana», 2014 (64, 1/4), pp. 187- 226;

Cillerai, B., *La memoria come capacitas dei secondo Agostino: unità e complessità*, Pisa 2008;

Cilleruelo, L., *La memoria Dei según San Agustín*, in *Augustinus Magister. Congrès international augustinien. Paris 21-24 septembre 1954*, I, Parigi 1955, pp. 499- 509;

- *Por qué memoria dei?*, in «Revue d'études augustinienes et patristiques», 10 (1964), pp. 289-294;

- *Pro memoria dei*, in «Revue des études augustinienes et patristiques», 12 (1966), pp. 65-84;

Cipriani, N., *Il tema agostiniano dell'actio-contemplatio nel suo quadro antropologico*, in «Augustinianum», 47 (2007), pp. 145-169;

- *Recensione a G. Lettieri, L'altro Agostino*, in «Revue des études augustinienes», 48 (2002), pp. 249-265;

- *Rivelazione cristiana e verità in S. Agostino: a proposito di un recente saggio*, in «Augustinianum», 41 (2001), pp. 477-508;

- *Le fonti cristiane della dottrina trinitaria nei primi Dialoghi di S. Agostino*, in «Augustinianum», 34 (1994), pp. 253-313.

- *Autonomia della volontà umana nell'atto di fede: le ragioni di una teoria prima accolta e poi respinta da S. Agostino*, in «Studia Ephemeridis Augustinianum», 48 (1995), pp. 7-17.

- *La dottrina del peccato originale negli scritti di S. Agostino fino all'Ad Simplicianum*, in *Il mistero del male e la libertà possibile*, Atti dell'VIII Seminario del Centro Studi Agostiniani di Perugia, a c. di L. Alici - R. Piccolomini – A. Pieretti, Roma 1997, pp. 23-48.

- *La dottrina del peccato originale en los escritos de san Agustin hasta el Ad Simplicianum*, in «Augustinus», 57 (2012), pp. 311-338.

Colli A., *Riflessioni sull'etica della durata e dell'immediato. Agostino nel De Beata Vita*, in «Rivista di Storia della Filosofia», 63 (2), 2008, pp. 227-241;

Cooper, J. C., *Why did Augustine write Books XI-XIII of the "Confessions"?*, in «Augustinian studies», 2 (1971), pp. 37-46;

Clifford Frensdorf W. H., *The Donatist Church: A Movement of Protest in Roman North Africa*, Oxford 2009;

Cricco, V., *El signo escritural en san Agustín*, in «Etiam», 4 (2009), pp. 91-99;

Curley A. J., *Augustine's Critique of Skepticism: a Study of Contra Academicos*, New York - Bern 1996

d'Onofrio, G., *Vera philosophia. Studi sul pensiero cristiano in età tardo-antica, alto-medievale e umanistica*, Città Nuova, Roma 2013 (Institutiones, 1).

Di Martino, C., *Il ruolo della intentio nell'evoluzione della psicologia di Agostino: dal De libero arbitrio al De Trinitate*, in «Revue d'Études augustiniennes et patristiques», 46/2 (2000), pp. 173-198.

Dodaro, R., 'Ego miser homo'. *Augustine, The Pelagian Controversy, and The Paul of Romans 7:7-25*, in «Augustinianum», 44/1 (2004), pp. 135-144;
- *Christ and the just society in thought of Augustine*, Cambridge, 2004;

Dodds, E. R., *Augustine's Confessions: a Study of spiritual Maladjustment*, in «The Hibbert Journal», 26 (1927), pp. 459-473;

Doughery, R. J., *Christian and Citizen: The Tension in St. Augustine's De civitate Dei*, in *Augustine: Second Founder of the Faith*, a cura di Joseph C. Schnaubelt e Frederick Van Fleteren, New York, 1990, pp. 205-224;

Drever, M., *Image, Identity, and the Forming of the Augustinian Soul*, New York, 2013;

Dupont, A., *Was there an africitas theologica? A preliminary inquiry into the regional specificity of the North African and augustinian theology of original sin and grace (ca. 200-450 ce)*, in «Studia graeca et Latina», 50/1-2 (2014), pp. 317- 332;

- *Original sin in Tertullian and Cyprian. Conceptual presence and pre-augustinian content?*, in «Revue d'études augustiniennes et patristiques», 63 (2017), pp. 1- 29;

- *The Presence and Treatment of Gratia in Augustine's Sermones ad Populum on the Liturgical Feast of Pentecost: Do Anti-donatist and Anti-pelagian Polemics Influence Augustine's Preaching?*, in «Antiquité tardive», 20 (2012), pp. 217-240.

Ebbeler J., *Disciplining Christians: Correction and Community in Augustine's Letters*, Oxford, 2012;

Erler, M., *Die helfende Hand Gottes: Augustins Gnadenlehre im Kontext des kaiserzeitlichen Platonismus*, in *Augustinus: Ethik und Politik, zwei Würzburger Augustinus-Studentage: 'Aspekte der Ethik bei Augustinus' (11. Juni 2005); 'Augustinus und die Politik' (24. Juni 2006)*, hrsg. C. P. Mayer - A. Eisgrub - G. Förster, Würzburg 2009, pp. 87-108;

Ferrari, L. C., *The Conversions of Saint Augustine*, Villanova 1984;

Ferrisi P. A., *La svolta antropologica di Agostino d'Ippona: l'anno 400*, in «Augustinianum», 34 (1994), pp. 377-394;

Ferwerda, R., *Two souls. Origen's and Augustine's Attitude toward the Two Souls Doctrine. Its Place in Greek and Christian Philosophy*, in «Vigilia Christianae», 37 (1983), pp. 360-378;

Fioravanti G., *Agostino: storia della filosofia e tempora christiana*, in «Rivista di Filosofia», 3, 2011, pp. 347-361

Fitzgerald, A., *Ambrose and Augustine: Confessio as initium iustitiae*, in «Augustinianum», 2000 (40), pp. 173-185;

- Flasch, K., *Agostino d'Ippona. Introduzione all'opera filosofica*, Bologna 1983;
 - *Was ist Zeit? Augustinus von Hippo, das Buch XI. Der Confessiones. Historischphilosophische Studie: Text, Übersetzung, Kommentar*, Francoforte sul Meno 1993;
- Frend, W. H. C., *The Donatist Church: A Movement of Protest in Roman North Africa*, Oxford 2009.
- Gilson, É., *Introduction à l'étude de Saint Augustin*, Parigi 1929;
 - *Dio e la filosofia*, tr. M. Levi, Milano 1990;
 - *L'esprit de la philosophie médiévale*, Parigi 1969;
- Gioia L., *Il carattere teologale, storico ed ecclesiale dell'identità personale in Agostino*, in «Gregorianum», 95 (3), 2014, pp. 487-509;
- Grabowski S., *The Church: introduction to the theology of Saint Augustine*, St Louis, 1957;
- Gramaglia, P. A., *Il battesimo dei bambini nei primi quattro secoli*, Brescia 1973;
- Grossi, V., *Ancora sull'unità delle Confessioni. Indicazioni dalla domanda antropologica?*, in *Signum pietatis. Festgabe für C. P. Mayer zum 60. Geburtstag*, hrsg. A. Zumkeller, Würzburg 1989, pp. 91-103;
- Guitton, J., *Le temps et l'éternité chez Plotin et Saint Augustin*, Parigi 1971;
- Hadot, P., *Patristique latine*, in «Annuaire de l'École Pratique des Hautes Études, Ve section. Sciences Religieuses», 78 (1970-71), pp. 278-290;
 - *Exercices spirituels et philosophie antique*, Paris 1981;
 - *Qu'est-ce la philosophie antique?*, Paris 1995;
- Horn C., *Agostino*, Bologna, 2005;
- Humphries, T. L., *Distentio animi: praesens temporis, imago aeternitatis*, in «Augustinian Studies», 40/1 (2009), pp. 75-101.
- Kantzer Komline, H.-L., *Augustine on the Will. A Theological Account*, Oxford 2020;
- Karfičková, L., *Grace and Will according to Augustine*, Leida - Boston 2012;
- Knauer, G. N., *Peregrinatio animae. Zur Frage der Einheit der augustinischen Konfessionen*, in «Hermes», 85 (1957), pp. 216-248;
- Knell, M., *Sin, grace and free will. A historical survey of christian thought, II voll., I, The apostolic fathers to Augustine*, Cambridge 2017;
- Lettieri, G., *Le aporie della libertà cristiana*, in *Libero arbitrio. Storia di una controversia filosofica*, a c. di M. De Caro - M. Mori - E. Spinelli, Roma 2014, pp. 133-169;
 - *Donum libertatis. Grazia e libero arbitrio dal Nuovo testamento al VII secolo*, Roma 2007;
 - *L'altro Agostino. Ermeneutica e retorica della grazia dalla crisi alla metamorfosi del De doctrina christiana*, Roma 2001;

- *Il senso della storia in Agostino d'Ipbona: il saeculum e la gloria nel De civitate Dei*, Roma, 1988;

MacKenzie, J., *Subjectivity as a Methodology in Augustine's Confessions*, in «Augustinian Studies», 40/2 (2009), pp. 205-216;

Marone P. *Il silenzio e la parola in Agostino: dalla conoscenza di sé alla conoscenza di Dio*, in «Sapienza», 63 (2010), pp. 356-363;

Marrou, H.-I., *Saint Augustin et la fin de la culture antique*, Parigi 1938;

- *L'ambivalence du temps de l'histoire chez saint Augustin*, Montréal - Parigi 1950;

- *La querelle autour du tolle, lege*, in «Revue d'histoire ecclésiastique», 53 (1958), pp. 47-57;

Matthews, G. B., *Two concept of Happiness in Augustine*, in *Rationality and happiness: from the ancients to the early medievals*, ed. by J. Yu - J. Gracia, Rochester (NY) 2003, pp. 161-174;

Mayer M., *Augustinus' De civitate Dei: Philosophie der Geschichte oder Geschichte der Philosophie?*, in «Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie», 61 (2), 2014, pp. 412- 429;

Meconi, D. V., *The One Christ. St. Augustine's Theology of Deification*, Washington 2013;

Mengarelli A., *La libertà cristiana in Agostino e Pelagio*, in «Augustinianum» 15 (3), 1975, pp. 347-366;

Mondin B., *L'antropologia cristiana di S. Agostino*, in «Sapienza», 54 (2001), pp. 3-16;

O'Connell R. J., *'Involuntary Sin' in the De Libero Arbitrio*, in «Revue des Études augustiniennes», 37 1991, pp. 23-36;

Ogle, V. R., *Cicero and Augustine on the Myth of Philosophical Happiness*, in «Augustinian Studies», 50 (2019), pp. 13-42;

Ogliari, D., *Gratia et Certamen. The Relationship between Grace and Free Will in the Discussion of Augustine with the so-called Semipelagians*, Lovanio 2003;

Pagliacci, D., *Volere e amare. Agostino e la conversione del desiderio*, Roma 2003;

Pincherle, A., *La formazione teologica di Sant'Agostino*, Roma 1947;

- *Sulla composizione del De doctrina Christiana di S. Agostino*, in *Storiografia e storia. Studi in onore di E. Dupré Theseider*, I, Roma 1974, pp. 541-559;

- *Vita di Agostino*, Roma-Bari 1980;

Pizzolato L. F., *La cultura come risorsa e come impaccio nell'itinerario spirituale di Agostino*, in *Amicitiae templa serena. Studi in onore di Giuseppe Aricò (II)*, a cura di Luigi Castagna e Chiara Riboldi, Milano, 2008, pp. 1345-1371

Porro P., *Agostino e il privilegio dell'adesso*, in *Interiorità e intenzionalità in S. Agostino. Atti del 1° e 2° Seminario internazionale del Centro di studi agostiniani di Perugia*, a cura di L. Alici, Roma, 1990, pp. 177-204;

Ripanti G., *Agostino teorico dell'interpretazione*, Brescia, 1980;

Ruggiu L., *Tempo e storia in S. Agostino*, in *Agostino di Ippona e le apocalissi dell'occidente (Atti del convegno di studi, Cagliari 22-24 Novembre 1966)*, a cura di Placido Cherchi, Sassari, 1998, pp. 23-57

Sciacca, M. F., *Sant'Agostino*, Palermo 1991;

Sciuto, I., *Se Dio, perché il male?*, in *Agostino e il destino dell'Occidente*, a c. di L. Perissinotto, Roma 2000, pp. 61-77;

Simonetti, M., *Sulla tecnica esegetica di Agostino in alcuni sermones veterotestamentari*, in «Augustinianum», 25 (1985), pp. 185-203;

- *L'ermeneutica biblica di Agostino*, in «Annali di storia dell'esegesi», 12 (1995), pp. 393-418;

- *Agostino nel contesto storico-culturale del suo tempo*, in «Vetera Christianorum», 42/2 (2005), pp. 201-213;

Studer B., *The Grace of Christ and the Grace of God in Augustine of Hippo Christocentrism or Theocentrism?*, Minnesota, 1997;

Tarsicio, J. B., *La Civitas Christiana Ideal Agustiniano del Estado*, in *Pensamiento agustiniano, II Jornadas internacionales de filosofia agustiniana (21-24 de abril de 187)*, Caracas 1991, pp. 193-277.

Tescari, O., *In interiore homine habitat veritas*, in «Latinitas», 1 (1953), pp. 276-278;

Torchia J., *Curiositas in the Early Philosophical Writings of Saint Augustine*, in «Augustinian Studies», 19 1988, p. 111-120;

Tornau, C., *Does Augustine Accept Pagan Virtue? The Place of Book 5 in the Argument of the City of God*, in «Studia Patristica», 43 (2006), pp. 263-275.

Trout, D., *Augustine at Cassiciacum. Otium honestum and the social dimension of conversion*, in «Vigiliae Christianae», 42 (1988), pp. 132-146;

Van Oort, J., *The Young Augustine's Knowledge of Manichaeism: an Analysis of the Confessiones and some other Relevant Texts*, in «Vigiliae Christianae», 62/5 (2008), pp. 441-466.

- *Augustine and the Books of the Manicheans*, in *A Companion to Augustine*, ed. M. Vessey, Oxford 2012, pp. 188-200.

- *Saint Augustin, un ancien manichéen devenu champion du catholicisme*, in «Religions et Histoire, Le manichéisme», 3 (2005), pp. 64-65.

Velásquez, O., *La iluminación agustiniana como explicación de los contenidos de la mente: Agustín en Casicáaco*, in «Teología y vida», 48/2-3 (2007), pp. 215-27;

Vermès H., *Gratia medicinalis: la métaphore médicale dans le De natura et gratia d'Augustin*, in «Revue d'études augustiniennes et patristiques», 65, 2018, pp. 37-72;

Verwilghen, A., *Le Christ médiateur selon Ph. 2, 6-7 dans l'oeuvre de saint Augustin*, in «Augustiniana», 40-41 (1990), pp. 469-482.

Wetzel, J. R., *Augustine on the will*, in *A companion to Augustine*, ed. by M. Vessey - S. Reid, Chichester 2012, pp. 339-352;
- *Augustine's City of God: A Critical Guide*, Cambridge, 2012;

Wilhite, D., *Augustine the african. Post-colonial, postcolonial and post-postcolonial readings*, in «Journal of postcolonial theory and theology», 5 (2014), pp. 1-34;

Zarb, S. M., *Chronologia operum S. Augustini secundum ordinem Retractationum digesta*, in «Angelicum», 10 (1933), pp. 359-396; 478-512; «Angelicum», 11 (1934), pp. 72-91;

Zocca E., *Percezioni della crisi e scansioni del tempo fra mondo classico e cristianesimo*, in «Studi e materiali di storia delle religioni», Vol. 81(1), 2015, pp.210-238.

3. Organizzare la soluzione

Ambrosius, Benedikt, Gregor: philologisch-literarisch-historische Studien. Spiritualität im Dialog, a cura di K. Zelzer and M. Zelzer, Vienna, 2015;

Gregorio Magno nel 14 centenario della morte: Convegno internazionale (Roma 22-25 ottobre 2003), Roma, 2004;

Il monachesimo nell'alto Medioevo e la formazione della civiltà occidentale (8-14 aprile 1956), Spoleto 1957;

La regola di San Benedetto e le Regole dei padri, a cura di S. Pricoco, Verona, 1995;

Monastica I-4: scritti raccolti in memoria del 15. centenario della nascita di S. Benedetto (480-1980), Montecassino, 1981;

San Benedetto nel suo tempo. Atti del VII Convegno internazionale di studi sull'alto Medioevo (Norcia – Subiaco – Cassino – Montecassino, 29 settembre – 5 ottobre 1980), I-II, Spoleto, 1982;

Acerbi S., *La società ecclesiastica nell'Italia del VI secolo: clericalis ordo e scrinia apostolica attraverso l'epistolario di Papa Gregorio Magno*, in «Hispania Sacra», 48 (98), 1996, pp. 541-560;

Alciati, R., *Il «De discretione» di Cassiano e la sua influenza nella letteratura ascetica posteriore: (secoli V-VII)*, in «Rivista di Storia del Cristianesimo», 6 (1), 2009, pp. 65-98;

Arnaldi G., *Gregorio Magno e le difficoltà inerenti all'esercizio del potere temporale*, in «La Cultura», 1 (2001), pp. 35-54;

- *San Benedetto guadagnato alla storia (In margine a una nuova edizione della Regola)*, in *Studi sul Medioevo cristiano offerti a Raffaello Moghen per il 90 anniversario dell'Istituto Storico Italiano (1883-1973)*, Roma, 1974, pp. 1-27;

Bartolomei Romagnoli A., *Gregorio Magno davanti a Giobbe. Fondamenti di un'antropologia medioevale*, in *I Volti di Giobbe*, a cura di Gilberto Marconi e Cristina Termini, Bologna, 2002, pp.127-145;

Bellifemine, M., *La metafora dell'edificio: dalla retorica classica all'esegesi cristiana antica*, in *Dove dimorano gli eroi : la casa all'ombra del Simbolo*, Genova, 2016, pp. 181-194;

Bucarelli O., *La carità del papa. Benefici e beneficiati nelle epistole di Gregorio Magno*, in *L'orbis christianus antiquus di Gregorio Magno. Convegno di studi, Roma 26-28 ottobre 2004*, a cura di L. E. Pani, Roma, 2007, pp. 421-436;

Camastra F., *Libido dominandi: la teoria da Gregorio Magno a Gregorio*, Milano, 1991;

Carpinello M., *Benedetto da Norcia*, Milano, 1991;

Carrera Airola L., *Gregorio Magno y el inminente fin. Estudio del contexto como pretexto y Proyecto*, in «Revista Electrónica Historias del Orbis Terrarum», 11, 2013, pp. 93-123;

Casiday, A. M. C., *Tradition and theology in St John Cassian*, Oxford, 2007;

- Cremer D., *San Benedetto e la riforma gregoriana: riflessioni*, Milano, 1985;
- Dattrino, L., Gregorio Magno « pastor et praedicator» in «Lateranum», 75 (2) 2009, pp. 355-370;
- De Vogüé A., *La Communauté et l'Abbé dans la Règle de saint Benoît*, Parigi, 1962;
- Dell'Omo, M., *Storia del monachesimo occidentale dal medioevo all'età contemporanea: il carisma di San Benedetto tra VI e XX secolo*, Milano, 2011;
- Driver, S. D., *John Cassian and the reading of Egyptian monastic culture*. New York, 2002;
- Dunn M., *The Emergence of Monasticism. From the Desert Fathers to the Early Middle Ages*, Oxford, 2003;
- Espírito Santo A., João Cassiano e a regra de S. Bento, in «Humanitas», 50 (1), 1998, pp. 299-310;
- Evans G. R., *The Thought of Gregory The Great*, Cambridge, 1988;
- Fortin, J. R., Friendship in the Rule of St. Benedict, in «Downside Review», 127 (46), 2009, pp. 49-63;
- *St. Augustine's Letter 211 in « The Rule of the Master » and « The Rule of St. Benedict »*, in «Journal of Early Christian Studies», 14 (2), 2006, pp. 225-234;
- Galán Sánchez, P. J., *La preocupación por la « ueritas » en los « Diálogos » de Gregorio Magno*, in «Revista de Estudios Latinos», 18, 2018, pp. 51-71;
- Galdi A., *Benedetto*, Bologna, 2016;
- Genestout A., *La Règle du Maître et la Règle de S. Benoît*, «Revue d'Ascétique et de Mystique», 21, 1940, pp.51-112
- Giordano, L., «Morbus acediae. Da Giovanni Cassiano e Gregorio Magno alla elaborazione medievale» in «Vetera Christianorum», 26, 1989, pp. 221-245;
- Goodrich, R. J., *John Cassian, the «institutum Aegyptiorum», and the apostolic church*, in *Texts and culture in late antiquity: inheritance, authority, and change*, a cura di Scourfield, John H. D. and Chahoud, Anna, Swansea, 2007, pp. 323-338;
- Gordini G.D., *Origine e sviluppo del monachesimo a Roma*, in «Gregorianum», 56 (2), 1956, pp. 220-260;
- Guevin, B., The language of « service » in the RM and the RB: a comparative study, in «Revue Bénédictine», 108 (1-2) 1998, pp. 25-43;
- Humphries, T. L., *Ascetic pneumatology from John Cassian to Gregory the Great*. Oxford, 2014;
- Jean-Nesmy, C., *Saint Benoît et la vie monastique*. Parigi, 2001;
- Kelly, C. J., *Cassian's « Conferences »: scriptural interpretation and the monastic ideal*, Farnham, 2012;
- Krawiec, R., *Monastic literacy in John Cassian: toward a new sublimity*, in «Church History», 81 (4), 2012, pp. 765-795;

- Leyser C., *Authority and ascetism from Augustine to Gregory the Great*, Oxford, 2000;
- Leonardi, C., Alle origini della cristianità medievale. Giovanni Cassiano e Salviano di Marsiglia, «Studi Medievali», 18, 1977, pp. 1057-1174;
- Mallol, A. B., *Juan Casiano y la discreción*. Córdoba, 2011;
- Markus R. A., *Gregorio Magno e il suo mondo*, Milano, 2001;
- Meloni P., *La missione del vescovo in Gregorio Magno*, in *Gregorio Magno e la Sardegna. Atti del Convegno Internazionale di Studio. Sassari 15-16 aprile 2005*, a cura di Luigi G. G. Ricci, Firenze, 2005, pp. 59-69;
- Messana, V., *Povertà e lavoro nella paideia ascetica di Giovanni Cassiano*, Caltanissetta, 1985;
- Mohrman, C., *The Latinity of St Benedict: a linguistic study of the manuscript tradition of the « Rule »*. 1, in «Downside Review», 128 (452), 2010, pp. 205-226;
- *The Latinity of St Benedict: a linguistic study of the manuscript tradition of the « Rule »*. 2, in «Downside Review», 128 (453), pp. 235-248;
- Moreschini, C., Gregorio Magno e la cultura classica, in «Studi Classici e Orientali», 56, 2010, pp. 87-107;
- Neri, C., La società degli asceti nelle « Conlationes » di Giovanni Cassiano, in «Studi e Materiali di Storia delle Religioni», vol. 21, (1-2), 1997, pp. 37-42;
- Nigg W., *Benedetto da Norcia patrono d'Europa*, Roma, 1979;
- Overbeck F., *Le origini del monachesimo*, Milano, 2006;
- Paronetto V., *Gregorio Magno: un maestro alle origini cristiane d'Europa*, Roma, 1985;
- Pastorino, A., I temi spirituali della vita monastica in Giovanni Cassiano, in «Civiltà classica e cristiana», 1 (1), 1980, pp. 123-172;
- Penco G., *Il monachesimo fra spiritualità e cultura*, Milano, 1991;
- *La prima diffusione della Regola di San Benedetto. Ricerche e osservazioni*, in *Commentationes in Regulam S. Benedicti*, a cura di B. Steidle, Roma, 1957;
- Pellegrini P., *Militia clericatus Monachici Ordines. Istituzioni ecclesiastiche e società in Gregorio Magno*, Catania, 2008;
- Picasso G., *Il monaco e il tempo nella «Regula Benedicti»*, in *Il tempo vissuto. Percezione, impiego, rappresentazione (Gargnano, 9-13 settembre 1985)*, Bologna, 1988, pp. 39-46;
- Proietti, M., *Liturgia stazionale, spazio e inculturazione: la cristianizzazione di Roma tra il IV secolo e l'età di Gregorio Magno*, in «Cristianesimo nella Storia», 41 (3), 2020, pp. 663-696;
- Pricoco S., *Il monachesimo*, Roma-Bari, 2003;
- Prinzivalli E., *Gregorio Magno e la comunicazione omiletica*, in *Gregorio Magno nel XIV secolo: centenario della morte. Convegno Internazionale Roma 22-25 ottobre 2003*, Roma, 2004, pp. 153-170;

- Rapetti A.M., *Storia del monachesimo*, Bologna, 2013;
- Ricci, C., *I barbari a Roma nella Weltanschauung di Agostino e di Gregorio Magno*, in «Romanobarbarica», 18, 2003-2005, pp. 339-350;
- Rousseau, P., *Ascetics, authority, and the church in the age of Jerome and Cassian*, Notre Dame, 2010;
- Salvatorelli L., *San Benedetto e l'Italia del suo tempo*, Roma, 2007;
- Sardella, T., *I mediatori della Parola divina: ascoltare gli dèi in epoche di crisi : Gregorio Magno*, in *Ascoltare gli dèi / « Divos audire »: costruzione e percezione della dimensione sonora nelle religioni del Mediterraneo antico : secondo volume : (l'Antichità classica e cristiana)*, Roma, 2015, pp. 235-251;
- Schirò, G., *L'immagine di Roma attraverso gli scritti di Gregorio Magno*, in «Rivista di Archeologia Cristiana», 87-88, 2011-2012, pp. 357-400;
- Segneri, A., *(Giovanni) Cassiano: un autore greco?*, in «Latinitas», 3 (1), 2015, pp. 39-54;
- Serenthà L., *Servi di tutti: papa e vescovi a servizio della Chiesa secondo S. Gregorio Magno*, Torino, 1980;
- Simonetti, M., *Gregorio teologo*, in «Vetera Christianorum» 45 (1), 2008, pp. 5-17;
- *Gregorio Magno e la nascita dell'Europa*, in «Vetera Christianorum», 34 (2), 1997, pp. 311-327;
- Szafranowski, J., *Behind the abbot's back : clerics within the monastic hierarchy*, in «Sacris Erudiri», 58, 2019, pp. 285-303;
- Spinelli, G., *La tradizione benedettina in Occidente fino a Benedetto d'Aniane (Norcia, 30 giugno-2 luglio 1978)*, in «Rivista di storia della Chiesa in Italia», 32, 1978, pp. 630-632;
- Teubner J. D., *Prayer after Augustine: a study in the development of the Latin tradition* Oxford ; New York, 2018;
- Tibiletti, C., *Giovanni Cassiano: formazione e dottrina*, in «Augustinianum», 17, 1977, pp. 355-380;
- Usala, M., *Mediazione diplomatica e conflittualità politico-culturale nelle «Lettere» di Gregorio Magno*, in «Ὀρμος» 1, 2008-2009, pp. 307-317;
- Verheijen L., *La regola di s. Agostino: studi e ricerche*, Palermo, 1989.