

Revista Cruz del Sur

2015

Año V

Número 10

ISSN: **2250-4478**

<http://www.revistacruzdelosur.com.ar>

*Estudios e
Investigaciones*

Stato e Giustizia nel pensiero di S. Agostino. Alcune linee di interpretazione.*

por

Aldo Andrea Cassi

La riflessione condotta da Agostino sulla giustizia¹ assume profili assai rilevanti (e, come ritengo di poter argomentare *infra*,

* Avvertenze

I titoli delle opere di Agostino, quando non riportati integralmente, sono indicati con le abbreviazioni stabilite dall' *Augustinus - Lexicon*, a cura di C. Mayer, vol. I, Basel 1986.

Per non appesantire eccessivamente la lettura delle seguenti pagine, le citazioni dalle opere di Agostino sono offerte nella traduzione italiana, salvo riportarne in nota, quando ritenuto opportuno, il testo latino. L'edizione utilizzata è l' *opera omnia* a cura della Nuova Biblioteca Agostiniana (NBA), ed. Città Nuova, Roma.

¹ Per una prima panoramica si può vedere la breve (ma intelligentemente introdotta e corredata di ragionate indicazioni bibliografiche) antologia *S. Agostino. La giustizia*, Roma 2004, a cura di G. CATAPANO. Meno utile mi è sembrato il brevissimo, ma non sempre lineare, saggio di S. MARTANO, *L'idea di Giustizia in S. Agostino*, Napoli 1996, sostanzialmente condotto, se non erro, (cfr. pp. 50-51 e conclusioni pp. 56-58) sulla relazione tra legge umana, naturale e divina (sulla quale cfr. *infra* cap. 3 note 10-12 e testo corrispondente). Un "esame della giustizia come virtù cardinale... in linea con la dottrina tradizionale classica greco-romana" è proposto in O. PASQUATO, *La giustizia in s. Agostino in La giustizia nell'alto Medioevo (secc. V-VIII)*, Spoleto 1995, I, pp. 127-162 e Discussione pp. 163-164). Sulla circostanza che Agostino non scrisse alcuna opera dedicata *ex professo* alla Giustizia e su alcune considerazioni in proposito mi permetto di rinviare a *La Giustizia in S. Agostino. Itinerari agostiniani del quartus fluvius dell'Eden*, Milano 2013, dove sono anticipate alcune riflessioni qui condotte.

Con maggior confidenza, rispetto a quello della *giustizia*, pare frequentato nella storiografia agostiniana il tema del *diritto*, a sua volta immediatamente riconnesso a quello dello Stato (cfr. in proposito, pur sotto due diverse prospettive, V. GIORGIANNI, *Il concetto del diritto e dello stato in S. Agostino*, Padova 1951 e F. CAVALLA, *"Scientia, "sapientia" ed esperienza sociale*, vol. II: *Le due città di S. Agostino: società diritto e giustizia*, Padova 1974), e pertanto

addirittura straordinari) anche quando essa interseca quella condotta sullo Stato (*Respublica*).

L'interesse di Agostino, infatti, non si focalizza sulla questione relativa alla forma istituzionale più adeguata, "giusta" appunto, che la *respublica* deve adottare (questione centrale di tanta parte del dibattito giusfilosofico e giuspolitico odierno). La discussione sui modelli offerti dal passato e dal presente (nelle società giudaica, greca e romana), e su quale tra essi fosse il più *giusto* non lo interessava: ciò che importava ad Agostino non era la giustizia delle istituzioni, ma quella di coloro che le incarnavano.

“Remota itaque iustitia, quid sunt regna nisi magna latrocinia?”

La celeberrima domanda retorica con la quale Agostino anticipa, riassumendola fulmineamente, la riflessione che egli fa scaturire dall'aneddoto del pirata che risponde alle accuse di Alessandro il Grande², rappresenta uno strale lanciato contro le discussioni

riassorbito, anche sotto il profilo epistemologico, nell'indagine sulla 'filosofia politica agostiniana', circa la quale si schiuderebbe un ulteriore *mare magnum* bibliografico (che si deve qui arginare con il rinvio al repertorio di D.F. DONNELLY - M.A. SHERMAN, *Augustine's De Civitate Dei: an annotated Bibliography of modern Criticism, 1960-1990*, New York 1991 e al recente saggio di R.W. DYSON, *The Pilgrim City. Social and Political Ideas in Writings of St. Augustine of Hippo*, Woodbridge 2001, alla cui luce i due citati saggi risultano inevitabilmente datati. Per restare alla più recente letteratura italiana cfr. M. MANZIN, *Ordine politico e verità in S. Agostino. Riflessioni sulla crisi della scienza moderna*, Padova 1998, peraltro saldamente attestato su alcune linee portanti del citato saggio di Cavalla. Rapporto, quello tra diritto e Stato, che in Agostino si configura invero attraverso una dinamica affatto particolare che si intende appunto evidenziare. *infra* nelle pagine che seguono.

² Cfr. *De Civitate Dei*, 4. 4:

Remota itaque iustitia quid sunt regna nisi magna latrocinia? quia et latrocinia quid sunt nisi parva regna? Manus et ipsa hominum est, imperio principis regitur, pacto societatis astringitur, placiti lege praeda dividitur. Hoc malum si in tantum perditorum hominum accessibus crescit, ut et loca teneat sedes constituat, civitates occupet populos subiuguet, evidentius regni nomen assumit, quod ei iam in manifesto confert non adempta cupiditas, sed addita impunitas. Eleganter enim et veraciter Alexandro illi Magno quidam comprehensus pirata respondit. Nam cum idem rex hominem interrogaret, quid ei videretur, ut mare haberet infestum, ille libera contumacia: Quod tibi, inquit, ut orbem terrarum; sed quia id ego exiguo navigio facio, latro vocor; quia tu magna classe, imperator.

teoriche sugli assetti istituzionali della *respublica*, su quelle configurazioni di 'ingegneria costituzionale', come diremmo oggi, delle quali i filosofi, i giuristi ed i politici romani, e prima ancora greci, erano tanto orgogliosi.

Una *respublica* che non pratici la giustizia è assimilabile, a prescindere dall'adeguatezza delle proprie istituzioni, a una banda di briganti, dalla quale si differenzia solo sotto l'aspetto *quantitativo* ('magna' *latrocinia*): quando i *latrocinia* crescono in numero di uomini e acquisiscono territori, allora assume il nome di Stato, ma *qualitativamente* essa presenta il medesimo tessuto assiologico di una banda di ladroni. Anche quest'ultima presenta una precisa configurazione istituzionale: ha un *princeps* che esercita l'*imperium*, un *pactum societatis*, e perfino la spartizione del bottino segue il dettato di una *lex* riconosciuta dalla *societas*.

Questo concetto è da Agostino ulteriormente sviluppato, e portato a conseguenze davvero inedite, inaudite nel coevo (e forse anche successivo) dibattito giusfilosofico, quando egli rilancia un assunto di Cicerone³, il quale, nel dialogo 'sulla cosa pubblica', fa dire a Scipione l'Emiliano che quando (ad esempio nella tirannide) un *populus* non viene governato con giustizia, non vi è propriamente uno Stato; questo, infatti, è la 'cosa del popolo' (*res publica*)⁴, e quest'ultimo viene definito come l'unione di individui nella conformità del diritto e nella partecipazione di interessi comuni⁵. Se manca la giustizia, non può sussistere il diritto, che è un elemento costitutivo del *populus*.

Agostino, seguendo il solco tracciato da Cicerone ('se la definizione [di Cicerone] è vera...')⁶, lo percorre in profondità, fino a farlo diventare una faglia destinata a dividere i due autori da

³ Ciceroniana era anche la considerazione che pure i briganti hanno proprie leggi (cfr. *De officiis*, 2, 11, 40). L'autore del *De republica*, peraltro, si guardò bene dall'assimilare *respublica* e *latrocinia*, come irriverentemente fa l'oratore di Ippona.

⁴ Cfr. *De republica*, 1, 25, 39.

⁵ *Ibidem*.

⁶ *Quae definitio si vera est...*; *De civitate Dei* 19. 21. 1-2.

un baratro oramai incolmabile: per Agostino senza *iustitia* non può esistere uno Stato, ma nemmeno un popolo.

Se manca la giustizia, infatti, non può darsi il diritto (*jus*) che è un elemento costitutivo dello Stato, o, più precisamente, seguendo la concatenazione logica delle definizioni di Scipione (*scilicet*: di Cicerone): non può darsi lo *jus* che è elemento costitutivo del popolo, il quale a sua volta costituisce, *sociatus iuris consensu*, la *res publica*.

In altri termini, mentre in Cicerone parrebbe⁷ che il popolo esprima un diritto, il quale fonda lo Stato, in Agostino si radicalizza, da una parte, l'idea dello Stato come 'cosa del popolo' e, dall'altra, il concetto del *populus sociatus iuris consensu*⁸. Il popolo si costituisce mediante lo *iuris consensus*: pertanto, senza uno *jus*, non può darsi nemmeno un vero *populus* e quindi, in seconda battuta, uno Stato. Volendo stilizzare la linea argomentativa agostiniana, portandola fino alle estreme conseguenze, si potrebbe dire che non è il popolo a istituire un diritto ma è il diritto a costituire un popolo.

La conclusione dell'*argumentum* che il retore di Ippona presenta come sviluppo logico delle premesse ciceroniane (*si definitio vera est*) ha un contenuto sorprendente, in quanto pare 'scavalcare' il c.d. 'giusnaturalismo' ciceroniano, ponendo la dimensione giuridica a fondamento delle stesse istituzioni statali: uno *jus* quindi non "civile" ma "naturale"⁹.

⁷ Si rammenti che il *De republica* ci è giunto incompleto e che i frammenti relativi proprio al passo discusso da Agostino pongono alcuni problemi interpretativi; in ogni caso se ne può inferire, anche con l'aiuto di quanto riportato da Lattanzio (cfr. *Divinae Institutiones*, VI, 10), l'idea ciceroniana di gruppi presociali che, unitisi in vista di interessi condivisi, costituiscono un popolo che condivide uno *jus*.

⁸ Sull'argomento cfr. anche P. CALOGERO, *Sul concetto di iuris consensus in sant'Agostino*, in *Etica&Politica*, IX, 2007, pp. 10-16, che lo svolge in differente direzione.

⁹ Sulla sussistenza di un 'diritto naturale' agostiniano cfr. G. AMBROSETTI, *Diritto Naturale cristiano. Profili di metodo, di storia e di teoria*, Milano 1985, pp. 133-142 e G. FASSÒ, *Storia della filosofia del diritto*, I, *Antichità e medioevo*, Bologna 1966, pp. 193-205. Non manca chi ha definito quello agostiniano "un giusnaturalismo relativo"; cfr. G. BARBERO, *La Patristica*, in *Storia delle idee*

Tuttavia, dopo aver innalzato il livello della dimensione eminentemente giuridica sovraordinandola a quella (ricorrendo a un lessico odierno) politico-istituzionale, Agostino compie un nuovo 'scarto', smarcandosi dal pericolo di farsi 'ingessare' nelle gabbie giusnaturalistiche.

La dimensione giuridica, fondata da uno *jus naturale*, non rappresenta l'istanza ultima, come pure poteva essere in un modello giusnaturalistico 'classico' (e come infatti lo era nel modello stoico

politiche economiche sociali, a cura di L. FIRPO, Torino 1982, vol. II, 1, (pp. 479-540), p. 521 o, viceversa, di matrice teologica ("Agostino proietta la sua concezione giusnaturalistica nell'imponente quadro di una teologia della storia"; cfr. V. GIORGANNI, *Il concetto del diritto e dello Stato*, cit. p. 68). Per Agostino 'teorico del diritto naturale' cfr. G. KRIEGER – R. WINGENDORF, *Christsein und Gesetz: Augustinus als Theoretiker des Naturrechts (Buch XIX)*, in *Augustinus, De Civitate Dei*, a cura di C. Horn, Berlin 1997, pp. 235-258; per un diritto naturale agostiniano vedasi pure, in altra prospettiva, L. FERNANDEZ GOMEZ, *Humanismo y derecho natural en San Agustín*, in "Montalban", 18 (1987), pp. 157-185.

Si veda inoltre l'*Introduzione. Politica* di S. COTTA in *De Civitate*, op. cit. NBA, t V/1, pp. CXXXI ss., dove si formula una esplicita *retractatio* rispetto alla impostazione di fondo (ispirata "alla filosofia dei valori e al formalismo giuridico" anche in relazione al "giusnaturalismo ... identificato con la versione eccessivamente razionalistica che in quegli anni era diffusa nella cultura giuridico-politica cattolica"; ivi p. CXXXI) tenuta in S. COTTA, *La città politica di S. Agostino*, Milano 1960 (su cui si vedano le considerazioni di P. DI LUCIA, *Agostino filosofo del diritto: la lettura di Sergio Cotta*, in *Etica & Politica*, cit. pp. 105 ss.

Per una messa a fuoco terminologica delle definizioni, non solo semantiche ma epistemologiche, di '*jus naturale*' il rinvio classico resta quello al saggio di E. WOLF, *Concetto e funzione del diritto naturale*, in 'Ius', I, 1950, pp. 73 ss. ove è delineata la cornice entro la quale si colloca almeno una decina di concetti, storicamente determinati e differenti, di *jus naturale*. Nella più recente storiografia giuridica, P. CAPPELLINI, *Passato e presente del diritto naturale*, in 'Quaderni Fiorentini per la storia del pensiero giuridico moderno', 30 (2001), t. I, pp.655-662 (recensione a *El derecho natural hispánico: pasado y presente. Actas de las II jornadas hispánicas de derecho natural*, a cura di AYUSO M., Cordoba 2001) effettua una messa a fuoco del complesso *dibattito politico-giuridico post-moderno (e) 'globale' giusnaturalista e 'neo-giusnaturalista'*. Sulle teorie sottese alla "idea dei diritti naturali" si veda, anche se per un'epoca successiva a quella qui considerata, B. TIERNEY, *L'idea dei diritti naturali. Diritti naturali, legge naturale e diritto canonico 1150-1625*, Bologna 2002.

e ciceroniano). La funzione del diritto sembra rimandare appunto alla costituzione di un *populus*, il quale, come causa finale sembra a sua volta determinarne la configurazione. E se in quel *populus* non v'è giustizia praticata dai *singoli* uomini (la cui unione *in juris consensu*, forma il popolo), non può darsi né vero *populus* - piuttosto solo "una massa di individui che non merita il nome di *populus*" - né vero *jus*.

La *Iustitia* è inserita da Agostino nella dinamica costitutiva del rapporto, di matrice giuridica romanistica, tra *populus* e *ius*, i quali entrano in reciproco cortocircuito qualora la corrente cambi polo e dalla *Iustitia* si volga all'*iniustum*.

In questo cortocircuito resta fortemente scosso lo Stato nelle sue stesse fondamenta. L'unità di base su cui è costruito il suo edificio risulta infatti essere per Agostino la giustizia praticata dai singoli, da ciascun singolo *civis*. La conclusione ipotetica cui tende tale direzione argomentativa è quella che vede addirittura inibita la funzione statale qualora i suoi *singoli* governanti non praticino la giustizia. Ed infatti tale è la conclusione effettiva di Agostino:

“infatti non si devono considerare e definire 'diritto' le illegali istituzioni di certi individui”¹⁰.

Agostino respinge le dottrine giuridico-politiche di coloro che, (cnicamente o realisticamente) consideravano indefettibile una certa “dose” di ingiustizia nell'amministrazione statale¹¹ e afferma risolutamente che senza dominio dell'anima sul corpo e, nell'anima, della ragione sulla passione, a loro volta ciascuna, l'anima e la ragione, sottomessa “secondo giustizia” a Dio, non v'è, appunto,

¹⁰ *Non enim iura dicenda sunt vel putanda iniqua hominum constituta... De civitate Dei* 19. 21. 1 (NBA, t. V/3, p. 66).

¹¹ Si dibatteva a favore di alcuni aspetti dell'ingiustizia contro la giustizia e si affermava che soltanto mediante la giustizia lo Stato può essere costituito ed amministrato (ivi, 21.2 [p. 68]).

Cfr. ad esempio le opinioni riportate da Lucio Furio Filo, e avversate da Gaio Lelio Minore, nel dialogo ciceroniano (*De Republica*, 3. 5. 8-9) conosciuto da Agostino (cfr. *De Civitate*, 2. 21. 12 [NBA, t. V/1, p. 132-134]).

*iustitia*¹², “e se in un individuo di tale tipo non v'è giustizia, certamente neanche nell'associazione di individui di questo tipo”¹³.

Agostino si rende probabilmente conto della portata dirimpente del suo *argumentum*, perché tiene a mostrarlo iterativamente come corollario discendente dalle premesse (ciceroniane) dalle quali ha sviluppato la propria riflessione:

“Ritengo tuttavia che è sufficiente quanto ho detto della conformità del diritto perché da questa definizione si deduca che non v'è popolo da cui derivi la denominazione di 'cosa del popolo' (*respublica*), se in esso non v'è giustizia”¹⁴.

L'Ipponense ha in sostanza messo in scena la rappresentazione di uno scontro titanico che avrà innumerevoli repliche lungo tutto il medioevo: la lotta tra Diritto e Giustizia.

La rottura è evidente allo stesso livello giuridico:

“e nota come non tutto ciò che si chiama diritto sia in effetti diritto: che dire infatti se uno volesse legalizzare un diritto contrario alla giustizia? Se è ingiusto non è nemmeno un diritto!

Vero diritto pertanto è solo quello che è conforme a giustizia”¹⁵.

¹² *Disputatur certe acerrime atque fortissime in eisdem ipsis De republica libris adversus iniustitiam pro iustitia. Et quoniam, cum prius ageretur pro iniustitiae partibus contra iustitiam et diceretur nisi per iniustitiam rempublicam stare gerique non posse, hoc veluti validissimum positum erat, iniustum esse, ut homines hominibus dominantibus serviant; quam tamen iniustitiam nisi sequatur imperiosa civitas, cuius est magna res publica, non eam posse provinciis imperare: responsum est a parte iustitiae ideo iustum esse, quod talibus hominibus sit utilis servitus, et pro utilitate eorum fieri, cum recte fit, id est, cum improbis aufertur iniuriarum licentia, et domiti melius se habebunt, quia indomiti deterius se habuerunt; subditumque est, ut ista ratio firmaretur, veluti a natura sumptum nobile exemplum atque dictum est: "Cur igitur Deus homini, animus imperat corpori, ratio libidini ceterisque vitiosis animi partibus?". Plane hoc exemplo satis edoctum est quibusdam esse utilem servitutem, et Deo quidem ut serviatur utile esse omnibus. De civitate 19. 21. 2 (ed. cit., p. 70).*

¹³ *Et si in homine tali non est ulla iustitia, procul dubio nec in hominum coetu, qui ex hominibus talibus constat. Non est hic ergo iuris ille consensus, qui hominum multitudinem populum facit, cuius res dicitur esse respublica. Ibidem.*

¹⁴ *Ibidem.*

¹⁵ *Enarrationes in Psalmos 145, 15; cfr. anche supra, nota 52.*

Ma lo scontro si gioca, poi, a livello etico-morale: una pericope romanistica sulle labbra di Agostino non ne fa un ventriloquo, come talora si ritiene¹⁶; essa rappresenta piuttosto un codice di accesso con il quale l'ipponense apre un programma di revisione completa del sistema operativo romanistico classico (e quindi del sistema-giustizia coevo che su quello si basa, e quindi dell'assetto istituzionale di tutto il mondo 'civile'); il reimpiego di *principia iuris* romanistici costituì, se è lecito continuare la metafora, la password di installazione, nell'hardware tardo-imperiale, di un software che doveva sì configurarne l'interfaccia con la *Christianitas*¹⁷, ma che in alcune funzioni-chiave era destinato a mandare il sistema in crash.

L'incompatibilità tra la concezione del diritto (tardo)imperiale e quella agostiniana era innestata proprio nei *loci* del *De Civitate Dei* qui riportati. Il parametro mediante il quale valutare la giustizia dell'istituzione slitta da un criterio *oggettivistico* (l'autorità legittimamente costituita nel rispetto di determinate formalità) a uno *soggettivistico* (la qualità di 'uomo giusto' chiamato a quell'ufficio).

Agostino naturalmente si rende conto che il coerente sviluppo (non percorso in questa sede) di tale idea arriva ad inficiare alla radice la possibilità della piena giustizia di qualsivoglia istituzione terrena (e non è un caso, a mio giudizio, che tale concezione venga presentata proprio nel *De Civitate Dei*, l'opera della contrapposizione, e della coesistenza, della città terrestre e di quella celeste).

Agostino non sembra sentirsi a disagio ponendo siffatte premesse: in effetti egli pare affermare (per quanto sorprendente sia una tale affermazione alla luce della storiografia che vede in Agostino il fondatore della politica ecclesiastica medievale, il c.d.

¹⁶ Il debito di Agostino nei confronti del diritto romano è spesso conteggiato in termini quasi usurari in parte della storiografia romanistica; in argomento si veda D. NONNOI, *S. Agostino e il diritto romano*, cit., *passim*.

¹⁷ Per una recente panoramica sul rapporto giuridico-istituzionale tra impero romano e cristianesimo da Costantino a Teodosio I cfr. di L. DE GIOVANNI, *Istituzioni, scienza giuridica, codici nel mondo antico. Alle radici di una nuova storia*, Roma 2007, pp. 175-318.

'agostinismo politico', anche in questo precursore di Tommaso) che il "discorso politico"¹⁸ non gli interessi molto. Egli, anzi, si chiede, in sprezzante interrogativo retorico, cosa possa effettivamente interessare la questione del "miglior regime politico" tanto frequentata dalla filosofia politica greca: "*Quid interest sub cuius imperio vivat homo moriturus, si illi qui imperant ad impia et iniqua non cogant?*"¹⁹.

Le disquisizioni di ingegneria costituzionale sono del tutto avulse dalla preoccupazione agostiniana, tesa invece alla 'questione morale' dei governanti.

La svalutazione dell'*ars politica*, in quanto *ars circa corpus* propria dei buoni e dei cattivi²⁰, è netta: dai suoi valori, non solo quelli inferiori (*gloria popularis, honores, laudes*), ma financo da quelli più pregevoli come la *libertas* e la *civitas*, "iubet aeterna lex avertere amorem ... et eum mundatum convertere ad aeterna"²¹. Non si tratta, tuttavia, soltanto della contrapposizione tra l'eternità cui tende l'anima e la dimensione transeunte della politica; opposizione ben conosciuta e riconosciuta in sèguito da altri teologi (da Tommaso a Maritain) ma non deligittimante (al contrario!) una *ars politica* agente nei limiti della dimensione terrena e funzionale al progressivo bene umano.

¹⁸ Nel precipuo significato "filosofico" dell'espressione, come "linguaggio [nel caso, appunto, politico] che il contesto in cui collocare il discorso altomedievale è non tanto metafisico quanto più propriamente retorico ... il mondo per la tradizione agostiniana alto medievale è innanzitutto il discorso di Dio ... Se i nessi e le relazioni esistenti tra le cose sono essenzialmente rapporti di tipo segnico e linguistico, prima che metafisico, ne consegue in qualche modo che è il discorso stesso del mondo, cioè il discorso che il mondo è, a muoversi su un livello di comunicazione prevalentemente retorico"; cfr. M. PARODI, *La retorica del mondo. Ordine, linguaggio e comunicazione nell'alto Medioevo*, in M. Galluzzi - G. Micheli - M.T. Monti (a cura di), *Le forme della comunicazione scientifica*, Milano, op. cit., pp. 71-73. Per Agostino, quel *discorso* che è il mondo, non pare utilizzare il lessico della politica. Per una prospettiva più tradizionalmente storico-politica cfr. S. PETRUCCIANI, *Modelli di filosofia politica*, Torino 2003, pp. 63-66.

¹⁹ Cfr. *De civitate*, 5. 17.

²⁰ Cfr. *De quantitate animae* 35. 79.

²¹ Cfr. *De libero arbitrio* 1. 15. 32.

In Agostino, invece, la politica sembra essere già corrotta anche entro i proprii limiti 'epistemologici', in quanto afferisce al *vetus homo*, all'uomo non redento²².

Uno Stato dotato di un 'giusto' assetto costituzionale, una *bene constituta terrena civitas*, può presentare *modum quemdam pulchritudinis suae*²³, ma si tratta di una *pulchritudo* che non deve ingannare e fuorviare; essa sembra fine a se stessa, come la stessa scienza politica, non solo destinata un giorno a perire²⁴, ma perfino, in quanto propria dell'*homo vetus*²⁵, 'già morta', appartenente al regno dei morti già in questa vita terrena.

Tale (s)valutazione dell'*ars politica* è nutrita da Agostino nonostante (o proprio in quanto) egli l'abbia praticata quotidianamente nell'ambito del suo ufficio episcopale. La sua visione della politica non è *in abstracto*; non si tratta di una scienza da maneggiare *in vitro*, ma di un'arte manipolativa che implica un esercizio *in corpore*; la politica, insomma, per usare le parole del Marrou, si svela *in ordine exercitii*²⁶.

È forse questa particolare duplice prospettiva, valutazione *uti singuli* della moralità della/nella *respublica* e considerazione *in ordine exercitii* dell'amministrazione istituzionale, che potrebbe spiegare la radicalità del suo approccio, come vescovo, allo Stato imperiale romano, cui chiese l'intervento coercitivo avverso i nemici del cattolicesimo²⁷.

²² Cfr. *De vera religione* 26. 48.

²³ *Ibidem*.

²⁴ Cfr. *Enarrationes in Psalmos* 61.8 :

Terrena omnis respublica, quandoque utique peritura; cuius regnum transiturum est.

²⁵ *De vera religione* 26. 48.

²⁶ ...il [saint Augustin] veut toujours considérer les choses de l'homme non pas in se, mais in ordine exercitii; cfr. H. MARROU, *Civitas Dei, civitas terrene, num tertium quid?*, in 'Studia patristica', 1957, p. 347.

²⁷ Per una sintesi su tali vicende cfr. P. BROWN, *Agostino d'Ippona*, Torino 2005², pp. 230 ss. e IDEM, *S. Augustine's attitude to religious coercion* in AA.VV, *Augustine and Modern Law*, cit., pp. 435-444.

Il tema dell'inclusione/esclusione dalla *iusta respublica* si salda in effetti con il tema della esclusione/inclusione dalla "chiesa dei giusti" e del *celeberrimo compelle intrare*²⁸.

L'*humus* spirituale nordafricano era all'insegna di un fortissimo senso del rapporto inclusione/esclusione, se è vero che i cristiani d'Africa concepivano la loro Chiesa come una riserva di candore e di sicurezza in un mondo governato da poteri demoniaci²⁹. Era l'*humus* ove affondò le proprie radici l'idea donatista della 'chiesa dei perfetti' o dei 'giusti', che non poteva tollerare la validità di un sacramento (il battesimo) impartito da un vescovo indegno. Agostino mette in discussione questa idea di Chiesa: dentro essa, in realtà, si vedranno ubriachi, avari, truffatori, adulteri, stregoni ecc.³⁰

Va rilevato, tuttavia, come il rifiuto, e anzi l'esplicita condanna dell'idea della 'chiesa dei giusti', non facesse venire meno in Agostino la preoccupazione di preservare la coerenza interna del *corpus* cattolico e la sua identità. Il paradosso è solo apparente: proprio il riconoscimento dell'esistenza anche all'interno della chiesa di peccatori, pone il problema di riportarli alla dottrina giusta (cioè alla orto-dossia): la chiesa ha al suo interno ubriachi, adulteri ecc. e anche... donatisti. Questi, come quelli, vanno ricondotti all'ovile. La differenza era che i donatisti erano fortemente coesi, saldamente convinti delle proprie ragioni, ben organizzati, collocati spesso in posizioni chiave dell'amministrazione provinciale romana, dotati di forte ascendente popolare e disponevano perfino di un braccio armato, i circoncellioni.

²⁸ Per quanto l'espressione agostiniana (a ricalco della *Vulgata*, che effettivamente utilizza *compellere*) usi *cogere*; cfr. *Epist.* 93. 2. 5: *Putas neminem debere cogi ad iustitiam, cum legas patremfamilias dixisse servis: 'Quoscumque inveneritis cogite intrare'*.

²⁹ Cfr. W.H. C. FREND, *The Donatist Church: a Movement of Protest in Roman North Africa*, 1952, p. 113.

³⁰ Cfr. *De catechizandis rudibus*, 25. 48:

Multos ergo visurus es ebriosos, avaros, fraudatores, aleatores, adulteros, fornicatores, remedia sacrilega sibi alligantes, praecantatoribus et mathematicis vel quarumlibet impiarum artium divinatoribus deditos.

Avverso costoro il vescovo di Ippona oppose un altro braccio secolare, quello che gli offriva la normativa imperiale³¹, e ne scaturì un confronto non solo teologico ma anche fisico.

Agostino vide nella legislazione imperiale *contra hereticos* (punto di contatto tra la definizione pubblica di *iustus civis* e quella ecclesiastica di cattolico ortodosso) un disegno provvidenziale³² e rivendicò con decisione la facoltà, e anzi il diritto, in quanto pastore d'anime (e di quei corpi nei quali le anime erano chiuse), di invocarne l'applicazione³³.

Lo scontro, cruciale sotto il profilo pastorale, rivelava tuttavia uno sfondo teologico.

Forse contro nessun altro avversario (nemmeno i manichei) Agostino scrisse parole più sarcastiche³⁴ e più violente di quelle indirizzate ai donatisti³⁵.

³¹ Cruciale fu il periodo 393-405. Nel 393 e nell'anno seguente l'episcopato di Ippona scatenò l'offensiva con la soppressione della *laetitia*, cara ai donatisti, la cui reazione rischiò di 'rovesciare la barca' (cfr. *Serm.* 252, 1). Nel 398 la defenestrazione, ad opera dell'imperatore Onorio, dell'usurpatore Gildone, notevole locale cui era legato il vescovo donatista Ottato di Thamugadi, gettò benzina sul fuoco, e l'anno successivo funzionari e agenti impariali arrivarono in Africa per chiudere i templi pagani. Infine, l'editto del giugno 405, emanato per ricomporre l'accesa situazione determinatasi, qualificava i donatisti come 'eretici', sancendone pertanto la sottoposizione alla normativa imperiale che puniva l'eresia; cfr. *Codex Theodosianus*, XVI, 5.38 (in PL, XI, 1208-1211). Più tardi, "nello stesso anno in cui Teodosio II emanava nuovi provvedimenti contro gli eretici, Agostino proponeva una sintesi della questione nel primo e unico libro di un trattato *Sulle eresie*, databile al 452 o al più tardi al 429, e destinato a rimanere incompiuto"; G. TRAINA, *428 dopo Cristo. Storia di un anno*, Bari-Roma 2007, p. 145.

Sulla datazione del *Sermo* 62, dove Agostino tratta della *observantia potestatum ordinata* (*Sermo* 62.8.13), indicata nel 399 e quindi inerente alla diatriba antidonatista, cfr. O. PERLER, *Les voyages de saint Augustin*, in RA, 1 (1958), pp. 5-42.

³² Cfr. *Ep.* 185, 7, 26.

³³ Cfr. *Ep.* 105. 4. 12-13; cfr. anche *Serm.* 112. 8 sull'*exemplum* dell'invito forzato alla cena dello sposo.

³⁴ *Quae testimonia aedificationis domus Dei! Intonant nubes coelorum per totum orbem terrarum aedificari domum Dei; et clamant ranae de palude: Nos soli sumus christiani.*

Enarrationes in Psalmos 95.11.

È difficile formulare una spiegazione univoca di tale atteggiamento. Probabilmente ciò si verificò perché la posta in gioco era altissima, anzi si trattava della regola stessa del gioco: l'attribuzione della grazia da parte di Dio, la predestinazione alla salvezza: chi cancellerà il corso preordinato di Dio ?³⁶

È costante nell'Ipponense (al di là di possibili soluzioni di continuità tra un 'primo' ed un 'secondo' Agostino) la preoccupazione che non venisse negata la libertà di Dio³⁷ di attribuire la Grazia secondo la propria volontà. Ciò funziona, mi pare, sia per quanto riguarda il versante della pretesa (dai donatisti) *esclusione* dalla chiesa (Dio ben può voler salvare e predestinare alla salvezza anche chi sia fuori dalla 'chiesa dei perfetti'), sia per la (pur forzata) inclusione nella chiesa universale ('*catholica*') di coloro che i donatisti pretenderebbero di escludere.

In ultima analisi, emerge che Agostino fosse più preoccupato delle lotte derivanti dalle divisioni interne al cattolicesimo che di quelle che si consumavano durante il sacco alariciano entro le mura romane. Certo, quest'ultimo costituì l'argomento della scambio epistolare con Marcellino e l'occasione empirica del far mente (finalmente³⁸) ai temi *De Civitate Dei*. Tuttavia Agostino avvertiva che era in atto una sfida all'interno stesso del cattolicesimo e che era necessario risolverla con particolare energia. Si trattava di condurre un *bellum* di importanza vitale, che avrebbe poi offerto

³⁵ *Enarrationes in Psalmos* 54, 16.

³⁶ *Quis tollit praedestinationem Dei? Ante mundi constitutionem vidit nos, fecit nos, emendavit nos, misit ad nos, redemit nos: hoc eius consilium manet in aeternum, haec eius cogitatio manet in saecula saeculorum.*

Enarr. tert. in Psalmos 32, 14; cfr. anche *Contra epistulam Parmeniani* 1. 4. 6

³⁷ Libertà e volontà divine, potremmo forse dire, sono, dal punto di vista di Dio, ciò che nella prospettiva dell'uomo, sono la elezione e la predestinazione alla salvezza.

³⁸ Scrollandosi di dosso il *taedium* del turbolento ufficio pastorale che gli assorbiva e distoglieva energie che egli avrebbe voluto riservare agli *studia*; cfr. *Enarrationes in Psalmos* 118. 24. 3-4 (in NBA, XXVII, p. 1326):
O quanto taedio turbarum turbulentarum... qui et inter se pertinaciter agunt, et... nostra iudicata contemnunt, faciuntque nobis perire tempora rebus eroganda divinis.

alcuni strumenti (secolari) al *bellum* contro i nemici esterni della *civitas*.

Il *compelle excedere* (respingere il nemico in guerra) seguiva, ma solo ‘in seconda battuta’, il solco, le categorie, del *compelle intrare* ecclesiale, vero agone cruciale.

S. Agostino, insomma, seppe spingere la propria indagine *de iustitia* ad ogni latitudine della dimensione ‘statale’, non solo investigandone il baricentro, rappresentato dal governo della *respublica*, ma anche la sua intersezione con la dimensione religiosa, nel punto di tangenza tra città terrena e città celeste.

Aldo Andrea Cassi