

*I fondamenti teologici del pensiero politico agostiniano:
le virtù teologali dello statista come ponte tra le due città*

ROBERT DODARO

Institutum Patristicum Augustinianum, Roma
dodaror@netscape.net

ABSTRACT

Augustine's approach to politics and, hence, to political ethics, begins with consideration of the human being or "soul" and reaches its highpoint in the ideal of a Christian statesman, not in an ideal political order. Augustine offers no theory concerning the relationship between the church and the political order. On the other hand, the paper contends that his concept of the ideal statesman provides the elusive bridge in his thought between *ecclesia* and *res publica*. Augustine's ideal of the Christian statesman is framed against the background of his reflections concerning Christ, because, in his view, Christ alone mediates true virtue to the soul, and therefore to the statesman. Augustine thus takes up the task in the *City of God* and in his letters to public officials to deconstruct all other accounts of political virtue – philosophical and religious – on the grounds that real virtue is to be understood exclusively as Christ's virtue acting through the human soul. This principle is what characterizes the radical originality of Augustine's approach to political ethics.

L'approccio di Agostino alla politica e, quindi, all'etica politica, inizia con la riflessione sull'essere umano o "anima" e raggiunge il suo vertice nell'ideale di uno statista cristiano, non in un ordine politico ideale. Perciò la questione, molto dibattuta, concernente la relazione tra *ecclesia* e *res publica* nel pensiero agostiniano, riflette le nostre proprie preoccupazioni, non una preoccupazione rilevante per Agostino stesso. Dai suoi scritti si possono certamente recuperare elementi di un approccio concettuale a questo tema, ma Agostino non fornisce alcuna teoria sulla relazione tra la Chiesa e l'ordine politico. D'altra parte, io sosterrrei che è la sua concezione dello statista ideale a fornire, nel suo pensiero, il ponte sfuggente tra *ecclesia* e *res publica*.¹

Prima di procedere, è opportuno dare qualche chiarimento sull'uso ordinario del termine 'ecclesia' in relazione a 'res publica' da parte di Agostino. 'Eccle-

¹ Questo articolo riprende e adatta la prima parte della relazione *Ecclesia and res publica: How Augustinian are Neo-Augustinian politics?*, presentata al convegno "Postmodern Neo-Augustinianism: Old wine in new wine-skins? Historical and systematical theological investigation into the introduction of Neo-Augustinian frameworks", organizzato dalla Facoltà di Teologia dell'Università Cattolica di Lovanio (9-11 Novembre 2006).

¹ Riassumo qui una posizione che spiego in dettaglio nel mio libro *Christ and the Just Society in the Thought of Augustine*, Cambridge University Press, Cambridge 2004.

sia', per lui, fa riferimento alla Chiesa come comunità in senso sia storico sia escatologico. Il termine include così gli angeli e i santi risalendo sino ad Abele, ma si riferisce anche ad ogni chiesa locale esistente qui ed ora.² Seguendo un'immagine proposta da san Paolo, Agostino concepisce la Chiesa anche come il corpo di Cristo, la terza modalità di esistenza di Cristo, cosicché dove c'è la Chiesa lì si trova Cristo.³ È importante tenere a mente queste connotazioni allorché consideriamo le implicazioni della relazione tra la Chiesa e la sfera politica nel pensiero di Agostino, perché sovente, nelle discussioni attuali su questo argomento, i cattolici confondono facilmente i concetti di "Chiesa" e "gerarchia episcopale", come se, parlando di "Chiesa" e "Stato", ci si riferisse in realtà alla relazione tra i vescovi e la sfera politica. Agostino chiaramente ha pensato al ruolo dei vescovi in questi termini; tuttavia, sosterrò che egli è anche uno dei primi pensatori cristiani ad aver scritto sul ruolo specifico degli statisti cristiani laici nella società politica.

Gli studiosi che esaminano gli scritti di Agostino in relazione al posto occupato nel suo pensiero politico dal governante cristiano, generalmente trattano questo argomento isolandolo dalle sue riflessioni riguardo a Cristo. Tra gli studiosi del pensiero politico di Agostino esiste la tendenza a esaminare questi temi separatamente dalle sue preoccupazioni teologiche, anche quando egli accosta consapevolmente riflessione politica e riflessione teologica, come accade frequentemente nelle sue lettere a pubblici ufficiali. Contro questo approccio, io sostengo che l'ideale agostiniano dello statista cristiano è inquadrato sullo sfondo delle sue riflessioni su Cristo, perché, dal suo punto di vista, solo Cristo, con la propria mediazione, trasmette la vera virtù all'anima, e quindi allo statista. Agostino così ha cura di smontare, nella *Città di Dio* e nelle sue lettere a pubblici ufficiali, ogni altra spiegazione — filosofica e religiosa — della virtù politica, sulla base dell'idea per cui l'autentica virtù va intesa esclusivamente come la virtù di Cristo operante attraverso l'anima umana. Questo principio è ciò che caratterizza la radicale originalità dell'approccio agostiniano all'etica politica. Esso spiega perché il suo pensiero circa il ruolo dello statista in relazione alla *res publica* differisca dai punti di vista forniti da tutte le altre etiche politiche del suo tempo, e dalla maggior parte delle etiche politiche a lui successive. Questo principio, inol-

² Cfr. E. LAMIRANDE, *Ecclesia*, in C. MAYER (cur.), *Augustinus-Lexikon*, vol. I, Schwabe & Co., Basel 1996-2002, 687-720.

³ Cfr. AUG. S. 341. Cfr. anche T. J. VAN BAVEL, *The 'Christus Totus' Idea. A Forgotten Aspect of Augustine's Spirituality*, in *Studies in Patristic Christology*, in T. FINAN and V. TWOMEY (cur.), *Proceedings of the Third Maynooth Patristic Conference 1996*, Four Courts Press, Dublin 1998, 84-94; R. BERNARD, *La prédestination du Christ total selon saint Augustin*, «Recherches Augustiniennes», 3 (1965), 1-58; M. REVEILLAUD, *Le Christ-Homme, tête de l'Église. Études d'ecclésiologie selon les Enarrationes in Psalmos d'Augustin*, «Recherches Augustiniennes», 5 (1968), 67-94; P. BORGOMEIO, *L'Eglise de ce temps dans la prédication de saint Augustin*, *Études augustiniennes*, Paris 1972, 191-234; J. NIEWIADOMSKI, *Gewaltfreiheit und die Konzeption des totus Christus? Anmerkungen zum Problem einer agustinischen Einheitsvorstellung*, «Augustiniana», 41 (1991), 567-574.

tre, mostra il punto esatto del suo pensiero in cui si può dire che la città terrena e la città di Dio s'incontrino.

Nel dimostrare l'importanza della mediazione della virtù all'anima da parte di Cristo per il suo concezione dello statista cristiano, Agostino inizia la *Città di Dio* con un'analisi della relazione tra la paura della morte e l'eroismo politico in connessione con il mantenimento dell'impero. In quanto categoria psicologica, la paura della morte è politicamente rilevante per Agostino, e persino cruciale in quanto concetto, perché delinea il confine tra l'amore per i beni temporali (ricchezza, salute, sicurezza, famiglia) e quello per i beni eterni (virtù, beatitudine, Dio). La divisione agostiniana tra le due città sulla base di due amori distinti, *amor sui* e *amor dei*, è ben nota.⁴ Propongo di considerare la divisione tra questi due insiemi di beni come un altro modo in cui Agostino segna il confine tra le due città. La politica cristiana, dal suo punto di vista, cercherà così di armonizzare il più possibile la ricerca dei beni temporali con quella dei beni eterni, ma nel far questo essa è pronta a sacrificare i beni temporali in situazioni concrete quando il loro possesso confligge con il possesso dei beni eterni. Perciò Agostino asserisce che i primi martiri cristiani sono veri eroi (al contrario degli eroi romani) perché, accettando l'ignominia e la morte, essi scelsero il possesso di beni eterni, essendo stati posti di fronte alla dura scelta tra questi beni e la loro vita, sicurezza, comodità e buona reputazione (che sono beni temporali). Nei primi cinque libri della *Città di Dio* Agostino contrappone i martiri cristiani ai tradizionali eroi romani, sostenendo che l'accettazione della morte da parte di questi ultimi per amore della *patria* deriva dalla ricerca di una gloria temporale (*cupido gloriae*), non dall'amore per la virtù o per Dio. In questo desiderio di una gloria temporale, Agostino scorge una forma di angoscia dinanzi alla morte. L'eroe romano cerca la gloria come compensazione della sua morte per la *res publica*. Oltre alla sua presenza in forme di eroismo basate su una brama di gloria, la paura della morte si esprime, secondo Agostino, nella storia della conquista di altri popoli da parte dei Romani.⁵

Per Agostino, la giustizia sociale dipende così, in parte, dalla capacità dei leader ecclesiastici e politici di far diminuire la paura della morte nella società. Nei primi dieci libri della *Città di Dio*, egli delinea il suo argomento per cui i tradizionali modi romani di superare la paura della morte si sono dimostrati inefficaci. Essi falliscono perché alla fine dipendono o dal potere del ragionamento umano di vincere la paura, oppure dall'idolatria. Agostino critica la religione romana tradizionale per aver appoggiato l'idea che gli dèi possano allontanare la morte o almeno l'oscurità morale che la paura della morte provoca nell'anima. All'impotenza degli dèi, egli contrappone la vulnerabilità alla morte che Dio dimostra in Cristo, il Dio-uomo che è il vero mediatore della virtù di

⁴ Cfr. AUG. *Ciu.* XIV, 28.

⁵ Cfr. DODARO, *Christ and the Just Society*, 27-57.

Dio. Umiliando se stesso col divenire uomo e col subire la morte, Cristo offre ai credenti il dono dell'umiltà, che smentisce ogni capacità personale di raggiungere o produrre la virtù o atti virtuosi. La filosofia cristiana, dal punto di vista di Agostino, guarda così a Cristo come all'unica fonte e garanzia delle virtù.⁶

Per spiegare la capacità di Cristo di trasmettere la virtù all'anima con la propria mediazione, Agostino mette insieme due dottrine su Cristo: 1) l'unità di due nature in una sola persona, 2) il "Cristo totale" che è capo e corpo della Chiesa. La prima dottrina spiega per Agostino come la ragione umana si avvicini alla comprensione delle virtù.⁷ Una retta fede nell'unità, unica nel suo genere, delle nature umana e divina di Cristo, porta i credenti a comprendere e ad accettare umilmente la loro differenza essenziale da Cristo. Di conseguenza, essi possono anche accettare il loro bisogno della grazia di Cristo per agire virtuosamente. Tuttavia, questa fede comporta l'accettazione che la *forma* in cui tutte le virtù devono essere ricevute e comprese implica il mistero o sacramento (*mysterium, sacramentum*). La fede nell'Incarnazione consiste nella sottomissione della ragione umana al mistero dell'unità tra divino e umano in Cristo. Questo stesso mistero diventa per Agostino il modello attraverso il quale i credenti si avvicinano alla comprensione della pienezza di ogni virtù, che è l'amore di Dio. Così, argomenta Agostino, a causa del peccato originale, la virtù è conoscibile in questa vita solo nella misura in cui Dio è conoscibile, cioè in maniera parziale e oscura, fino a quando Dio sarà conosciuto pienamente nella vita futura.

La seconda dottrina su Cristo, quella per cui egli è capo del corpo che è la Chiesa (*Col 1, 18.24*), spiega per Agostino come Cristo comunichi la virtù all'anima umana.⁸ Grazie all'Incarnazione, i credenti sono uniti a Cristo, il capo, come membra del suo corpo. Agostino parla di una *commutatio* (scambio) attraverso il quale Cristo assume e dà voce a ogni sofferenza e disperazione umana (paura della morte), mentre egli dice anche speranza negli esseri umani, la speranza, cioè, che scaturisce dalla sua "persona" assolutamente unica (ossia l'unità delle sue nature divina e umana). Solo con la fede e l'umiltà i credenti possono valersi di questa grazia, che dipende interamente dall'iniziativa di Cristo.

Detto questo, dal punto di vista di Agostino, persino il credente, che attraverso la fede e l'umiltà è aperto alla grazia di Cristo, comprende solamente in modo parziale e opaco, come un mistero, che cosa la giustizia o la prudenza esigano da lui in ogni data situazione particolare. Quindi, persino nel volgersi alle Scritture per comprendere come agire giustamente, i cristiani incontrano il testo biblico sotto forma di mistero (*mysterium, sacramentum*), per esempio, attraverso un linguaggio figurato, comprendente allegorie e parabole, tramite le quali le

⁶ Cfr. *ibid.*, 57-71.

⁷ Cfr. *ibid.*, 94-104.

⁸ Cfr. *ibid.*, 105-107.

Scritture insegnano i princìpi morali e la loro applicazione.⁹ La ragione principale fornita da Agostino per questa forma parziale e opaca di rivelazione divina nella Scrittura, deriva dalla sua comprensione del peccato originale e della conseguente incapacità umana di comprendere le verità divine o le virtù nella loro pienezza. Per Agostino, questa incapacità è collegata alla morte, che gli esseri umani anticipano durante tutta la loro vita come un'oscurità morale e spirituale.

Questa concezione dell'ermeneutica e dell'epistemologia biblica serve da sfondo per comprendere come nel pensiero di Agostino, paradossalmente, lo statista cristiano può governare in maniera tale da collegare la Chiesa e la sfera politica a un livello, e le città terrena e celeste a un altro livello. In altre parole, essa spiega come lo statista cristiano può prendere decisioni concernenti la disposizione dei beni temporali con l'intenzione fissa all'amore di Dio, il supremo bene eterno.

Tuttavia, sia le lettere di Agostino a pubblici ufficiali che la sua *Città di Dio* ci consentono di apprezzare fino a che punto il suo statista cristiano ideale resiste alla tentazione di credere di essere capace, mediante i suoi sforzi, di produrre la propria virtù. Pertanto l'umiltà, nel pensiero politico di Agostino, controbilancia il desiderio di gloria. In maniera ancora più importante, questa umiltà porta lo statista a considerarsi un peccatore perdonato, uno che così è tenuto a estendere lo stesso perdono che riceve da Dio agli altri che governa.¹⁰

Agostino sostiene che questa umiltà e contrizione per i peccati, che si esprime nella forma della misericordia verso gli altri, sarà raggiunta soltanto dallo statista che pratica la vera devozione (*vera pietas*).¹¹ Come condizione della vera devozione, la concezione dell'amore di Dio dello statista è formata dalla fede in Cristo come Dio incarnato. In una delle sue lettere a pubblici ufficiali, Agostino fa fare a questa posizione un passo avanti e descrive come la vera devozione trasformi le tradizionali quattro virtù civili: prudenza, forza, temperanza e giustizia, in un modo tale che quello statista è in grado di giungere a giudizi moralmente retti perché egli governa la città terrena con lo sguardo saldamente fisso ai beni eterni della città celeste.¹²

In questa lettera che scrisse a Macedonio, il vicario imperiale dell'Africa, Agostino spiega che la vera devozione consiste nella fede, nella speranza e nella carità cristiane. La fede abbraccia la credenza nell'Incarnazione, nella risurrezione del corpo e nella vita eterna, e perciò prepara la strada alla speranza, che rende il credente capace di scegliere i beni eterni al di sopra dei beni temporali. Questo è un passo decisivo nel progresso dello statista, perché lo rende capace

⁹ Cfr. *ibid.*, 115-146.

¹⁰ Cfr. *ibid.*, 182-214.

¹¹ Cfr. *ibid.*, 196-212.

¹² Cfr. AUG. *Ep.* 155, insieme con R. DODARO, *Political and Theological Virtues in Augustine, Letter 155 to Macedonius*, «Augustiniana», 54 (2004), 431-474.

di estendere la sua concezione delle virtù politiche oltre una preoccupazione esclusiva per la vita prima della morte. Sia la fede che la speranza preparano lo statista all'amore di Dio, attraverso il quale egli trascende il tipo di amore di sé (*amor sui*) che si fonda sull'orgoglio. In breve, la vera devozione trasforma il contenuto e la pratica delle virtù civili in forme dell'amore di Dio. Secondo Agostino, questa trasformazione delle virtù civili da parte della fede, della speranza e della carità, esige dai leader politici che essi guardino ai fini ultimi delle loro politiche pubbliche sullo sfondo di un'escatologia specificamente cristiana. Così, anziché cercare soltanto di garantire benefici temporali, quali la sicurezza dai nemici e la prosperità materiale, i governanti imparano a perseguire questi fini temporali in armonia con il perseguimento di beni eterni, come la salvezza e la beatitudine per sé stessi e per coloro che essi governano.

Nel nostro sforzo di comprendere come Agostino concepisca le conseguenze della sua teoria sulle politiche pratiche, può essere utile rivolgere l'attenzione alla sua breve menzione della pace in questa lettera. Egli sostiene che, quando concepisce la pace secondo la sua definizione convenzionale, lo statista pensa al suo scopo in un senso riduttivo come libertà dalla sofferenza. Quando però modifica il suo concetto di pace attraverso la fede, la speranza e la carità, egli pensa al suo scopo come quello di promuovere la beatitudine in Dio.¹³ Per Agostino, c'è una differenza sostanziale tra questi due modi di concepire la pace.

Dalla Lettera 138 possiamo forse ottenere una visione più chiara del modo in cui secondo Agostino lo statista cristiano dovrebbe applicare questa riveduta definizione di pace. In questa lettera, scritta all'ufficiale militare Marcellino appena due anni prima la Lettera 155, Agostino adombra la teoria che più tardi espone in maniera compiuta nella Lettera 155, secondo cui fede, speranza e carità trasformano le virtù civili.¹⁴ Egli sottolinea il fatto che la fede cristiana obbliga i suoi seguaci ad adottare una certa visione della pace, una visione che esige da loro di armonizzare quei precetti biblici che esortano alla non-violenza con i precetti biblici che permettono un uso moderato della forza nel resistere al male. Commentando l'esigenza che il cristiano "non restituisca il male per il male" (*Rm* 12, 17) affinché il bene vinca il male (cf. *Rm* 12, 21), Agostino richiama vari punti all'attenzione di Marcellino. In primo luogo, nel cercare di vincere il male di un nemico con il bene, gli ufficiali cristiani devono essere disposti a rischiare la perdita di alcuni benefici temporali per i loro sottoposti, come l'assoluta sicurezza dal danno fisico. Agostino suppone, tuttavia, che così facendo il cristiano offra al suo nemico un esempio di un ordine sociale alternativo, un ordine che apprezza i benefici duraturi della giustizia e della fede al di sopra dell'acquisizione di un temporaneo vantaggio militare o economico.¹⁵ In questo

¹³ Cfr. AUG. *Ep.* 155, 10.

¹⁴ Cfr. AUG. *Ep.* 138, 17.

¹⁵ Cfr. AUG. *Ep.* 138, 11.

modo, inoltre, i cristiani resistono alla tentazione di essere allettati ad abbandonare la loro fede per desiderare i vantaggi mondani che i loro nemici desiderano.¹⁶

Tuttavia, continua Agostino, se questo buon esempio non raggiungesse il suo fine anticipato, e si richiedesse la forza per vincere il nemico, è ancora possibile per i cristiani trovare dei modi di rispondere in maniera militare senza cedere al desiderio di vendetta,¹⁷ come sarebbe accaduto normalmente nella prassi militare romana.

In questa lettera Agostino non è pronto a specificare quanto la forza potrebbe essere usata dai militari prima di essere considerata eccessiva. Egli invece suggerisce che il governante cristiano, che attraverso la preghiera e la riflessione pone quella domanda a se stesso, può, con la grazia di Dio, giungere a una risposta. Egli è consapevole che questo processo esige dai leader politici di riflettere nelle loro coscienze sull'importanza della sopportazione di fronte alla sofferenza e della benevolenza nei confronti del nemico, anche mentre sono impegnati in sforzi militari a vincere la minaccia del nemico. Questa tensione richiede, dal suo punto di vista, che i leader cristiani limitino la violenza che usano contro il nemico al minimo che risulta indispensabile per impedire al nemico di infliggere altro danno. Agostino conclude la sua riflessione affermando che, «se la *res publica* terrena osserva i precetti cristiani in questo modo, allora persino le guerre saranno condotte in uno spirito di benevolenza, con lo scopo di giovare allo sconfitto più facilmente assicurando una società pacifica di giustizia e di devozione».¹⁸ Sconfiggendo il nemico, il cristiano così cercherà soltanto di privarlo della capacità di agire violentemente. Egli eviterà atti di vendetta verso il nemico che erano tipici dell'esercito romano, perché essi cadono al di fuori dei confini della benevolenza, della giustizia e della devozione quando queste virtù sono concepite come aspetti dell'amore di Dio.

Agostino riconosce che la decisione presa dal governante in questo e in simili casi non sarà perfettamente giusta. Egli argomenta che è perciò necessario per i governanti esaminare le loro azioni continuamente con scrupolosa attenzione alle loro motivazioni. Egli sostiene che, se si accorgono che le loro azioni vengono meno alle esigenze della fede, della speranza e della carità, essi devono pentirsi e supplicare perdono. Dopo tutto, ragiona Agostino, fu così che l'imperatore Teodosio reagì quando Ambrogio, vescovo di Milano, lo mise di fronte alla sua complicità nella strage compiuta per rappresaglia a Tessalonica, un episodio che Agostino richiama in *De ciuitate Dei* V, 26. Parlando della penitenza pubblica fatta dall'imperatore come aveva preteso Ambrogio, Agostino

¹⁶ Cfr. AUG. *Ep.* 138, 12.

¹⁷ *Ibid.*

¹⁸ Cfr. AUG. *Ep.* 138, 14.

dice che l'umiltà religiosa dimostrata dall'imperatore in quella circostanza fu una delle imprese più meravigliose tra le tante da lui compiute.