CONVEGNO DI STUDI

AGOSTINO DI IPPONA E LE APOCALISSI DELL'OCCIDENTE

a cura di
PLACIDO CHERCHI

CAGLIARI 22 - 24 NOVEMBRE 1966

Atti.

EDIZIONI FONDAZIONE SARDINIA

Il Convegno «Agostino di Ippona e le apocalissi dell'Occidente» e il presente volume di atti si devono anche al contributo:
- della Regione Autonoma della Sardegna, Assessorato Pubblica Istruzione, Beni Culturali, Informazione, Sport e Spettacolo;
- della Presidenza del Consiglio Regionale della Sardegna;
- della Presidenza della Fondazione Banco di Sardegna;
- della Presidenza della Sarda Fidi.

Grafica, composizione e impianti
Edes - Sassari

Stampa
TAS - Sassari

CONVEGNO DI STUDI

AGOSTINO DI IPPONA
E LE APOCALISSI DELL'OCCIDENTE

Atti.

INDICE

Presentazione *pag.* 9

Placido Cherchi, *Introduzione* 11

22 novembre: CRISTIANI E PAGANI IN UN'EPOCA DI ANGOSCIA

Luigi Ruggiu, *Tempo e storia in Agostino* 23

Vittorino Grossi, *L'insicurezza nella tarda antichità. Dalla predestinazione al predestinazionismo* 57

Remo Bodei, *La carovana della salvezza. Agostino e la conclusione della storia* 85

Maria Bettetini, *La società degli angeli: lettura della "Città di Dio"* 95

Mimmo Bua, *Santità e Verità, al di là del tempo* 109

23 novembre: NELLE OMBRE DEL DOMANI

Bruno Forte, *L'"ora" di Agostino: teologia e filosofia della storia* 117

Gianni Carchia, *Apocalissi, gnosi e modernità* 129

Sergio Givone, *Pensiero russo e apocalisse* 139

Reimar Klein, *Il nome della storia. Esperienza della crisi in Benjamin e Adorno* 147

Placido Cherchi, *Il telos malato e il destino della civiltà occidentale nella "Fine del mondo" di Ernesto De Martino* *pag.* 159

24 novembre: LE APOCALISSI DI UNA CULTURA

Giulio Angioni, *Apocalissi sarde* 181

Bachisio Bandinu, *Le apocalissi di una cultura: la negazione, il tragico, il piacere* 191

Maria Antonietta Mongiu, *Apocalisse e "renovatio" nei luoghi di margine* 201

Nereide Rudas, *La nostalgia immobile. Emigrazione, estraneità ed esilio* 211

Placido Cherchi, *Conclusioni* 233

Appendice: I relatori 237

I lavori del Convegno documentati in questi Atti sono scanditi in tre giornate. Nel versante pomeridiano delle prime due hanno avuto luogo alcune rappresentazioni destinate a far da contrappunto alle tematiche trattate nel corso delle rispettive mattinate.

La prima sera è stato possibile assistere: 1) alla proiezione del cortometraggio *"Mascaras"* di Bachisio Bandinu e Pietro Sanna; 2) all'ascolto di *Attitidos e Cantigos de pena*, eseguiti da Rosalia Fodde (voce) e Mario Coloru (chitarra), e del *Miserere*, eseguito dal coro Su Cuncordu 'e su Rosariu di Santulussurgiu

La seconda sera è stato rappresentato *"Finale di partita"* di Samuel Beckett, nella regìa di Rino Sudano e nell'interpretazione di Rino Sudano, Elio Arthemalle, Monica Zuncheddu, Andrea Zucca.

Dei lavori del Convegno e delle forme di drammatizzazione qui precisate esiste una completa registrazione audiovisiva. Chiunque fosse interessato ad averne copia, potrà farne richiesta alla Fondazione Sardinia. Sarà sufficiente partecipare alle spese di duplicazione.

PRESENTAZIONE

Siamo ormai alle soglie del Duemila. È tempo di bilanci retrospettivi e di messe in causa dirette per interrogarci sul senso dei percorsi che abbiamo alle spalle. Allargando la dialettica tra il «locale» e il «globale» su cui insiste da tempo, la Fondazione Sardinia è giunta alla seconda fase di un ciclo di cinque convegni che cerca di affidare alle competenze più qualificate il compito di esplorare le pieghe della «modernità», con l'implicita intenzione di rendere più chiara la complessità dei riverberi che l'ecumenico può avere nel nostro specifico.

Dopo l'indagine sulla crisi e sulle nuove forme del sacro, sviluppata all'interno del convegno *Società sarda e religiosità* (di cui, in contemporanea con questi che presentiamo, si pubblicano a parte gli atti), si affronta ora il grande tema delle angoscie da fine del mondo che affliggono da qualche secolo l'Occidente e che la prossimità alla fine del millennio ha reso più acute. Si è cercato di farlo in forma articolata, tentando di dare al tema un taglio che riuscisse a focalizzare lo status presente e insieme a far emergere dalla tradizione diacronica qualche significativo riscontro delle nostre agonie chiliastiche.

Apparentemente pretestuosa, ma sicuramente aderente al bisogno di lavorare all'interno di un confronto storico che ci aiuti a capire la strisciante apocalisse di cui siamo testimoni e vittime, la ragione occasionale posta all'origine di queste tre giornate di studio è data dal legame che può essere stabilito tra il fatto di trovarci alla fine del secondo millennio e il fatto di non poter fare a meno di pensare ad Agostino nel momento in cui il bilancio imposto da questo epilogo si configura come il bilancio di una catastrofe. Se poi si aggiunge che Cagliari è città agostiniana e che quest'anno si compie il sedicesimo centenario della consacrazione di Agostino a vescovo di Ippona, diventa forse più semplice capire come un convegno sulle apocalissi fatto a Cagliari in questo momento dovesse mettersi quasi obbligatoriamente sotto il segno del maggior interprete della fine del mondo antico e prendere la via della comparazione storica, accettando di articolarsi sulla falsariga dell'ormai classico confronto tra la crisi sotto cui crollò la società del basso impero e la crisi che investe il nostro tempo.

D'altra parte, come strumento assai carico di pregnanze referenziali e co-

me termine di confronto dialetticamente decisivo rispetto al bisogno di dare una risposta alle domande che proliferano sull'ultima soglia del millennio che abbiamo alle spalle, il pensiero di Agostino è un luogo difficilmente sostituibile per riflettere in termini di bilancio sulla civiltà in cui siamo immersi e per interrogarci sulle tensioni apocalittiche dell'epoca che stiamo attraversando. Non può pertanto stupire che un convegno pensato come occasione di autoanalisi culturali focalizzate sui grandi problemi della contemporaneità abbia uno dei suoi centri in Agostino e nel dramma storico di cui egli fu testimone.

Così come non può stupire che, nel quadro di queste tematiche, una posizione di rilievo venga data alle forme del finire sperimentate dalla cultura sarda in una fase di profondi e catastrofici mutamenti.

Ma, certo, il punto di convergenza del pensiero, anche quando ci si trova sulle distanze spazio-temporali del passato o del periferico, è sempre quello imposto dal carattere drammatico del tramonto con cui si viene chiudendo il ciclo trionfale della «modernità».

La Fondazione Sardinia

INTRODUZIONE

di Placido Cherchi

I termini classici delle ipotesi su una possibile catastrofe nucleare che circolavano con insistenza fino a pochi anni fa sono forse diventati improponibili all'interno di un discorso particolarmente focalizzato sul problema delle inquietudini che solcano il paesaggio della civiltà contemporanea: ma la minaccia di un'apocalisse, di una fine del mondo intesa nel duplice senso di fine fisica e di fine culturale, incombe con crescente rischiosità sul pianeta e costituisce senza dubbio la cifra più individuante del clima crepuscolare entro cui si muovono gli uomini di questa fine millennio. Dal saccheggio cinicamente inflitto alla natura, ai mutamenti climatici che incominciano a denunciare la gravità di un inquinamento che ha superato le fasce della biosfera, all'esaurimento irreversibile delle risorse energetiche, allo sviluppo selvaggio della tecnica, sono molti i dati che potrebbero illustrare la situazione «a rischio spinto» che definisce il cattivo stato di salute del pianeta e che configura prospettive non meno catastrofiche di quelle sommariamente disegnate dalle ipotesi di una soluzione finale di tipo atomico. A ben vedere, l'assenza di ulteriorità diagnosticata dai teorici dei «limiti dello sviluppo» non è che una dilazione del deserto radioattivo temuto fino a ieri sera. E forse, ancor più di ieri, si rivela tremendamente profetica l'affermazione di Horkheimer e Adorno secondo cui «la terra interamente illuminata» dalla ragione tecnica «risplende all'insegna di trionfale sventura».

Ma l'inquietudine viene anche da un fronte più interno e dalla minacciosità dei suoi vuoti. Nasce dalla somma delle cose umane che finiscono e dalla vasta crisi che ha reso obsolete persino le passioni di cui non avremmo potuto fare a meno dieci anni fa. Si pensi, per esempio, alla fine della politica, allo sconvolgimento delle istituzioni profonde, alla desublimazione dell'amore e dell'amicizia, al dominio generalizzato dell'economia, al trionfo del dio Ut, *alla dissacrazione della vita e alla crisi del sacro: l'elenco potrebbe continuare a lungo, ma non occorre aggiungere altro per dire adeguatamente quanto sia cupo e assordante lo scroscio degli orizzonti che crollano nello scorcio finale di questo millennio che si chiude. Si è aperta un'epoca di angoscia che ci fa rassomigliare molto agli uomini del quarto e quinto secolo dopo Cristo, testimoni, anch'essi, di una fine di dimensioni apocalittiche.*

Anzi, nel suo tornare ad essere oggetto di una percezione del finire non

esclusivizzata dal pericolo atomico, la minaccia apocalittica che incombe su di noi richiama sempre di più il confronto con il processo di morte che dissolse il mondo antico e riesce a rilanciare con accresciuta aderenza il punto di vista di quanti erano venuti leggendo le nostre patologie alla luce delle patologie di cui morì, allora, la società del basso impero. Senza dubbio, l'accusa di vezzo letterario che il filologismo ortodosso era solito muovere all'uso storiografico di questo richiamo si è col tempo rivelata un po' miope e ha dovuto arrendersi senza troppe condizioni all'evidenza schiacciante delle cose. Oggi parlare della nostra società come di una società da basso impero è qualcosa di più che una metafora elegante. Malgrado le differenze che sarebbe stolido non vedere, un medesimo carattere totalizzante lega analogicamente lo sfacelo di oggi allo sfacelo di allora e consente di ritrovare, nel rantolo delle cose che ci muoiono tra le mani, la stessa disperazione senza orizzonte del boccheggiante venir meno patito frontalmente dagli uomini di quell'epoca.

Se si aggiunge poi che il confronto riesce a incontrare verifiche insospettabili anche in quegli aspetti che il nostro inveterato etnocentrismo non avrebbe mai osato pensare, il cerchio analogico si chiude e, allargandosi a dismisura, diventa paradossalmente più stringente. Mi riferisco all'inquietante caduta degli indici demografici registrata dalla maggior parte delle società occidentali e al processo di redistribuzione che i suoi vuoti mettono in movimento, interagendo nel panorama della penuria mondiale come polo di ricchezze in abbandono. Spinte da problemi di sopravvivenza generalmente riconducibili al comune denominatore planetario che si chiama fame, vaste masse di umanità allo sbando si rovesciano sul vecchio continente, costringendoci a comprendere di quali sazietà inverecconde possa ammalarsi e morire una civiltà come la nostra. Anche questi processi di profondo e traumatico ricambio contribuiscono a rendere più credibile lo scenario della similitudine, richiamando con insistenza le grandi migrazioni euroasiatiche del quarto e del quinto secolo. E, forse, persino nel tipo di ulteriorità che si apre a valle del nostro finire c'è qualcosa che converge in termini analogici col tipo di ulteriorità che si aprì a valle dell'esperienza catastrofica di quella fase.

Anche per questa ragione dunque, oltre che per le ragioni di natura occasionale chiarite in apertura, il passaggio attraverso Agostino d'Ippona si poneva come inevitabile. Testimone diretto della fine del mondo antico e interprete sottile delle cause che ne determinarono il drammatico epilogo, egli è sempre apparso come un punto di riferimento obbligato agli occhi di tutti coloro che si sono trovati a dover fare i conti con i resti della storia incenerita o a dover riflettere in termini complessivi sul senso catastrofico di certe discontinuità temporali. E non occorre certo ricordare fino a che punto, con la Città di Dio *e con la straordinaria altezza del suo* opus *complessivo, il filosofo di Tagaste sia stato il pensatore di*

quella crisi e la coscienza più lucida del crepuscolo della civiltà classica: il fatto che le sue diagnosi sul naufragio della «città dell'uomo» ritrovino tutto il loro senso nell'orizzonte di angoscia che sovrasta l'epoca storica a cui apparteniamo è sufficiente a far notare il valore paradigmatico della sua lettura globalizzante e a dare opportuno risalto al tipo di commozione intellettuale che la domina. Di fatto, senza tener conto del modello agostiniano, oggi sarebbe difficile osare consuntivi non parziali sul senso di fondo e sui retaggi della civiltà da cui stiamo per prendere commiato. Dentro il tumultuoso concludersi di un arco millenario nato sotto altro segno, pulsa, insistente, l'analogia con l'epoca che Agostino ha interpretato con sguardo penetrante.

Eppure oggi Agostino è solo un operateur de connaissance, *uno stimolo a pensare che resta trascendentalmente fuori campo. A parte il suo decisivo poter essere, per noi, il termine di riferimento più importante – quando si cerchi di ritrovare l'immagine delle nostre pene nei travagli della sua epoca –, per il resto un'immensa distanza storica lo allontana dal contesto dei nostri problemi, facendocelo apparire estraneo e inarrivabile. Malgrado il carattere stringente delle analogie segnalate sul piano della crisi, una differenza di fondo, sul piano delle risoluzioni, impedisce al nostro dramma di poter contare sullo stesso tipo di alternative che Agostino era venuto contrapponendo al processo di disgregazione del mondo antico. Se egli poté riassorbire in una teodicea della storia il senso di quel che veniva compiendosi e si trovò a poter interpretare l'irruzione della barbarie come il castigo che, riazzerando il tempo profano, avrebbe dischiuso la necessità di prospettive escatologiche oltrepassanti, noi versiamo invece nella condizione di dover assumere la catastrofe incombente nel suo crudo significato di dramma ultimativo, e scontiamo con la disillusione il privilegio di esserci potuti riconoscere, come occidentali, in un* telos *dello sviluppo tutto orientato in senso laico e umanistico. A noi, oggi, manca persino la speranza di quell'alternativa, perché la nostra è un'apocalisse senza* escaton, *una prospettiva della fine che non ha davanti a sé nessun possibile orizzonte di riscatto. A quali equivalenti della agostiniana* Città di Dio *potremmo oggi guardare per tentare di rendere meno disperate le nostre agonie? Di quali attese potremmo alimentare il nostro tempo futuro, se ci fosse dato in sorte di sopravvivere al deserto che avanza? In un mondo che ha perduto la capacità di sperare «alla grande» e che non sa più neppure in che cosa e che cosa sperare, il desiderio di rinascere in qualche altrove dell'ulteriorità si presenta già negato alla radice dalla natura inessenziale di quel che si desidera e dal carattere tautologico di un modo di vivere che non riesce a trascendersi in nessun serio progetto di automutamento. In realtà, la vera differenza tra il presente di oggi e il passato di allora sta proprio qui, in questo nostro trovarci costretti a patire il senso della fine senza poter confidare in qualche dimensione*

escatologica. E forse il senso più fecondo del confronto con Agostino e con la sua età va rintracciato proprio sul crinale di questa differenza. Perché, a ben vedere, è la nozione stessa di apocalisse a esser messa in causa e a rivelare, nel nostro caso, quel tipo di amputazioni che essa allora non conobbe. A rivelare, cioè, l'assenza degli aspetti che hanno storicamente reso più o meno organiche al bisogno di rilancio-ripresa la maggior parte delle emergenze apocalittiche provocate dalle discontinuità del divenire.

Ma che cosa vuol dire che l'esperienza apocalittica possa, in certi casi, presentarsi tutta carica di tensioni escatologiche e che, in certi altri, invece, possa non apparire sostenuta dalla forza rigenerante di un qualche escaton*? Che cos'è l'*escaton *e perché la presenza o l'assenza di questo «al di là» diventano determinanti nel decidere della forma e del segno – o positivo o negativo – delle esperienze di fine del mondo? Sullo sfondo della prospettiva tematica che abbiamo scelto di assegnare alle nostre giornate di studio, il nodo su cui gravitano queste domande ha una posizione nevralgica. Chiarire che cosa sia un* escaton *e da che punto di vista il suo significato oltrepassante possa contribuire a riorientare i* telos *mondani smarriti non è certo un passaggio privo di ricadute rispetto alla necessità di capire che cosa sia un'apocalisse culturale o di che tipo sia la dialettica che l'esperienza apocalittica viene intrecciando con il piano della storia.*

*Sintetizzando al massimo il concetto, si potrebbe dire che, in quanto configurazione di un «al di là» diverso e oltrepassante rispetto al presente, l'*escaton*, con la sua carica di anticipazioni simboliche della speranza, si pone sempre come un orizzonte di attesa rispetto a quel che la storia nega o non può accordare. Da una parte assume rilievo l'accezione relativa al suo poter essere un «al di là» compensatorio capace di ripagare gli uomini delle angoscie patite sul piano degli eventi in corso o sul piano del «già stato», dall'altra appaiono fortemente significativi gli aspetti connessi alla funzione riazzerante che esso finisce con l'esercitare sulla dimensione del tempo storico. La pregnanza della parola rende perfettamente coassiali le due accezioni, che riescono a giocare l'una dentro l'altra e a spiegarsi a vicenda, dilatando nella reciprocità lo spettro delle rispettive valenze. Banalizzando didascalicamente lo spessore di queste pregnanze, forse non è del tutto improprio affermare che la cancellazione del tempo sia una conseguenza della realizzazione dell'attesa o che, specularmente, la realizzazione dell'attesa nasca dall'azzeramento del tempo. Certo, nei vissuti apocalittici, l'*escaton *si presenta come contemporaneità delle due valenze e non è probabilmente pensabile una distinzione che pretenda di tenere separate le due accezioni. In tutti i casi, un'esperienza del finire che abbia al di là di sé un* escaton *non si esaurisce mai nell'angoscia connessa alla percezione del puro finire, ma implica tendenzialmen-*

*te una rigenerazione del mondo che ridischiude prospettive di continuità e consente di ritrovare la forma originaria di quel che il tempo ha sfigurato. Andrebbero naturalmente sottolineati il valore di catarsi della storia che si accompagna a questa speranza di rigenerazione e il rovesciamento che ha luogo nell'esperienza del «finire» ogni volta che l'*escaton *ne trasforma il senso, ribaltando simbolicamente questo finire in un «ricominciare».*

*Ora, se i tratti essenziali dell'*escaton *sono questi, non è difficile comprendere le ragioni per le quali, nel determinare il segno di un'esperienza apocalittica, diventi decisivo il grado di apertura escatologica che le si può attribuire. Un'apocalisse priva di* escaton *è un'apocalisse che mette capo a un finire incapace di reinizio; un'apocalisse carica di tensioni escatologiche è invece un'apocalisse che si proietta nel futuro e che trova nella sua stessa condizione di catastrofe annunciata il prefigurarsi di una ri-presa. Sicuramente non possono esserci tensioni escatologiche in un mondo che si accetti senza problemi o in una storia che si accontenti del suo modo di essere. E non possono sicuramente esserci, se è vero che avere queste tensioni vuol dire soprattutto vivere la vita storica sotto il segno di una prospettiva oltrepassante, e se è vero in modo particolare che alle forme della coscienza tranquillizzata non appartiene quasi mai il desiderio del contrario. Non per nulla, antropologicamente parlando, un'apocalisse culturale è sempre il sintomo vistoso di un disagio sofferto a livello profondo da qualche gruppo umano emarginato o da insiemi sociali che non riescono più ad accettare l'angustia degli spazi residuali sopravvissuti al processo totalizzante della storia egemonica. Anzi, sotto questo profilo appare tutt'altro che privo di significato il fatto che, in quanto conseguenza di contraddizioni esistenziali lentamente accumulate e divenute nel tempo sempre meno risolvibili, l'apocalisse si presenti come un punto di rottura catastrofizzante e, insieme, come una sublimazione catartica di quel tanto di istinto di morte che l'insostenibilità della vita si porta dentro. A un suicidio collettivo pensabile nei termini della «sindrome di Sansone», la visione apocalittica riesce a sostituire una prospettiva escatologica che è sempre una potente riaffermazione del valore del mondo in una vita migliore.*

*Ma, ecco, il fatto che il finire di un mondo abbia o non abbia in sé la possibilità di convertirsi in un ricominciare è cosa che dipende molto dalla consistenza dell'alternativa in cui si crede. Dipende molto, cioè, dal grado di forza progettuale di cui una cultura riesce a disporre nel suo bisogno di rigettare l'esistente e di contrapporgli visioni oltrepassanti. E, se si assottiglia lo sguardo, non è difficile accorgersi che una condizione di questo tipo, in un discorso come il nostro, diventa importante, dal momento che costringe a far passare la valutazione dell'*escaton *dal piano del suo puro configurarsi fenomenologico al piano dei contesti culturali che ne esprimono il bisogno.*

A questo punto, forse comincia a esser chiaro il senso di quello che si vuole affermare quando si dice che la nostra è un'apocalisse senza escaton. *Lungo il crinale che segna la differenza tra l'uno e l'altro modo di percepire-vivere l'incombenza della fine, possiamo solo prender nota dei nostri vuoti. Nessuno dei nodi importanti, tra quelli che trasformano il finire in un ri-cominciare, è presente nell'orizzonte della nostra esperienza di uomini del duemila. Se si esclude il miracolo del volontariato giovanile e dello slancio altruistico di cui esso dà quotidianamente prova, l'immagine dominante nel nostro modo di essere e di sentire è quella del deserto: non c'è più la comunità, non c'è più nessuna consistente convinzione in cui investirci, non c'è più il sostegno di quel tessuto valoriale che nasceva dall'interiorizzazione di un ethos civile: ci sono soltanto la frantumazione monadica prodotta dal culto del «particulare», il gioco delle astuzie di corto respiro, l'indifferenza tetragona a ogni sofferenza che non sia la propria. Quel tanto di umanità che ancora sopravvive si trova nelle condizioni di poter scegliere solo tra una nuova disperazione e un ennesimo sbadiglio. Del resto, anche la nostra nascente speranza è una creatura della disperazione. Questi giovani, che – malgrado tutto – hanno ancora la forza e la voglia di darsi, sono – a ben vedere – una reazione indiretta e insieme una denuncia del vuoto che hanno attorno. Nel loro bisogno di cercare se stessi nella sofferenza dei propri simili, essi sono disperatamente soli, perché l'oceano di gente sbadigliante e senza volto che li guarda con occhio appannato e ormai incapace di vedere è già un segno del deserto. È paesaggio del nulla intronizzato che si proietta in un altro nulla.*

*In realtà, l'aspetto che più ci parla di apocalisse non è quello relativo allo sfascio delle istituzioni, ma quello riguardante l'incalcolabile vuoto dell'indifferenza che sta atrofizzando la nostra interiorità e che già annuncia il silenzio totale dei significati. Non è un caso che uno dei più acuti interpreti della crisi in cui ci troviamo immersi – parlo ovviamente di Ernesto De Martino e delle analisi da lui dedicate al problema della «fine del mondo» – veda nel crollo dell'*ethos *il segno più eloquente della sindrome apocalittica in atto e individui proprio in questo crollo il punto reale da cui partono, uno dietro l'altro, tutti i processi di fine senza ritorno. Anzi, l'assenza di* escaton, *in un'apocalisse come la nostra, è fondamentalmente data dallo spegnersi delle progettualità esistenziali che questo spegnersi dell'*ethos *rende inevitabili, e sarebbe difficile spiegarsi il senso di sbarramento che domina la nostra idea di futuro senza riferirsi agli effetti devastanti ingenerati da una perdita così grave. Al limite si potrebbe già parlare dello svuotamento semantico del mondo come del più vistoso dei processi degenerativi scatenati dal venir meno dei fondamenti trascendentali della cultura, e interpretare gli effetti desertificanti di questo svuotamento come un quadro sintomatico che rimanda a eziologie più interne e più profonde. Si potrebbe,cioè, interpretarlo co-*

*me qualcosa che rimanda allo stesso tipo di smantellamento dell'*ethos *che troviamo all'origine delle forme psicopatologiche più compromesse. Se si ammette tutto questo, è evidente che, in una situazione come la nostra, comincia a non poter essere più posta la differenza che ha sempre distinto le apocalissi culturali dalle apocalissi psicopatologiche e che ha sempre consentito alla cultura di reggere agli strappi della storia, elaborando progetti alternativi e mutazioni rifondanti. Nella misura in cui il crollo dell'*ethos *finisce col precludere progettualità ed* escaton, *anche la nostra condizione entra nel cono d'ombra del non senso e condivide con le malattie mentali più gravi l'incapacità di ri-progettarsi in un «oltre».*

Naturalmente, è appena il caso di osservare che nulla di patologico può essere rintracciato nell'esperienza apocalittica vissuta dall'età di Agostino o dalle fasi storiche capaci di trasformare il dramma del finire in un progetto di re-inizio. E non tornerei su questo punto se il gioco delle differenze, assai più di quello delle analogie, non spingesse ancora una volta a richiamare il confronto. E a misurare la distanza qualitativa che viene a porsi tra un'apocalisse fecondata da tensioni escatologiche e un'apocalisse incapace di oltrepassamento.

Tuttavia, la caduta di senso è, nel nostro caso, a tal punto avanzata che, in luogo del previsto collasso depressivo, abbiamo lo stordimento euforico della distrazione. E si fa fatica a riconoscere, dietro il convulso affaccendarsi quotidiano, la strisciante presenza della fine. Gli ottimisti direbbero che la distrazione è parte di una consapevole strategia esorcistica; i meno ottimisti preferiscono parlare di ottusa scotomizzazione, anche se riconoscono che qualcosa di apotropaico è operante in questo nascondere la realtà dietro un dito. Senza dubbio, tra le condizioni che contribuiscono a facilitare la enominazione del problema, c'è l'equivoco riguardante il fatto che la maggior parte dei processi più direttamente responsabili dello sfacelo passino o possano passare per essere un segno positivo di progresso. E, paradossalmente, laddove gli «apocalittici» sono attanagliati dall'angoscia, tutt'attorno gli «integrati» consumano orge di entusiasmo per le «magnifiche sorti e progressive» (informatica in testa) di cui godrebbe il mondo.

Anche questo enigmatico dilemma aggiunge domande nuove al ventaglio di domande che la Fondazione Sardinia ha cercato di far emergere dalla serie di problemi entro cui, oggi, si dibatte l'Occidente. Sono domande addizionali che complicano ulteriormente il quadro già molto complicato delle domande imposte dalla situazione, e si tratta comunque di interrogativi che lasciano capire fino a che punto, innestandosi sul tipo di movimento oggettivo generalizzato dalla storia, la distrazione tenda a far apparire come «normali» le mutazioni catastrofiche registrate dal tumultuoso divenire di questi anni. L'apocalisse, per esempio, non sarebbe l'apocalisse, ma solo un termine suggestivo messo in circolazione dalla

moda; la catastrofe non sarebbe la catastrofe, ma solo un effetto delle logiche discontinuità implicite nell'effimero; la fine non sarebbe la fine, ma solo un modo di farla finita con i rottami della storia. In queste autogiustificazioni della «modernità» e del suo culto, l'apocalisse viene riassorbita nel mondo del consumo quotidiano e la sua idea finisce col perdere le valenze drammatiche che la cultura storica le ha sempre attribuito. Anzi, i predicatori dell'apocalisse corrono seriamente il rischio di essere assimilati al folklore del millenarismo da sempre circolante tra le pieghe del mondo occidentale, e di sperimentare sulla propria pelle la verità dell'affermazione marxiana secondo cui «La ragione è presso la non-ragione come non-ragione».

Per restituire la ragione alla ragione e per cogliere con certo nitore il significato dell'apocalisse che viviamo, bisogna allora spostare lo sguardo in direzione di altre latitudini culturali e fermare l'attenzione sui luoghi nei quali l'esperienza della fine viene registrata su dimensioni importanti e particolarmente vistose. Su dimensioni, voglio dire, particolarmente coinvolgenti. Sono i luoghi nei quali l'apocalisse si consuma nella forma dello scontro fra modernità e tradizione e in cui l'esperienza del finire assume i tratti violenti della deculturazione.

Non è da nessun punto di vista un caso che queste tre giornate di studio su «Agostino di Ippona e le apocalissi dell'Occidente» si tengano a Cagliari e che, dei tre giorni, uno sia interamente dedicato alla Sardegna. La cultura sarda – soprattutto in questa fase nevralgica della «modernità» – vive in modo particolarmente acuto la sindrome apocalittica connessa all'esperienza storica del finire, e non può sorprendere nessuno il fatto che un'operazione di autoanalisi culturale come quella tentata da questo Convegno si compia proprio qui. È la conseguente risposta a un bisogno che si è venuto facendo presente con particolare insistenza tra le pieghe della nostra cultura. Ultimo lembo delle civiltà pastorali che si sono da millenni affacciate sul Mediterraneo, oggi la Sardegna patisce in profondità il crollo degli orizzonti assiologici che davano sfondo al suo ethos e può essere considerata una delle situazioni altamente emblematiche del carattere critico che si accompagna alla vasta transizione in cui tutta la «modernità» si trova ad essere coinvolta. Qui, più che altrove, può incontrare estese verifiche la dialettica delle analogie tra crisi del tardo-antico e «modernità», e qui, più che altrove, si riesce a misurare per intero la portata di certi significati catastrofici dell'apocalisse.

Nel tentativo di elaborare analisi diagnostiche e ipotizzare terapie, gli uomini della Fondazione, però, non sono soli. Hanno chiesto aiuto ad altri intellettuali, cercandoli tra i nomi più autorevoli della cultura italiana e coinvolgendo nell'impresa le coscienze più lucide della cultura sarda. È stato possibile, così, affidare a un ventaglio di competenze molto esplicite i nodi che emergevano come

passaggi decisivi nella dialettica del confronto posto all'origine dell'idea stessa del Convegno, e consegnare alle capacità analitiche dei nostri intellettuali più attenti le inquietudini che definiscono lo sfondo esistenziale della transizione in cui la società isolana si trova coinvolta.

Il Convegno si articola in tre sezioni, scandite dalla successione delle tre giornate. Assumendo a cerniera l'analogia tra la crisi di cui fu testimone Agostino e la crisi attuale, esso dedica la prima e la seconda sezione ai due momenti dell'esperienza apocalittica enunciati dal titolo generale dell'incontro, ma riserva uno spazio particolare al momento che si propone di essere una riprova diretta della presenza, tra noi, dell'angosciante senso del finire.

Nella seconda parte delle giornate corrispondenti alle tre sezioni, alcune esperienze di drammatizzazione fanno da contrappunto ai dati emergenti dalle riflessioni delle rispettive mattinate e cercano di condensare a un livello icastico le suggestioni messe in movimento dai lavori antimeridiani.

In corrispondenza alla prima sezione, accanto alla proiezione di Mascaras *(cortometraggio di Bachisio Bandinu e Pietro Sanna), si assiste all'esecuzione del* Miserere *(da parte de Su Cuncordu 'e su Rosariu di Santulussurgiu) e di* Attitidos e cantigos de pena *(da parte di Mario Coloru, chitarra, e Rosalia Fodde, voce).*

In corrispondenza alla seconda sezione, si rappresenta Finale di partita *di Samuel Beckett, nella interpretazione di Rino Sudano.*

Non è possibile formulare bilanci sull'esito teorico del dibattito e sulla qualità delle risposte che i relatori cercano di dare agli interrogativi posti dal convegno. Il concerto delle voci è molto articolato e talvolta dà luogo ad approdi divergenti. Ma il fatto che Finale di partita *di Beckett sia stato scelto dagli organizzatori come una metafora destinata a esprimere il senso della crisi di questa fine millennio è qualcosa che la dice lunga sul loro modo di pensare l'analogia tra il dramma apocalittico patito dalla tarda antichità e le forme di apocalisse che oscurano l'orizzonte della storia contemporanea. Vorrebbe almeno dire che Agostino non entra nel congegno logico di questo convegno come un modello teorico-terapeutico riproponibile, ma come un termine dialettico che aiuta a capire, per contrasto, la smisurata vastità dei vuoti che abbiamo aperto nei tessuti della storia. Tra il messaggio salvifico della* Città di Dio *e la lucida disperazione del personaggio beckettiano, c'è una distanza pericolosa. È la distanza che rende urgenti le domande poste al centro di questa riflessione a più voci.*

22 Novembre:

CRISTIANI E PAGANI IN UN'EPOCA DI ANGOSCIA

TEMPO E STORIA IN S. AGOSTINO

di Luigi Ruggiu

1. Il ruolo del nulla nella costruzione del concetto di tempo

Che rapporto esiste tra l'analisi del tempo condotta da Agostino e la sua concezione della storia? L'analisi del tempo spinge naturalmente, come sostiene Flasch, ad una rivalutazione della storia, in quanto consente di proiettare in dimensione collettiva, quella dell'umanità, quanto avviene sul piano individuale con la scoperta della nostra coscienza come centro al quale ricondurre quel molteplice delle esperienze che pure sembrano spezzare e disperdere l'unità dell'individuo? La dimensione individuale del passato si traduce necessariamente nella considerazione della storia come espressione dello sviluppo dell'umanità, che diviene il soggetto centro di riferimento del molteplice degli eventi dispersi nei tempi e fra i diversi popoli? Questa sorta di prolungamento "del programma socratico-neoplatonico della conoscenza di se stessi con l'indagine sulla storia", avrebbe, secondo lo studioso, posto le premesse per una indagine dello "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... Eppure Agostino non ha perseguito e sviluppato queste implicazioni della sua propria analisi del tempo".[1]

La causa di questo frattura è secondo Flasch da imputare alla "teologia della grazia", "la quale 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".[2]

Ritengo questo giudizio sostanzialmente inadeguato. In particolare, questa valutazione misconosce e comunque sottovaluta il rapporto di continuità e non di scissione che sussiste tra l'analisi del tempo e la concezione agostiniana della storia.[3] A nostro avviso, è l'individuazione della struttura ontologica del tempo che si prolunga nell'ambito della storia a rendere impossibile una piena valorizzazione e comprensione di quest'ultima. A differenza infatti del programma socratico-platonico di autoconoscenza di sé, il progetto agostiniano

va oltre la conoscenza dell'uomo naturale per spingersi in direzione della conoscenza del sé creaturale e decaduto e quindi redento mediante la grazia. La differenza tra le due prospettive è radicale: essa si traduce nella considerazione di una temporalità negativa in quanto espressione di un'umanità decaduta. Il senso del tempo è modificato fin nelle sue radici dall'evento del peccato originale. Il tema della salvezza e quindi della grazia gioca pertanto, nel cuore stesso della dottrina del tempo, un ruolo assolutamente decisivo. È il carattere di radicalità negativa che fonda l'intervento salvifico della grazia. I due lati sono perciò del tutto complementari.

Il programma di ricerca di Agostino sul tempo, sotto quest'aspetto, si sviluppa come presa di distanza progressiva rispetto all'impostazione propria della tradizione ellenica in generale e di quella platonico-aristotelica in particolare.[4] In tale tradizione, infatti, la struttura temporale viene introdotta come espressione di un'imposizione di ordine e di misura dell'universo, come avviene in Platone – che pure fa nascere assieme il mondo e il tempo –, che diviene forma di un ordine permanente e immutabile della *physis* e del suo divenire, in Aristotele.

In Platone il tempo si fonda sulle strutture matematiche ed è opera dell'azione intelligente d'un dio artigiano, il Demiurgo. In Aristotele l'elaborazione del concetto di tempo nella *Fisica* è strettamente collegata con il compito di fondare una visione razionale del divenire, in contrapposizione con la negazione effettuata da parte di Parmenide. Non solo per Aristotele il divenire (e il tempo) rientrano a pieno titolo nell'essere, sono essere, ma il tempo costituisce una condizione essenziale della concepibilità e razionalità del divenire e del mondo. L'intento di Aristotele di dare pieno fondamento ad una scienza della *physis,* ad una "fisica" che valga come scienza in pieno senso, pur avendo per oggetto non il necessario, ma il diveniente, passa attraverso l'elaborazione razionale del concetto di tempo. Condizione affinché questo sia possibile, è che il non essere venga assunto innanzitutto come espressione della privazione e della potenza, quindi come uno dei molteplici significati dell'essere a pieno titolo.

Se al contrario il "nulla" come espressione del non essere assoluto viene posto come componente essenziale nella determinazione dell'analisi del divenire e del tempo, il tempo per definizione non può svolgere alcun ruolo di razionalizzazione del divenire e dell'esperienza. Questo è ciò che avviene in Agostino. Nello stesso concetto platonico del tempo come immagine dell'eternità,[5] che pure risente fortemente dell'impostazione parmenidea, ad esempio, la sua essenza viene pensata a partire dalla differenza rispetto all'eternità, senza tuttavia tramutarsi in differenza assoluta.[6] È dubbio che la ripresa di questi

termini da parte di Agostino abbia il medesimo significato rivestito nella filosofia di Platone.

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 sempiterne omnia*",[7] nell'uomo e nel mondo divenire e tempo sono espressione di generazione e di corruzione, cioè dall'imporsi del non essere nell'essere.[8] 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 (*cedere*) 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'essere.[9]

Lo sfondo ontologico di questa concezione è la concezione platonica che identifica essere ed eterno e quindi assume l'essere in senso pieno soltanto come ciò che "non può non essere", mentre tratta del divenire come "altro" dall'essere, identificato certo non con il nulla, ma con ciò che è "insieme" essere e non essere.[10] L'essere dell'ente che è nel divenire, è strutturalmente connesso con il tempo. Sicché, neppure "quando" è, esso può escludere di poter non essere. L'impossibilità di questa esclusione si traduce nella tesi che in esso vi è una necessaria "tensione" al non essere. Il concetto agostiniano che caratterizza il tempo come un *tendere in nihilum*[11] esprime pertanto questo concetto del divenire.

Il concetto di creazione è momento essenziale ineliminabile della considerazione agostiniana del tempo.[12] Anche il tempo è prodotto della creazione, e quindi anche il tempo ha "un principio". Cioè anche il tempo, in quanto connotazione essenziale dell'essere della creatura, è creato dal nulla. Ma esso mantiene il rapporto con il nulla non solo nella sua origine, ma anche nel suo permanere nell'essere. Chiedersi che cosa Dio facesse prima della creazione significa attribuire all'essere di Dio il tempo e quindi il nulla che gli è costitutivo. Ma questo è assurdo.[13] Dio è eterno.

Proprio per questo motivo, l'essere del tempo, secondo l'antico concetto di *aion,* è identico con il significato di vita.[14] La nostra vita è tempo, circoscritta nel suo orizzonte dal "prima" e "dopo"; la limitazione della sua estensione ne caratterizza il suo essere come essenzialmente non-essere sia nella dimen-

sione del "prima" come in quella del "dopo", come un non-ancora e un non-più. Proprio per questo la nostra vita, cioè i nostri anni, giungeranno al loro "fine", solo quando si saranno del tutto consumati: *isti autem nostri omnes erunt, cum omnes non erunt.* Il "compimento" realizza non l'atto in atto dell'essere, bensì l'atto di identificazione dell'essere con il non essere.[15]

Questa presenza nel tempo del nulla, si afferma fin nella impostazione dell'aporetica agostiniana del tempo:[16] che dunque nel suo andamento risente certamente della introduzione critica sviluppata da Aristotele,[17] ma che nel suo significato di fondo solo ad una visione superficiale può apparire del tutto analoga a quella aristotelica. Un diverso ruolo gioca infatti in essa l'identificazione dei momenti del tempo come espressioni dell'essere del non-essere.[18] La conclusione di Agostino è infatti: *Ut scilicet non vere dicamus tempus esse; nisi quia tendit ad non esse.* L'essere del tempo, così come l'essere nel divenire, non è "veramente" essere, ma ad esso è costitutivo il *tendere in nihilum.* L'essere dell'ente che è nel tempo racchiude una "tensione" verso il non-essere.

Che cosa significa questa "tensione" e quindi l'atto espresso dal verbo *tendere?* Perché quindi il tempo è infine caratterizzato come *distentio animi?*[19]

Il verbo *tendere,* nelle sue variazioni come *ex-tendere, dis-tendere, in-tendere,* così come nella espressione sostantivata: *ex-tentio, dis-tentio, in-tentio,* ha nell'analisi agostiniana un ruolo centrale. Il verbo indica una realtà che si dà solo in quanto essa si esprime costitutivamente nell'atto di trascendere se stessa, del suo differenziarsi e divenire altro da sé. Questo essere altro è però un "venire meno".[20] Quindi l'essere che gli appartiene si mostra come essenzialmente caratterizzato e costituito dal processo del suo "passare in altro" e oltrepassarsi nell'altro.[21] Questo costituirsi essenzialmente nella differenza e come differenza, questo dif-ferire continuo, fa sì che l'essere dell'ente non solo abbia l'alterità come suo contrassegno costitutivo,[22] ma sia espressione di un essere che è nel divenire in quanto essenzialmente un *ad nihilum tendere.*[23] Se Platone ha semantizzato il non-essere parmenideo come "altro", quindi come essere, Agostino sembra procedere nella direzione opposta, cioè nella riduzione dell'"essere altro" al nulla.

2. Distentio extentio intentio: la tensione verso il nulla

Questa tensione costitutiva che il *tendere* determina, si esprime nella *extensio.* Si tratta della tensione che si porta al di fuori del nostro essere, e ha una valenza ontologicamente negativa costituita dal tempo nella sua naturalità.

In questo caso del processo viene in evidenza ciò a partire da cui esso "si tende" per divenire altro, e quindi il suo uscire da sé nella direzione di un processo dispersivo che frantuma l'unità dell'essere nel molteplice, fino a dissolverne l'essere stesso.[24] A differenza dell'*ekstatikon* greco, che si richiama al verbo *istemi,* il quale mette in evidenza la permanenza e la stabilità che si distende per disfarsi, nel termine latino si afferma piuttosto la tensione del dis-tendersi. Il processo della dispersione (*dis-tendere*) è essenzialmene nel suo risultato *distentio,* termine nel quale si evidenzia il processo del disperdersi nell'atto stesso del quale la realtà si manifesta una tensione verso la negazione e il nulla.

Ma questo non esaurisce la tensione. Oltre la valenza "naturale" e negativa della "distensione", infatti, Agostino ne sottolinea il carattere polare in quanto attribuisce ad esso la possibilità di assumere una valenza positiva, se e in quanto la tensione sia "sorretta dalla fede", la quale "ci estende al di là di noi stessi", in direzione di Dio e dell'eterno.[25] 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 quel 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 dall'esterno 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 (*in-tentio*).[26]

Occorre tuttavia sottolineare che questo duplice processo del *tendere,* dall'unità verso la molteplicità, dall'inesteso e dal concentrato verso il disteso e disperso essere nel molteplice della quantità, nella quale le determinazioni sono esterne le une alle altre, rimangono infine interne all'oscillazione essenziale fra l'essere e il nulla. Questa oscillazione è quanto viene espresso da Platone mediante il verbo *epanphoterizo,* oscillare tra due estremi da parte dell'essere che è nel divenire.[27]

A questo significato fa riferimento la dichiarazione agostiniana circa la natura del tempo come "distensione dell'anima": *Inde mihi visum est, nihil esse aliud tempus quam distentionem; sed cujus rei, nescio; et mirum si non ipsius animi.*[28]

Il distendersi dell'anima ne caratterizza la vita e la sua attività. È dunque nell'actio (*agit*) dell'anima che si danno tre modalità d'essere della coscienza, come attesa ricorso e percezione: *nam expectat, et attendit, et meminit, transeat in id quod meminerit*[29]. Dunque il futuro, è una *expectatio* che si tende[30]. Con il tendersi della mia memoria viene a distendersi insieme la vita di questa

mia azione nella memoria (*tantum tenditur in memoria mea, atque distenditur vita huius actionis meae in memoriam*). Il passaggio dal futuro al passato è quindi costituito dal consumarsi dell'attesa (*expectatio*), fino a che tutta l'azione non sia transitata dall'attesa nella memoria. E quello che vale ad esempio in rapporto al trascorrere della sillaba, vale allo stesso modo in relazione alla totalità della vita dell'uomo, giacché anche le parti della vita dell'uomo non sono altro che "azioni" dell'uomo[31].

La riduzione del tempo alla *distentio* ne consente certamente la misura. Tutto questo può dare l'impressione che Agostino persegua una soluzione "facile", dal momento che ancorando il tempo a quell'*ubi,* a quel *dove* costituito dallo "spazio della coscienza", necessariamente opera una sorta di spazializzazione del tempo. Il quale dunque si costituisce come "estensione" interna allo spazio della coscienza. In questo modo alla successione del tempo viene assicurata la stabilità e permanenza della presenza persistente. L'anima, distendendosi, si determina nella modalità della quantità spaziale che "sta" nella coscienza, e non è più abbandonata al non-essere della successione.

Quest'apparenza tuttavia si dissolve immediatamente quando si tenga presenta che la *distentio* costituisce il momento essenziale che connota il tempo, ma essa definisce anche la vita della coscienza e della creatura morale: *Distentio est vita mea*[32]. L'anima in quanto si "distende" è tempo, ma insieme il "distendersi" caratterizza l'essere dell'anima e della vita dell'uomo. La "distensione" è quindi il segno della natura del nostro essere in quanto essere creaturale, cioè essere finito[33]. Dunque, il tempo in quanto *distentio* è l'analogo per l'essere finito[34] di ciò che l'*aeternitas* è per Dio[35]. E così come l'eternità costituisce per Dio la caratterizzatione della sua essenza e vita, così il tempo è vita per l'uomo. La *diastasis* costituisce la vita dell'anima che cade nel tempo. A differenza di Dio, per il quale gli eventi si danno non nella "distensione" ma nella "intenzione" e nel raccoglimento (*sed in ea quae ante sunt, non distentus, sed intentus; non secundum distensionem, sed secundum intentionem sequor*)[36], nell'uomo quell'evento essenziale che è sua stessa vita come attività è "*distentio*", dispersione.

La differenza tra Dio e uomo, creatore e creatura, eternità e tempo, incentrata sulla contrapposizione tra *intentus-distentus,* pone in evidenza il carattere *ekstatico* che caratterizza il senso della *dis-tentio.* Questa non solo distende la vita legandola ad una quantità che si dispiega in uno "spazio di tempo definito", ma pone in luce anche il carattere di esteriorità reciproca delle parti di vita che si mostra in questo dispiegamento quantitativo.

Si viene quindi ad avere un moto centrifugo che si determina come un

processo di fuga, di indebolimento e di mancamento della vita e dell'essere, che perciò si caratterizza in quanto "viene meno", *cedit et succedit*[37]. Questo accostamento significa che il succedersi e la "successione", che caratterizza il tempo, vengono da Agostino visti non semplicemente come "ordine" che si dispiega nel e come tempo, bensì nella successione temporale viene in evidenza lo stesso "venir meno" (*succedere*) della vita. La "successione" è per essenza una intensificazione del *cedere,* cioè un processo di mancamento e di svuotamento d'essere dell'essere[38]. La "successione" costituisce perciò un processo di progressivo dispiegamento della vita che è insieme un allontanarsi dal suo centro di unità e di raccoglimento, un diluirsi disperdendosi nel molteplice, sicché si attenua a mano a mano il proprio essere nel suo venir meno[39].

L'uomo, essenzialmente temporale, non solo si "dissolve" nel tempo, ma anche di questo tempo ignora ogni ordine: *At ego in tempora dissilui, quorum ordinem nescio*[40]. In questa notazione si può leggere in controluce il lato polare oscuro della temporalità agostiniana, che pure è di stampo platonico-plotiniano. In Platone si dice, infatti, del Demiurgo: "Egli pensò di produrre una immagine mobile dell'eternità, e mentre costituisce l'ordine del cielo, dell'eternità che permane nell'unità, fa un'immagine eterna che procede secondo il numero, che è appunto quella che noi abbiamo chiamato tempo"[41]. Con il tempo quindi il Demiurgo introduce la legge, l'ordine e la misura. In Agostino del tempo – in quanto considerato nella sua realtà naturale – viene invece visto il lato oscuro, quello del suo venir meno, della legge dell'annichilimento e del disordine, con una certa risonanza di temi di carattere gnostico[42], e senza più quell'accento al carattere di ordine e ritmo imposto dal tempo ed analizzato negli anni del *De Musica* (388-389). L'inquietudine ontologica delle cose è proporzionale al grado di assenza di ordine e di conoscenza della legge di cui si dispone, laddove la quiete e quindi l'identità e la stabilità sono invece collegate con l'ordine: *Minus ordinata, inquieta sunt, ordinatur, et quiescunt*[43].

3. La duplicità del tempo: tempo della natura e tempo della fede

La domanda che occorre porre è se la temporalità, contrassegno necessario della creaturalità e della finitezza, non rivesta in Agostino una duplice dimensione, e cioè quella che essa ha "prima" della caduta nel peccato originale, e quella "dopo" quest'evento. La caduta quindi viene a contrassegnare in modo nuovo, in un modo cioè che non è intrinseco al tempo in se stesso considerato. Il tempo quindi, "prima" della caduta originaria nel peccato, non si costituisce nella successione come un "*cedere*", un venir meno. Mentre "dopo"

l'evento della "caduta", esso viene contrassegnato essenzialmente dal *tendere in nihilum,* che costituisce ora la natura umana decaduta. Si tratta pertanto della natura umana in quanto abbandonata da Dio, ovvero lasciata alla solitudine del proprio essere e alla pura "naturalità"[44]. Ciò che quindi si manifesta nell'uomo come "natura", non è una dimensione originaria, bensì derivata. "Essere una natura, osserva Agostino, le viene dal fatto che è stata creata da Dio; decadere dal suo "essere" le viene dal fatto che è stata fatta dal nulla. La sua decadenza non ha annientato totalmente l'uomo, è vero, ma, abbassandolo verso se stesso, l'ha reso meno essere di quel che era quando aderiva a colui che è l'"essere perfettissimo"[45].

Proprio per questo, l'analisi agostiniana del tempo non può essere disgiunta dai temi della natura e della grazia, del male e della predestinazione, della libertà e della necessità. Il lato oscuro dell'essere, senza il rischiaramento della grazia e della fede, si intreccia ontologicamente in modo inestricabile con il nulla, con la mancanza che conduce al disordine e al dissolvimento. Senza cogliere questo lato dell'analisi del tempo, il rischio è di restare al di qua dell'oggetto della stessa indagine, che così scivola via in contesti di riferimento che poco hanno a che fare con l'andamento del discorso di Agostino.

In questo senso, occorre riprendere l'annotazione fatta da Agostino nel commento alla lettera di Paolo ai *Filippesi*[46], quando osserva che la perfezione di questa vita "secondo l'apostolo non è altra cosa che dimenticare ciò che è indietro e protendersi, per una tensione di tutti se stessi, verso ciò che sta davanti". Ma da sola questa tensione non è sufficiente, giacché "retta è solo la tensione che procede dalla fede": *tutissima est enim quaerentis intentio, donec apprehendatur illud quo tendimus et quo extendimur. Sed ea recta intentio est, quae profiscitur a fide.* Vi è dunque un senso del "tendere" e della "successione" visto e vissuto senza la fede, ma vi è anche un senso del "tendere" fondato sulla fede. Questo viene a delineare un duplice senso della temporalità, che non potrà non influire nella considerazione della storia. Che è storia dell'umanità decaduta, e storia dell'umanità redenta. Che è dunque storia priva di senso, prima dell'illuminazione della fede.

Certo, nell'anima rimane l'impronta dell'eterno, che non scompare del tutto dopo la caduta. Sia in Plotino come in Agostino, quando definiscono il tempo come vita dell'anima, non si vuole dire che l'essenza dell'anima in sé sia irrimediabilmente tempo, e che quindi essa nulla possa avere a che fare con l'eterno. Nell'atto dell'autotemporalizzazione in Plotino, o della temporalizzazione in Agostino, l'essere o l'essenza dell'anima, in quanto fondamento del tempo stesso, rimane eterno, immortale, poiché rimane radicato nell'un caso nel *nous* e nell'altro in Dio. È questa duplicità di riferimento insieme al tempo

e a ciò che sta nell'eterno che fonda quella tensione ambivalente della quale parla Agostino. Su questo si radica quella capacità che rende possibile per Plotino il processo di "conversione" dell'anima verso lo Spirito, e per Agostino la torsione del movimento della *distentio* in quello della *intentio,* la conversione dal tempo all'eterno.

La dimensione della presenza, che caratterizza la coscienza e che ne consente il suo dispiegarsi nelle tre modalità temporali del ricordo, dell'attesa e della presenza percettiva, non esaurisce le possibilità della nostra anima. La quale si mantiene nel bivio della "tensione" costitutiva. Essa può, illuminata dalla fede, rivolgere se stessa verso un movimento di "detemporalizzazione" del pensiero, dando la possibilità al tendere, sia in Plotino come in Agostino, di volgersi verso l'*epistrophé* e l'*anagogé,* cioè la "conversione"[47].

Già Plotino ha sottolineato la necessità di "separarsi da tutto ciò che è esteriore e volgersi alla propria interiorità"[48]. 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[49]. In riferimento all'ambito dell'essere bisogna quindi dire che tutto è "interiore"[50]. Nell'orizzonte antropologico, l'invito a tornare a sé significa che l'uomo deve separarsi dall'uomo esteriore, legato al sensibile e al molteplice che dis-trae, per assumere la presenza dell'uomo interiore e realizzarlo[51]. 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 la *periagoge* nella caverna platonica[52]. Questo appello all'interiorità in senso non soggettivistico risuona anche nell'asserto agostiniano: *in interiore homine habitat veritas*[53]. È questo il significato dell'*intentio,* definito da Agostino anche come espressione di "*continentia*", cioè atto di "tenere assieme" e di raccogliere in unità: *per continentiam... conligimur et redimur in unum, a quo in multa defluximus*[54]. Di contro al movimento di dispersione nel mondo, ciò che Agostino intende quando si riferisce a *saeculum*[55], si deve attuare questo ritorno all'unità di se stesso. Il movimento di ascesa a Dio avviene mediante l'anima e attraverso l'anima. Essa è la via che conduce al Creatore: *Quid ergo amo, cum Deum meum amo? Qui est ille super caput animae meae? Per ipsam animam meam ascendam ad illum*[56]. Occorre attraversare l'anima stessa (*transibo*) per giungere a Dio, che è *super caput animae meae*[57].

Ma l'anima può anche, per così dire, accentuare la spinta verso un movimento di ulteriore temporalizzazione, che si esprime allora nell'intensificazione del processo di dispersione e di distensione, mediante la struttura della *curiositas.* Questo duplice movimento si pone in una stretta relazione con le tre modalità di essere del tempo.

4. La passione per il mondo: l'amor agendi e la curiositas

Abbiamo sottolineato in precedenza il processo di conversione dell'anima dall'esterno verso l'interno, dalla dissipazione del mondo e del molteplice verso l'unità del fondamento e del principio interiore[58] che ha come punto di riferimento privilegiato, nell'ambito della facoltà della temporalità, la memoria. Ma anche il processo contrario, e cioè quello di una sempre maggiore dispersione nel mondo sensibile e nel molteplice che conduce dall'interiorità[59] verso l'esteriorità fa perno su una dimensione del tempo: quella del futuro. Nella sottolineatura di questo secondo verso del processo, Agostino riprende la concezione di Plotino della caduta dell'anima dall'eterno nel tempo[60].

Una ripresa di questo processo all'interno delle coordinate agostiniane avviene nel *De Musica,* e caratterizza nell'anima come creatura il prodotto di una libera scelta legata ad un atto del volere. Quindi si tratta di un atto volontario di abbandono e di presa di distanza, cioè di temporalizzazione (*distentio*)[61]. Si tratta di un processo di "avversione" e di superbia, definito come *apostatare,* un allontanarsi dal principio per volgere l'anima verso il futuro, come dimensione che sta all'interno del tempo. Questo orientamento è possibile in quanto si verifica in essa il prevalere dell'*amor actionis*: volontà di distacco da Dio che ha il suo fondamento nel peccato di "superbia".

Anche in questo tratto Agostino pone in luce la polarità intrinseca nella considerazione del futuro, come modalità essenziale del *tendere*: che in un suo versante può essere orientato verso il superamento dell'anima nella sua dimensione finita e temporale, per il raggiungimento di ciò che è oltre e al di sopra dell'anima. In questo caso, però, il volgersi al futuro – sorretto dalla fede – diviene espressione di un orientamento rivolto verso l'eterno e la contemplazione. Ma il suo lato oscuro è costituito dalla possibilità di dirigersi verso l'esterno, mediante l'"agire". Se l'uno costituisce un processo di avvicinamento, l'altro si configura con un processo di distacco e di allontanamento. Questo *amor actionis* penso che traduca il concetto greco di *praxis,* in quanto visto in contrapposizione con la contemplazione, *theorein.* Con l'approfondimento, da parte di Agostino, circa la presenza della *praxis* in alcune dimensione della stessa contemplazione, che quindi si presenta come forma mascherata di azione. Si avverte quindi in questo conflitto una eco del dibattito sul primato dei generi di vita, attivo o contemplativo[62]. Questo "desiderio di agire", infatti, "distoglie l'anima dalla contemplazione delle cose eterne", e "la rende inquieta", rivolgendone il desiderio in direzione dell'"amore della più vana conoscenza": da qui ha origine la *curiositas,* "curiosità"[63].

Ora l'*avertere* di Agostino si collega con la tendenza dell'anima ad isolarsi rispetto all'eterno, che produce quel fenomeno della *curiositas,* cioè dell'atten-

zione e della *cura* esclusivamente delle cose "vane". Agostino ha evidenziato, ricollegandosi a Plotino, la stretta unità che intercorre tra la *prassi,* distoltasi dal legame con il vero, la curiosità (*curiositas*), e la superbia (*superbia, tòlma*): la *curiositas* deriva dall'*amor actionis* e diventa l'essenza della stessa superbia teoretica rinchiusa nel mondo, in contrapposizione alla *fides* che trascende il mondo e alla *humanitas* che apprende e accoglie la rivelazione. La quiete originaria dell'anima, basata sulla contemplazione dell'eterno, viene turbata (*inquietam facit*) dall'affacendarsi[64].

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"[65], che "distoglie l'anima dalla contemplazione delle cose eterne richiamando la sua attenzione con la cura del piacere sensibile"[66]. Da questo si origina la "*curiositas* nemica della pace (come si rileva dal suo stesso nome derivante da "cura") e non padrona della verità a causa della propria inconsistenza"[67].

È da sottolineare il fatto che si vengono a produrre nell'anima due tensioni fra loro contrastanti, espresse dall'espressione: "l'amore dell'azione che distoglie dal vero": *Amor igitur agendi adversus succedentes passiones corporis sui, avertit animam a contemplatione aeternorum*"[68]; o ancora: *Generalis vero amor actionis, quae avertit a vero, a superbia proficiscitur*[69]. Si può dire che l'uno si volge verso il vero, e quindi verso "l'interno" e costituisce l'*intentio,* l'altro verso l'azione e quindi verso "l'esterno" e si esprime come *distensio.* Di questo duplice movimento abbiamo traccia esplicita anche in *Confessioni* XI.

Di questa tensione duplice abbiamo affermazione in un passo del *De Musica,* nel quale si pone l'accento su questo *in aliud intendere* da parte dell'anima che si contrappone al muoversi nel suo intimo verso Dio (*sese intus ad Deum movet*) e quindi alla contemplazione della verità.

Questo "agire" è l'imitazione deformata del "creare", imitazione fondata sulla *cura* che sfocia nella *curiositas.* Si tratta dunque della vita dell'anima che, radicata nella *distentio,* invece di essere con-tenuta (*continentia*) e rivolta nel suo raccogliersi verso l'Uno, si disperde nel processo della cattiva infinità.

In questo senso, "l'anima in se stessa è un nulla". Ora il segno di questo "essere nulla da parte dell'anima" è costituito dalla sua mutevolezza, che fa sì che essa "discenda dal bene al male", e quindi in questo suo processo di allontanamento (*apostasia*) e di orientamento verso l'azione e l'inferiore (*amor agendi*), quindi verso il movimento, viene a manifestare "un mancamento di quella che dovrebbe essere la sua essenza"[70]. Perciò, "tutto ciò che ad essa pertiene è da Dio", e quindi "rimanendo essa nei limiti del proprio ordine costituito, è vivificata in spirito e coscienza dalla presenza di Dio stesso".

L'interiorità di Dio è dunque l'espressione di questo destino originario

dell'anima prima del distacco. Mentre invece il protendersi verso "le cose esterne che altro è se non gettar via le ricchezze interiori, vale a dire allontanarsi da Dio, non per intervallo di luogo, ma per disposizione della mente"[71]? Si tratta di un "desiderio dell'essere", che aspira a completare la propria incompiutezza costitutiva, si identifica però anche con quel "desiderio di non essere", ovvero con quel "tendere verso il nulla" di cui parla Agostino in riferimento al tempo.

Questo desiderio che spinge ad essere sempre altro da sé, si esprime come appetito teso a conformare l'anima al mondo. La ricerca di Dio, rivolta verso l'interno e la memoria, si contrappone alla *curiositas* e al desiderio di conformarsi al mondo. *Quaerite Dominum, et vivet anima vestra, ut producat terra animam viventem. Nolite conformari huic seculo: continete vos ab eo, et vitando vivet anima, quae appetendo moritur*[72].

V'è una forte sottolineatura della contrapposizione tra l'*appetere* e il *vitare,* tra una brama che desidera l'essere delle cose e quindi la dispersione e la dissoluzione nel mondo e nel tempo, e questa compressione del desiderio (*continentia*) che non costituisce la morte, bensì la vita. Il mal posto "desiderio d'essere" si rovescia nell'affermazione sfrenata del divenire[73]. E ciò che fa affermare ad Agostino che l'uomo e l'io *at ego in tempora dissilui, quorum ordinem nescio, et tumultuosis varietatibus dilaniantur cogitationes meae, intima viscera animae meae...*[74]. Ma questo tempo, apparentemente infinito, si dissolve nell'istante[75]. "Non ha infatti valore ciò che, prima di venire, ancora non è, e quando è venuto, non è già più: viene infatti non per esserci, ma per non essere"[76].

Il tempo del mondo, che è il tempo del quale la stessa anima nella sua dimensione mondana partecipa, tempo dell'irreversibile fuga verso un futuro apparentemente aperto e indefinito, solo nella dimensione eterna presente nell'anima può ritrovare il suo senso. Che è un senso che è al di là del divenire, nella quiete e nell'identità. Esso perciò si contrappone a quell'*appetitus* rivolto verso l'apparenza di un'acquisizione di vita indefinita[77].

Il tempo così mostra la sua irriducibile ambiguità che solo la fede può volgere verso il suo vero senso e il suo vero fine.

5. Dal tempo alla storia

Tenendo conto di questo sfondo, rimane difficile accogliere le conclusioni tratte da J. Guitton secondo il quale Agostino, mediante la giustificazione del tempo, si oppone sia alla condanna della storia che alla divinazione del diveni-

re. Questo presuppone infatti una giustificazione del tempo e una sua considerazione in senso razionale; solo a questo patto si potrebbe accogliere l'affermazione che Agostino "pone i fondamenti della metafisica della storia"[78]. Ora la metafisica che in Agostino sta alla base del tempo e della storia è tale che in essa viene perduto completamente ogni fondamento naturale e autonomo della storia, e quindi ogni giustificazione del libero operare dell'uomo in quanto animale razionale. Si badi: non si intende qui sostenere un conflitto di principio tra fede e storia, quanto che in Agostino permane un conflitto irrisolto tra l'affermazione che il *logos* della storia trascende la stessa storia, e la considerazione della razionalità in essa immanente in modo del tutto nichilista. Si tratta di un nichilismo in senso proprio in quanto il nulla e la morte caratterizzano la storia in se stessa considerata, cioè il divenire storico in quanto espressione dell'umanità decaduta, che è quindi priva di ogni riferimento giustificativo immanente. Questa visione non può che sfociare in un nichilismo dei valori della ragione, se e per quanto questa non sia illuminata dalla fede, e in una sostanziale assenza di legittimazione di tutti gli svolgimenti storici che dalla fede non ricevano giustificazione e legittimazione. Senza la grazia, infatti, la ragione e i valori che essa naturalmente introduce nella storia sono privi di significato, sono "disvalori", sono cioè "nulla". Il depotenziamento della storia, della libertà e della ragione in quanto espressione dell'umanità "naturale" può essere sanato solo sulla base dell'intervento "esterno" della grazia e della salvezza come doni gratuiti dell'elezione divina. La grande polemica antipelagiana è espressione di questo immenso conflitto.

Al fine di delineare una più precisa individuazione del significato che la storia riveste in Agostino, può essere utile tracciare un confronto con una concezione dello sviluppo storico in un senso che possiamo dire "naturale", quale quello che ritroviamo in un filosofo ellenico e "pagano": Aristotele[79]. Nell'indagine sviluppata da Aristotele sui fondamenti dello sviluppo storico, non a caso quest'analisi risulta incentrata sull'attività umana per eccellenza che è la politica e quindi sullo sviluppo storico visto come imperniato teleologicamente sull'affermazione della comunità umana organizzata nella *polis*. È quanto emerge nel I libro della *Politica* di Aristotele.

Il rapporto tra *logos* e storia non a caso è incentrato sul tema della genesi della società umana e dello Stato[80]. "Lo Stato per natura è anteriore alla famiglia e a ciascuno di noi perché il tutto deve essere necessariamente anteriore alla parte". Lo Stato, ultimo sul piano della successione temporale, è invece primo sul piano logico e ontologico, e quindi, in quanto causa finale e formale, precede l'intero sviluppo della storia. La storia è orientata verso il conseguimento di un fine "razionale" in quanto "naturale", e per questo motivo lo sta-

to è "per natura". Ma la ricerca si volge anche verso ciò che è "il migliore ordine della *polis*", e quindi procede in direzione di qualcosa che non è solo per natura, ma richiede l'intervento attivo della razionalità umana[81].

Sotto quest'aspetto, pertanto, la fondazione della *epistheme politiké* diviene l'espressione per eccellenza della costruzione dell'ordine nella storia. L'ordine per Aristotele trova pertanto da un lato un fondamento nella *physis,* e dall'altro lato un suo completamento nell'intervento della razionalità umana: la fondazione dello Stato richiede il convergere di questi due elementi.

Anche in Agostino troviamo un riferimento all'"ordine", nel momento in cui Dio dà i regni della terra ai buoni e ai cattivi. "Egli non li dona a caso, perché è Dio e non la Fortuna, ma secondo l'ordine delle cose e dei tempi". Tuttavia quest'"ordine è ignoto a noi, ma perfettamente conosciuto da lui; ordine al quale egli non è soggetto, ma che anzi egli regge e dispone come Signore e moderatore"[82]. L'ordine dunque trascende la storia. Anche se, per Agostino, l'uomo terrestre non è privo d'ordine, quello stesso del quale parla Aristotele. Anche Agostino afferma che "la razza umana è la più incline alla discordia per passione e la più socievole per natura"[83]. Ma questa socievolezza non può fornire il fondamento per la costituzione di una società che abbia il fine in se stessa, né tantomeno può realizzare una società giusta. L'ordine che essa costituisce è disordine di fronte a Dio.

A queste contrapposizioni di "ordini" fa da riscontro l'opposizione tra *vetus homo,* uomo esteriore e terrestre, e *novus homo.* Questi, benché partecipe dell'ordine divino, deve tuttavia sottomettersi a un certo ordine di vita associata e politica, anche se egli è a quest'ordine intimamente estraneo[84]. L'"uomo vecchio, esteriore e terreno", può anche conseguire quello che il senso comune chiama "felicità" proprio attraverso una società e comunità terrena "*bene constituta*", bene organizzata sia nella strutturazione del potere politico, sia nella sua obbedienza alle leggi[85]. Ma il perseguimento di questo ideale, che è di "questo mondo", non elimina affatto il fondo di "vizio" e di peccato che costituisce questa comunità, e "questa città è spesso in sé dilaniata da contestazioni, guerre e battaglie alla ricerca di vittorie che sono apportatrici di morte e certamente di effimera durata"[86]. Insomma, essa rovescierà la propria socievolezza interna in strumento di guerra per il dominio degli altri popoli. Poiché la socievolezza è il fondamento della sostanziale insocievolezza, allora anche la pace che essa riuscirà ad imporre mediante la guerra, pur essendo in se stessa un bene, sarà non solo effimera e incerta, ma verrà anch'essa utilizzata come condizione per sottomettere i popoli più deboli. Roma è in questo senso l'archetipo della città terrena, e ha come fondamento e principio ai quali tutte le altre città fanno riferimento, un fratricidio alla sua origine. Questo è dovuto

al desiderio di impossessarsi del potere, dell'autorità e della gloria[87].

Il fratricidio non costituisce altro che la testimonianza di "come la città terrena abbia delle scissioni in se stessa" (*quemadmodum adversum se ipsam terrena civitas dividatur, ostendit*)[88], cioè di come l'insocievolezza si annidi in essa e costituisca un'opposizione polare permanente al suo istinto di socievolezza. La città terrena è dunque minata nella sua socievolezza al proprio interno. Questo fatto è testimonianza di una "tendenza al male", espressione della prima "disobbedienza", non radicata in se stessa nell'uomo, non condizione naturale, ma suo pervertimento (*et ideo non natura, sed vitium*)[89]. Ma è con questa natura pervertita che la storia ha a che fare.

Certi uomini conducono la loro vita terrestre nel disordine, altri nell'ordine; taluni vanno tuttavia ben oltre ciò che esige una giustizia puramente servile, e abbracciano la legge per amore della stessa legge. Ma solo dal momento in cui gli uomini ricevono la grazia, si produce per essi come una seconda nascita. Solo allora essi eliminano a poco a poco la vita terrestre. Questo fonda l'uomo nuovo, *novus homo,* che è tale solo in quanto rinnega la centralità del concetto "naturale" (aristotelico) di *koinonia politiké* in quanto in sé include la totalità delle altre forme di comunità, che a lei sono subordinate e da lei ricevono senso e razionalità nell'ordine dell'insieme[90]. Quindi di quello Stato, che per Aristotele è l'espressione della *koinonia* perfetta e che costituisce il fondamento essenziale che dispone il passaggio dallo stadio della semplice vita animale del vivere, *zen*, a quello della vita razionale della comunità in grado di perseguire i fini collettivi condivisi della ricerca del Bene, appunto l'*eu zen*[91]. Quest'ultima espressione contrassegna anch'essa una fase dell'auto-trascendimento da parte dell'uomo, del superamento cioè del suo stadio puramente "naturale", per realizzare le finalità connesse con l'essenza razionale che lo caratterizza "naturalmente". L'uomo nel costituirsi in comunità opera sia in vista dell'utile comune[92], sia in vista del conseguimento dell'autosufficienza – per ovviare a quell'insufficienza originaria che lo caratterizza in quanto uomo –, sia in vista del bene. L'uomo non può esistere se non nel rapporto con altri[93], e quindi è un essere che vive per natura nella comunità. "Quindi chi non è in grado di entrare nella comunità o per la sua autosufficienza non ne sente il bisogno, non è parte dello stato, e di conseguenza è o bestia o dio"[94]. L'evoluzione della storia consiste nel superamento della fase dell'appagamento dei bisogni necessari per raggiungere quella condizione statuale nella quale è possibile il conseguimento dei fini propri dell'uomo in quanto essere sociale e razionale.

In questo sfondo si colloca anche l'analisi e il significato della dottrina del potere, che in Aristotele è incentrata essenzialmente non sul rapporto di dominio, ma sulla necessità dell'eguaglianza fra i cittadini: le relazioni di potere so-

no simmetriche, cioè reciproche[95]. La natura del cittadino consiste dunque "in un'adeguata capacità a ben comandare e ad obbedire"[96]. Perciò "occorre conoscere il comando che conviene a uomini liberi sotto entrambi gli aspetti"[97]. Su questo poggia il riconoscimento reciproco come essenza della *polis*. Non vi è, in questa teoria, spazio per una concezione del potere come intrinsecamente fondato sul rapporto di dominio, che può costituirsi solo sulla base di una natura umana essenzialmente minata dal vizio e dall'errore.

Anche per Agostino la storia deve essere considerata unitariamente, in parallelo all'evoluzione del singolo: essa ha avuto un inizio e avrà una fine, ed è nel suo sviluppo orientata verso una finalità che trascende il flusso storico. Si tratta di una storia strutturalmente disposta in modo agonistico attorno alla coppia polare "Città di Dio-città dell'uomo", città celeste-città terrestre.

Questa tensione si manifesta fin dalle origini della razza umana ed essa acquista piena visibilità proprio mediante la sua concentrazione in uno dei più elementari rapporti di umana socalità (una delle comunità elementari nella considerazione aristotelica), la relazione fra fratelli, minore e maggiore, Caino e Abele. Caino, il fratello maggiore, è il vero figlio di suo padre, Adamo. È l'uomo naturale dopo la caduta: è un "cittadino di questo mondo, vi è pienamente radicato e vi si sente a casa propria: persino il suo nome significa "proprietà piena". Non riponeva speranze se non nelle cose che poteva vedere[98]. Così fondò la prima città[99]. Alla famiglia di Caino appartenevano anche il primo fabbro e il primo musico. Abele, al contrario, non edificò alcuna città: suo figlio Enoch, in contrasto con la vita tutta terrena dei suoi cugini, uomini "non estranei a questo mondo, contenti della pace e della felicità del tempo che passa"[100], sperava in qualcos'altro: *speravit invocare nomen Domini,* "egli cominciò a invocare il nome del Signore".

Se Caino viene ad essere considerato da Agostino come il creatore della *polis,* quell'archetipo di cui Roma costituirà una delle massime riprese[101], è in quanto egli legge nell'impulso (*amor agendi, praxis*) a radicarsi nella vita terrena mediante l'organizzazione della città, il prevalere del desiderio di allontanarsi da Dio e la tendenza a peccare, l'espressione di una superbia che vuole fare a meno di Dio, realizzando una autosufficienza umana in contrasto con il suo rapporto di radicale dipendenza. Il fine del conseguimento del bene degli uomini è tale solo in quanto si realizza in alternativa a Dio. In Aristotele, come abbiamo già ricordato, l'impulso (*hormé*) verso la comunità politica è presente per natura in tutti gli uomini, quindi è connesso con la bontà e la razionalità della *physis*. A questo fondamento ontologico deve tuttavia seguire un atto deliberato di volontà e decisione che si concretizza nella figura del "fondatore", perché si possa dare vita alla *polis*. E l'uomo che per primo spinse gli altri ver-

so la comunità politica fu, a parere di Aristotele, "l'autore del più grande bene"[102]. È appunto l'introduzione dell'autore (*aitios*) che secondo Voegelin[103] sposta in Aristotele l'evoluzione "dal regno organico alla storia".

L'intervento dell'autore, del fondatore, è quindi un fattore essenziale dell'attualizzazione dello Stato, presente potenzialmente come *telos* nella *physis*. Ma quest'atto non costituisce semplicemente l'espressione di una forma organizzata delle pure risorse naturali disposte verso l'appagamento dei bisogni, ma esso porta a conclusione una autentica spinta "etica". D'altronde l'etica per Aristotele è una scienza politica[104]. In questo senso, per Aristotele "il luogo del sommo bene, in quanto scopo naturale dell'essere e della felicità dell'uomo, è lo stato e la società"[105]. Il passaggio dalla natura alla società avviene in quanto la comunità si inscrive nella stessa natura dell'uomo nella forma della tendenza alla socievolezza. Pertanto, la *polis* ha per contenuto lo stesso essere-uomo dell'uomo. Esiste quindi in Aristotele un passaggio del tutto naturale tra la teoria del bene supremo dell'uomo e la teoria politica, passaggio costituito dal fatto che nella politica si realizza pienamente "il principio della libertà"[106].

La descrizione delle fasi di sviluppo del divenire storico è finalizzato al pieno compimento di una piena autosufficienza (*autarkeia*) della comunità politica, nella quale lo stesso ideale della "vita contemplativa" (*bios theoretikòs*), il massimo bene che l'uomo può conseguire sul modello di Dio che è "pensiero di pensiero", può avere la sua piena realizzazione. Questo dà il senso della celeberrima definizione dell'uomo come "per natura animale politico"[107]: il fine della evoluzione, la *polis,* è immanente all'uomo. L'uomo è l'essere per essenza aperto alla *polis*. Il "senza polis", l'*apolis* è allora "o bestia o Dio"[108].

Per Agostino, invece, gli uomini espressione della "caduta originaria" tendono a considerare il conseguimento dei beni terreni, come ad esempio la comunità umana e in essa la pace, come fini di per sé sufficienti, e fanno quindi di essa un sistema chiuso che esclude mete più elevate. Perciò gli uomini guardano con invidia a coloro che possiedono un'alternativa a questo loro ideale terreno di felicità[109]. Sono le premesse di fondo che differenziano Agostino da Aristotele: in quanto espressione della natura umana decaduta, l'uomo non è in se stesso se non menzogna e peccato (*Nemo habet de suo nisi mendacium atque peccatum*)[110]. Lasciato a se stesso, l'uomo non possiederebbe di proprio che il potere di far male, la menzogna e il peccato. È solo Dio che può dare all'uomo decaduto il potere di compiere le azioni virtuose. Dunque la grazia, se si distingue poco dalla natura prima della caduta, se ne differenzia invece in modo radicale nello stato di caduta. Essa è soprannaturale per definizione.

Senza la grazia, la *physis* è *mendacium atque peccatum.*

Dopo aver rifiutato di riconoscere la libertà dell'uomo come forza che si iscrive nella storia e che vi si imprime con le sue realizzazioni, Agostino non può che istituire un artefice divino delle stesse vicende storiche. Ciò era un'ulteriore conseguenza del suo modello che considera in qualche modo Dio e l'uomo come in concorrenza: essi sono artefici dei medesimi eventi, ma in competizione esclusiva. "Era anche una ricaduta nella concezione manichea della sua gioventù"[111].

Se la natura dello Stato e della comunità umana in quanto non illuminata dalla grazia è volta verso il male, una delle conseguenze necessarie sembra essere che il cristiano non è interessato alla riforma delle istituzioni sociali. Questo non significa che il cristiano debba perciò stesso "trascurarle"; ma l'asserzione dell'impegno politico non può che avere in Agostino carattere piuttosto occasionale[112]. È questo perché dello Stato e della società Agostino conosce eminentemente il lato del dominio e della subordinazione. Roma si è affermata grazie alla *libido dominandi.* Con la negazione dei valori autonomi connessi con la socialità umana organizzata nella *polis,* Agostino dissolve i valori terreni e porta quindi a compimento quello che sopra abbiamo definito "nichilismo dei valori". Lo strumento di questo nichilismo della politica diviene la secolarizzazione della definizione di Stato, la negazione dei caratteri di eticità che abbiamo visto essere caratterizzanti la concezione greco-aristotelica della struttura politica. Le virtù dei romani divengono espressione di splendidi vizi. Tutta la loro azione nella storia non è altro che espressione di "superbia", di cecità e di stoltezza che conducono ad un allontanamento da Dio, un *apostatare*[113]. La *praxis* incarna per eccellenza il peccato che testimonia il tentativo dell'uomo di rovesciare il proprio rapporto di creaturalità e di sostituirsi a Dio. La superbia è il fondamento di ogni peccato[114]. Il perseguimento "naturale" del bene attraverso il rafforzamento dell'attività e della vita politica, si colloca pertanto su questo versante della "superbia"[115]. In questo modo Agostino viene a togliere alla politica la base del pensiero classico, cioè l'interesse umano. Paradossalmente la politica non deve avere a che fare niente con la perfezione dell'uomo, oppure con il perseguimento dell'obiettivo della felicità. Tanto più si è impegnati su questo versante, tanto più si accentua l'azione del distacco dai veri ideali celesti. Questo pare esonerare i cittadini dal dovere di credere che lo Stato sia sorto dalla ragione (Brown). Ciò se per un verso ha l'effetto di rendere disincantata la visione del mondo politico, per altro verso ne mina fin dalle fondamenta ogni fiducia sul suo carattere di razionalità e quindi sulla necessità di impegnare in esso le risorse umane. Su questa scena, non c'è d'attendersi altro che corruzione, impotenza, mancanza di libertà. A

questo proposito, Agostino parla di "tenebre della vita sociale", *tenebrae vitae socialis*[116].

In questa situazione diviene del tutto problematico l'esercizio delle attività sociali e politiche che fondano l'ordine di ogni comunità. "Fra queste tenebre della vita sociale, un giudice, se è saggio, si siederà in tribunale o no? Si siederà perché lo costringe e lo trascina a quest'ufficio quella società umana che egli crede ingiusto abbandonare. E non gli sembra male che testimoni innocenti, per accuse che non li riguardano, siano sottoposti alla tortura... accade che siano condannati da un giudice male informato. E il giudice non considera affatto delitti mali così numerosi e così grandi! Un giudice sapiente non li commette, è vero, con l'intenzione di nuocere, ma per mancanza di scienza e perché vi è costretto dalla società umana che lo costringe a pronunciare un giudizio. Questa è dunque la grande miseria dell'uomo, anche se non si vuole attribuirla a cattiveria"...

Di qui il disinteresse di Agostino verso ogni definizione teoretica dell'essenza costitutiva dello Stato[117], disinteresse ulteriormente rafforzato nei confronti di un'indagine così essenziale nell'ambito della politica classica quale quella circa la migliore costituzione. L'orientamento verso la "migliore costituzione" introduce infatti un'essenziale carattere di perfettibilità e di progresso nelle diverse forme di Stato. Esse perciò non solo non possono essere tutte poste sullo stesso piano, ma devono anche impegnare le migliori energie dell'uomo.

Il carattere ultraterreno spirituale ed escatologico della vera città di Dio costituisce, al contrario, un tale ribaltamento della visione della società che essa neppure può fungere da modello, sia pure "dialettico", di riferimento per la trasformazione della città terrena. Il modello originario dei fondatori di Stato fu Caino. Ad esso si contrappone Enoch, colui che sta al di fuori dello Stato, l'*apolis,* colui che dal punto di vista aristotelico non potrebbe essere considerato se non ad un livello del tutto inferiore da quello dell'umanità, oppure del tutto e assolutamente superiore: "o bestia, o Dio".

Ed è infatti allo "straniero", alla figura del "*peregrinus*" che tale figura si ispira, in contrapposizione al *polites,* cittadino della *polis,* pienamente in essa inserito come organo di un tutto vivente. Solo che nel caso del modello di Enoch non si tratta più di una scissione dalla comunità né subita né tantomeno temporanea, ma di una contrapposizione voluta. Nel *De civ. Dei* Agostino vuole dimostrare non solo l'inconciliabilità di queste due figure dell'umanità, ma anche che la stessa storia dell'umanità è possibile solo in quanto espressione essenziale e abissalmente incompatibile di una divisione fra una città terrena ed una città celeste. La storia, quindi, lungi dall'essere il passaggio dalla di-

visione all'unità, dalla scissione all'integrazione, dalle comunità elementari che si dispongono lungo un processo di aggregazione verso le comunità sempre più vaste e razionalmente affinate, è la storia della resistenza all'integrazione nella città terrena da parte dei "peregrini".

La comunità politica viene quindi vissuta da una parte dei suoi cittadini come una *civitas peregrina*[118], una città che rappresenta l'"altro" e ciò che è estraneo. Nei suoi confronti i cittadini della città celeste debbono piuttosto esaltare i valori di estraneità che quelli di integrazione. Questo naturalmente non toglie che la temporaneità della cittadinanza possa sempre di più apprezzare e porre l'accento sui valori di convivenza come valori parziali ma necessari. P. Brown sottolinea l'instabilità essenziale di questo rapporto da parte del cristiano, con il porre a fuoco i due termini estremi che lo caratterizzano, da un lato quello del sentirsi, vivere ed essere come *peregrinus,* dall'altro la necessità comunque del riferimento alla comunità della quale si fa parte. "Il *peregrinus,* infatti, è anche un residente temporaneo che deve accettare un'intima dipendenza dalla vita che lo circonda: deve rendersi conto che questa vita è stata creata da uomini come lui per conseguire un qualche bene, che egli è lieto di condividere con loro, per migliorare una determinata situazione, per evitare un qualche male più grande"[119]; deve essere sinceramente grato delle condizioni favorevoli che la città gli offre[120]. Il pensiero della età matura di Agostino è contrassegnato da un apprezzamento crescente del valore di questi vincoli"[121]. In questi termini, ma solo in questi, si può accettare la conclusione dello studioso, secondo la quale "la *De civitate Dei,* lungi dall'essere un libro sulla fuga del mondo, è un libro il cui tema ricorrente è quello del "nostro dovere nell'ambito di questa comune vita mortale"[122]; è un libro sul come vivere nel mondo distaccati dal mondo". Questo giudizio non può infatti essere accettato senza riserve, e perlomeno occorre ricordare la disequazione che esiste tra una situazione di fatto, che raccoglie i precetti della convivenza, e una situazione di diritto che teorizza il distacco e che quindi rende fortemente problematica ogni integrazione ad un più alto livello. Queste raccomandazioni sembrano piuttosto ricordare che anche le società stabilite temporalmente per affrontare in comune una certa situazione – dal viaggio per mare, all'associazione per la difesa o per conseguire scopi comuni di carattere economico –, richiedono ovviamente la condivisione di taluni obiettivi partecipati, certo almeno di quelli posti a fondamento della temporanea unione. Ma, per ricordare ancora una volta Aristotele, tutti questi obiettivi sono naturalmente necessari, ma nessuno di essi è anche "sufficiente" per dare un fondamento razionale allo Stato[123]. I cittadini di uno Stato, infatti, "anche se non hanno bisogno d'aiuto reciproco, desiderano nondimeno vivere insieme: non solo, ma pure l'inte-

resse comune li raccoglie in rapporto alla parte di benessere che ciascuno ne trae... ma essi si riuniscono anche per il semplice scopo di vivere e per questo stringono la comunità statale"[124]. Occorre pertanto meglio caratterizzare il fine dello Stato da quelle condizioni che pure debbono essere presenti perché vi sia Stato: "È chiaro perciò che lo Stato non è comunanza di luogo né esiste per evitare eventuali aggressioni e in vista di scambi: tutto questo necessariamente c'è, se dev'esserci uno Stato, però non basta perché ci sia uno stato: lo Stato è comunanza di famiglie e di stirpi nel vivere bene: il suo oggetto è un'esistenza pienamente realizzata e indipendente... Questo è opera dell'amicizia (*philia*), perché l'amicizia è scelta deliberata di vita comune"[125].

Questa considerazione della comunità politica quali conseguenze riveste nella determinazione della dottrina della storia?

Una tale situazione è evidentemente incompatibile con ogni ricostruzione "naturale", cioè puramente razionale, della storia. Una diversa storia, che può fare a meno di ricostruire i molteplici processi effettivamene svolti, si sviluppa infatti parallelamente a quella "naturale". La storia profetica, come Agostino l'aveva intesa, poteva sorvolare i secoli, concentrarsi sulle poche oasi che avessero un significato, anche se il "corso rivelatore" delle due città attraversava ogni età. Agostino ricercava queste tracce, a partire dai racconti della storia biblica primitiva[126]. Manca tuttavia la piena consapevolezza dell'intreccio inestricabile che unisce le due città nel comune flusso storico e l'accettazione dell'apporto che l'una ha nella delineazione dell'altra. Così, "nel passare in rassegna i vasti spazi della storia egli non si rendeva affatto o ben poco conto di aver potuto ereditare qualcosa direttamente dai risultati puramente umani conseguiti dalle civiltà del Medio Oriente"[127]. La storia dei popoli e delle nazioni, nella visione agostiniana, non è intrecciata inestricabilmente con tutti gli altri eventi, ma essa sembra svilupparsi lambendo fatti, eventi e popoli che rimangono nella loro bruta naturalità fino a che non vengono resi significanti da Dio e dalla grazia. "Voi sapete che cos'è il fiume: scorre il tempo della vita mortale e tutto ciò che viene nel mondo passa via. Le pietre stavano perciò nel fiume, come la legge in quel primo popolo; stavano là inerti e inutili, non servivano a nulla e il fiume passava sopra di esse. Che cosa ha fatto Davide perché la legge diventasse utile? Ha ricevuto la grazia"[128]. Dunque, i fatti che si collocano lateralmente all'alveo della storia sacra, sono del tutto privi di significato e di incidenza sugli eventi "profetici".

Eppure le due città intrecciano inestricabilmente i propri destini. I rapporti fra gli uomini svolgono un ruolo essenziale nella concezione delle due "città". Gli uomini cercano di procacciarsi tutti i beni della terra[129]. Agostino considera il bene sociale della pace in una comunità organizzata come il più

rappresentativo di questi beni[130]. Nel loro vero senso metafisico, tuttavia, giustizia e pace non sono realizzabili attraverso la volontà autonoma, ma hanno solamente un certo valore come strumento di regolazione delle società date. Lo Stato, indipendentemente dal suo carattere morale e religioso, ha diritto di esigere da ciascuno un certo comportamento, quindi all'autorità bisogna obbedire. Le "necessità della vita presente" acquistano certo un peso notevole, ma non v'è alcun interesse alle istituzioni sociali, anche se egli non dovrebbe "trascurarle"[131]. La legge eterna, infatti, è "la ragione o la volontà di Dio che impone di conservare l'ordine naturale e proibisce di distruggerlo"[132]. Ma con questo abbiamo a che fare essenzialmente con una definizione ancora stoica dell'ordine, che non poteva ora più avere sviluppo nell'ambito del nuovo concetto di grazia[133].

Ciò che Agostino con la ricostruzione profetica della storia perde in esame analitico, lo guadagna tuttavia con l'aprire la possibilità di una riflessione nel lungo periodo e su intere società. La *civitas terrena,* la città degli uomini che perseguono cose terrene, deriva la propria forza da una storia che si estende ben oltre la Bibbia[134]. La storia ne risulta ora smisuratamente arricchita. Ma l'ordine della città terrena non è altro che la derisione dell'ordine vero contro il quale la città celeste è in rivolta permanente[135]. La relazione di potere è solo una relazione di dominio: su quest'assunto poggia il fondamento della critica all'imperialismo romano[136].

La pace e l'unione sociale in quanto fondati in modo "naturale" sono altrettanti strumenti deviati dalle loro finalità e utilizzati in senso funzionale al dominio. Ogni città, infatti, in tanto esiste, in quanto essa si riconduce ad una qualche concordia: *Quid est autem civitas, nisi moltitudo hominum in quoddam vinculum redacta concordiae*[137]? Impietosamente, lo stesso istinto alla socializzazione viene ricondotto ad impulsi molto più meschini. "Gli stessi briganti, per poter insidiare con più violenza e con più sicurezza la pace altrui, vogliono aver pace tra di loro"... "Tutti desiderano dunque la pace con i propri familiari e concittadini, ma a condizione che organizzino la loro vita secondo il loro volere. E anche quando si muove guerra ad altri, si vuole farli propri sudditi per imporre loro le condizioni della propria pace". La pace degli empi è una falsa pace e, comparata a quella dei giusti, essa neppure merita questo nome. Solo se la città è stabilita sull'ordine vero, essa gode di una pace vera[138].

"E non è tanto più l'uomo portato dalle leggi della sua stessa natura a stringersi in società con altri uomini, a procurare, per quanto dipende da lui, la pace con tutti? Anche i cattivi combattono per avere la pace fra di loro e, se potessero, vorrebbero sottomettere tutti al loro potere, in modo che tutti e tutto sia a servizio di uno solo. E perché questo, se non per difendere la pro-

pria pace con l'amore o con il timore? È così che la superbia imita in modo perverso Dio. Essa infatti detesta di essere associata a persone uguali e vuole imporre ai suoi simili il proprio volere mettendosi al posto di Dio. Odia dunque la giusta pace di Dio e ama la sua che è iniqua. E tuttavia non può non amare una qualche pace. Nessun vizio infatti è tanto contrario alla natura da distruggerne fin le ultime vestigia"[139]. Su questa base viene dunque colto il significato della repubblica romana, che è repubblica vera, benché sprovvista di giustizia e privata per conseguenza di vere virtù[140].

Certo, anche il *novus homo* deve sottomettersi a un certo ordine di vita associata e politica[141]. Certi uomini dunque conducono la loro vita terrestre nel disordine, altri nell'ordine[142]: ma dal momento in cui gli uomini ricevono la grazia, si produce per essi come una seconda nascita. Eliminano a poco a poco la vita terrestre. Questo è l'uomo nuovo, *novus homo*.

6. La storia senza la fede è solo una corsa verso la morte

Agostino pone certo con forza il carattere lineare e irreversibile della storia. È del tutto errato, tuttavia, voler contrapporre in senso generale e assoluto la concezione degli antichi, cioè dei filosofi greci, intesa come orientata sul tempo ciclico, e quella cristiana, fondata invece sul tempo rettilineo[143]. Si tratta di un *topos* storiografico senza fondamento, giacché non è vero che le concezioni greche della storia siano sempre e comunque di carattere ciclico. Certo, Agostino ha polemizzato contro la teoria dell'eterno ritorno, sostenuta in particolare dagli stoici e dal neoplatonici[144]. Ma i motivi di questa polemica sono circoscritti e di tipo teologico, anche se le ricadute di queste analisi avvengono anche sul piano di una più adeguata considerazione della storia in generale.

La chiusura in senso ciclico della storia impedisce ogni discorso sulla beatitudine e sulla salvezza, dal momento che essa sottopone l'anima ad "alternative di felicità e di infelicità". Ma l'anima è in realtà felice soltanto una volta e per sempre. Così essa è veramente liberata dalla necessità dell'assoggettamento sempre rinnovato nel ciclo, in quanto non può esistere eterno ritorno[145]. Dunque, osserva Agostino, essa è stata beata solo dal momento nel quale gode della beatitudine, senza cadere più nella sua miseria. Solo allora, ad essa "è accaduto qualcosa di nuovo e di grande mai avvenuto per l'addietro". Dunque l'anima è necessariamente all'interno di un processo irreversibile. La ripetizione compete solo alla natura organica. Egli interpreta perciò in senso restrittivo l'affermazione che "non c'è nulla di nuovo sotto il sole" (*Ecclesiaste,* 1, 9-10).

Questo vale solo per lo svolgimento della natura organica, che è senza storia. Nella storia invece accade qualcosa di nuovo, di unico, di definitivo: se l'anima "passa alla beatitudine senza timore di ritornare alla miseria, allora avviene *qualcosa di nuovo nel tempo* che non finisce. Perché allora non sarà così anche nel mondo? Perché non così anche dell'uomo che vive nel mondo"[146]? Conclude pertanto Agostino: "*Una volta sola è morto Cristo per i nostri peccati, e risuscitato da morte non muore più; la morte non regnerà più su di lui e noi, dopo la resurrezione, saremo sempre con il Signore*". Dunque l'unicità dell'evento salvifico dà il senso e l'orientamento dell'intera storia.

La storia non è ciclica, ma si svolge lungo l'asse della irreversibilità. La storia, tuttavia, come la vita, è una corsa sfrenata verso la morte. "Dal momento in cui ciascuno incomincia a esistere in questo corpo mortale, non si compie nulla in lui che non sia un avvicinamento alla morte. Poiché l'effetto dell'instabilità del nostro corpo durante tutta questa vita (se vita si può dire), è di tendere verso la morte... Ogni tempo che si vive viene sottratto a quello che si deve vivere, e quello che resta, diminuisce di giorno in giorno, di modo che il tempo di questa vita non è altro che una corsa verso la morte; corsa nella quale non è possibile arrestarsi né rallentare, ma tutti sono trasportati da uno stesso movimento ed è uguale l'intensità del moto"[147]. Vista nel suo insieme, la storia umana appare solamente come "uno spazio di tempo nel quale il neonato estromette il moribondo"[148], un grande fiume che scivola lentamente ma inesorabilmente verso la morte.

Ma ciò non significa affatto l'insensatezza della storia, quanto il fatto che essa è senza alcun significato se non è illuminata dalla fede. Se viene vista invece con gli occhi della fede, se si ritrova dunque la chiave di lettura che consente di cogliere il significato e il senso degli avvenimenti come parti del grandioso linguaggio divino, allora questo grande fluire degli eventi acquista improvvisamente il suo senso. Il significato di questo linguaggio, la sua chiave di lettura, ci è rivelato con l'apparizione di Cristo fra gli uomini. Solo allora quella massa di eventi privi di senso vengono a rivelare tutto il loro significato: "I secoli della storia passata sarebbero rotolati l'uno dopo l'altro come vasi vuoti, se Cristo non fosse stato preannunciato per mezzo di essi"[149].

La storia costituisce con i suoi eventi una sorta di "melodia" che si dipana nel tempo. "Dio è l'immutabile direttore, nonché l'immutato creatore di tutte le cose che mutano. Quando integra, abolisce, riduce, aumenta o diminuisce i riti di qualsiasi epoca, egli non fa che ordinare tutto ciò che accade secondo la sua provvidenza, fino a che la bellezza del ciclo compiuto del tempo, le cui parti sono le distribuzioni adatte ad ogni differente periodo, si sarà esaurita, come la grande melodia di qualche ineffabile compositore"[150]. Dio stesso di-

spone nel suo ordine imperscrutabile gli eventi, compiendone i periodi così come si portano a termine le singole sequenze che, una volta collegate tra loro, danno luogo al tutto della melodia.È solo in questo contesto, che ci è dato di comprendere quale sia il senso di ciò che ai nostri occhi mortali appare semplicemente come mancanza e difetto. L'ordine e la perfezione dell'universo, infatti, la bellezza dell'insieme, sta anche nel difetto delle parti. Qual è il piano della Provvidenza e il fine delle cose si rivela solamente se si sa leggere l'insieme degli eventi, anche quelli che per noi, ovvero in una prospettiva antropocentrica appaiono mancanze e pause, come parti di un compiuto linguaggio. Con tono che anticipa Spinoza, Agostino osserva: "Sarebbe ridicolo giudicare meritevoli di condanna i difetti dei bruti, delle piante e degli altri esseri mutevoli e mortali, privi d'intelligenza, di sensibilità e d'ogni forma di vita e la cui natura è soggetta alla corruzione. Queste creature, infatti, hanno ricevuto dal Creatore una tale misura di perfezione, che attraverso le loro vicissitudini, realizzano pienamente la bellezza del tempo presente, adatta, nel suo genere, alle varie parti di questo mondo"[151].

È ancora possibile, in questa visione, distinguere tra storia sacra e storia profana? Esiste in qualche modo una "storia profana" che si svolge parallelamente o di lato rispetto alla storia "sacra" che raccoglie gli avvenimenti, ovvero solamente quegli avvenimenti, che soli sono leggibili all'interno del grande disegno di Dio che si compie nel linguaggio compiuto della melodia della storia totale?

Il pericolo vero è che l'impossibilità a porsi dal punto di vista dell'assoluto nella ricostruzione degli eventi storici, dia luogo ad un dualismo del tutto insuperabile. Questo dualismo trova il proprio fondamento nella contrapposizione tra città di Dio e città terrena. Questa contrapposizione irriducibile sembra dare vita quasi a due flussi storici paralleli, che solo talvolta si integrano, sia pure all'interno dell'opposizione, mentre per lo più essi danno vita ad una contrapposizione statica, che rigetta a lato e nell'insignificanza una parte considerevole degli eventi della storia. In questo risiede il fondamento del *disinteresse per la storia effettiva* da parte di Agostino, nella sua duplice concezione del tempo, di un tempo non illuminato dalla fede, e di un tempo che ha il senso da parte della fede. "Egli non ha mai creduto che valesse la pena superare questa indifferenza. Gli accadimenti profani gli sembravano un vortice caotico privo di senso, se non venivano messi in relazione con il progetto educativo di Dio che consiste nel purificare gli eletti attraverso le sofferenze"[152]. Questo non può che dare luogo a due interpretazioni della storia, da parte rispettivamente dei cristiani e dei pagani, senza alcuna possibilità di incontro. Su questo fatto si basa il duplice valore di verità e di falsità delle ricostruzioni e dei giu-

dizi sulla storia. Pertanto, qualunque sia il valore delle affermazioni che possono essere ricavate dalla storia profana, esse sono del tutto indifferenti per il credente: "A quale storico noi crediamo più facilmente che a colui che ha predetto anche il futuro, futuro che ora vediamo realizzato? La stessa discordia che regna fra gli storici, ci mostra che dobbiamo credere piuttosto a chi non è in contraddizione con la storia che noi riteniamo divina... Noi, invece, forti dell'autorità divina, nella storia della nostra religione, siamo assolutamente certi che è falso tutto ciò che le è contrario, qualunque sia il valore delle affermazioni della storia profana. False o vere, tali affermazioni non ci insegnano niente di importante per vivere rettamente e felicemente"[153]. È falso a priori tutto ciò che è contrario allo sviluppo della storia letto con gli occhi illuminati dalla fede.

L'unico maestro è Dio, ed egli si serve di un linguaggio divino che ha come termini le intere nazioni e le città famose, inghiottite nel fallimento delle imprese temporali, che hanno dato vita, lungo la storia, a dei grandi imperi, che sono infine scomparsi senza lasciare alcuna traccia del loro significato. La storia diviene un metalinguaggio nel quale può essere letto quando i fatti, ridotti a puri segni, accennano in riferimento a significati che sono totalmente altri da sé. Ma non tutto è significante.

In questo contesto, è visto da Agostino lo stesso problema di una nuova considerazione del significato della storia romana, e in particolare di quella dell'impero romano, che ha visto la stessa nascita di Cristo nell'età augustea e quindi l'apertura dei *Christiana tempora,* come ebbe a definirli Orosio[154]. Orosio se da un lato riconosce la necessità della storia romana, dall'altro ne sottolina le "miserie", di contro all'esaltazione della virtù romana fatta dagli storici pagani. Per Agostino, con Roma fu fondata quasi un'altra Babilonia[155], tutte le sue imprese, viste come espressiva della *virtus* romana all'interno della storiografia pagana, sono adesso decodificate e rilette alla luce dell'interpretazione cristiana, sia che si tratti di eventi che hanno per protagonisti i singoli, come accade nel caso del suicidio di Lucrezia[156], sia che si tratti di giudicare le innumerevoli guerre condotte vittoriosamente da Roma. In generale, l'atteggiamento agostiniano è di condanna nei confronti di Roma, anche se non mancano tentativi di rileggere le storia imperiale alla luce appunto dei *christiana tempora.* In questa direzione, la lettura agostiniana, sebbene in generale si mantenga al di fuori della storiografia che cerca di dare una piena legittimazione storica alla fresca nascita dell'impero romano cristiano, tuttavia non è insensibile ad una rilegittimazione dell'autorità politica, anche se è sempre ben attenta a non lasciarsi sedurre dal mito di Roma e dal carattere puramente terrestre della sua impresa. Ma su tutto prevale il forte sentimento di vivere

nell'ultima età del mondo, nella sesta, e quindi in un'età che può essere caratterizzata come *senectus mundi*[157]. Il mondo è vecchio: occorre ricuperare la giovinezza in Cristo[158], nella costruzione della Gerusalemme celeste. Occorre quindi tramutare la sorte di questo mondo in vittoria, il turbamento di questo mondo nella pace eterna della città di Dio[159]. Il mondo, creato assieme al tempo, sta per concludere la propria corsa verso la morte, e quindi si apre la possibilità del disvelamento del suo senso.

NOTE

[1] F. FLASCH, *Agostino d'Ippona. Introduzione all'opera,* tr. it. di C. Tugnoli, Bologna 1981, p. 359.

[2] K. FLASCH, *Agostino d'Ippona,* cit., p. 362; cfr. *De Trinitate* IV, 16, 21.

[3] È questo va detto anche dopo la monografia sul tempo: cfr. K. FLASCH, *Was ist Zeit? Augustinus von Hippo. Das XI. Buch der Confessiones. Historisch-philosophische Studie,* Text – Übersetzung – Kommentar, Frankfurt – am Main, 1993.

[4] Questo ovviamente nulla toglie ai forti debiti che la dottrina agostiniana del tempo sviluppata in *Conf.* XI, *passim,* ha in particolare con l'analoga ricerca svolta da Aristotele in *Phys.* IV, 12 ss., come abbiamo documentato altrove.

[5] Cfr. AGOSTINO, *De Gen. ad litt* 13,38: *tempus quasi vestigium aeternitatis; Enarr. in Psalm.* IX 7,17: *aeternitatis quaedam imitatio; De Mus.* VI 11,29: *tempora aeternitatem imitantia;* Boezio: *Cons. Phil.* V 6,12: *manentis illius praesentiae quandam... imaginem.*

[6] *Timeo* 27 d: si distingue tra "ciò che è sempre e non ha generazione e ciò che sempre si genera e non è mai essere". *Timeo* 37 d 5-7; cfr. W. BEIERWALTES, *Plotin. Über Ewigkeit und Zeit,* Frankfurt a.M. 1967 (*Eternità e tempo. Plotino, Enneade III, 7,* Saggio introduttivo, testo con traduzione e commentario. Introduzione di G. Reale, tr. it. di A. Trotta, Milano 1995, p. 247 ss.).

[7] *Conf.,* XI, VII, 1.

[8] *Conf.,* XI, VII, 1: *in quantum quidquid non est quod erat, et est quod non erat, in tantum moritur et oritur.* In Aristotele, al contrario, l'essere nella successione è assicurato dall'ora, "che per un verso è sempre identico, per altro verso no, alla pari di ciò che è mosso": *Phys.* IV, 11, 219 b 31; cfr. la ripresa in *Phys.* IV, 13, 222 a 33 ss.: "E dal momento che l'"ora" è fine e principio del tempo, ma non dello stesso tempo, ma fine del passato e inizio del futuro – come il cerchio che nello stesso punto è in qualche modo concavo e convesso –, così anche il tempo sarà sempre al principio e alla fine... E non vi sarà certo estinzione del tempo, giacché esso sarà sempre nel principio".

[9] *De Trin.,* [399-421] 1. 12, 14 – 23: è questa la natura dell'essenza divina: *ad quam pertinent ea quae nec fuerunt, nec futura sunt, sed sunt, et propter eam aeternitatem in qua sunt, et fuisse et esse et futura esse dicuntur, sine ulla mutabilitate temporum. Non enim sic fuerunt ut es-*

se deinerent, aut sic futura sunt quasi nunc non sint, sed id ipsum esse semper habuerunt, semper habitura sunt.

[10] PLATONE, *Resp.* V, 479 b.

[11] *Conf.,* XI, XVII: *ut scilicet non vere dicamus tempus esse, nisi quia tendit non esse?; De Imm. Animae* [386-387], 7. 12; *Soliloquia* [386-387] 1 – 2.

[12] Di qui l'essenziale correlazione con un commento ai primi versetti della *Genesi:* il tempo è esso stesso creatura: BEIERWALTES W., *Plotin. Über Ewigkeit und Zeit,* cit., p. 268, rinvia a: *De Gen ad litt.,* V, 5, 16: *deus praecedens formationem suam non tempore sed origine. De Gen ad litt.,* lib. imp., III 7: *tempus ipsum creatura est; Conf.* XI, 12, 14; 13, 15. *De Gen. c. Man.* I 2, 3. *Civ. Dei.* XI 4-6; XIII, 16. Cfr. SOLIGNAC A., *"Exégèse et Métaphysiqaue. Genèse 1,1-3 chez saint Augustin",* in *In Principio. Interprétation des premiers versets de la Genèse,* Paris 1973, pp. 153-71; GROTZ K., *Die Einheit der 'Confessiones'. Warum bringt Augustinus in den lezten Büchern der 'Confessiones' eine Auslegung der Genesis?,* Diss., Tübingen 1970.

[13] La risposta è: *Non enim erat tunc, ubi non erat tempus; nec in tempore tempora praecedis: alioquin non omnia tempora praecederes: Conf.,* XI, 13,1.

[14] Cfr. P. PHILIPPSON, *Il concetto greco di tempo nelle parole aion, chronos, kairos, enaiutasos,* «Rivista Critica di Storia della Filosofia», IV (1949), pp. 81 ss.

[15] *Conf.* XI, cap. 13, 2: *Anni tui omne stant, quoniam stant...; isti autem nostri omnes erunt, cum omnes non erunt.*

[16] *Conf.,* XI, cap. 14.

[17] *Phys.* IC, 10, *passim.*

[18] *Conf.,* XI, cap. 14, 2: *Duo ergo illa tempora, praeteritum et futurum, quomodo sunt, quando et praeteritum jam non est, et futurum nondum est?... Si ergo praesens, ut tempus sit, ideo fit quia in praeteritum transit, quomodo et hoc esse dicimus, cui causa, ut fit, illa est quia non erit.*

[19] *Conf.,* XI, 26, 33.

[20] Nella contrapposizione tra eternità e tempo, *De Trin..,* [399-421] 1. 12, 14 – 23, Agostino pone in luce come la realtà delle cose che appartengono all'eterno: *Non enim sic fuerunt ut esse desinerent, aut sic futura sunt quasi nunc non sint, sed id ipsum esse semper habuerunt, semper habitura sunt.*

[21] Si badi: anche l'ora aristotelico è sempre differente per essenza: *Phys.* IV, 11, 13: "In quanto infatti esso è un essere nella successione, è differente (questo è infatti l'essenza dell'"ora")"... Ma questo tipo di alterità differisce da quella chiamata in causa da Agostino.

[22] Anche su questo aspetto, occorre sottolineare che per Aristotele l'altro aspetto dell'ora è la sua identità: *Phys.* IV, 11, 219 b 15 ss.; 13, 22 a 10 ss.: l'ora in quanto unisce e forma la continuità del tempo, è sempre identico, ma non come il punto che rimane fisso.

[23] Cfr. ad esempio, *De imm. Animae* [386-387] – 7.12, oltre al già citato passo delle *Confessioni.*

[24] *Conf.,* XI, cap. 17; *De Imm. Animae* [386-387] – 7. 12.

[25] *Conf.,* XI, 11, 20; 30, 40; *De Gen. ad Litt.,* 2, – 21; *De Musica,* [388-389] 1. VI, [a c. G. Marzi], p. 540; *De Trin.,* [399-421] 1. 9, 1. Quest'ultimo testo è di particolare interesse in quanto assume la citazione di Paolo, *Phil.* 3, 13-15: *"Fratres, inquit, ego me ipsum non arbitror apprehendisse; unum autem, quae retro oblitus, in ea quae ante sunt extentus secundum intentionem*

sequor ad palmam supernae vocationis Dei in Christo Iesu. Quotquot ergo perfecti hoc sapiamus". Commenta Agostino: "La perfezione in questa vita, secondo l'Apostolo, non è altra cosa che dimenticare ciò che è indietro e protendersi, per una tensione di tutto se stessi, verso ciò che sta davanti" (*Perfectionem in hac vita dicit non aliud quam ea quae retro sunt oblivisci, et in ea quae ante / sunt extendi secundum intentionem 5. Tutissima est enim quaerentis intentio, donec apprehendatur illud quo tendimus et quo extendimur*). Aggiunge: "Ma è retta solo la tensione che procede dalla fede": *Sed ea recta intentio est, quae proficiscitur a fide.* Cfr. Plotino, *Enn.* III, 7, 11. Cfr. G.J.P. O'DALY, *Time as 'distentio' and Saint Augustin's exegesis of Philippean's 3,* 12-14, in "Revue des Etudes Augustiniennes", 23, 1977, pp. 265-271.

[26] *Conf.,* XI, 39, 39.

[27] *Repubblica,* V, 479 b 11. Su questa figura platonica ha richiamato l'attenzione ripetutamente in connessione con la determinazione dell'essenza del nichilismo, E. SEVERINO, *Destino della necessità. Katà tò chreon,* Milano 1980, pp. 17 ss.

[28] *Conf.,* XI, 26,2.

[29] *Conf.,* XI, 28,1.

[30] *Conf.,* XI, 28, 2.

[31] *Conf.,* XI, 28, 2.

[32] *Conf.,* XI, 29, 1.

[33] Ritroviamo anche in Plotino *diastema* e *diastasis* come espressione fondamentale del mondo sensibile, che si disperde nel molteplice dello spazio e del tempo. Osserva W. BEIERWALTES, *Plotin. Über Ewigkeit und Zeit,* cit., p. 258, che rispetto all'Uno, allo Spirito e all'anima, *diastema* o *diastasis* è il carattere fondamentale del mondo sensibile e perciò dello spazio e del tempo. O in altri termini, l'essere-esteso, l'estensione dello spazio e del tempo causano l'estensione (il carattere differenziato) del mondo sensibile nella sua interezza: cfr. Plotino, *Enn.,* II 9, 17, 7; III 2, 2, 5; 24; IV 3, 20, 24; IV 7, 7, 12; 16, 22; V 1, 2, 31. Sulla critica di Plotino alla *diastema* spaziale come comprensione del tempo, cfr. III 7, 8, 23.

[34] *Conf.,* XI, 39, 39.

[35] *Sol.,* 1. – 4: *Quidquid a me dictum est, unus Deus tu, tu veni mihi in auxilium; una aeterna vera substantia, ubi nulla discrepantia, nulla confusio, nulla transitio, nulla indigentia, nulla mors. Ubi summa concordia summa evidentia, summa constantia, summa plenitudo, summa vita. Ubi nihil deest, nihil redundat. Ubi qui gignit, et quem gignit unum est.* Cfr. anche *De trin.* 15, 55. 7: *Quae vita enim dicitur in Deo, ipsa est essentia eius atque natura. Non itaque Deus vivit nisi vita quod ipse sibi est... Ispa est etiam vera aeternitas qua est immutabilis Deus, sine initio sine fine, consequenter et incorruptibilis. Una ergo eademque res dicitur, sive dicatur aeternus Deus, sive immortalis, sive incorruptibilis, sive immutabilis; itemque cum dicitur, vivens, et intellegens, quod est utique sapiens, hoc idem dicitur.*

[36] *Conf.,* XI, 29, 39.

[37] *Conf.,* XI, 7, 9.

[38] È nel rapporto di contrapposizione e di differenza con l'eternità che caratterizza Dio, che emerge la natura dell'uomo: *Conf.,* XI, 13, 16: *Anni tui dies dies unus, et dies tuus non cotidie sed hodie, quia hodiernus tuus non cedit crastino; neque enim succedit hesterno. Hodiernus tuus aeternitas.*

[39] In contrapposizione all'eternità di Dio, del quale è detto: *anni tui omnes simul stant,* la vita e gli anni dell'uomo *deficiunt, erunt et veniunt;* i nostri anni *transeunt: isti autem nostri om-*

nes erunt, cum omnes non erunt: Conf., XI, 13, 16. Il paradosso della nostra esistenza è che il pieno e totale compimento della nostra vita, si realizza solo con il nullificarsi del nostro tempo e quindi della nostra vita. Cfr. *Sol.* [386-387], 1. – 4. *Quidquid a me dictum est, unus Deus tu, tu veni mihi in auxilium; una aeterna vera substantia, ubi nulla discrepantia, nulla confusio, nulla transitio, nulla indigentia, nulla mors. Ubi summa concordia summa evidentia, summa constantia, summa plenitudo, summa vita. Ubi nihil deest, nihil redundat. Ubi qui gignit, et quem gignit unum est.*

[40] *Conf.,* XI, 29, 39.

[41] *Timeo* 37 D:

[42] Cfr. H.C. PUECH, *En quête de la Gnose,* (tr. it. a cura di F. Zambon, *Sulle tracce della Gnosi: 1 La gnosi e il tempo,* Milano 1985), pp. 239-292, in particolare pp. 265 ss., dove si accentua la distanza dalla configurazione del tempo come "immagine dell'eternità".

[43] *Conf.,* XIII, 9, 2.

[44] Sul carattere del peccato come alterazione della natura umana cfr. *De civ. Dei,* XIV, 12 ss. Essa è stata corrotta, con la conseguenza della morte, dalle passioni in conflitto.

[45] *De civ. Dei,* XIV, 12, 1.

[46] *De Trin.,* 1. 9, 1.

[47] Un passo per tutti: *De Trin,* [399-421] 1. 8, 5.

[48] *Enn.,* VI 9, 7, 17 ss.

[49] BEIERWALTES W., *Plotin. Über Ewigkeit und Zeit,* cit., p. 98 ss.

[50] *Panta eiso: Enn.,* III 8, 6, 40.

[51] PLOTINO, *Enn.,* VI 1, 10, 10.

[52] PLATONE, *Resp.,* 589 a 7 ss., parla di "uomo interiore".

[53] *De vera Relig.,* 39-72.

[54] *Conf.,* X, XXIX 40); cfr. PLOTINO, *Enn.,* VI, 6, 1; cfr. la nota *ad hoc* di Solignac in *Conf.,* vol. IV, libri X-XI, p. 213; p. 175.

[55] Cfr. su questo tema MARKUS R.A., *Saeculum. History and Society in the Theology of St. Augustine,* Cambridge 1983.

[56] *Conf.,* X, cap. VII 11.

[57] *Conf.* X, VII, 11; X, VIII 12.

[58] *Conf.,* X, XXXIX, 40.

[59] Cfr. *Interiorità e intenzionalità in Agostino,* "Atti del I e II seminario internazionale del Centro di Studi Agostiniani di Perugia" a cura di Luigi Alici.

[60] BEIERWALTES W., *Plotin. Über Ewigkeit und Zeit,* cit., p. 86 ss.; cfr. commentario nota 11, 7 e 15.

[61] *De Musica,* 1. VI, 40: *Generalis vero amor actionis, quae avertit a vero, a superbia proficiscitur, quo vitio Deum imitari, quam Deo servire anima maluit. Recte itaque scriptum est in sanctis Libris: Initium superbiae hominis apostatare a Deo; et, Initium omnis peccati superbia. Non potuit autem melius demonstrari quid sit superbia, quam in eo quod ibi dictum est: Quid superbit terra et cinis, quoniam in vita sua projecit intima sua? (Eccl. x, 14, 15, 9, 10). Cum enim anima per se ipsam nihil sit: non enim aliter esset commutabilis.*

[62] Questo orientamento agostiniano certamente costituisce una ripresa della considerazione plotiniana, a sua volta dipendente da Platone, della relazione che intercorre tra l'anima e il suo deviare dalla giustizia rivolgendosi alla *polupragmosune*. Su questo tema, seguiamo BEIERWALTES W., *Plotin. Über Ewigkeit und Zeit,* cit., p. 244.

[63] *De Musica,* 1. VI, 13, 40: *Amor igitur agendi adversus succedentes passiones corporis sui, avertit animam a contemplatione aeternorum, sensibilis voluptatis cura ejus avocans intentionem: hoc autem agit occursoribus numeris. Avertit etiam amor de corporibus operandi, et inquietam facit: hoc autem agit progressoribus numeris. Avertunt phantasiae atque phantasmata: et haec agit recordabilibus numeris. Avertit denique amor vanissimae cognitionis talium rerum: et hoc agit sensualibus numeris, quibus insunt quasi regulae quaedam artis imitatione gaudentes: et ex his curiositas nascitur ipso curae nomine inimica securitati, et vanitate impos veritatis.* Su questi aspetti ha meditato lo Heidegger di Friburgo: cfr. HEIDEGGER M., *Ontologie (Hermeneutik der Faktzität),* GA 63 [1923], (tr. G. Auletta), p. 101; HEIDEGGER M., *Interpretazioni fenomenologiche di Aristotele,* [1922], tr. it. a cura di V. Vitiello, in "Filosofia e Teologia" 1990, n. 3, p. 500 [7].

[64] Cfr. *De Musica,* VI, 39 ss.

[65] *Amor agendi, amor actionis: De Musica,* VI, 39 ss.

[66] *De Musica,* VI, 38-39.

[67] *De Musica,* VI, 39.

[68] *De Musica,* VI, 39.

[69] *De Musica,* VI, 40.

[70] *De Musica,* VI 13, 40: *non enim aliter esset commutabilis et pateretur defectum ab essentia: cum ergo ipsa per se nihil sit, quidaquid autem illi esse est, a Deo sit: in ordine suo manens, ipsius Dei praesentia vegetatur in mente atque conscientia.*

[71] *De Musica,* VI, 13, 40: *Itaque hoc bonum habet intimum. Quare superbia intumescere, hoc illi est in extima progredi, et ut ita dicam, inanescere, quod est minus minusque esse. Progredi autem in extima, quid est aliud quam intima projicere; id est, longe a se facere Deum, non locorum spatio, sed mentis affectu?*

[72] *Conf.,* XIII, cap. XXI, 30.

[73] Sull'analogia tra la "superbia" in senso agostiniano e la "audacia" e "temerarietà" (*tòlma*), in senso plotiniano, che si esprime nella brama e audacia "di usare un movimento che esce dall'anima stessa", in quella caduta dell'anima nel tempo, che non si sa se sia un atto di libertà o di necessità, cfr. BEIERWALTES W., *Plotin. Über Ewigkeit und Zeit,* cit., p. 245 nota, che a proposito di Agostino rinvia a *De Trinitate,* XII, 9, 14 e *De Gen. c. Man.* II 15, 22, per la presenza del concetto di "superbia" come analogo a *tòlma.*

[74] *Conf.,* XI, XXIX 39.

[75] Cfr. *En. in Ps.,* 76, 8, 16; 89, 6, 11; 89, 15,26 ss.; 109, 20, 6.

[76] *En. in Ps.,* 89, 6, 11: *Pro Nihilo enim habentur... non enim ut adsint veniunt, sed ut non sint.*

[77] *De libero arbitrio,* [395-396], 3, – 23. *Quod autem quietum est, non est nihil; immo etiam magis est quam id quod inquietum est. Inquietudo enim variat affectiones, ut altera alteram perimat: quies autem habet constantiam, in qua maxime intellegitur quod dicitur, est. Omnis itaque ille appetitus in voluntate mortis, non ut qui moritur non sit, sed ut requiescat intenditur. Ita cum errore credat non se futurum! natura tamen quietus esse, hoc est magis esse desiderat. Quapropter,*

sicut nullo pacto fieri potest ut non esse aliquem libeat: ita nullo pacto fieri oportet ut ex eo quod est quisque bonitati Creatoris ingratus sit.

[78] J. GUITTON, *Le temps et l'eternité,* cit., p. 221.

[79] Scarsi sono i riferimenti nel testo agostiniano ad Aristotele, posposto a Platone e ai Platonici in quanto questi hanno saputo sviluppare una visione delle cose più vicine a quella cristiana: cfr. *De civ. Dei,* VIII, 11 ss.

[80] *Polit.,* I, 2, 1253 a; cfr. L. RUGGIU, *Logos e storia in Aristotele. La costruzione della politica come scienza,* in «Atti dell'Accademia di Scienze Morali e Politiche», vol. XCIX 1988.

[81] E. VOEGELIN, *Order and History,* Baton Rouge 1957, pp. 335 ss.

[82] *De civ. Dei,* IV, 33.

[83] *De civ. Dei,* XII, 27. 1. *Nihil enim est quam hoc genus tam discordiosum vitio, tam sociale natura.*

[84] GILSON E., *Introduction a l'étude de Saint Augustin,* p. 223 ss.

[85] *De vera religione,* XXVI, 48: *Haec est vita hominis viventis ex corpore, et cupiditatibus rerum temporalium colligati. Hic dicitur vetus homo, et exterior, et terrenus, etiamsi obtineat eam quam vulgus vocat felicitatem, in bene constituta terrena civitate, sive sub regibus, sive sub principibus, sive sub legibus, sive sub his omnibus: aliter enim bene constitui populus non potest, etiam qui terrena sectatur: habet quippe et ipse modum quemdam pulchritudinis suae.*

[86] *De civ. Dei,* 15, 4.

[87] *De civ. Dei,* 15, 5.

[88] *De civ. Dei,* 15, 5.

[89] *De civ. Dei,* 15, 6.

[90] *Polit.* 1252 a I ss.

[91] *Polit.* I, 2, 1252 b 27 ss.

[92] *Eth. Nic.,* VIII, 9.

[93] *Polit.* I, 2, 1252 a 26-27.

[94] *Polit.* I, 2, 1253 a 20 ss.

[95] *Polit., II, 2 1261 a 30;* Eth. Nic., V, 5, 1132 b 31 ss.

[96] *Polit.,* III, 4, 1277 aa 1 ss.

[97] *Polit.,* III 4, 1277 b 7 ss.

[98] *De civ. Dei,* XV, 17.47.

[99] *De civ. Dei,* XV, 17.8.

[100] *De civ. Dei,* XV, 17.8-10.

[101] *De civ. Dei,* XV, 5.

[102] *Polit.,* I, 1253 a 3 ss.

[103] *Horder and History,* III, cit., p. 316 ss.

[104] *Eth. Nic.,* I, 1, 1094 b 11 ss.

[105] J. RITTER, *Felicità e vita civile,* in *Metafisica e politica,* tr. it. di G. CUNICO, Casale Monferrato 1983, pp. 50-93.

106 *Polit.,* IV, 2, 1317 a 40-41.

107 *Polit.,* I, 1253 a 1-2.

108 *Polit.,* I, 1253 a 29.

109 *De civ. Dei,* XV 4.18 e 5.24.

110 In *Johan* V, 1; cfr. E. GILSON, *Introduction a l'étude de Saint Augustin,* cit., p. 197.

111 K. FLASCH, *Agostino d'Ippona,* cit., p. 365.

112 *De doctrina christiana* II, 39, 58.

113 *De libero arbitrio,* [395-396], 3, – 72. *Superbia enim avertit a sapientia: aversionem autem stultitia consequitur. Stultitia quippe caecitas quaedam est, sicut idem dicit: Et obscuratum est insipiens cor eorum.*

114 *De Musica,* [388-389] 1. VI, 40 M. *Generalis vero amor actionis, quae avertit a vero, a superbia proficiscitur, quo vitio Deum imitari, quam Deo servire anima maluit. Recte itaque scriptum est in sanctis Libris: Initium superbiae hominis apostatare a Deo; et, Initium omnis peccati superbia.*

115 K. FLASCH, *Agostino d'Ippona,* cit., p. 379 ss., afferma: "Respingeva l'esigenza di favorire la perfezione e la felicità dell'uomo attraverso una politica razionale. Questo proposito secondo lui non aveva alcun valore e anzi rappresentava il massimo del disvalore: la superbia".

116 *De civ. dei,* XIX, 6.

117 K. FLASCH, *Agostino d'Ippona,* cit. p. 382.

118 (*De civ. Dei,* XVIII, 1-3.

119 *De civ. Dei,* XV 4.16.

120 *De civ. Dei,* XIX 17.11-25; 26.4-10.

121 *De doctr. christ.* I. 35-39; cfr. P. Browwn, *Agostino d'Ippona,* cit., p. 324.

122 *De civ. Dei,* XV, 21.15.

123 *Polit.,* III, 9, 1280 a 25 ss.

124 *Polit.* III, 6, 1278 b 15 ss.

125 *Polit.,* III, 9, 23 ss.

126 P. BROWN, *Agostino d'Ippona,* cit., pp. 321 ss.

127 P. BROWN, *Agostino d'Ippona,* cit., p. 320.

128 *Enarrationes in Psalmos* [392-415], Psalm. 143, 2. ... *Labitur enim mortale saeculum, et praeterfluit quidquid venit in mundum. Erant ergo in flumine, tamquam in populo illo 30 primo, lapides; erant illic inutiles, vacabant, nibil proderant, transibat supra fluvius. Quid fecit David, ut lex ipsa utilis esset? Accepit gratiam. Lex enim sine gratia impleri non potest: enim "legis caritas".*

129 *De civ. Dei,* XVIII. 2.

130 *De civ. Dei,* XV.4.

131 *De doctrina christiana* II, 39, 58.

132 *Contra Faustum* XXII 27: *"lex vero aeterna est ratio divina vel voluntas dei ordinem naturalem conservari iubens, perturbari vetans".*

[133] K. FLASCH, *Agostino d'Ippona,* cit., p. 370 ss.

[134] *De civ. Dei,* XVIII.

[135] *De civit. Dei,* XIX, 13, 1; E. GILSON, *Introduction a l'étude de Saint Augustin,* cit., p. 228.

[136] *De musica*VI 13, 40. VI, 15, 50; *De vera religione,* 45, 84-85.

[137] *Epist.* 138, II, 10.

[138] *De civit. Dei,* XIX, 23, 5.

[139] *De civit. Dei,* XIX, 12, 2.

[140] *De civit. Dei,* XX, 24-25.

[141] E. GILSON, *Introduction a l'étude de Saint Augustin,* cit., p. 223 ss.

[142] *De vera religione,* XXVI, 48: "*Haec est vita hominis viventis ex corpore, et cupiditatibus rerum temporalium colligati. Hic dicitur vetus homo, et exterior, et terrenus, etiamsi obtineat eam quam vulgus vocat felicitatem, in bene constituta terrena civitate, sive sub regibus, sive sub principibus, sive sub legibus, sive sub his omnibus: aliter enim bene constitui populus non potest, etiam qui terrena sectatur: habet quippe et ipse modum quemdam pulchritudinis suae*".

[143] Cfr. ad esempio M. ELIADE, *Il mito dell'eterno ritorno. (Archetipi e ripetizione),* Torino 1966; H.C. PUECH, *En quête de la Gnose. La Gnose et le temps et autres essais,* Paris 1978 (tr. it. *La Gnosi e il tempo,* in *Sulle tracce della Gnosi. I. La Gnosi e il tempo. II. Sul Vangelo secondo Tommaso,* tr. it. ac. F. Zambon, Milano 1985, pp. 239-292).

[144] *De civ. Dei,* XI, 4; XII, 10-20.

[145] *De civ. Dei,* XI, 4.2.

[146] *De civ. Dei,* XII, 13,2.

[147] *De civ. Dei,* XIII, 10.

[148] *De civ. Dei,* XVI, 1.25.

[149] *Tract. in Job.* 9.6.

[150] *Ep.* 138 1. Questa metafora della melodia, da Aristotele a Husserl, diviene la chiave di volta del chiarimento del senso del tempo. Qui da Agostino viene invece utilizzata per comprendere la storia.

[151] *De civit. Dei,* XII, 4-5.

[152] K. FLASCH, *Agostino d'Ippona,* cit., p. 364.

[153] *De civ. Dei,* XVIII, 40.

[154] OROSIO, 2, 3, 5; 4, 23, 10; 7, 43, 16, 19. Cfr. S. MAZZARINO, *Il pensiero storico classico,* II, 2, Bari 1966, pp. 310 ss.

[155] *De civ. Dei,* 16, 17; 18, 2; 18, 22; cfr. S. MAZZARINO, *Il pensiero storico classico,* cit., p. 311.

[156] *De civ. Dei,* I, 19.

[157] P. BROWN, *Agostino d'Ippona,* cit., pp. 287 ss.

[158] *Serm.* 81.8.

[159] *Enarr. in Ps.* 84.10.

L'INSICUREZZA NELLA TARDA ANTICHITÀ: DALLA PREDESTINAZIONE AL PREDESTINAZIONISMO

di Vittorio Grossi

L'incertezza cronica dell'uomo occidentale viene da molto lontano. Il tardoantico è stato indicato, non senza una forte ragione intuitiva, come "epoca di angoscia per tutti, pagani e cristiani" [1].

Era il periodo delle grandi invasioni dei popoli oltre il Danubio: Quadi, Sarmati, Unni, Alani, Ostrogoti, Visigoti, Alemanni, Goti. Questi ultimi compivano stragi e saccheggi dal Mar Nero all'Adriatico. Presso Aquileia, sul fiume Frigidus (l'odierno Vipacco), si scontrarono Eugenio e Arbogaste con le loro truppe di Franchi e Alamanni con le truppe di Teodosio costituite da Goti, Alani, Iberi del Caucaso, Unni e i generali barbari Gainas, Stilicone e Alarico. Eugenio venne trucidato dai soldati davanti agli occhi di Teodosio mentre Arbogaste si suicidò (inizi di settembre del 394). Attraverso quei popoli invasori, appoggiati dall'imperatore di Oriente, veniva veicolato in Occidente anche il cristianesimo ariano, aggiungendo nuove difficoltà ai già difficili rapporti esistenti.

Si pensava che fosse venuto veramente il tempo della fine del mondo. Girolamo ad esempio riteneva che tale idea fosse di tutti gli ecclesiastici (*In Danielem* 7.8, *PL* XXV.531). Ambrogio dal canto suo scriveva: "Nessuno più di noi, che siamo colpiti dalla fine del mondo, è testimone delle parole celesti. Quanti combattimenti vi sono già stati e di quanti combattimenti dovremo ancora sentire dire? Gli Unni sono insorti contro gli Alani, gli Alani contro i Goti, i Goti contro i Taifali e i Sarmati" (*Exp. in Lucam* 1.10).

L'uomo del tardoantico, nell'incertezza delle istituzioni civili e di quelle antropologico-deontologiche, cercò disperatamente una qualche stabilità in Dio, nel positivo della sua benevolenza come nel negativo del suo giudizio (la futura concezione della predestinazione al bene e al male). L'angoscia sociale si traduceva, come era da preventivare, in un'angoscia esistenziale che non risparmiava nessuno. Il vescovo Agostino ad esempio, all'età di circa 67 anni, si affidava ancora a sua madre morta da tempo: "Se le anime dei defunti - egli scrive - si interessassero degli affanni di questo mondo, e ci parlassero quando li vediamo in sogno, la mia santa madre, per non nominare gli altri, non mi abbandonerebbe una sola notte; lei, che mi ha seguito per terra e per mare, per vivere sempre con me. Mi riesce impossibile credere che la sua felicità l'abbia

resa tanto crudele, al punto di non consolare nella sua tristezza e nella sua angoscia questo figlio che era il suo solo amore e che lei non aveva mai potuto sopportare di vedere triste" (*De cura pro mortuis gerenda* 16, del 421).

Egli tuttavia, già nelle *Confessioni* si rivolgeva a Dio, indicando col desiderio, che non era soltanto suo, una qualche soluzione,: "Io desideravo non tanto di avere più certezza di Te, quanto di essere più stabile in Te" (*"nec certior de te sed stabilior in te esse cupiebam"*, *Conf.* 8.1.15). L'umanità del tardoantico, in altri termini, non potendo trovare sicurezza nel vivere sociale o nel suo privato, cercava in Dio una maggiore stabilità. Tale richiesta di uscire dall'incertezza generale si coagulò, già Agostino vivente e precisamente dopo gli anni 426 e soprattutto dopo la sua morte, nel problema della predestinazione.

Questo termine, da termine scritturistico indicante una predilezione per gli eletti in Cristo, assurse a questione a sé stante sul destino umano, sino ad ipotizzare un agire predeterminato di Dio verso l'uomo, di salvezza o di condanna.

Da secoli ormai, quando si parla di predestinazione, emerge un vocabolario negativo circa il destino della maggior parte dell'umanità, ingenerando sul piano teoretico un'incertezza che sa di fatalità necessitante e, su quello psicologico, una rimozione che si traduce, a dirla con Agostino, in tante "ragnatele della ragione" (*C. ep. manichei quam vocant Fundamenti* 2-3) quanti sono gli argomenti di difesa che la psiche umana mette in atto per fronteggiare una situazione di angoscia [2].

La causa di tanta negatività, propagatasi nell'Occidente latino dal sec.V in poi, viene additata nel Dio di Agostino d'Ippona, l'unico possibile datore o meno della grazia che libera l'umanità dal suo essere "massa dannata". Una siffatta idea, sintetizzava il discepolo dell'Ipponate Ilario, in Gallia provocava sgomento anche nei spiriti migliori: "Costoro si sentono talmente turbati da queste parole della tua Santità - dice citando il *De correptione et gratia* (12.34) di Agostino (riguardo cioè alla grazia concessa ad Adamo e alla grazia concessa ai discendenti di Adamo) - da affermare che esse in qualche modo offrono agli uomini motivo di disperarsi" (*Ep.* 226.6).

La risposta della nostra cultura contemporanea, alla supposta disperazione proveniente da Agostino, è stata di ribellione e in due direzioni: una di negazione e l'altra di rimozione psicologica. Quanto alla prima, Agostino non avrebbe mai pensato e creato un Dio cristiano della disperazione, che sarebbe stato invece veicolato in suo nome dalla teologia posteriore di Lutero, Calvino, Baio e Giansenio. Il secondo orientamento, di rimozione psicologica, si sarebbe tradotto in quell'indifferentismo nichilista sfociato nella teoria della morte di Dio. Mentre il primo orientamento tenta di riandare ad Agostino, alla sua

religiosità, alle questioni culturali e spirituali del suo tempo; il secondo, ha portato l'uomo moderno ad appoggiarsi sulle forze autonome della ragione.

In realtà l'uomo moderno, avendo perso Dio quale suo punto nodale di riferimento,è rimasto solo e attende impaurito la morte senza uno spiraglio di luce. A volte egli urla con l'urlo dell'uomo di Eduard Munch, sull'orlo di una strada a guisa di binario dove lui non sa se passerà qualcuno a raccogliere il suo grido disperato o, più spesso, si sente nella situazione della talpa di Kafka, che tenta di nutrirsi nell'umido della sua tana, scavata nella terra senza luce, con l'orecchio sempre teso al sibilo del potenziale avvicinarsi dello sconosciuto che la farà soccombere. Il "grido" di Munch e la "talpa" di Kafka rappresentano l'uomo delle moderne apocalissi, di cui ognuno sente un'eco non tanto lontana dentro se stesso come nel tessuto di molti strati della nostra società.

Di fronte all'angosciosa antropologia offertaci dalla cultura del nostro tempo, l'intellettuale figlio della medesima angoscia ama a volte anche giocarci sopra, riproponendola nell'orrido violento delle immagini cinematografiche o nella letteratura sartriana della noia e simili, ma forse potrebbe anche fermarsi dinanzi al suo simile, disperato di essersi dissolto nel tempo ("*in tempora dissilui*", *Conf.*, 11.29.39) sia nella sua struttura mentale che affettiva, tentando di aiutarlo a rompere quel cerchio che gli eviterà di soccombere (*"iam circuli explosi sunt"*, *De civ. Dei*). Se il cerchio esplode si può ancora sperare di poter ripensare l'uomo, evitandogli di frantumarsi di fronte alle moderne apocalissi.

Nell'ambito di tali domande, e speriamo speranze di pensiero, che sono alla radice di questo congresso, presento la ricostruzione storico-linguistica del passaggio semantico del termine "predestinazione". Esso si tradusse, quanto a comprensione contenutistica (e come tale è inteso abitualmente), in quello di predestinazionismo nel significato che l'uomo è predeterminato da Dio nel suo destino finale. La medesima sorte è capitata al termine "apocalisse". Questo, che all'origine significava lo spiraglio di luce che rompe il buio, la rivelazione del "Figlio dell'uomo" che salva gli eletti proprio quando ogni speranza è caduta, è rimasto ad indicare una situazione che precipita del tutto, con il conseguente sconcerto dell'umanità.

Il nostro tentativo, di delineare i passaggi semantici del termine "predestinazione", vuole contribuire a ridare a tale termine la sua connotazione agostiniana di grazia in Cristo, Salvatore dell'uomo. Questo contributo, anche se modesto, tende a liberare il lettore moderno di Agostino dalle inconsce paure avute dalle generazioni passate nell'avvicinare una delle maggiori guide spirituali dell'Occidente latino, proprio a motivo della "predestinazione". Si vuole offrire perciò un piccolo contributo a ripensare l'uomo moderno nella prospettiva di una responsabilità comune, anche se nel nostro caso il contributo si

situa su un'angolazione della scienza teologica e nella scia di Agostino d'Ippona.

1. Le origini della questione "predestinazione "

Per la questione della predestinazione si deve partire da Agostino perché a lui si fa riferimento obbligato [3]. Essa, sviluppatasi così come noi la conosciamo all'incirca negli anni 420-435, benché non sia nata per iniziativa dell'Ipponate, è stata sempre riannodata in modo negativo al suo pensiero e quindi alla sua visione della religione cristiana [4].

Cronologicamente la documentazione a disposizione viene divisa: prima del 425 (*Ep.* 194 di Agostino al presbitero romano Sisto) e dopo il 425 sino al 435 (*De gratia et libero arbitrio*; *Ep.* di Prospero a Rufino; *De correptione et gratia* di Agostino; *Epp.* 225 e 226 (*Inter augustinianas*) di Prospero e di Ilario ad Agostino; *De praedestinatione sanctorum*, quale risposta di Agostino alle lettere di Prospero e di Ilario; le *Responsiones pro Augustino* di Prospero; l'opera anonima *Praedestinatus*).

a) Prima del 425 - L'accusa di fatalismo ad Agostino (Ep. 194 del 419).

In ambito pelagiano era stata fatta ad Agostino l'accusa di tradurre la grazia di Dio in fatalismo pagano, sia a causa del suo passato manicheo che a motivo della sua difesa del peccato originale [5]. Tale accusa che, a livello popolare, sintetizzò le difficoltà poste al vescovo d'Ippona riguardo alla sua difesa della grazia di Dio e di Cristo, ebbe il suo sbocco e la sua coagulazione nella questione "predestinazione".

L'*Ep.* 194 a Sisto (a. 419), scritta da Agostino immediatamente dopo il concilio di Cartagine del 418 e la lettera *Tractoria* di papa Zosimo (a. 419), - avvenimenti che condannarono definitivamente il pelagianesimo - ci dà i primi due elementi della sorgente questione della predestinazione, vale a dire: l'eliminazione del libero arbitrio qualora si ascriva alla grazia di Dio la buona volontà nell'uomo, e l'utilizzazione della categoria *massa damnationis*, applicata all'umanità assoggettata al peccato di Adamo [6]. Nel primo elemento si ebbe il primo passo per parlare di predestinazione in senso positivo (dare la grazia) e negativo (abbandonare alla dovuta condanna); nel secondo (la liberazione dalla *massa damnationis*) si registrò il passaggio più importante per la questione [7].

I pelagiani operarono uno spostamento della questione: dall'uomo liberato dalla grazia (tirato fuori dalla massa) a Colui che libera, vale a dire dall'effetto a Colui che lo produce. Adeguando poi a Dio il concetto di causa, nel

presupposto agostiniano della necessità della grazia, tentarono di rendere evidente l'incongruenza nella posizione di Agostino, vale a dire si veniva ad ammettere in Dio la possibilità di essere ingiusto, liberando dalla massa a suo arbitrio e non secondo meriti o demeriti dell'uomo. *"Iniustum est"*, affermavano essi perentoriamente, *"in una eademque mala causa* (la *massa damnationis*) *hanc liberari, illum puniri"* (*Ep.* 194.2.5).

La questione dell'origine nell'uomo del frutto della giustificazione, che era di natura antropologica, diventò così una questione di teodicea relativa all'agire divino. Tale passaggio può considerarsi la prima tappa della non lontana questione della predestinazione.

Al tempo della lettera a Sisto, il testo scritturistico riguardante l'elezione di Giacobbe e il rigetto di Esaù (*Gn.* 25.21-23 e *Mal.* 1.23 riportati in *Rom.* 9.10-12) costituì la chiave delle due linee interpretative del significato di "predestinazione": quella di Agostino nel senso di essere liberati per mezzo della grazia; quella pelagiana di previsione da parte di Dio dell'agire umano [8].

I termini di "predestinazione", "prescienza" o "previsione divina", hanno perciò significati ben delimitati: donazione della grazia divina senza ancora porsi il problema se ciò poteva significare una restrizione di tale dono, per Agostino; previsione dell'agire del libero arbitrio, per i pelagiani. Il dono della grazia è considerato, per il momento, nella prospettiva di non implicare un'ingiustizia nell'agire divino e non ancora come atto di Dio in sé considerato, in quanto posto direttamente da Lui [9].

b) La questione in Agostino negli anni 425-430

La documentazione a disposizione è: il *De gratia et libero arbitrio*; *l'Ep.* di Prospero a Rufino (in *PL* LI.77-90); il *De correptione et gratia* di Agostino; le *Epp.* 225 e 226 (*Inter augustinianas*) di Prospero e di Ilario ad Agostino; il *De praedestinatione sanctorum*, quale risposta alle lettere di Prospero e di Ilario.

b/1) De gratia et libero arbitrio (a. 426)

Quest'opera, scritta da Agostino ai frati del monastero di Adrumeto in Africa perché "alcuni pensavano che, difendendo la grazia di Dio, si era costretti a negare il libero arbitrio" (*De grat. lib..arb.*, 1.1), ha due parti ben distinte: la prima sino al c.13.26 e la seconda dal c.14.27-ss. Esse segnano, in qualche modo, lo sviluppo della questione circa la predestinazione. Dal c.14.27 in poi l'Ipponate accetta infatti d'indagare di più nel mistero dell'agire divino, ciò che aveva rifiutato di fare verso l'anno 420 nella lettera a Sisto (*Ep.* 194.7.33).

Nel c.14.27, Agostino affronta pertanto la questione sull'origine nell'uomo della "buona volontà": se venga da Dio o dalla *voluntas credendi*. Il *praeparatur voluntas a Domino* del libro dei *Proverbi* (8.35), spiegata da lui nella linea del coagire della libertà con la grazia (16.32 e 17.33), sfocia infatti nella questione della sovrana signoria di Dio cui nessuna volontà umana può sottrarsi (*"Deus dominatur et voluntatibus hominum"*: 20.41).

Nel *De gratia et libero arbitrio* in altri termini Agostino lascia emergere tra l'altro la possibilità di un rapporto tra la volontà onnipotente di Dio e la volontà dell'uomo naturalmente soccombente che, in linea teorica, non può essere soggetto a discussione.

b/2) L'Ep. di Prospero a Rufino (= Ep. Ruf. in PL LI.77-90; a. 426-427).

La lettera di Prospero a Rufino (un personaggio a noi sconosciuto) ci offre la prima testimonianza sulla recezione del pensiero antropologico di Agostino in Gallia [10].

In essa emerge la tesi di un "numero di predestinati", selezionato in base ad una *discretio* o ad un *"secreto consilio"* divino (*Ep. Ruf*: 13.14).

Con questa lettera extra-agostiniana, sia per il mittente che per il destinatario, ci troviamo di fronte a terminologia e questioni chiaramente presenti - e per la prima volta -.in Agostino col *De correptione et gratia*.

b/3) De correptione et gratia (a. 427)

Nel *De correptione* Agostino conclude la sua risposta ai frati di Adrumeto sul possibile vanificarsi del libero arbitrio a causa della grazia di Dio. Nel *De gratia et libero arbitrio* egli aveva spiegato con le testimonianze delle Sacre Scritture come la grazia non vanifichi il libero arbitrio; nel *De correptione* ne spiega il modo del coagire senza che quest'ultimo sia vanificato o addirittura annullato.

Nello svolgimento di questa seconda questione (il modo del co-agire della grazia con il libero arbitrio) emergono dalla sua esposizione altre problematiche, in particolare quelle della "predestinazione" e della volontà salvifica universale, tra di loro strettamente connesse. Se esse vengono affrontate, vengono però anche presto abbandonate. Egli per il momento le considera questioni collaterali [11]. Potremmo dire che, con tali nuove questioni che nella trattazione appaiono e scompaiono, ci troviamo di fronte a vere e proprie interferenze provenienti da altri ambienti, cui Agostino si ferma per rispondere in qualche modo. Negli anni 425-26 "rumori maligni" - come li chiama Prospero (*Ep. Ruf.* 4, 5) - circolavano in area mediterranea sul conto di Agostino [12].

Il vescovo d'Ippona sentì il bisogno di fare per il momento quattro precisazioni previe.

1. Parlando di grazia egli intende la grazia di Cristo (*Corr.* 2.3); 2. precisa la nozione di "perseveranza" in relazione a coloro che regneranno con Cristo (7.13-16) [13] i quali, 3. propriamente costituiscono il "numero degli eletti" [14]. 4. Il termine di "predestinazione" in conclusione trova in Agostino la sua comprensione in concomitanza con la nozione di perseveranza che, pertanto, non indica primariamente l'agire divino bensì l'effetto o il compiersi del dono divino della perseveranza. Per tale strada l'Ipponate giunge a significare con predestinazione anche lo stesso agire divino per coloro che si salvano, nel senso che la loro salvezza è dovuta alla grazia elargita loro da Dio, chiamati ormai col nome di "predestinati".

In base alla connessione che Agostino pone tra il dono della perseveranza e la predestinazione quale suo effetto per coloro che si salvano, egli nel c.12.36 sostituisce l'espressione scritturistica "numero degli eletti" da lui ritenuta nel c.7.16, con quella di "numero dei predestinati" [15]. Forse egli volle così rilevare nel termine "predestinazione" un significato positivo di derivazione scritturistica che non riscontrava nei suoi interlocutoria [16].

b/4) De praedestinatione sanctorum (a. 429-430)

Due lettere, quelle di Prospero e di Ilario (*Epp.* 225/226, a. 428), segnano una svolta nella questione storico-teologica della predestinazione. Esse infatti provocarono una risposta diretta di Agostino sull'argomento e possono considerarsi la vera introduzione a quanto venne scritto in seguito sul problema.

Prospero aveva chiesto ad Agostino di dare soprattutto un chiarimento sul rapporto che intercorre tra prescienza e predestinazione; Ilario aveva evidenziato le difficoltà pastorali viste dai provenzali nel pensiero di Agostino sulla grazia chiedendogli un principio di metodo (*auctoritas*) nell'affrontare la questione.

La risposta tenne presenti le domande, ma Agostino l'articolò sui due punti nodali della antropologia che si veniva formando nei monasteri della Gallia dopo il primo ventennio del sec. V: l'inizio della fede, inteso come possibilità di credere, che dipenderebbe dall'uomo; e la crescita nella fede che sarebbe dono della grazia.

In Gallia si proponeva la spiegazione di un dono della grazia basato sulla prescienza divina di un merito umano della fede (*l'initium fidei* dato a chi vuole credere e non dipendente da una decisione di Dio), grazia che, dopo l'accettazione libera di essa, era soggetta ad accrescersi (l'*augmentum gratiae*) in seguito all'impegno nella vita cristiana. Dire perciò "predestinazione" significa-

va, in tale ottica, prescienza di Dio nei riguardi di coloro che avrebbero creduto o meno, ai quali Lui accorderebbe o meno la sua grazia.

Agostino, pur condividendo le finalità di un impegno serio nel vivere ciascuno il proprio cristianesimo, non accettò l'impostazione di base perché essa, secondo lui, comprometteva due realtà cristiane essenziali: l'assoluta signoria di Dio e il carattere di dono della grazia, che è tale soprattutto nel momento del conseguimento della salvezza, indicato ormai con l'espressione "dono della perseveranza".

Nel *De praedestinatione sanctorum*, Agostino concede che l'intera questione andava approfondita più diligentemente (3.7), infatti egli aveva utilizzato il termine "prescienza" in relazione a Cristo solo per i pagani, non quindi relativamente alla conoscenza divina per tutti relativamente ai loro meriti (9.17 e 18) (la questione dei marsigliesi). Il *meritum fidei* d'altra parte può essere solo dono (10.19) [17]. La vocazione "degli eletti" perciò comporta, per l'Ipponate, una preparazione della volontà umana (9.18) da parte della grazia di Dio, prima di ogni altra iniziativa umana. Tale preparazione della grazia rientra nella predestinazione e la grazia della perseveranza finale costituisce propriamente la grazia della predestinazione ed è ciò che noi indichiamo con il termine "predestinazione" [18]. La grazia si differenzia da essa in quanto connota il dono stesso e non la sua preparazione. Mentre, quindi, prescienza dice "sapere prima" e può riferirsi anche all'agire dell'uomo e al suo destino; predestinazione dice un agire di Dio nella volontà umana (10.19) nel prepararla a ricevere la grazia della perseveranza finale [19].

La grazia della predestinazione, non data a tutti, poneva necessariamente, per coloro che non la ricevono, la domanda sul perché del diverso agire di Dio, e anche Agostino se la pose spesso e in modo incalzante (8.14 e 15; 9.17 e 18; 18.35; anche 6.11). Lui fu cosciente che, su tale domanda, non si può dare nessuna risposta se non quella di salvaguardare, in qualsiasi tentativo d'impostazione della questione, sia la giustizia di Dio che la sua misericordia (*Ivi* 6.11; 8.14-16).

Il considerare infine la predestinazione come una scelta da parte di Dio, prima che lo stesso creato venisse all'esistenza, iniziava a porre la questione se Dio scegliesse anche riguardo ai dannati, nel senso di volerli Lui come tali [20]. Agostino respinge simile deduzione dal suo pensiero sulla grazia, e convoglia il significato del termine in relazione all'essere predestinati in Cristo [21]. Questa indicazione rimarrà basilare per la comprensione della predestinazione in Agostino e lo distinguerà da ogni altra impostazione al riguardo.

L'ipotesi tuttavia che possa essere Dio a predestinare gli uomini ad un destino di bene o di disgrazie si annidò nelle coscienze della gente del sec.V. Di

fronte a tanta incertezza/certezza molti si ribellarono violentemente ad Agostino, tanto da indurre la Sede apostolica romana ad intervenire in suo favore.

Egli comunque rispose nel Il libro del *De praedestinatione sanctorum*, noto col *nome De dono perseverantiae*, anche alle obiezioni pastorali raccolte da Ilario, dandoci l'ultimo suo pensiero in merito alla predestinazione.

Il termine "perseveranza", scelto non in correlazione all'inizio della fede ma come punto terminale, fissa in Agostino il problema della predestinazione alla fine della fase storica di ognuno, al momento cioè di entrare definitivamente nell'*eschaton*.

Il problema viene volutamente sganciato dalla fedeltà cristiana lungo il decorso del tempo della storia (questa, legata alla provvisorietà, non può avere connotazioni di assoluto o di eternità) e posto primariamente sul frutto del dono di Dio e della sua grazia (la salvezza raggiunta o il *donum perseverantiae*), non quindi sulla volontà di Dio in sé che, in Agostino, rimarrà sempre solo una questione di principio.

Con tale scelta Agostino ritornava praticamente all'impostazione originaria della lettera a Sisto (*Ep.* 194), di non voler scandagliare nei giudizi divini, perché ciò sfugge alla capacità umana e, impostando il tutto sulla base della grazia di Cristo, dava alla questione l'ampiezza dell'intero arco della soteriologia cristiana. Veniva così facilmente superata l'obiezione di un suo trasferimento della categoria "fato pagano" in quella di grazia cristiana; e veniva attutita la conseguenza di discriminare gli uomini tra predestinati e non predestinati, che i provenzali vedevano come un ritorno di Agostino al suo giovanile manicheismo.

La questione tuttavia venne a porsi sempre più in chiave individuale. Si legava il destino della persona umana al proprio impegno personale (la tesi di Pelagio), ad un impegno nato e sorretto dalla grazia di Dio (la tesi di Agostino) o, come proponeva qualcuno in versione per lui agostiniana, ad una scelta di Dio (quella della predestinazione).

L'impostazione "volontaristica" della "predestinazione" lasciava emergere inoltre la difficoltà di recuperare le istanze ecclesiologiche e sacramentali della fede cristiana, come pure il significato della storia temporale dell'uomo, derivandone una non indifferente relativizzazione.

Rimaneva poi in piedi l'obiezione di sempre, quella relativa alla distribuzione della grazia che non raggiunge tutti, la domanda cioè del *Cur non omnibus* (*Corr.* 8.16).

Col *De dono perseverantiae* Agostino esaminò l'intera questione precisando ancora la terminologia e l'oggetto in questione, e quindi rispondendo alle obiezioni.

La predestinazione è in definitiva relativa al raggiungimento della salvezza e, come tale, richiama semanticamente non tanto la prescienza e l'agire della volontà divina, quanto la grazia di Cristo che produce un tale frutto [22]. In tale prospettiva emerge, di per sé, che il risultato della salvezza finale non derivi dalla libertà umana di volerlo conseguire e non si ripropongono in senso manicheo due specie di uomini [23]. In coloro che vengono liberati tale dono va considerato come effetto di una grazia di Dio da Lui preparata, donata e mandata ad effetto: "Questa è la predestinazione dei santi...la prescienza e la preparazione dei benefici di Dio grazie ai quali certamente saranno liberati coloro che verranno liberati" [24].

L'insistere sulla realtà effettiva dei salvati non poteva però evitare di porre in questione anche la sorte di coloro che non si salvano, e ciò creò un'incertezza angosciosa che si rese presente in quasi tutta la letteratura del sec. V. Si poneva il problema del perché la grazia della salvezza finale (= predestinazione) non venga data a tutti [25]. L'incertezza della sopravvivenza terrena si spostava nell'al di là.

A questo proposito Agostino, oltre alla risposta di sempre, che la mente umana non ha le possibilità di poter guardare in tale direzione e quindi di giudicare l'operato divino, porta il suo lettore a situarsi psicologicamente in una duplice dimensione: una di riconoscimento di Dio, misericordioso e giusto (*Sal.* 101.1); ed un'altra di preghiera e di azione piena di speranza, dato che il dono della predestinazione ci viene da Dio e ad ognuno sfugge di esserne in possesso o meno (*Persev.* 14.36).

La tesi marsigliese, riferita da Prospero e Ilario, poggiava sullo sforzo umano premiato da Dio senza altra considerazione. Un tale uomo, Agostino lo riteneva una inutile finzione, anzi una superbia capace solo di allontanare l'uomo dal suo fine [26]. Anche se i marsigliesi - egli nota –"non volevano ammettere che, quanti per opera della grazia di Dio sono obbedienti e perseverano, sono predestinati (*Persev.* 16, 41), l'ultima programmazione dell'esistenza sfugge comunque all'uomo. La perseveranza finale pertanto può produrla solo il Signore con la sua grazia e, di conseguenza, la si deve chiedere a Lui nella preghiera. La predestinazione era da capire come tutto l'insieme che raggiunge lo scopo (*Persev.* 17, 41), vale a dire un legame tra prescienza, preparazione alla grazia e grazia donata, che produce il frutto della vita eterna. L'evidenziare tale legame fu un approfondimento nuovo nella questione della grazia, dopo quello della gratuità acquisito nel tempo della polemica pelagiana [27].

Quanto alla certezza della propria vocazione ad un'eternità di bene questa è sottratta al controllo di qualsiasi coscienza umana, dato che nella vita presente si cammina mescolati l'uno nell'altro (predestinati e non) senza possibilità

di potersi discernere [28]. Non è pertanto lecito distinguere gli uomini in due classi, anzi, suggerisce Agostino, piuttosto che parlare di predestinati e non predestinati, si parli di "chiamati e non ancora chiamati", dove la preghiera fa da legame tra gli uni e gli altri [29]. La strada della predestinazione viene così attraversata dalla preghiera della Chiesa e, in tale prospettiva, la *voluntas Dei* riacquista in Agostino, la sua connotazione di redenzione in Gesù Cristo [30]. Nel parlare al popolo cristiano di volontà di Dio, non nella categoria dell'agire a proprio arbitrio ma in quella della redenzione, l'Ipponate abbandona l'obiezione avversaria e la conseguente impostazione fondata sull'uomo, ritornando all'esperienza della fede e alle sue categorie. La predestinazione perciò va proposta per lui non come questione in sé, relativa alla volontà, bensì al popolo cristiano chiamato alla predestinazione alla grazia, per vivere di tale speranza, l'unica possibile e proponibile [31].

Esso perciò va educato a sintonizzarsi sulla preghiera della Chiesa per i "non ancora chiamati", preghiera che è anch'essa dono di Dio [32]. L'irrazionalità del fato, addebitata dai provenzali ad Agostino nella sua concezione della grazia e della predestinazione, era pertanto una prospettiva che solo poteva essere ritorta contro di loro. Egli solo difende la sovranità di Dio, posizione difesa dalla Chiesa cattolica (*Ivi* 12.31), difende perciò la predestinazione come un dono che dà consistenza a tutti gli altri doni di Dio: che anzi ne è la misura. Essa ha in Cristo il suo parametro di comprensione, ed è un bene da augurare a tutti [33].

c) Le risposte ad Agostino sulla predestinazione dopo la sua morte (a.430)

Ci limitiamo in questa ricerca alle polemiche con Agostino avutesi nel sec.V, tralasciando quelle posteriori [34].

L'augurio fatto da Agostino alla fine del suo lavoro (*De dono perseverantiae*) non placò gli animi, anzi li gettò in una discussione ancora più aspra ed angosciante.

I suoi lettori modularono infatti in una duplice direzione la loro risposta al vescovo d'Ippona: alcuni contro ed altri a favore, dando origine al cosiddetto fenomeno dell'agostinismo. Tra le due correnti s'inserì la sede apostolica della Chiesa romana che rivendicò sempre l'ortodossia di Agostino quale autore cattolico nei confronti di qualsiasi detrattore.

Si vennero così a creare ben presto tre immagini di Agostino e, di conseguenza, tre agostinismi abbastanza individuabili nei quali si inserirono poi gli agostinismi posteriori. Da parte nostra rileviamo l'Agostino legato alla questione della predestinazione.

c/1) La risposta contraria ad Agostino negli anni 430-435

La risposta contraria ad Agostino non si fece attendere, anche se lui non ebbe più il tempo di rispondervi personalmente, venendo a morire il 28 agosto del 430.

Dopo la sua morte, la questione della predestinazione raggiunse, negli anni 430-435, la sua fase più acuta ed anche l'impostazione poi rimasta nella storia.

L'indagine ci è resa possibile da alcuni scritti databili entro il 435, in particolare le *Responsiones* di Prospero *pro Augustino* e lo scritto anonimo *Praedestinatus*. I *Capitula Coelestini* dello stesso periodo possono considerarsi la linea romana che si mantenne tale sino al concilio di Trento [35].

c/1a) Le *Responsiones* di Prospero *pro Augustino* alle *obiectiones*.

Possediamo quattro risposte di Prospero di Aquitania ad allettanti capi di accusa ad Agostino, tratti dalle sue opere, circa la predestinazione: *Pro Augustino responsiones ad capitula obiectionum Gallorum calumniantium* (*PL* LI.155-174, anche in *PL* XLV.1833-1844*); Pro Augustino responsiones ad capitula obiectionum Vincentiarum* (*PL* LI.176-186, anche in *PL* XLV.1843-1850*); Pro Augustino responsiones ad excerpta Genuensium* (*PL* LI.187-202, anche in *PL* XLV.1849-1858*); Responsio VI de praedestinatione*, contenuta nello scritto *Hypomnesticon contra Pelagianos et Caelestianos vulgo Libri Hypognosticon* (*PL* XLV.1611-1664, ed. J.E. Chisholm, Fribourg 1980, II, pp. 191-208).

Responsiones ad capitula Gallorum del 431-432 (*PL* LI, 155-174) [36].

Esse portano nel manoscritto di Joli come titolo: *Incipit liber Responsionum Prosperi contra capitula Gallorum, quae contra libros beati Augustini opposuerunt de praedestinatione*. Questa prima risposta contiene 15 obiezioni nella prima parte, riassunte poi in 15 sentenze nella seconda, tratte da scritti di Agostino.

Per l'Ipponate la predestinazione sarebbe, secondo loro, la predeterminazione degli uomini al bene e al male da parte di Dio [37].

Responsiones ad capitula Vincentiarum del 434 (*PL* LI, 176-186)

Si tratta di 16 obiezioni che contestavano la predestinazione di due masse umane: l'una alla salvezza, l'altra alla dannazione. Contestano particolarmente ad Agostino la sottrazione del significato di "perseveranza" al periodo della vita presente. Per essi s'ingloberebbe nel termine agostiniano di "predestinazione" ogni possibile crimine, dei quali sarebbe responsabile Dio [38]. La predestinazione diceva perciò solo relazione al male e non al bene. Il termine "prede-

stinazione" coagulava ormai, dal punto di vista semantico, un pessimismo radicale che veniva riannodato ad Agostino.

Responsiones ad excerpta Genuensium del 434 (*PL* LI, 187-202).

Ci si trova di fronte ad un dossier di testi agostiniani tratti dal *De praedestinatione sanct*orum e dal *De dono perseverantiae*, che facevano difficoltà a due presbiteri (Camillo e Teodoro) di *Genua* (Agen?). Si trattava dei passi: *De praed. sanct.* 1.3 (l'inizio della fede e la vocazione degli eletti); 5.10 (sul *praeparatur voluntas a Domino*); 8.4 (la fede non data a tutti); I 6.2 (la permissione del male da parte di Dio); *De dono persev.* 14.35 (la gratuità del dono della perseveranza); 3.16 (sul rapporto di utilità della *correptio* stante la predestinazione).

Di particolare, nelle *Responsiones* ai *Genuenses* c'è una delle fonti che costituivano un'errata interpretazione di Agostino: si addebitava a lui la posizione dell'avversario. Agostino cioè spesso riferisce il pensiero di altri che tuttavia venne utilizzato da alcuni come se fosse suo.

Responsio VI de praedestinatione (ed. Chisholm II 191-208) [39].

Questa *Responsio*, da datarsi non oltre il 435, affronta direttamente il tema della predestinazione, delineandolo in otto capitoli, ma riassunto nella *praedestinatio ad vitam* e *nella praedestinatio ad mortem*. Tale impostazione venne giudicata da Prospero un *falsum* dogma (c. 1).

Praedestinatus del 432-435 (*PL* LIII, 583-672) [40].

È un'opera in tre libri scritta in difesa dell'ortodossia messa in pericolo dall'eresia predestinaziana (praef.). La questione della predestinazione viene trattata espressamente nel I libro (introduzione e, a conclusione, la 90 eresia che sarebbe appunto la predestinazione), nel II libro e nel prologo al Ill libro.

Nella prefazione l'anonimo autore ci informa che sotto il nome di Agostino circolavano libri e dottrine, prima di nascosto ora anche palesemente, che miravano ad inoculare il veleno di una predestinazione alla vita e di una predestinazione alla morte, cosicché risulti inutile ogni sforzo al bene e subentri il disinteresse per qualsiasi impegno cristiano (praef. 583-585).

Dopo Agostino il termine negativo di predestinazione si sviluppò all'interno del vocabolario agostiniano di *massa damnata* o *damnationis* in riferimento al peccato originale; e di quello non agostiniano di *praedestinatio ad mortem*, creando un'intera letteratura in merito. Dopo il 435 la questione riapparve infatti in scritti dal titolo: *De praedestinatione et gratia (divina-animae-gratiae) (qui intitulatur de voluntate Dei)* (*PL* XLV, 1677-1680) avente come tema: *in-*

commutabilis voluntas omnipotentis Dei (1.1), a prova che essa venne ancora a porsi nella visione degli oppositori di Agostino.

Già il vescovo d'Ippona aveva evitato nel *De praedestinatione sanctorum* di usare il termine *massa damnata* o *damnationis*, pur parlando di peccato originale (*De praed. sanct.* 1.2) e, nel *De dono perseverantiae* (22.60) suggeriva che piuttosto di parlare di predestinati e non predestinati, si parlasse di "chiamati e non ancora chiamati".

c/2) La risposta favorevole ad Agostino.

L'agostinismo di Prospero di Aquitania (390-463) e di Fulgenzio di Ruspe (468-533)

Nel tempo che intercorse tra Prospero di Aquitania e Fulgenzio di Ruspe, vale a dire circa un secolo, il dibattito su Agostino d'Ippona in merito alla predestinazione fu molto aspro, emblema della grande incertezza calata sull'Occidente latino nei secoli V e VI.

c/2a) Prospero di Aquitania

Prospero di Aquitania fu il primo grande protagonista del dibattito post-Agostino sulla predestinazione. Egli riferisce abbondantemente sulla contestazione antiagostiniana, tentando anche di rispondere utilizzando lo stile della sentenza. Egli tuttavia si servì del genere della sentenza anche per veicolare il pensiero di Agostino al di là di ogni polemica [41]. Egli infatti collazionò dagli scritti del vescovo d'Ippona due composizioni in stile sentenziale: *il Liber sententiarum ex operibus S.Augustini delibatarum* (392 sentenze databili tra il 431-449) [42] e gli *Epigrammata ex sententiis S.Augustini* (106 sentenze in versi, posteriori forse al Concilio di Calcedonia del 451) [43]. Se il *Liber sententiarum* e gli *Epigrammata* erano diversi come genere letterario, l'intento, di indicare nel vescovo d'Ippona un punto di riferimento spirituale e dottrinale sicuro per la cristianità occidentale, era tuttavia il medesimo [44].

Questo dato incise notevolmente nel portare il pensiero teologico del vescovo d'Ippona a livello generale di comunicazione e di comprensione. Si sviluppò per tale strada quella "auctoritas" di Agostino che, nell'Alto e Basso Medioevo, divenne topos obbligato per gli scrittori di qualsiasi genere [45] portando Bartolomeo di Urbino a condensare molta parte del pensiero dell'Ipponate nel suo famoso *Milleloquium* [46].

In Prospero si rifiuta l'addebito ad Agostino di una predestinazione *ad mortem*, e si salvaguarda l'ottica agostiniana del rapporto che lega alla grazia di Dio il bene operato dall'uomo. Si inizia tuttavia a porsi il problema non più

nell'ambito della grazia di Cristo, quanto nella concezione di Dio causa del tutto [47]. C'è da vedere in ciò il primo passo verso la concezione della predestinazione elaborata un secolo dopo da Fulgenzio di Ruspe.

c/2b) Fulgenzio di Ruspe

Sulla comprensione della predestinazione in Fulgenzio di Ruspe vanno fatti, rispetto ad Agostino, principalmente due rilievi.

– *Circa la terminologia* La predestinazione viene anzitutto indicata in Fulgenzio non tanto come un atto di volontà quanto come una *dispositio* [48]. Con lui tuttavia si acquisì l'utilizzazione del termine anche per coloro che non si salvano, con la dicitura di *praedestinati ad mortem, ad interitum*, anche se veniva intesa non come predestinazione positiva, bensì come punizione del male esistente nell'individuo [49]. Il discusso testo di Agostino, *De perfectione iustitiae hominis* (13; *CSEL* 42.32), uno dei motivi principali del trattato *Ad Monimum* (I 1), è ritenuto in Fulgenzio definitivamente spiegato nel significato di predestinazione negativa alla pena dovuta (*Ivi* I 27.7), spiegazione che riassume anche all'inizio del Il libro (II 1.1). Fulgenzio parla poi di una lettura cattolica di Agostino che, naturalmente, va oltre i possibili sensi che si possono dare alle sue frasi [50].

– *Circa l'impostazione della questione*. Questioni, come la predestinazione possono, secondo Agostino, solo essere rettamente impostate perché non vengano a detrimento elementi della fede cristiana, quali la grazia di Dio come dono e l'esistenza del libero arbitrio dell'uomo. Fulgenzio, in merito alla predestinazione, recepì un po' tutto di Agostino, tranne il legame con la nozione agostiniana di perseveranza finale. Egli infatti, partendo da altri principi, portò la predestinazione nell'ambito del tempo della storia. Accolse pertanto l'obiezione dei provenzali e dei vincenziani ad Agostino, che cioè la grazia era da legare anche alla predestinazione per il tempo della storia, benché non accogliesse la loro soluzione della ricompensa divina di un merito umano grazie alla prescienza divina. Il suo agostinismo rimase perciò fedele al maestro per la comprensione della grazia necessaria all'inizio della fede, al bene operare e al raggiungimento della vita eterna.

Fulgenzio, nella sua argomentazione, stringe in un triplice legame come in un teorema l'inizio del credere, il bene operare e la ricompensa eterna in ordine alla *voluntas Dei* che dona tale grazia. Grazia che, per lui, può essere conosciuta dall'uomo anche nel tempo della storia [51].

In siffatta impostazione potevano certamente prendere piede sia l'opposizione dei monasteri della Gallia a favore del libero arbitrio, sia la proposta della predestinazione come necessità fatalistica o predestinazionismo. I due estre-

mi, per motivi molto diversi e contrapposti, si riallacciarono ad Agostino facendo emergere un Agostino che non corrispondeva più al punto di riferimento iniziale.

c/3 Gli interventi della Chiesa Romana pro Agostino

La Sede apostolica romana mediò ufficialmente l'immagine di Agostino vescovo della Chiesa cattolica, così come lui stesso si era sempre attestato dall'inizio del suo episcopato (396/397) [52]. Le acque mosse dagli estremismi antropologici ancorati ad Agostino toccavano questioni nodali per la comprensione di Dio come dell'uomo: scatenarono perciò quelle polemiche secolari che ancora ci portiamo dietro.

Si ebbero anzitutto due concili convocati esplicitamente sulla "predestinazione alla morte": il concilio di Arles (ca. 472) e quello di Carisiacum (Quiercy) dell'anno 853.

Legata al concilio di Arles fu l'opera *De gratia* in due libri di Fausto di Riez. Essa contestò espressamente la predestinazione alla morte del presbitero Lucido, che venne condannato da un concilio di Arles (ca. 472) ma - fu l'accusa di molti - non avrebbe seguito la dottrina agostiniana circa la grazia e la predestinazione, che previene ogni bene nell'uomo [53].

Lo scritto di Fausto di Riez aveva scosso gli ambienti monastici di Costantinopoli sotto l'influsso degli Sciti (*Ep.* 16 dell'epistolario fulgenziano) per cui venne chiesto a Fulgenzio di Ruspe di rispondere direttamente al *De gratia* di Fausto. Egli scrisse un'opera in sette libri, *Contra Faustum Reiensem*, che non ci è pervenuta. La sua risposta la deduciamo tuttavia dagli altri scritti. Gli interventi di Fulgenzio sul tema della predestinazione si hanno, in ordine cronologico, principalmente nell'*Ad Monimum* (prologus; I 1; I 3-30; II 1; epilogus), nelle *Epp.* 15-17, scritte a nome dell'episcopato africano in esilio in Sardegna, nel *De veritate praedestinationis*.

Fausto aveva dovuto gestire il predestinazionismo del presbitero Lucido. Lo fece infatti ritrattare su un testo preparatogli da lui stesso. Lucido venne condannato dal concilio di Arles del 473 e da un successivo concilio di Lione per le sue tesi sul libero arbitrio, che sarebbe stato totalmente estinto dal peccato di Adamo ("*qui dicit post primi hominis lapsum ex toto arbitrium voluntatis exstinctum*"), e per la tesi che ogni uomo viene predestinato o alla salvezza o alla morte ("*qui dicit alios deputatos ad mortem, alios ad vitam praedestinatos*") [54].

La medesima polemica della duplice predestinazione esplose ancora nella Gallia a metà del sec. IX tra il vescovo di Reims Hincmar e il monaco Gott-

schalk. Quest'ultimo venne condannato nel concilium Carisiacum (Quiercy) dell'anno 853 [55].

I concili si attestarono sulla tesi agostinianiana della sola predestinazione al bene.

La Chiesa romana, dal canto suo diede ragione ad Agostino negli interventi *pro Augustino* a proposito della predestinazione, e nel riconoscere che sempre Agostino aveva difeso la grazia di Dio come pure il libero arbitrio dell'uomo [56]. Agostino pertanto, nella sua difesa della grazia di Dio, non era fautore di una predestinazione alla morte né poteva essere considerato il padre di tale nuova eresia. Gli interventi a noi pervenuti sono:

Celestino I (Ep.21 del 431)

Immediatamente dopo la morte dell'Ipponate il vescovo di Roma Celestino I scrisse ai vescovi della Gallia la lettera 21, alla quale da sempre venne aggiunto l'I*ndiculus* o i *Capitula Coelestini* [57]. Tale lettera rimarrà fondamentale sull'orientamento della Sede apostolica verso il vescovo d'Ippona.

Gelasio I (492-496) - Il Decretum Gelasianum (inizio sec. VI)

L'autorità di Agostino divenne un dato normale nell'Occidente cristiano, e quindi non più soggetta a discussione, dalla fine del secolo V in poi con Papa Gelasi [58]. Ciò avvenne propriamente da quando la sua opera venne inserita nel *Decretum Gelasianum*. Esso determinò quali libri erano da accettare come autorità nella Chiesa cattolica [59]. Da allora (fine sec.V-inizio sec.VI) il vescovo d'Ippona passò come autorità da tutti riconosciuta in scritti che trattavano delle guide (*luminaria*) sicure per l'ortodossia. Lo abbiamo presente in particolare nel *De numeris* pseudoisidoriano [60], che ribadiva quanto era stato decretato nel *Decretum Gelasianum*; e nelle liste delle autorità dottrinali riconosciute nella Chiesa [61] . Il prologo pone sulla bocca di Desiderio la volontà di conoscere quei dottori che, quasi *de luminaribus* illuminano il firmamento delle oscurità, immettono con la loro luce di riflessione un particolare splendore spirituale. Agostino è il primo della lista e di lui si dice, utilizzando immagini metaforiche non prive di enfasi: "Il vescovo Agostino, volando a guisa di aquila sulle cime dei monti e non badando a ciò che succede alle loro radici, espone con un discorso chiaro molte cose relative agli spazi celesti, ai luoghi della terra, al defluire delle acque" [62].

Papa Ormisda (anno 520)

Circa un secolo dopo, il papa Ormisda, scrivendo a Possessore vescovo degli Africani (il 13 agosto del 520), faceva rilevare che, "riguardo al libero ar-

bitrio e alla grazia si può riconoscere quanto la Chiesa romana, cioè cattolica, segue e custodisce, benché ciò si trovi in diversi libri del beato Agostino, soprattutto in quelli diretti a Ilario e a Prospero...negli archivi ecclesiastici tuttavia si conservano '*espressa capitula*'"[63].

La Chiesa romana in particolare sentì Agostino come il suo "dottore", tanto che si può legittimamente parlare di una coscienza, oseremmo dire, "agostiniana" della Chiesa di Roma; così come, viceversa, dal canto suo Agostino aveva pensato della sua fede, in particolare circa il peccato originale: "*fides ipsa nobiscum Romanae Ecclesiae*" (*Ep.* 194.1).

Tale linea ci è confermata ulteriormente e con nuovi elementi dagli interventi di Bonifacio II a Cesario di Arles e di Martino I al vescovo di Cartagine.

Bonifacio II (anno 531)

Dieci anni dopo l'intervento di papa Ormisda, e propriamente il 25 gennaio del 531, in connessione con il concilio di Oranges del 529, si ebbe l'intervento del papa Bonifacio II a favore del vescovo d'Ippona. Egli, approvando il II Concilio di Oranges, nella sua lettera al vescovo Cesario di Arles ribadì il ruolo guida di Agostino nelle questioni riguardanti la grazia di Dio, nella linea dettata da Celestino I e divenuta ormai tradizionale presso i vescovi della sede apostolica[64].

A ridosso quindi del Decreto Gelasiano, la testimonianza di Bonifacio II si richiamò ufficialmente ai "molti padri" e soprattutto (era l'affermazione che interessava) alla beata memoria del vescovo Agostino ("*prae ceteris beatae recordationis Augustinus episcopus*"), contro ogni insinuazione nei suoi riguardi, portata avanti da alcuni nel nome di Girolamo[65].

Martino I

Gli sviluppi della discussione cristologica monofisita portarono al Concilio lateranense (5-31 ottobre 649), nel quale venne condannata l'eresia monotelita. Il papa Martino I inviò una lettera anche alla Chiesa cartaginese e, per accattivarsene l'accoglienza, si appellò ad Agostino quale dottore della Chiesa cartaginese, affermando che lo Spirito Santo dava forma ai caratteri della confessione della Chiesa di Roma tramite il loro dottore. Si espresse così: "Meritatamente vi abbracciamo con cuore sincero. Voi infatti, inviando a questa sede apostolica le vostre lettere sinodali, ci avete manifestato in modo sommo i caratteri della vostra confessione come fiaccole di luce perenne. In noi essi li ha formati lo Spirito Santo per mezzo del dottore della Chiesa cattolica, cioè il glorioso Agostino. E, per mezzo di essi, abbiamo per certo che voi seguite le orme paterne e che nelle vostre piissime dottrine fate conoscere ed esprimete

la dignità universale del vostro dottore" [66]. La testimonianza di Martino I è la più esplicita sulla consanguineità della fede della Chiesa africana con quella romana, resa possibile da una medesima paternità, quella di Agostino. La circostanza di tale giudizio riguardava la fede cristologica della Chiesa di Roma e di quella di Cartagine, il richiamo tuttavia alla comune paternità di Agostino per ambedue le Chiese esprimeva un'amorosa figliolanza della sede apostolica verso il dottore della grazia. La testimonianza di Martino I infatti andava ben oltre la pura difesa dell'ortodossia di Agostino nelle questioni riguardanti la grazia di Dio e il libero arbitrio.

Conclusione

La semantica del termine "predestinazione" si venne costruendo in Occidente man mano, dopo che gli interventi della sede apostolica romana avevano confermato la non retta visione pelagiana circa la grazia di Dio e il libero arbitrio (concilio di Cartagine del 418 e *l'Ep. tractoria* di papa Zosimo). Nella polemica pelagiana si erano assodati tre dati collegati tra di loro: le Sacre Scritture ci confermano la nascita del genere umano soggetto al peccato del primo uomo; il bisogno della grazia di Gesù Cristo per la volontà umana dopo il peccato di Adamo, sia per iniziare a credere che per agire bene; l'esistenza della grazia di Dio e del libero arbitrio dell'uomo (*De praed sanctorum* 1.2). Tale impostazione tuttavia sembrava a molti ambienti, soprattutto monastici, che la grazia di Dio ledesse o annullasse del tutto il libero arbitrio.

Con questa obiezione il problema della necessità della grazia per il libero arbitrio si venne a spostare su Dio che dona la grazia, vale a dire dall'effetto che può essere prodotto dalla grazia al soggetto che la dona.

Agostino solo nel 427 con l'opera *De correptione et gratia* accettò in qualche modo di trattare in tale rapporto la grazia di Dio, giungendo ai seguenti risultati: 1. l'agire di Dio non è un campus passibile di conoscenza umana, tranne ciò che ci viene offerto dalle Sacre Scritture; 2. l'agire di Dio non è mai ingiusto; 3. la "predestinazione" può essere letta solo in Gesù Cristo, il primo predestinato; 4. la predestinazione non riguarda il tempo presente ma il raggiungimento della vita eterna e quindi il tempo oltre la storia.

A tal uopo Agostino spostò la semantica del termine "perseveranza" dal tempo presente al tempo dell'*eschaton*. Il tempo presente, essendo soggetto ad una radicale ambiguità di conoscenza, - nessuno conosce il proprio cor - diceva Agostino -, non consente di conoscere la propria collocazione reale: se nella città di Dio o nella città terrestre. L'atteggiamento umano perciò, nel tempo

della storia, non può essere coscientemente correlato alla predestinazione, pur sapendo che la possibilità del bene sia frutto della grazia di Dio congiuntamente al libero arbitrio dell'uomo.

In tale incertezza del destino umano, che pervase l'intero Occidente nei secoli IV-VII, benché l'autorità di Agostino rimanesse indiscussa, rimase tuttavia agganciato al vescovo d'Ippona un certo pessimismo che, nel termine di predestinazione, trovò sempre un coaugulo negativo.

Agostino stesso avvertì il bene che facevano i suoi scritti, ad esempio le *Confessioni*, ma anche la difficoltà per molti di leggerli adeguatamente. I suoi suggerimenti di leggerli e di rileggerli, esaminando anzitutto la propria capacità mentale, e di ringraziare Dio qualora si riesca a *capirli (De gratia et libero arbitrio* 24.46), in un uomo di tanto rispetto per il lavoro altrui, non si può pensare che fossero gettati lì per caso. Si trattava di quel genere di questioni, come lui spesso notava, che si può tentare solo di impostare, ad esempio il rapporto che intercorre tra Dio e la sua creatura (*De correptione et gratia* 1.1), mentre qualcuno vorrebbe vederle risolte o volerle risolvere. Il pretendere di più conduce a quella temerarietà che può portare la mente umana solo a dei pericolosi precipizi (*Ep.* 194).

Platone chiedeva una rivelazione dall'alto per consentire alla navicella umana di camminare sui flutti del mare della vita; Agostino, a quattro anni dalla morte, chiedeva ai suoi lettori di invocare una sapienza dall'alto nel leggere i suoi libri (*De grat. lib. arb.* 24.46). Partendo da tali basi anche noi suggeriamo di tentare di ri-pensare Agostino d'Ippona, oltre la sua inquietudine e quella ingenerata in molti dei suoi lettori, proponendolo come compagno di ricerca non sospetto per ri-pensare l'uomo del postmoderno.

Lo hanno già iniziato tanti: Henri Marrou, con la proposta agostiniana della positività dei beni del tempo della storia; il gruppo di Fourvoyer di Lione, guidato da Henri De Lubac, con la proposta dell'uomo agostiniano, un uomo indigente pensabile solo con Dio; Remo Rodei, con il recupero agostiniano dell'*ordo amoris*; il centro dell'Augustinianum di Roma con il recupero ermeneutico dell'*utrumque* agostiniano, vale a dire di Dio e l'uomo insieme nelle categorie della grazia e della libertà, non l'uomo e Dio ognuno per la sua strada e, caso mai, nella migliore delle ipotesi si possano anche incontrare.

Una litigiosità eccessiva - notava Agostino a proposito della predestinazione - fa perdere di vista il senso e il peso delle questioni che si discutono [67]. Forse successe proprio questo ai suoi interlocutori sulla predestinazione. Essi si sentirono minacciati nel valore umano delle loro scelte ascetiche (i monaci di Adrumeto), nell'autonoma volontà di credere o meno alla rivelazione biblica (i monaci provenzali) e, a volte insinuando, a volte accusando apertamente,

rinfacciarono Agostino di negare la libertà dell'uomo sacrificandola alla grazia di Dio ridotta per loro a categoria di fato pagano.

Tali accuse si coagularono nel termine di predestinazione, intendendola negativamente dalle opere di Agostino, nel significato di predeterminazione arbitraria da parte di Dio di destinare alcuni alla vita, altri alla morte. Che anzi, con il passare del tempo, si giunse a legare tale termine solo alla predestinazione alla morte, lasciando praticamente cadere il suo significato agostiniano di grazia di salvezza in Cristo o di predestinazione al bene della vita eterna.

Le comuni difficoltà di sopravvivenza nel tardoantico portarono ad un pessimismo che, come ogni disgrazia, la si fronteggia spesso proiettandola su di un possibile responsabile. Agostino, veicolato sul piano teologico sentenzialmente da Prospero di Aquitania e, sul piano delle scienze liberali, da Cassiodoro, faceva testo per tutto. La sua auctoritas garantiva ogni iniziativa. I primi canovacci teatrali ad esempio portano la firma di Agostino d'Ippona. Si proiettarono così su Agostino anche le difficoltà del suo tempo per la sopravvivenza: lui avrebbe indicato in Dio il responsabile della predestinazione di ognuno.

In realtà il vescovo d'Ippona non fu estraneo alla tragedia comune del tardoantico. Mentre moriva, racconta Possidio, l'angoscia per la sua città che bruciava invasa dai Vandali, gli impediva di leggere come di ricordare le sue preghiere. Si fece allora scrivere sulla parete della stanza i salmi della penitenza. A chi gli chiedeva poi se i suoi preti dovessero fuggire ordinò che ognuno restasse al suo posto, con la propria gente. Quella risposta, più che un ordine, era la scelta del vescovo di condividere il dramma della propria gente. Perciò Agostino, nonostante tutta la complessità di lettura dei suoi scritti, rimane compagno dell'uomo occidentale in cammino verso un nuovo millennio, il terzo della storia umana.

Note

[1] Si tratta della nota tesi di Ernst Robert Dodds, *Pagan and Christian in an Age of Anxiety. Some Aspects of Religious Experience from Marcus Aurelius to Constantine*, 1 rist. Cambridge 1968 (1965).

[2] Nel sec. XVII, ad esempio, Pier Francesco Foggini scriveva un libro dal titolo *Patrum Ecclesiae de paucitate adultorum fidelium salvandorum si cum reprobandis fidelibus conferantur mira consensio adserta et demonstrata*, Romae 1752.

[3] In ambienti di estrazione aristotelica il termine "predestinazione" aveva avuto nell'antichità la connotazione di un abbandono o di un cedere della razionalità di fronte alla *Theìa euty-*

chìa (ARISTOTELE, *Metafisica,* 1248 a 31) e quindi la rassegnazione umana di fronte al fato. In ambito cristiano, nella scia di PAOLO (*Rom* 8. 29-30; *Eph* 1.5 e 11) si parlò della predestinazione in Cristo (ad es. ATANASIO, *C. arr.* 2.76. 308B). In ambito latino nel rapporto di Dio con l'uomo prevalse per lo più il termine *praescientia* (per Tertulliano: R. BRAUN, *Deus Christianorum*, pp. 133-135); quello di *praedestinatio* apparve con Novaziano (V. LOI, *La Trinità*, p. 260; CH. MOHRMANN, *Altechrist. Sondersprache*, p. 135). Gli studi moderni si sono occupati di più del problema in Agostino dopo il 1954, sotto la spinta universalistica della teologia del dopo-guerra (ad es.: C. NYGREN. Das *Praedestinationsproblem in der Theologie Augustins*, Gottingen 1956; A. TRAPE, *A proposito di predestinazione: S. Agostino e i suoi critici moderni*, in "Divinitas" 7 (1963), 243-284; H. RONDET, *La prédéstination augustinienne. Génèse d'une dottrine*, "Sciences Eccl.", 18 (1996), 229-251; G. TOURN, *La predestinazione nella Bibbia e nella storia. Una dottrina controversa*, Torino 1978).

[4] Si tratta della questione di "Agostino e l'agostinismo". Spesso l'agostinismo contestato viene indicato come agostinismo "rigido" o "radicale" (ad es. DENZINGER-SCHOENMETZER, *Enchiridion Symbolorum*, Herder 1964 ed. 33, a p. 208 dice: *"geminam praedestinationem in sensu rigidi Augustinismi propugnaverunt"*; S. PRICOCO, *La storiografia ecclesiastica nella tarda antichità*, Messina 1978: usa espressioni come: "le tesi più radicali dell'agostinismo", p. 262, o "una forma di resistenza contro le tesi più radicali di Agostino", p.266; K. HARTMANN, *Atlas-Tafel-Werk zu Bibel und Kirchengeschichte bis su Karl dem Grossen,* Stuttgart 1983, pp.78-80). Si tratta naturalmente di un topos che si trasmette di autore in autore forse per comodità espositiva.

[5] *Ep.* 194. 6.22-23.

[6] *Ep.* 194.2.3: *"... putant auferri sibi liberum arbitrium, si nec ipsam bonam voluntatem sine adiutorio Dei hominem habere consenserint"; Ivi,* 4: *"una eademque massa damnationis et offensionis* (odio) *involvit..."*, 5: *"iniustum est, in una eademque mala causa hunc liberari, illum puniri"*. Agostino usò la prima volta tale espressione in *Exp. ad Romanos* 54, vedi anche *Exp. ad Galatas* 42; *Div. quaest.* 83.68.3 (cfr. note complementari in *Bibliothèque Aug.* 9.345-346; 22.735-738).

[7] Agostino, all'interno della polemica con i pelagiani, sulla derivazione nell'uomo di atti capaci di vita eterna, utilizzò la visione dell'umanità come *massa damnationis* nella categoria platonica del mondo inteso come carcere, per far rilevare che l'effetto di liberazione da tale massa può essere ascritto solo alla grazia (un aspetto del termine "massa" più di natura funzionale che di visione antropologica in quanto tale).

[8] Qui Agostino, come tante volte, entra nell'obiezione pelagiana. Questa non è la sua impostazione, egli chiede, però, anche nel contesto dell'impostazione avversaria il rispetto del metodo di ricerca: lasciarsi guidare primariamente dalle Scritture e non dalla ragione (*Ep.* 194.7.33), "per non cadere in un precipizio. in siffatte questioni". Nel c. 8.34-40 si ha il testo riguardante Esaú e Giacobbe, la cui diversa lettura delineò le due diverse impostazioni: *Ivi* 8.34 (l'interpretazione di Agostino): *"(Iacob) erat in Dei praedestinatione per gratiam... intellegat Iacob ex illa massa originalis iniquitatis, ubi fratrem suum, cum quo habuit communem causam, videi per iustitiam meruisse damnari, nonnisi per gratiam se potuisse discerni"*; 8,35: (l'interpretazione pelagiana): *"Ideo, inquiunt, nondum natorum alium oderat, alium diligebat, quia eorum futura opera praevidebat"*.

[9] Agostino lascia emergere le contraddizioni della soluzione basata sulla previsione di meriti futuri, applicandola concretamente ai bambini: *"Iam ostendimus quanta caecitate dicatur, futura praevidit Deus opera, qui vixerunt atque senuerunt, et propterea Iacob dilexit, Esau autem odio habuit, ideo moriturorum etiam parvulorum potest quisquam dicare... Deum futura opera eorum praevidere; quomodo enim futura dicuntur quae nulla erunt?"* (*Ep.* 194.9.41, vedi anche il n. seguente 9.42).

[10] La lettera, non essendo nominata nel *De correptione et gratia*, viene datata al 426/427, e

come primo documento di un "agostinismo" che inizia ad elaborarsi in categorie semantiche proprie al di fuori della linea agostiniana, benché ancorato agli scritti antipelagiani di Agostino (*Ep. Ruf.* 3.4: *"et scripta eius* (Agostino), *quibus error Pelagianorum impugnatur, infamant, dicentes eum liberum arbitrium penitus submovere, et sub gratiae nomine necessitatem praedicare fatalem. Adiicientes etiam, duas illum humani generis massas, et duas credi velle naturas: ut scilicet tantae pietatis viro paganorum et Manichaeorum ascribatur impietas"*). Questo movimento nato nel seno della Chiesa, secondo Prospero, ad opera di uomini virtuosi ma dai resti del pelagianesimo (*Ep.* 225.7), dalle sue "faville" (*de ingratis* 126), venne indicato dal Vossius (sec. XVII, in *Hist. pelagiana* I 9) e poi sempre ripetuto, col nome di "semipelagianesimo". Data la mancanza di fonti dirette di tale movimento, se ne contesta da qualche parte l'esistenza stessa (sarebbe un'invenzione di Prospero), e il giudizio di qualificarlo nella linea pelagiana chiamandolo appunto "semipelagianesimo" (S. PRICOCO, *Storia ecclesiastica e storia letteraria: Il De viris inlustribus di Gennadio di Marsiglia, in La storiografia ecclesiastica nella tarda antichità*, Messina 1980, 241-273). Quanto all'uso del termine "semipelagianesimo" e affini, divulgato attraverso il *DThC* (14, 1941, 1796-1850) da E. Amman, pensiamo che non debba più essere usato in relazione alle polemiche delle quali parla Prospero, perché storicamente la natura della polemica non era quella pelagiana; quanto all'esistenza di un movimento agostiniano al di fuori della linea di Agostino e di uno di lettura cattolica, è difficile che non vi sia stato, dati i dossier nati allora da testi di Agostino a favore o contro di lui (J.T.LIENHARD, of *The Earliest Florilegia Augustine*, "Augustinian Studies" 8 (1977) 21-31). Ce ne parla espressamente Prospero nelle *Responsiones ad cap. Gallorum* (*PL* LI, 155-158).

[11] Per un esame delle due opere, rimandiamo ai nostri contributi: *La crisi antropologica nel monastero di Adrumeto*, in "Augustinianum" 19 (1979) 103-133; *L'antropologia cristiana negli scritti di Agostino: De gratia et libero arbitrio e De correptione et gratia*, in "Studi Storico Religiosi" 4 (1980) 89-113; *Le questioni collaterali del De correptione et gratia*, in "Mélanges T.J. Van Bavel" (= "Augustiniana" 41, 1991, 561-565).

[12] Gli interlocutori di Agostino vengono diversamente valutati. L'Ipponate si difende chiamandoli in un primo momento "gente perversa che non pensa, inadatta a capire e perciò incline a criticare" (*De gratia et libero arbitrio* 22.44). Si trattava comunque di quanti, sotto l'influsso della soteriologia pelagiana, tentavano di indagare negli inperscrutabili giudizi divini. Per Prospero di Aquitania, alla radice della malintesa comprensione del pensiero di Agostino c'era il problema ermeneutico della lettura delle Scritture, *Ep. Ruf.* 5.6: *"Scripturarum testimoniis, sed non rationabiliter assumptis"*. Forse in siffatta valutazione c'era la polemica con Giuliano di Eclano che giudicava la *ratio* quale prima *auctoritas* nella ricerca teologica. Ilario rilevava la grande stima della gente che obbiettava ad Agostino, benché fossero di natura molto contestatrice, *Ep.* 226.7: "dopo averci stancati con le loro discussioni danno alle loro esposizioni o meglio alle loro accuse, un'altra forma riscuotendo il consenso anche di coloro che non osano disapprovare la tua dottrina". *Ivi* 9: "un'opposizione così forte mossa contro di te da certe persone. Tra queste ce ne sono alcune così qualificate, che i laici, secondo l'usanza della Chiesa, sono obbligati a dimostrare loro i segni del più grande rispetto... tenere a bada l'opposizione di persone tanto importanti e qualificate...instancabili contestatori affermano di avere ammirazione per tutto quello che fa o dice la Santità tua"; *Ivi* 10: "l'ostinazione di certi individui i quali, oltre che negare delle verità evidenti, criticano quelle che non comprendono... A causa della grazia che tu possiedi e che ammirano i piccoli e i grandi".

[13] I termini di "perseverare-perseveranza" indicano nel *De correptione,* sino al c. 6.10, il perseverare nel bene senza altra connotazione. Con il c. 6.10 essi assumono l'accezione di perseveranza finale, da intendersi cioè oltre il tempo della storia: *"perseverantiam in bono usque in finem, magnum esse Dei donum"* (6.10).

[14] *Corr.* 7.14: *"Illi ergo electi, ut saepe dictum est, qui secundum propositum vocali, qui etiam praedestinati atque praesciti... Ex istis nullus perit, quia omnes electi sunt"*. 7.16: *"Qui vero perseveraturi non sunt... in istorum numero computandi non sunt...qui eos novit non habere perseverantiam quae ad beatam vitam perducit electos"*.

[15] Egli inizia in *Corr.* 7.13 la questione degli *"electi"* che, se non sono legati al dono della perseveranza, propriamente eletti non sono, sino alla conclusione di 7.16: *"Qui vero perseveraturi non sunt... in istorum (electorum) numero computandi non sunt. Non enim sunt a massa illa perdidonis praescientia Dei et praedestinatione discreti; et ideo nec secundum propositum vocati, ac per hoc nec electi"*. La nuova terminologia in 12.36: *"Ipse igitur eos facit perseverare in bono, qui facit bonos. Qui autem cadunt et pereunt,* in praedestinatorum numero *non fuerunt"*..

[16] L'espressione *"in praedestinatorum numero"*. di *Corr.* 12.36 l'abbiamo la prima volta in Agostino. Ciò denota che non gli era consueta. Essendo tuttavia un termine contenuto nelle Sacre Scritture (*Rom.* 9.11-13) egli lo fa proprio, sottraendolo in tal modo ad un'utilizzazione negativa nei suoi confronti.

[17] I marsigliesi parlavano di un merito "futuro" che coincideva col loro concetto di prescienza. Agostino respinge qui tale soluzione perché in tale prospettiva si veniva a negare il battesimo dei bambini per la remissione dei peccati (*Ivi* 12.24 e 13.25).

[18] *Ivi* 10.19: *"Inter gratiam porro et praedestinationem hoc tantum interest quod praedestinatio est gratiae praeparatio, gratia vero iam ipsa donatio... 'quae praeparavit Deus, ut in illis ambulemus'* (*Eph.* 2.9-10)*, praedestinatio est, quae sine praescientia non potest esse; potest autem esse sine praedestinatione praescientia. Praedestinatione quippe Deus ea praescivit, quae fuerat ipse facturus... Praescire autem potens est etiam quae ipse non facit, sicut quaecumque peccata... Quocirca praedestinatio Dei quae in bono est, gratiae est, ut dixi, praeparatio; gratia vero est ipsius praedestinationis effectus"*. In 14.27 nota come la questione terminologica vada anch'essa letta nel contesto delle polemiche emerse e non cercata come tale in opere precedenti.

[19] *Ivi* 18.35: *"Elegit Deus in Christo ante constitutionem mundi membra eius: et quomodo eligeret eos qui nondum erant, nisi praedestinando? Elegit ergo praedestinans nos"*; 20.41: *"Agit quippe Deus quod vult in cordibus hominum, vel adiuvando, vel indicando, ut etiam per eos impleatur quod manus eius et concilium praedestinaverit fieri"*.

[20] *Ivi* 18.35: *"Numquid eligeret impios et immundos? Nam si quaestio proponatur, utrum hos eligat, an potius sanctos et immaculatos, quid horum respondeat quis requirat, ac non statim ferat pro Sanctis immaculatisque sententiam?"*.

[21] *Ivi* 15.30: *"Est etiam praeclarissimum lumen praedestinationis et gratiae ipse Salvator, ipse Mediator Dei et hominum homo Christus Iesus"*; 15.31: *"Appareat itaque nobis in nostro capite ipse fons gratiae, unde secundum unicuiusque mensuram se per cuncta eius membra diffundit... Ipsa est igitur praedestinatio sanctorum...ipsum Dominum gloriae, in quantum homo factus est Dei Filius, praedestinatum esse didicimus... Praedestinatus est ergo Iesus praedestinata est ista naturae humanae tanta et tam celsa et summa subvectio... Sicut ergo praedestinatus est ille unus, ut caput nostrum esset, ita multi praedestinati sumus, ut membra eius essemus"*; 16.32: *"'Vocat enim Deus praedestinatos multos filios suos, ut eos faciat membra praedestinati unici Filii sui...qui secundum propositum vocati sunt...non quacumque vocatione, sed qua vocatione fit credens"*.

[22] *Ivi* 1.1,: *"Asserimus ergo donum Dei esse perseverantiam qua usque in finem perseveratur in Christo...hanc certe de qua nunc agimus perseverantiam, qua in Christo perseveratur usque in finem"*; 7.14: *"Hanc gratiam posuit in illo, 'in quo sortem consecuti sumus, praedestinati secundum propositum eius qui universa operatur'* (*Eph* 1.11). *Ac per hoc sicut operatur ut accedamus, sic operatur ne discedamus... quo opere fit ut simus in Christo permanentes cum Deo; non sicut in Adam, discedentes a Deo"*.

[23] *Ivi* 8.9: *"Numquid ergo hominum naturae duae sunt?... Absit. Si duae naturae essent, gratia nulla non esset: nulli enim daretur gratuita liberatio, si naturae debita redderetur"*; vedi anche 11.26 e 27; 12.29.

[24] *De dono persev.* 14.35: *"Haec est praedestinatio sanctorum...praescientia scilicet, et praeparatio beneficiorum Dei, quibus ceritissime liberantur quicumque liberantur"*.

[25] L'aver tradotto in grazia efficace la grazia data ai predestinati e in grazia sufficiente quel-

la data per tutti, fu una soluzione ad un problema postosi dopo la Riforma, che venne tematizzato da Giansenio nell'*Augustinus* (pubblicato nel 1640).

26 *Ivi* 16.39: *"Cavendum est igitur, ne dum timemus ne tepescat hortatio exstinguatur oratio, accendatur elatio"*; 17.41-47.

27 *Ivi* 17.41-42: *"Ista igitur sua dona quibuscumque Deus donai, proculdubio se donaturum essepraescivit, et in sua praescientia, opera sua futura disponere id omnino, neo aliud quid quam estpraedestinare"*; 17.47: *"haec, inquam* (17.42-46)*, Dei dona si nulla est praedestinatio quam defendimus, non praesciuntur a Deo, praesciuntur autem: haec est praedestinatio quam defendimus"*.

28 *Ivi* 13.33: *"Ad quam vocationem pertinere nullus est homo ab hominibus certa asseverazione dicendus, nisi cum de hoc saeculo exierit..."*, e, richiamando 8.19, conclude: *"Ideo quippe (sicut iam supra diximus) non perseveraturi perseveraturis providentissima Dei voluntate miscentur"*.

29 *Ivi* 22.60: *"Fortassis enim sic praedestinati sunt, ut nostris orationibus concedantur, et accipiant eandem gratiam, qua velint atque efficiantur electi"*.

30 *Ivi* 22.61. Questa prospettiva, tradizionale nella Chiesa africana, veniva spiegata in modo particolare nella petizione *"fiat voluntas tua"* del *Pater noster*: (V. GROSSI, *Tertulliano Cipriano Agostino, Il Padre nostro*, Roma 1983, pp.48-49, 101-104, 136-137).

31 *Ivi* 22.62: *"vos...obediendi perseverantiam...sperare debetis, et quotidianis orationibus pascere, atque hoc faciendo confidere, non vos esse a praedestinatione populi eius alienos; quia etiam hoc ut faciatis, ipse largitur. Absit autem a vobis, ideo desperare de vobis, quoniam spem vestram in ipso habere iubemini, non in vobis... Hanc spem tenentes...quoniam de vita aeterna, quam filiis promissionis promisit non mendax Deus ante tempora aeterna, nemo potest esse securus, nisi consummata fuerit ista vita"*.

32 *Ivi* 23.63: *"Sicut ergo in his orationibus, ita et in hac fide nata est, et crescit, et crevit Ecclesia, qua fide creditur gratiam Dei non secundum merita accipientium dari"*. In 23.64 a proposito della preghiera, dono di Dio, cita dal Commento ad Isaia di Ambrogio (opera andata perduta): *"Et orare Deum gratiae spiritualis est"* (lo cita pure in *C. duas ep. pelag.* 4.11.30).

33 *Ivi* 24.66: *"Quod donum qui non habet, non dubito dicere, alla quccumque habet, inaniter"*; 24.67: *"Nullum autem est illustrius praedestinationis exemplum quam ipse IesusQuisquis fidelis vult eam intelligere, attendat ipsum, atque in illo inveniat et se ipsum"*.

34 Per il tempo successivo, vedi V.GROSSI, *L'auctoritas magisteriale di Agostino e la Chiesa Romana (sec. V-VIII)*, in AA.VV, *Memoriam Sanctorum venerantes* (miscellanea in onore di mons.Victor Saxer), Ed. PIAC 48, Città del Vaticano 1992, pp. 491-502; V. GROSSI, *Indicazioni sulla recezione-utilizzazione di Agostino di lppona nella teologia post-tridentina*, in "Lateranum" 62 (1996) pp. 221-251.

35 CH. PIETRI, *Roma Christiana II*, Roma 1976, pp. 1033-1037.

36 Sono datate nel 431/432, tra l'altro per quanto si ha nel c.4 (col. 159-160): *"ante quadringentos annos Evangelio impletus est mundus"*.

37 *Ad cap. Gallorum* 6 (col. 161): *"Praedestinationem autem Dei sive ad bonum, sive ad malum, in hominibus operari ineptissime dicitur, ut ad utrumque homines quaedam necessitas videatur impellere, cum in bonis voluntas sit intelligenda de gratia, in malis autem voluntas intelligenda sine gratia"*.

38 *Ivi* 8-9 (col. 182): *"Quod nolit Deus, ut omnes catholici in fide catholica perseverent, sed velli ut magna exinde pars apostatet.. magna pars sanctorum a sanctitatis proposito ruat"*; 10 (col. 182-183): *"Quod adulteria...ideo contingant, quia illas Deus ad hoc praedestinavit ut caderent"*.

39 Questo scritto è definitivamente attribuito a Prospero e viene datato non oltre il 435 [J. E. CHISHOLM, I (1967) 24-40 e 170-176; II (1980) 191-208 il testo .

40 Opera anonima pubblicata da Sirmond nel 1643 col titolo: *Praedestinatus. Praedestinato-*

rum haeresis et libri s.Augustino temere ascripti refutatio. Datata non oltre il 440 (l'elezione a papa di Leone Magno) e precisamente tra il 432 (viene dato come morto papa Celestino) e il 435 (M. ABEL, *Le "Praedestinatus" et le pélagianisme*, in "RTAM", 35, 1968, pp. 5-25).

[41] V. GROSSI, *La recezione "sentenziale" di Agostino in Prospero di Aquitania. Alle origini delle frasi sentenziali attribuite ad Agostino*, in A. ZUMKELLER, A. KRUEMMEL (ed.), *Traditio Augustiniana. Studien ueber Augustinus und seine Rezeption (Festgabe W. Eckermann)*, Augustinus Verlag, Wuerzburg 1994, pp. 123-140.

[42] In *PL* LI, 427-496 e 45, 1859-1898; in *CCL*, 68A, 221-365, edizione del 1972 di M. Gastaldo.

[43] In *PL* LI, 498-532.

[44] Riportiamo qualche esempio relativo all'indiscussa autorità acquisita dall'Ipponate in materia cristologica. *Leporio*, cacciato dalla Provenza dal suo vescovo Proclo, perché accusato di dividere Cristo in due figli, si rifugiò in Africa presso Agostino che lo istruì sulla fede ortodossa. Leporio ritrattò il suo errore sottoscrivendo un *Libellus emendationis* davanti a tre vescovi africani. L'lpponate inviò tale confessione di fede a Proclo chiedendo la riammissione ecclesiale di Leporio ravveduto (*Ep.* 219). Quel *Libellus* venne creduto di Agostino e, come tale, Leone Magno lo annesse ad una lettera che inviò all'imperatore Leone (in ACO 2.1.1, p. 24 e ACO 2.4, pp. l28-ss.) (vedi sul caso F. GORI, *La pericope cristologica del "De Trinitate lib. X pseudoatanasiano" nel "Libellus emendationis" di Leporio*, in "Agustinianum", 31,1991, 361-386). Forse si colloca in questa linea la lettera di Martino I (papa negli anni 649-655) al vescovo di Cartagine, sull'accoglienza del Concilio lateranense (5-31 ottobre del 649) che aveva condannato l'eresia monotelita, poggiandola sull'autorità di Agostino (*Mansi X*,798-799; in *PL* LXXXVII, 119-121). Sul Concilio lateranense del 649 i cui atti vennero redatti in greco e in latino (E. CASPAR, in ZKG 51.1932.75-137). Questo dato positivo per Agostino della sede romana aveva inoltre alle spalle, oltre al *Libellus* di Leporio considerato di Agostino, anche la sua *auctoritas* fatta valere da Sestiliano, vescovo di Cartagine, nel Concilio di Costantinopoli del 553 relativamente alla condanna dei "Tre capitoli". In tale testo vi sono tre testi agostiniani, di cui uno autentico (*Ep.*185.4) e altri due addotti sulla sua autorità (B. ALTANER, *Zu den Augustinus-Testimonien Kaiser Justinians in seiem "Schreiben gegen die Drei Kapitel", in Kleine Patristiche Schriften*, TU 83, Berlin 1967, pp. l79-180.

[45] J. DE GHELLINCK, *Les premières listes des "docteurs de l'Église" en Occident*, in "Bulletin d'ancienne littérature et d'archeologie chrétienne", 2 (1912) 132-134.

[46] Il *Milleloquium veritatis (S.Aurelii Augustini...milleloquium veritatis*, Brixiae 1734, di BARTOLOMEO DI URBINO (+1350) possiamo considerarlo come il primo Dizionario Agostiniano, *l'Augustinus-Lexikon* del Medioevo. Sulla traduzione in carattere sapienziale dell'opera agostiniana è detto nel *Milleloquium* (11.834), a proposito dello studio: "Molti con molto impegno studiano i detti della sapienza, desiderandola avere nella scienza non nella vita: affinché non per i costumi che ordina la sapienza giungano alla luce di Dio che è la stessa sapienza; ma per i discorsi che ha la sapienza giungano alla lode degli uomini, che è la vanagloria. Non cercano quindi la sapienza, e quando la cercano non cercano veramente lei altrimenti vivrebbero secondo essa, ma desiderano gonfiarsi per mezzo di essa. E più si gonfiano, più vanno fuori la sua strada".

[47] Gli interlocutori di Agostino cercavano di definire, in evidente chiave aristotelica, gli elementi costitutivi di un atto, nel caso in questione dell'agire di Dio: *"an per genera causarum et species personarum"* chiedeva Prospero (*Ep.* 225.8). La loro stessa concezione di Dio era infatti qualificata dall'avverbio *indifferenter* (*Ep.* 225.4: *"bonitas in eo (Deo) appareat, si neminem repellat a vita, sed indifferenter universos velit salvos fieri"*), di evidente derivazione aristotelica (*Metafisica* 12, dove Dio è "Motore immobile"). Ciò portava a delineare un diverso rapporto tra Dio e l'uomo. A quest'ultimo viene demandata ogni possibile decisione ed impegno di salvezza, mentre Dio è in attesa del risultato.

[48] *Ad Monimum* I 7.1: *"Praedestinationis enim nomine non aliqua voluntatis humanae coar-*

citia necessitas exprimitur sed misericors et iusta futuri operis divini sempiterna dispositio praedicatur...ut praeveniente misericordia bonum velle incipiat, et subsequente misericordia bonum quod vult facere valeat"; 1.24.1: "*Deus itaque omnia hominum opera, sive bona, seu mala praescivit...sed sola bona praedestinavit*".

[49] *Ad Monimum* I 26.1: "*Deus itaque, licet auctor non sit malarum cogitationum, ordinator tamen est malarum voluntatum, et de malo opere cuiuslibet mali non desinit ipse bonum operari*"; 26.3: "*Et quia malae voluntatis perseverans iniquitas multa remanere non debuit, tales ad interitum praedestinavit*"; 26.4 cita *Rom* 9.22-23 e riassume "*vasa irae aptata ad interitum*"; 1.27.2: "*Tales itaque Deus aptavit in interitum punitionis, quem peccatori iustus iudex praedestinatione iusta decrevit*"; 27.3: "*Non ergo iniqui praedestinati sunt ad mortem animae primam, sed praedestinati sunt ad secundam mortem*".

[50] Ad Monimum I 2.1: "*dictorum sancti Augustini...quid catholicus habeat intellectus de his quos ad interitum praedestinatos audemus*" e riporta diversi passi agostiniani a conferma di tale lettura (I 28.2-5; I 29 dal *De praedestinatione sanctorum* sul rapporto prescienza e predestinazione e conclude 29.3: "*Puto in his dictis beati Augustini evidenter ostensum, bona opera sua Deum praescisse et praedestinasse...; mala vero opera, hoc est peccata, praescisse tantum, non etiam praedestinasse*").

[51] Tale impostazione, basata sull'esperienza religiosa, venne ripresa articolatamente nel tempo della Riforma.

[52] Vedi *De praed. sanctorum* 3.7 dove richiama le *retractationes*, scritte appunto secondo tale indicazione.

[53] Si sono interessati a quest'opera in tempi recenti: M. SIMONETTI, *Il "De gratia" di Fausto di Riez*, in "Studi Storico-Religiosi" 1 (1977) 125-144; C. TIBILETTI, *Libero arbitrio e grazia in Fausto di Riez*, in "Augustinianum" 19 (1979) 259-285, ID., *La salvezza umana in Fausto di Riez*, in "Orpheus" ns 1 (1980) 371-390; ID., *Fausto di Riez nei giudizi della critica*, in "Augustinianum" 21 (1981) 567-587.

[54] Vedi la condanna, in *DS*, nn. 331 e 335 (dall'*Ep. 2 inter epistolas Fausti reiensis*; CSEL 21.165-168). I concili portarono avanti la tesi agostiniana della sola predestinazione al bene.

[55] Egli era già stato condannato in due distinte occasioni, nell'848 e nel concilio di Magonza del 849; quindi venne definitivamente condannato nel concilio Valentino dell'855. HINCMAR *scrisse De praedestinatione Dei et libero arbitrio posteriore dissertazione* (*PL* CXXV, 129-ss); e PRUDENZIO TROYES, *De praedestinatione* dell'851 (i *capitula* condannati, in DS 316-319 e 320-325).

[56] Vedi V. GROSSI, *L'auctoritas magisteriale di Agostino e la Chiesa Romana (sec. V-VIII)*, in *Memoriam Sanctorum venerantes* (Miscellanea in onore di mons.Victor Saxer), Ed. PIAC 48, Città del Vaticano 1992, pp. 491-502.

[57] Celestino I, *Ep.* 21 (*PL* L, 528-537; alla col. 530A, c. 2, 3 l'elogio di Agostino) del 431: "*Augustinum sanctae recordationis virum pro vita sua atque meritis in nostra communione semper habuimus, nec unquam hunc sinistrae suspicionis saltem rumor adspersit: quem tantae scientiae olim fuisse meminimus, ut inter magistros optimos etiam ante a meis semper praedecessoribus haberetur*". Celestino aveva ricevuto corrispondenza da Agostino quando era ancora diacono (*Ep.* 192) e, da vescovo di Roma, l'*Ep.* 209 in cui Agostino si congratulava con la sua pacifica elezione a papa (anno 423) e gli chiedeva anche la conferma di esonero, dalla sede di Fussala, del vescovo Antonio. Riferendosi ai suoi predecessori Celestino allude alle lettere di Innocenzo papa al concilio di Cartagine (*Ep.* 181) e di Milevi (*Ep.* 182) sulla condanna dell'eresia pelagiana, e forse alle *Epp.* 183-184 in cui solidarizza con Agostino e amici (Alipio, Aurelio, Evodio, Possidio). Per i *Capitula Coelestini*, cfr. *PL* LI.205-212.

[58] Papa Gelasio (492-496) considera Agostino unitamente a Girolamo le guide-luce dei maestri ecclesiastici: "*Adhuc maius scelus accrescit, ut sub conspectu et praesentia sacerdotum,*

beatae memoriae Hieronymum atque Augustinum ecclesiasticorum lumina magistrorum...lacerare contenderet" (*Ep.* 7; *PL* LIX, 40 B-C).

[59] Tale Decreto, una compilazione anonima (degli inizi del sec.VI) in cinque parti (*de Spiritu sancto et de nominibus Christi; de canone s. Scripturae; de Primatu romano et de sedibus patriarchalibus; de synodis oecumenicis suscipiendis; de scriptis...recipiendis*), conosciuto anche come *Epistola decretalis de libris recipiendis et non recipiendis*, quanto ad Agostino, ha: "*de opusculis sanctorum patrum, quae in ecclesia catholica recipiuntur item opuscula beati Augustini Hippone regiensis episcopi*" (IV 2.189-190; ed.Dobschuetz TU 38/4, Leipzig 1912, p.36-37).

[60] Tale trattato afferma infatti: "*Post itaque hos libros canonicos...opuscula sancta sanctorum et catholicorum et beatorum virorum, quae ecclesia catholica ab ortu solis usque ad occasum scribit et legit et recipit, dicamus...et opuscula tam innumerabilia beati Augustini Hiponerigensis episcopi*" (II 100-110; in Dobschuetz TU 38/4, p. 69).

[61] Vedi lo Ps.-HIERONYMUS (= BEDA), *De XII doctoribus ad Desiderium (Jam sub nomine Bedue, De luminaribus Ecclesiae*); *PL* XXIII.763-768. Si veda pure lo studio di J. DE GHELLINCK, *Les premières listes des "docteurs de l'Église" en Occident*, in "Bulletin d'ancienne littérature et d'archeologie chrétienne" 20.132-134.

[62] *Ivi* 1; *PL* XXIII.765.

[63] HORMISDAS, *Ep.*70.5 (*Ad Possessorem*); *PL* LXIII.493A, del 520: "*De arbitrio tamen libero, et gratia Dei, quod Romana (hoc est catholica) sequatur et asseveret Ecclesia, licet in variis libris beati Augustini, et maxime ad Hilarium et Prosperum, possit cognosci...tamen in scriniis ecclesiasticis espressa capitula continentur*". Su tali "capitula" assorbiti poi dal Concilio di Orange (M. CAPPUYNS, *L'origine des "capitula" d'Orange 529*, in "Recherches de Théologie Ancienne et Médiévale" 6, 1934, pp. 121-142).

[64] BONIFATIUS II, *Ep.* 1 (al vescovo Cesareo di Arles); *PL* LXV.31-32, del 531: "*Atque ideo, cum de hac re* (che anche la fede è frutto della grazia di Dio) *multi Patres, et prae caeteris beatae recordationis Augustinus epicopus, sed et maiores nostri apostolicae sedie antistites, ita ratione probentur disseruisse latissima ut nulli ulterius deberet esse ambiguum, fidem quoque nobis ipsam venire de gratia*". Questa risposta venne data alla seconda richiesta di Cesario di Arles, quando il papa Felice IV era morto e gli era succeduto l'arcidiacono Bonifacio, il quale dichiarò la professione di fede di Oranges conforme agli insegnamenti cattolici dei Padri, e cioè a quelli di S. Agostino, assimilando il testo di Cesario di Arles ai venticinque ormai famosi *capitula*.

[65] Vedi il testo intero citato nella nota precedente. Era Macario di Lérins che tentava di opporre Girolamo ad Agostino. Sia il Decreto Gelasiano (vedi sopra) che l'intervento di Bonifatius II richiamano, come autorità dottrinali, il nome di Girolamo con quello di Agostino. Ciò si spiega dal fatto che alcuni provenzali tentavano di opporre l'autorità di Girolamo con quella di Agostino. La sede apostolica li veicolò invece insieme, adoperandosi espressamente perché Agostino venisse accettato senza riserve. Il tentativo di opporre in Provenza Girolamo ad Agostino è stato messo ulteriormente in luce da A. DE VOGUE (*SCh* 297, 341; anno 1982). Nella raccolta di testimonianze patristiche ("*Capitula sanctorum Patrum*") fatta dai Padri del Concilio di Orange (*CCL* 148A.69-76) si volle contrapporre Girolamo ad Agostino (Macario era della linea di Girolamo, Cesario di quella di Agostino) ma ambedue, viene ribadito dalla posizione romana, parlarono "*uno spiritu*" (*CCL* 148A.69-70; 75-76). Per testimonianze su tali "*capitula*" vedi anche G. MORIN, *Un travail inédit de s. Césaire, les capitula sanctorum patrum sur la grace et le libre arbitre*, in "Revue Bénédictine" 21 (1904) p. 237. In Fulgenzio si ha la testimonianza che alcuni adducevano l'autorità di ambedue, cioè di Agostino e di Girolamo, contro lui stesso (*Ad Monimum*, prologus 1.65-69 *CCL* 91. p. 2: "*qui* (uno non nominato) *non solum meum nomen...non dubitavit lacessere, quin etiam sanctorum Augustini et Hieronymi dicta, tamquam meae professioni contraria, in me voluit retorquere*").

[66] In *Mansi X.* 798-799; in *PL* LXXXVII.119-121: "*Vos merito de sincero corde amplectimur, cum maxime tanquam perennes lucernas, confessionis vestrae characteres nobis expresseritis,*

sive buio apostolicae sedi, per synodales litteras vestras, quos (i caratteri della vostra confessione) *in nobis Spiritus sanctus informavit per Ecclesiae catholicae oratorem, gloriosum nempe Augustinum; quibusque cum vos patrissare compererimus, et universum in vobis doctoris decus in vestris piissimis dogmatibus efferre atque esprimere*". Sul Concilio lateranense del 649 i cui atti vennero redatti in greco e in latino, cfr. E. CASPAR, in *ZKG* 51, 1932, 75-137.

[67] È "segno di eccessiva litigiosità il contraddire o dubitare della predestinazione", così come lui l'aveva spiegata (De *dono persev.* 21.56).