

 CASSA DI RISPARMIO
CITTA' DI CASTELLO

Politica e bene comune

A CURA DI
MASSIMILIANO MARIANELLI

GESP

Collana «Quaderni di Agorà»



*promossa dall'Ufficio per i problemi sociali, il lavoro, la giustizia,
la pace e la salvaguardia del creato della Diocesi di Città di Castello*

Comitato scientifico

*Angelo Capecci, Giovanni Catapano, Giovanni Cappelli, Andrea Czortek, Nazzareno Marconi,
Massimiliano Marianelli, Sergio Rondinara*

Donatella Pagliacci
(Ricercatrice Università di Macerata)

2.3) Impegno dei laici e vocazione cristiana: in cammino nella *Città di Dio* di Agostino

I. Premessa

In occasione del XVI centenario della conversione di Agostino, Giovanni Paolo II espresse il suo convincimento sull'opera che, a suo avviso, costituiva un indiscusso capolavoro degno della massima considerazione in ogni epoca della storia: *La città di Dio*. In tal senso ebbe ad affermare: «Agostino ebbe un profondo senso della storia. Ne è un monumento l'opera immortale della *Città di Dio*. In questo capolavoro la dottrina viene esposta nell'arco della storia che va dalla creazione fino ai suoi termini escatologici. La dottrina agostiniana, che s'incarna, per così dire, nel dinamismo storico dell'umanità in cammino verso la salvezza, è qui dominata da tre grandi idee: la Provvidenza, la giustizia, la pace»¹⁵.

Il pensiero di Agostino è un pensiero capace di ricostruire e ricomporre le vicende dell'umanità fin dalle origini, perché coglie la genesi dei fatti e degli eventi della vita degli uomini e delle donne di ogni tempo.

La sua riflessione si costruisce in maniera mirabile nell'intersezione tra una ricerca interiore della verità (*in interiore homine habitat veritas, De v. rel. 39,72*), che qualifica l'intera vita morale e la comprensione della realtà concreta, della cultura e della società nella quale la persona umana si trova a vivere. Ne sono una testimonianza i molti scritti composti proprio in risposta alle urgenze dell'epoca, come si evince anche nei primi libri dell'opera dalla quale cerchiamo, in questa sede, di trarre qualche valido insegnamento: la *Città di Dio*, appunto. È lo stesso Agostino ad illuminarci circa le sue intenzioni e il suo percorso speculativo:

«Ardendo di zelo per la casa di Dio (Sal 68, 10; Gv 2, 17) decisi di scrivere dei libri su la città di Dio, per controbattere i loro errori blasfemi. L'opera mi ha tenuto occupato per alcuni anni in quanto continuavano a frapporsi molte altre indilazionabili incombenze al cui disbrigo ero tenuto a dare la precedenza. Questa estesa opera su la Città di Dio finì col comprendere, una volta terminata, ben ventidue libri. I primi cinque libri confutano coloro secondo i quali l'umana prosperità esigerebbe come condizione necessaria il culto dei molti dèi venerati dai pagani, mentre sarebbe la proibizione di tale culto a provocare l'insorgere e il moltiplicarsi di tanti mali. I successivi cinque

¹⁵ GIOVANNI PAOLO II, *Discorso di S.S. Giovanni Paolo II ai partecipanti ai lavori del Congresso*, in *Congresso internazionale su s. Agostino nel XVI centenario della sua conversione*, 1, Roma 1987, p. 17.

libri sono rivolti contro coloro secondo i quali nella vita dei mortali questi mali non sono mai mancati in passato e non mancheranno mai in futuro e, ora grandi ora piccoli, variano a seconda del tempo, del luogo e delle persone. Ritengono però che il culto di molti dèi, con i sacrifici che comporta, sia utile ai fini della vita che verrà dopo la morte. I primi dieci libri, dunque, contengono la confutazione di queste due inconsistenti dottrine contrarie alla religione cristiana»¹⁶.

In questo monumentale capolavoro, dedicato alla religione cristiana, dunque, come osserva opportunamente anche Peter Brown, si costruisce una visione della storia che, se almeno fino ad un certo punto «si era accontentata di seguire il filo degli avvenimenti fino al loro culmine, è ora smisuratamente arricchita dal bisogno di rintracciare in ogni epoca la maniera in cui le vite degli uomini si erano cristallizzate intorno alle due fondamentali alternative»¹⁷: amare Dio fino a disprezzare l'attaccamento alla finitezza, oppure rimanere attaccati, in maniera inverosimile, al finito fino a far scomparire dal proprio orizzonte il desiderio di infinito, che prelude all'autentico rapporto con Dio.

Senza pretendere di esaurire in poche battute la ricchezza, la fecondità e la complessità dei temi trattati, proviamo a concentrarci essenzialmente su tre questioni: come Agostino insegna a vivere insieme nella diversità; quale valore assuma la relazione interpersonale e specialmente quella fraterna per vivere bene nello spazio pubblico; perché e come vivere nel segno della pace.

II. Insieme nella diversità: amore e rispetto dell'altro

I primi cinque libri, dei ventidue che compongono il *De civitate Dei*, ci mettono di fronte ad un contesto culturale per alcuni aspetti abbastanza prossimo a quello attuale, dal momento che descrivono le difficoltà relative alla convivenza di culture e convinzioni religiose tra loro molto diverse: i romani, che erano politeisti e i primi cristiani, che professavano la fede in un unico Dio.

Come è stato opportunamente osservato, il modello pagano costituiva la concretizzazione di un'esperienza nella quale l'uomo è concepito «al centro dell'universo religioso proiettandone all'esterno i suoi dèi, dei quali però alla fine rimane irrimediabilmente prigioniero»; viceversa, la prospettiva cristiana, caratterizzata dall'umiltà, «porta l'uomo a riconoscere in Dio il baricentro della sua esistenza squilibrata, in modo che, entrando in rapporto con Lui per mezzo della fede, egli possa scoprire la sua iniziativa di grazia, che viene incontro all'uomo e gli promette la vera vita aprendolo all'amore e alla speranza»¹⁸.

¹⁶ Retr. 2, 43,1.

¹⁷ P. BROWN, *Agostino d'Ippona*, Torino 2005, p. 322.

¹⁸ L. ALICI, *Introduzione*, in Agostino, *La Città di Dio*, Milano 1992, p. 23.

Non è difficile ritenere che Agostino abbia lucidamente intuito, in questa situazione di emergenza culturale, la necessità dell'impegno concreto dei cristiani che, come laici, sono i soli in grado di operare non tanto in vista della conquista del potere, quanto piuttosto dell'amore in vista del bene comune.

Muovendo dalla convinzione che credenti e non credenti sono afflitti dalle angosce della vita presente, Agostino si rivolge espressamente ai primi, per ricordagli che, pur nelle difficoltà della vita terrena, a loro spetta il compito di prendersi cura dell'esistenza e dello sgomento dei secondi, lasciandosi guidare non dalle inclinazioni dell'egoismo, ma dall'ispirazione che deriva dalla «saggezza della carità»¹⁹. La religione cristiana, infatti, si differenzia dalla romana, perché non è la religione della retribuzione, ma del disinteresse. Il Cristianesimo ha infatti operato un'autentica rivoluzione, nella misura in cui insegna ad assumere un atteggiamento positivo, ma anche disincantato nei riguardi di tutto ciò che ci circonda. Spinti dalla logica dell'amore, i cristiani non desiderano, avidamente di possedere, ma di usufruire liberamente dei beni del mondo, in ciò risiede anche il superamento della sofferenza²⁰.

Il diverso modo di comportarsi dei credenti rispetto ai non credenti non deve costituire però un fattore di discriminazione sociale, anzi è proprio il vescovo di Ippona a suggerire quali moventi rendano effettivamente possibile la convivenza tra individui eterogenei all'interno della medesima città: la concordia e la giustizia. Infatti, in linea di continuità con la tradizione classica, anche per Agostino, ogni società «È simile ad un concerto, in cui l'accordo o l'armonia risulta dai diversi suoni prodotti dagli strumenti e dalle voci. E ciò che il musicista chiama armonia, il politico chiama concordia. Senza concordia non vi è città, ma senza giustizia non vi è concordia. La giustizia è quindi la prima condizione richiesta per l'esistenza di una città»²¹.

Nello sviluppare il tema delle *duae civitates*, oltre a ribadire la non coincidenza tra *civitas terrena* e società umana che «comprende tutti i predestinati alla beatitudine celeste, ed essi soltanto»²², Agostino invita a riflettere sul tema del fine. Ciò che contraddistingue i cittadini della *civitas terrena* da quelli della *civitas Dei* è, infatti, l'amore che per gli uni è rappresentato dai beni della terra, per gli altri dal bene proposto «loro da una medesima fede»²³. L'amore appartiene all'essere stesso dell'uomo, è una possibilità mediante la quale l'uomo aspira e realizza i propri fini e costituisce un fattore di motivazione per l'intera vita morale. L'amore, come

¹⁹ *De civ. Dei*, 1,9,3.

²⁰ Cf. *De civ. Dei*, 1, 10,1-3.

²¹ É. GILSON, *La città di Dio e i suoi problemi*, Milano 1959, p. 48.

²² *Ivi*, pp. 64-65.

²³ *Ivi*, p. 66.

cifra antropologica, si qualifica come un'esperienza tutta umana che annulla le differenze, accorcia la distanza tra credenti e non credenti, riscatta l'agire umano da certe derive solipsistiche e lo riavvicina all'Amore autentico, che precede e fonda ogni realtà.

Una significativa riflessione è riservata anche al confronto tra amore della gloria, del potere e della giustizia. Se il primo può aver avuto una certa rilevanza, perché per esso i Romani non esitarono «ad anteporre alla propria salvezza quella della patria»²⁴, non si deve sottovalutare che l'amore per la gloria può degenerare nell'amore del potere che indebolisce e contribuisce a logorare i rapporti individuali e collettivi. Così anche l'amore della gloria può essere interpretato come un vizio, o anche una passione che degrada lo spirito più che elevarlo ed è per questo deve essere «superata dall'amore della giustizia!», che a sua volta deve «cedere il posto all'amore di verità»²⁵.

Svincolandosi dalla logica mondana, i pellegrini della città eterna possono confidare in una diversa via disegnata dall'amore, la sola che conduca all'autentico compimento che diviene «o progetto di immortalità individuale o percorso di salvezza collettiva, marcia di avvicinamento del singolo e della *civitas peregrinans* verso quell'origine che è, insieme, anche la meta»²⁶.

Un nuovo equilibrio regna per coloro che confidano nella vera gloria; infatti, chi «disprezza gli apprezzamenti positivi, disprezza anche i sospetti temerari ed arriva anzi, se è veramente buono, a non disinteressarsi della salvezza di chi ha questi sospetti, poiché chi è virtuoso secondo lo spirito di Dio è talmente giusto da amare anche i suoi nemici»²⁷. La novità di un tale virtuosismo dell'amore, per dirlo con Ricoeur, «non è senza paradosso»²⁸, perché contribuisce a trasfigurare i legami e i vincoli terreni, per cui l'altro diventa il mio prossimo e il nemico un *tu* da amare come me stesso.

Questo nuovo ordine, impresso dal carattere oblativo dell'amore cristiano alle relazioni interpersonali, sorprende e condiziona per intero l'agire umano, come emblematicamente sottolinea ancora Ricoeur, per il quale:

²⁴ «*Qui causa honoris laudis et gloriae consuluerunt patriae, in qua ipsam gloriam requirebant, salutemque eius saluti suae praepone non dubitaverunt*» (*De civ. Dei*, 5,13).

²⁵ «*Saltem cupiditas gloriae superetur dilectione iustitiae (...). Etiam ipse amor humanae laudis erubescat et cedat amori veritatis*» (*De civ. Dei*, 5,14).

²⁶ R. BODEI, *Ordo amoris. Conflitti terreni e felicità celeste*, Bologna 1991, p. 117.

²⁷ «*Sed qui contemnit iudicia laudantium, contemnit etiam suspicantium temeritatem, quorum tamen, si vere bonus est, non contemnit salutem, quoniam tantae iustitiae est qui de Spiritu Dei virtutes habet, ut etiam ipsos diligat inimicos*» (*De civ. Dei*, 5, 19).

²⁸ P. RICOEUR, *Amore e giustizia*, Brescia 2003, p. 35. «Entrando nel campo pratico, l'economia del dono sviluppa una logica della sovrabbondanza che, almeno di primo acchito, si oppone polarmente alla logica dell'equivalenza che governa l'etica quotidiana» (*Ivi*).

«l'amore del prossimo, nella forma estrema dell'amore per i nemici, trova nel sentimento sovranico della dipendenza dell'uomo-creatura il suo primo legame con l'economia del dono. Dalla stessa economia dipende il rapporto dell'uomo con la Legge e la giustificazione: questi due rapporti costituiscono il centro del dispositivo dell'economia del dono»²⁹.

Risalendo, con Agostino, la corrente in cui fluisce questa logica della donazione approdiamo alla sorgente, che ne costituisce l'atto originario. Per spiegare la *dilectio proximi*, Hannah Arendt introduce l'idea di una duplice nozione di creazione. Agostino sembra infatti proporre:

«una doppia impostazione e una duplice risposta alla domanda sull'origine dell'uomo. Da un lato, l'interrogazione verte sull'essere dell'uomo in quanto singolo – e tale interrogazione sull'essere è qui già identica all'interrogazione sul suo da-dove, quindi sull'origine – e la risposta è Dio, origine di ogni singolo. Certo, qui il singolo – decisivo per la dilectio proximi, che è cura per la salvezza dell'anima dell'altro – è appena scoperto, ma l'altro in quanto prossimo, che non solo casualmente si trova con noi nel medesimo mondo e crede allo stesso Dio, non viene preso in considerazione. Dall'altro, l'interrogazione verte sull'origine del genus humanum e, a differenza dell'ipsetà di Dio, la risposta è il capostipite comune al genere umano»³⁰.

A ciò si aggiunga una certa preoccupazione nel definire quale debba essere il comportamento dell'uomo che agisce secondo virtù. Costui, dice il vescovo di Ippona, deve avere a cuore il rispetto e la lode degli uomini e, «pur tenendo in poco conto il fatto che lo ammirino, il virtuoso tiene da conto il loro amore e non vuole deludere chi lo loda per non ingannare chi lo ama; sua unica preoccupazione, infine, è che sia piuttosto lodato Colui da cui l'uomo riceve tutti quei doni che gli fanno giustamente meritare la lode»³¹. Così Agostino, sulla scia di Paolo, ci ricorda che gli amanti della città eterna, pur vivendo nel mondo, non accumulano tesori sulla terra, ma guardano in alto, perché là è la loro ricchezza, la loro meta, ad essa tendono per realizzare pienamente il loro essere, come ricorda anche in un sermone del 391: «Amate quel che sarete. Sarete figli di Dio, figli di adozione. Ciò vi verrà dato gratuitamente, gratuitamente conferito»³².

Qui, come in altre opere, Agostino si preoccupa di ripetere che ciò che secondo la logica umana innalza, secondo la prospettiva di fede conduce invece verso il

²⁹ *Ivi*, pp. 33-34.

³⁰ H. ARENDT, *Il concetto di amore in Agostino. Saggio di interpretazione filosofica*, Milano 1992, pp. 146-147.

³¹ «In laudatoribus autem suis, quamvis parvipendat quod eum laudant, non tamen parvipendit, quod amant, nec eos vult fallere laudantes, ne decipiat diligentes; ideoque instat ardentem, ut potius ille laudetur, a quo habet homo quicquid in eo iure laudatur» (*De civ. Dei*, 5, 19).

³² «Amate quod eritis. Eritis enim filii Dei, et filii adoptionis. Hoc vobis gratis dabitur, gratisque conferetur» (*Serm.* 216,8).

basso e, ciò che è contrario alla visione comune degli uomini, in realtà è conforme alla visione divina. Così espressamente dichiara:

«Certamente è cosa buona l'avere in alto i cuori, non tuttavia rivolti verso se stessi, che è superbia, ma rivolti verso il Signore, che è obbedienza; e solo gli umili possono praticarla. È proprio dell'umiltà dunque innalzare meravigliosamente il cuore, ed è proprio dell'orgoglio abbassarlo. Sembra quasi una contraddizione che l'orgoglio abbatta e l'umiltà innalzi; in realtà una umiltà devota ci sottomette a chi è superiore»³³.

In tal senso riconosciamo con Rist che:

«l'umiltà è, dunque, la compagna dell'amore di Dio, come la superbia lo è dell'amore di sé; la cupidigia di potere è il contrario dell'umiltà e i falsi amori incoraggiano necessariamente non solo un arrogante fraintendimento di se stessi, ma anche la dimenticanza di Dio: la cattiva fede, consapevole e deliberata»³⁴.

A questo punto sarebbe lecito aspettarci da Agostino qualche suggerimento circa l'istituzione o i mezzi necessari per rendere possibile la convivenza tra i cittadini della *civitas terrena* e quelli della *civitas Dei*. In mancanza di risposte chiare un interprete d'eccezione del pensiero agostiniano come Gilson si impegna in un'ermeneutica del testo agostiniano. In tale direzione, infatti, ammette che secondo il disegno di Agostino della Chiesa, che non coincide ovviamente con la città di Dio³⁵, fanno parte coloro che sono in viaggio verso Dio. Costoro, uniti nell'amore di uno stesso bene vivono nell'armonia e operano per il bene della società³⁶. Questo ordine, così istituito mediante l'amore, non è imposto da nessun legislatore, se mai può dirsi il frutto dell'adesione comune degli uomini che si conformano al modello proposto dal divino ordinatore, dal momento che, e questo è il punto sul quale non si può differire, l'amore non s'impone con la forza.

Agostino sembra essere consapevole di quello che, con Scheler, potremmo

³³ «Bonum est enim sursum habere cor; non tamen ad se ipsum, quod est superbiae, sed ad Dominum, quod est oboedientiae, quae nisi humilium non potest esse. Est igitur aliquid humilitatis miro modo quod sursum faciat cor, et est aliquid elationis quod deorsum faciat cor. Hoc quidem quasi contrarium videtur, ut elatio sit deorsum et humilitas sursum. Sed pia humilitas facit subditum superiori; nihil est autem superius Deo; et ideo exaltat humilitas, quae facit subditum Deo» (*De civ. Dei*, 14, 13, 1).

³⁴ J. M. RIST, *Agostino. Il battesimo del pensiero antico*, Milano 1997, p. 242.

³⁵ «Pur nella Chiesa, coloro i quali amano ed aspirano ai beni della terra, sono cittadini della città terrena, senza con questo che la Chiesa cessi di aspirare ai beni della città celeste. In questo senso, e proprio in quanto Chiesa, essa si identifica già con la città di Dio, perché come quelli che vivono nel mondo secondo il mondo sono già membri della città terrena, quelli che vivono nella Chiesa secondo la Chiesa regnano già con Cristo nel regno dei cieli» (GILSON, *La città di Dio e i suoi problemi*, p. 66).

³⁶ *Cf. Ivi*.

definire la creatività dell'amore, infatti l'amore ha un significato «creativo», (già riconosciuto da Platone) che significa la sua capacità di far venire alla luce sempre nuovi e più alti valori e persino di percepire l'altro come un valore³⁷. L'amore attualizza l'essenza più intima dell'essere individuale, perché mostra ciò che si è. L'amore rende possibile, come direbbe Ricoeur, il «piccolo miracolo del riconoscimento»³⁸ dal momento che, sottolinea anche Kierkegaard, «poter amare un uomo nonostante le sue debolezze, i suoi errori e le sue imperfezioni, non è ancora la perfezione, lo è invece trovarlo amabile nonostante e con le sue debolezze, i suoi errori e le sue imperfezioni»³⁹.

III. Il valore delle relazioni

L'indagine agostiniana muove inoltre dal riconoscimento del nesso esistente tra amore e bene. Infatti, la tensione con la quale si ama un oggetto ne rivela la natura costitutivamente buona⁴⁰. L'analisi della genesi della convivenza umana ci aiuta a comprendere meglio questo nesso tra coesistenza umana e aspirazione al bene comune. Sembra addirittura che Agostino sia «portato ad universalizzare la tensione tra Caino ed Abele in quanto può spiegarla in termini validi per tutti gli uomini, e osserva che ogni società umana ha le sue radici in un desiderio di condividere qualche bene»⁴¹.

La riflessione agostiniana, muovendo dalla considerazione delle realtà esistenti, aspira ad ascendere fino alla contemplazione stessa del bene e, dunque, all'amore di questo stesso bene. L'amore del Bene sommo di cui Agostino è testimone ed interprete fa nascere nel suo animo un desiderio di adesione che, tuttavia, può essere soddisfatto solo mediante l'amore. Seguendo la logica agostiniana non è difficile ammettere che l'amore genera l'amore. Questo che sembra essere il tema di fondo di tutta la speculazione agostiniana si snoda attraverso un percorso riflessivo, che investe tanto la sfera teologica, quanto quella filosofico-antropologica.

L'amore scopre, nel dinamismo della vita intra-trinitaria, il proprio fondamento; Agostino fonda sulla relazione tra le persone divine ogni altro tipo di relazione umana⁴², tra le quali un posto particolare è occupato dalla fraternità, nella quale il credente sperimenta il doppio legame spirituale con i fratelli e con la paternità di Dio in Cristo⁴³.

³⁷ M. SCHELER, *Essenza e forme della simpatia*, Roma 1980, p. 234.

³⁸ P. RICOEUR, *Percorsi del riconoscimento*, Milano 2005, p. 142.

³⁹ KIERKEGAARD, *Atti dell'amore*, Milano 2003, p. 507.

⁴⁰ *De Trin.*, 8, 3, 4.

⁴¹ BROWN, *Agostino d'Ippona*, p. 322.

⁴² *De Trin.*, VIII, 7, 10.

⁴³ Cf. J. RATZINGER, *La fraternità cristiana*, Brescia 2005, p. 62.

È stato proprio Benedetto XVI, che nell'udienza generale di mercoledì 27 febbraio 2008, dedicata alla vicenda interiore di Agostino, ha voluto ricordare come «la fede in Cristo gli fece capire che il Dio, apparentemente così lontano, in realtà non lo era. Egli, infatti, si era fatto vicino a noi, divenendo uno di noi. In questo senso la fede in Cristo portò a compimento la lunga ricerca di Agostino sul cammino della verità. Solo un Dio fattosi «toccabile», uno di noi, era finalmente un Dio che si poteva pregare, per il quale e con il quale si poteva vivere».

Il caso specifico dell'amore fraterno⁴⁴, che «è quello che ci fa amare vicendevolmente»⁴⁵, apre una prospettiva ulteriore nella gamma delle relazioni affettive. In questa prospettiva, Agostino intende non solo confermare la costitutiva dimensione relazionale dell'essere umano, ma mettere l'accento sulla assoluta gratuità e reciprocità dell'amare. Proviamo a leggere dentro questa esperienza ordinaria e paradigmatica, perché riproduce un modello di vita comunitaria. Chi è il fratello? È un altro che irrompe nella mia vita, prima o dopo di me, che occupa il mio spazio fisico e affettivo, che mi sottrae qualcosa, che distoglie da me l'attenzione e l'interesse dei miei genitori, è, si direbbe con un linguaggio attuale, uno *scocciatore*, di cui, forse, nessuno di noi sentiva il bisogno. Eppure questo altro-estraneo-fratello può, se leggiamo questa esperienza da un'altra angolatura, costituire un'occasione, una sorgente di affetto e di soccorso non indifferente, la sua presenza nella mia vita può diventare sempre meno estranea e sempre più prossima; la distanza affettiva tra me e lui si accorcia sempre più fino a trasformarlo nel più vicino, il più prossimo, il solo che sento *uno di noi*.

Nel mistero dell'altro si cela la possibilità di un amore gratuito e disinteressato, nella fraternità ciascuno è custode e interprete della memoria dei nostri genitori, di un amore mediante il quale siamo stati chiamati all'esistenza. Da questa condivisione nasce anche il desiderio di prendersi cura dell'altro. La dimensione della fraternità, che il cristianesimo contribuisce a declinare in chiave spirituale⁴⁶, è una tipologia del tutto peculiare di relazione affettiva che si differenzia tanto dall'amicizia, quanto dall'amore passionale e viene assunto quale modello paradigmatico dell'amore interpersonale, mettendo così l'accento sulla capacità che l'amore ha di creare una dimensione comunione, nella quale riconosciamo la nostra comune appartenenza e il nostro comune destino.

L'amore verso i fratelli, che Agostino interpreta sempre in senso spirituale,

⁴⁴ «Nessuno dica: «non so cosa amare». Ami il fratello ed amerà l'amore stesso. Infatti conosce meglio l'amore con cui ama che il fratello. Ed ecco che allora Dio gli sarà più noto del fratello; molto meglio noto, perché più presente; più noto perché più interiore; più noto perché più certo. Abbraccia il Dio amore e abbraccia Dio con l'amore» (*De Trin.*, 8, 8, 12).

⁴⁵ Cf. *De Trin.*, 8, 8, 12.

⁴⁶ Cf. RATZINGER, *La fraternità cristiana*, p. 38.

identificandoli nei credenti, riapre la domanda sull'origine, facilita e permette l'effettiva apertura nei confronti dei non credenti. L'attitudine dei cristiani di vivere pienamente la loro fraternità in Cristo rappresenta il primo passo per sviluppare le doti di accoglienza e dedizione nei confronti di coloro che vivono lontani dalla fede. Così, Agostino non solo ricorda ai credenti quali sono i valori irrinunciabili per rafforzare la loro coesione interna, ma li sollecita affinché il vincolo fraterno che li unisce possa ispirare sentimenti di pietà e misericordia⁴⁷. Su questa stessa linea possono essere interpretate anche le parole di Benedetto XVI pronunciate nella *Caritas in veritate*: «Come la comunità familiare non annulla in sé le persone che la compongono e come la Chiesa stessa valorizza pienamente la «nuova creatura» (Gal 6,15; 2 Cor 5,17) che con il battesimo si inserisce nel suo Corpo vivo, così anche l'unità della famiglia umana non annulla in sé le persone, i popoli e le culture, ma li rende più trasparenti l'uno verso l'altro, maggiormente uniti nelle loro legittime diversità»⁴⁸.

IV. Nel segno della pace

Un profondo e inestricabile nesso tiene uniti anche l'amore del bene comune e la pace, come si può cogliere nel XIX libro della *Città di Dio*, definito emblematicamente da Italo Mancini il «breviario di una sana concezione laica della politica dentro precisi mondi di fede anche i più diversi»⁴⁹, in cui Agostino ammette: «Quando dunque si domanda, a proposito della vita sociale, se il sapiente debba vivere in modo da volere per il suo amico come per sé il sommo bene, per il quale l'uomo è felice, o se invece faccia tutto ciò che fa esclusivamente in vista della propria felicità, la questione non riguarda il sommo bene in sé, ma solo la possibilità o meno di associare qualcuno a questo bene, non per sé, ma per il proprio compagno, in modo che egli goda di quel bene come noi godiamo del nostro»⁵⁰.

Giunti a questo punto, si tratta di interrogarci sulla possibilità del bene a cui, come laici e in quanto partecipi di un orizzonte comunitario, possiamo aspirare. Tale bene non può essere pienamente raggiunto, sembra ammettere Agostino, se ciascun singolo pretende di ottenerlo unicamente per se stesso, ovvero se la ricerca della soddisfazione personale non è accompagnata a quella del benessere comunitario.

Promuovere il bene comune rappresenta, in tal modo, l'obiettivo primario del

⁴⁷ *De civ. Dei*, I,9,3.

⁴⁸ *Caritas in veritate*, 53.

⁴⁹ I. MANCINI, *Manifesto politico e cristiano*, «Il Nuovo Leopardi», 23 (1988), p. 3.

⁵⁰ *De civ. Dei*, 19,1,3.

sapiente che conosce la natura degli uomini e si preoccupa di realizzarne l'autentica vocazione. Ciò perché Agostino condivide con la tradizione classica e Cicerone l'idea che l'uomo è un animale sociale, che per lui corrisponde all'originaria dimensione del vivere, caratterizzata dalla relazionalità verticale e orizzontale. Solo la disobbedienza ha determinato la sovversione dell'ordine naturale, allontanando rispettivamente l'uomo dall'altro uomo, dal suo Creatore, ma anche da se stesso.

In questo contesto si inserisce la riflessione sul tema della pace, che rappresenta il «fine delle due città mistiche»⁵¹. Questo è un bene tanto grande⁵², che non vi è chi non vi aspiri, è l'apice a cui tende chi vuol raggiungere la felicità terrena ed eterna. Ciò, perché la pace è già inscritta nell'ordine originario, che è caratterizzato dall'armonia e dalla concordia e, dunque, essendo gli uomini naturalmente predisposti a proseguire l'opera della creazione, ovvero a mantenere ed incrementare l'ordinata *dilectio*, cercano con la propria vita di ristabilire in ogni circostanza armonia e pace.

Ordine, pace e giustizia sono le condizioni fondamentali per la piena realizzazione del benessere individuale e sociale. La ricerca della pace ha il duplice merito di sottolineare un termine comune a tutti gli uomini e di renderli partecipi della tensione verso un fine condiviso che, superando le differenze personali e culturali, accorcia le distanze e unisce gli esseri nel cammino verso la meta. La pace non è un idolo, appartenendo alla struttura fondamentale degli esseri, diviene la loro massima aspirazione; l'armonia insita nella struttura antropologica, si riflette a livello sociale nella ricerca dell'ordinata concordia in cui la vita comunitaria trova la sua massima realizzazione.

Occorre anche tener presente, come fa TeSelle, che l'idea agostiniana della pace sorge a partire da un'idea dinamica degli esseri e delle realtà umane, che non esclude la possibilità del conflitto, di cui appunto la pace è la risoluzione; in questa direzione si tratta anche di ammettere che:

«la pace tra due o più componenti è mediata da un terzo fattore che essi condividono (...) e che la pace è la «tranquillità, la concordia – uno stato soggettivo in cui i desideri sono realizzati o almeno le paure sono placate. La pace è un fine ricercato, e la quiete e la concordia sono le sensazioni appropriate una volta raggiunto tale fine»⁵³.

Chi cerca la pace, come l'autentico *telos* della propria esistenza, vive nell'armonia, nell'amore e nella giustizia, non conosce gli eccessi dovuti alle passioni disordinate ed è sempre disponibile ad accogliere e godere del bene prodotto dalla tranquillità dell'ordine. Il bene della pace, ridisegnando il paesaggio della vita

⁵¹ S. COTTA, *La città politica di Sant'Agostino*, Milano 1960, p. 56.

⁵² *De civ. Dei*, 19, 11.

⁵³ E. TESSELLE, *Giustizia, amore, pace*, in *Agostino oggi*, tr. it. a cura di R. J. Neuhaus, Milano 2000, pp. 91-92.

interiore, ridefinisce i confini del rapporto con l'altro, addolcisce le asperità del carattere e rilancia i valori del rispetto e dell'obbedienza⁵⁴.

All'interno di questa riflessione sulla ricerca di un ordine nei rapporti personali e dell'obbedienza dovuta alla legge umana ed eterna, si ripropone la questione dell'armonia tra amore di sé e amore del prossimo⁵⁵.

Noi tutti abbiamo ricevuto un comandamento, esso vale come dono per la nostra realizzazione: quello dell'amore, per mezzo del quale possiamo aspirare a ricongiungerci al Padre per mezzo del Figlio, ma anche grazie alla vicinanza spirituale dei fratelli. Agostino insegna ad attuare ciò che ci viene donato attraverso un corretto amore di sé, del prossimo e di Dio.

Infatti, l'amore di sé, quando è ripiegato su se stesso, finisce per inaridirsi e tradire la propria vocazione, creando un disordine che altera la sua originaria disposizione. Così, accanto alla formulazione del «giusto amore, quale *ordinata dilectio*, (che) deve iniziare anzitutto da se stessi, (e) non deve rimanere però in se stessi bensì procedere verso il prossimo⁵⁶, viene anche ridefinito quale deve essere il ritratto della giusta convivenza. Affinché possa regnare la concordia dell'*amor*, non solo l'altro si approssima a me fino ad essere amato come me stesso, ma anche io divengo il mio prossimo e il prossimo di ciascuno⁵⁷. Il mio sguardo verso l'altro è ispirato da una sollecitudine benevola, per dirlo con Ricoeur, che nasce dal riconoscimento del nostro destino comune e della comune sofferenza che, talvolta, ci impedisce di realizzarci pienamente. Da qui possiamo imparare che: *con te* posso essere più *me*, e tu *con me* più *te*.

Questa reciprocità, per cui io sono anche sempre l'altro di me stesso e l'al-

⁵⁴ «La pace del corpo pertanto è la costituzione ordinata delle parti; la pace dell'anima irrazionale è la quiete ordinata degli appetiti; la pace dell'anima razionale è l'accordo ordinato della conoscenza e dell'azione; la pace del corpo e dell'anima è la vita ordinata e la salute dell'essere umano; la pace dell'uomo mortale e di Dio è l'obbedienza ordinata nella fede sotto la legge eterna; la pace degli uomini è la concordia ordinata; la pace della casa è la concordia ordinata dei suoi abitanti nel comandare e nell'obbedire; la pace della città è la concordia ordinata dei cittadini nel comandare e nell'obbedire; la pace della città celeste è la società che ha il massimo ordine e la massima concordia nel godere di Dio e nel godere reciprocamente in Dio; la pace di tutte le cose è la tranquillità dell'ordine. L'ordine è la disposizione di realtà uguali e disuguali, ciascuna al proprio posto» (*De civ. Dei*, 19,13,1). Ciò che appare evidente, come sottolinea Cotta, è che «l'*ordinata* concordia in cui consistono i vari tipi di pace terrena è manifestazione di una pace *secundum quid*, per usare l'espressione scolastica, di una pace, cioè, il cui significato è relativo all'orizzonte strutturale in cui è circoscritta. Chi si fermasse ad essa non potrebbe raggiungere la perfezione, ma rimarrebbe legato al finito e all'insoddisfazione che ne è il retaggio» (COTTA, *La città politica di Sant'Agostino*, pp. 59-60).

⁵⁵ Afferma in tal senso: «Due quindi sono i massimi comandamenti che Dio, nostro maestro, ci insegna: l'amore di Dio e l'amore del prossimo; qui l'uomo deve amare tre realtà: Dio, se stesso e il prossimo, e non pecca nell'amare se stesso colui che ama Dio» (*De civ. Dei*, 19,14).

⁵⁶ A. NYGREN, *Eros e agape. La nozione cristiana dell'amore e le sue trasformazioni*, Bologna 1971, p. 562.

⁵⁷ *De civ. Dei*, 19,14.

tro per altri, definisce una prossimità che l'amore contribuisce a mantenere viva. L'amore si chiarisce come la misura più opportuna del prendermi cura di me e dell'altro. Io amo me stesso proprio nella misura in cui riesco a vedere me come un altro e a riconoscere che l'altro è anch'egli un io di cui ho il dovere di prendermi cura in vista del bene comune, nel percorso della vita presente che è la preparazione atletica in vista delle olimpiadi dell'eternità.

L'amore ispira e regola i rapporti *intra* e *inter*-personali, la carità, che è l'amore supremo, ci convoca ed è la sola realtà che conta e che rimane quando tutto si dissolve. L'amore è in grado di sovvertire il perfetto, ma talvolta disumano ordine della giustizia distributiva. Anche se occorre osservare, con Ricoeur, che «Quello che l'amore sovverte non è l'ordine stesso, ma i limiti storici, le restrizioni etniche, i pregiudizi di classe e casta, in breve tutto quello che allontana il senso della giustizia dal suo ideale proclamato»⁵⁸.

Inspirandosi alla carità il laico è unito a Cristo, per questo solo ai laici cristiani sembra spettare l'onore e l'onore più grande: tenere vivo l'amore per i fratelli ancora troppo lontani e realizzare l'autentica convivenza pacifica tra le membra della comunità cristiana. Ciò perché come è stato sottolineato di recente anche da Benedetto XVI: «La ragione, da sola, è in grado di cogliere l'uguaglianza tra gli uomini e di stabilire una convivenza civica tra loro, ma non riesce a fondare la fraternità. Questa ha origine da una vocazione trascendente di Dio Padre, che ci ha amati per primo, insegnandoci per mezzo del Figlio che cosa sia la carità fraterna»⁵⁹.

Su questi fronti, l'insegnamento del vescovo di Ippona può costituire una guida e un faro per i giorni in cui le tenebre della sfiducia tendono a prevalere sulla luce della speranza. Affidiamo alle parole pronunciate nel *Commento al Vangelo di san Giovanni* il compito concludere questa nostra breve riflessione e di indicare a tutti la strada da percorrere sulla via del bene comune e della pace fraterna:

«Pietro cacciò i demoni. Un'umile vecchietta vedova, un semplice laico che ha la carità e conserva integra la sua fede, non compiono simili miracoli: Pietro nel corpo è l'occhio, l'umile fedele nel corpo è un dito; però, appartiene a quello stesso corpo di cui fa parte anche Pietro. E se è vero che il dito è meno importante dell'occhio, però non è separato dal corpo. È meglio essere un dito ma unito al corpo, piuttosto che un occhio strappato dal corpo»⁶⁰.

⁵⁸ P. RICOEUR, *Giustizia e amore. L'economia del dono*, in D. JERVOLINO, *L'amore difficile*, Roma 1995, p. 152.

⁵⁹ *Caritas in veritate* 19.

⁶⁰ *In Ioan. Ev. tr.*, 13, 17.