

“Unità di mente e di cuore, protesi verso Dio”.

L'amicizia come fondamento di ogni società umana

di Giuseppe Redaelli

1. L'esperienza dell'amicizia e il suo senso

Nel quarto libro delle Confessioni, narrando i propri giorni di insegnamento a Cartagine, Agostino ricorda la figura di un amico, morto in giovane età. Il passo è famosissimo:

In quegli anni, all'inizio del mio insegnamento nella città natale, mi ero fatto un amico, che la comunanza dei gusti mi rendeva assai caro. Mio coetaneo, nel fiore dell'adolescenza come me, con me era cresciuto da ragazzo, insieme eravamo andati a scuola e insieme avevamo giocato; però prima di allora non era stato un mio amico, sebbene neppure allora lo fosse, secondo la vera amicizia. Infatti non c'è vera amicizia, se non quando l'annodi tu fra persone a te strette col vincolo dell'amore diffuso nei nostri cuori ad opera dello Spirito Santo che ci fu dato. Ma quanto era soave, maturata com'era al calore di gusti affini! Io lo avevo anche traviato dalla vera fede, sebbene, adolescente, non la professasse con schiettezza e convinzione, verso le funeste fandonie della superstizione, che erano causa delle lacrime versate per me da mia madre. Con me ormai la mente del giovane errava, e il mio cuore non poteva fare a meno di lui. Quando eccoti arrivare alle spalle dei tuoi fuggiaschi, Dio delle vendette e fonte insieme di misericordie, che ci rivolgi a te in modi straordinari; eccoti strapparli a questa vita dopo un anno appena che mi era amico, a me dolce più di tutte le dolcezze della mia vita di allora.¹

L'amico defunto è la più grande dolcezza che il giovane Agostino abbia mai esperito - e tanto più grandi saranno allora il dolore e lo smarrimento che egli prova alla sua morte. A questo dolore non può trovare altro conforto, se non nel pianto:

L'angoscia avviluppò di tenebre il mio cuore. Ogni oggetto su cui posavo lo sguardo era morte. Era per me un tormento la mia patria, la casa paterna un'infelicità straordinaria. Tutte le cose che avevo avuto in comune con lui, la sua assenza aveva trasformate in uno strazio immane. I miei occhi se lo aspettavano dovunque senza incontrarlo, odiavo il mondo intero perché non lo possedeva e non poteva più dirmi: "Ecco, verrà", come durante le sue assenze da vivo. Io stesso ero divenuto per me un grande enigma. Chiedevo alla mia anima perché fosse triste e perché mi conturbasse tanto, ma non sapeva darmi alcuna risposta; e se le dicevo: "Spera in Dio", a ragione non mi ubbidiva, poiché l'uomo carissimo che aveva perduto era più reale e buono del fantasma in cui era sollecitata a sperare. Soltanto le lacrime mi

¹ Conf. 4, 4, 7.

erano dolci e presero il posto del mio amico tra i conforti del mio spirito.²

Le metafore utilizzate da Agostino definiscono, per via negativa, il valore dell'amicizia, e insieme la profondità del sentimento che unisce i due amici. L'amico è luce per l'amico, è ciò che rende viva la percezione del mondo, che rende la vita una gioia e rende l'individuo comprensibile a se stesso. Smarrito l'amico, chi resta indietro si trova perso, senza riposo: solo l'espressione del proprio dolore nel pianto, che riversa la propria sofferenza fuori dall'anima, nel mondo, concede una parvenza di riposo. Come l'amicizia, anche l'esperienza del lutto è colta nella lente dell'interiorità. Non il mondo è alterato, ma il modo in cui Agostino si apre al mondo e percepisce il mondo; e il dolore colora di sé tutta la realtà, con il ricordo dell'amico ora assente, e con l'attesa smentita del suo prossimo arrivo. L'errore è duplice: restare legato a un amico che non è più, e pensare come ciò che è più grande qualcosa che invece, per sua natura, è transeunte. Il giovane Agostino vive, in questo lutto, teso tra il ricordo e l'attesa, in un presente che è colorato dal passato e dalla negazione della possibilità del futuro.

Se genuino e autentico era il piacere recato dall'amico, e altrettanto sincero e straziante il dolore causato dalla morte, la voce narrante delle Confessioni avvisa subito il lettore che non si tratta, qui, di un'amicizia autentica. Essa era infatti colorata non alla scelta consapevole, ma alle circostanze contingenti che avevano fatto incontrare i due amici. L'amicizia, infatti, è dovuta alla "comunanza dei gusti", alla "simile età", all' "esperienza condivisa dell'adolescenza". Nel testo latino, l'allitterazione (*comparaveram - coevum - conflorentem*; e poi ancora, all'interno dello stesso campo semantico, *mecum* e l'iterazione di *pariter*) sottolineano questa origine: Agostino e l'amico si trovano gettati in questa amicizia. Non si tratta di vera amicizia, perché questa proviene solo da Dio: "l'annodi tu tra persone a te strette col vincolo dell'amore diffuso nei nostri cuori ad opera dello Spirito Santo che ci fu dato". Pur nella sua falsità, tale amicizia offre conforto, perché risponde alla sete di apertura all'altro, di comunione con l'altro, che è parte dell'essenza dell'essere umano.

Dall'esperienza dell'amicizia, Agostino trae però una riflessione che lo porta a vedervi un principio universale, radicato nella natura umana. In questo, egli è anzi il primo scrittore cristiano a elaborare una teoria dell'amicizia cristiana, trasformando il concetto classico dell'amicizia in un legame posto in essere dallo Spirito Santo versato nel cuore dei credenti.³

L'età classica, nel mondo greco come nel mondo romano, aveva dedicato grande spazio a celebrare l'amicizia e alle riflessioni sulla sua natura.⁴ Cicerone, per esempio, vedeva nell'amicizia un "accordo su tutte le cose divine e umane, congiunto con l'inclinazione a voler bene e con l'affetto".⁵ Seneca, invece, trattando di come si possa raggiungere la tranquillità dell'animo, scrive:

² Ivi, 4, 4, 8.

³ Fitzgerald (2009), p. 372.

⁴ Cfr. Piccolomini (2000), pp. 16-21.

⁵ Lael. 5, 20.

Nulla, tuttavia, potrà rasserenarti l'animo quanto un'amicizia fedele e affettuosa. Che conforto è disporre di persone di tal cuore che puoi seppellirvi tranquillamente ogni segreto, di tal coscienza che ti incute minor soggezione della tua, di conversazione che dia sollievo alle tue ansie, di pareri che ti facilitino le decisioni, di serenità che dissipi la tua tristezza, e che ti basti vederle per provare gioia!⁶

L'amicizia è tanto importante per il saggio stoico che, benché non ne abbia necessità, la cerca: "In comune noi e loro abbiamo la convinzione che il saggio basti a se stesso; e tuttavia, anche se basta a se stesso, egli vuole avere un amico [...] non rimarrà mai senza amici [...] Chi guarda solo al proprio interesse e proprio per questo va in cerca di amicizie, è fuori strada [...] l'amicizia va ricercata per se stessa".⁷

Un'eco di queste riflessioni si ritrova nel pensiero agostiniano, che ne eredita la condizione di un'amicizia insieme necessaria per natura e scelta meditata, gratuita e scevra da interesse. Riprendendo la definizione ciceroniana dell'amicizia, in una lettera "al vecchio amico Marziano divenuto catecumeno e perciò davvero amico", Agostino commenta:

Tu invece, mio carissimo, un tempo eri d'accordo con me nelle cose umane, allorquando io desideravo di goderle alla maniera del volgo; tu inoltre, affinché io potessi arrivare a ottenere quelle cose di cui ora mi pento, t'adoperavi con ogni sforzo per assecondarmi, e con tutti gli altri miei amici eri anzi tra i primi a gonfiare le vele delle mie passioni col vento delle lodi; al contrario nelle cose divine, delle quali a quel tempo non m'era brillata alcuna verità, la nostra amicizia zoppicava certamente riguardo alla parte più importante di quella definizione. La nostra infatti era una perfetta intesa solo sulle cose umane, ma non anche su quelle divine, anche se accompagnata da benevolo affetto.

[...] Ora [...] si è aggiunto infatti l'accordo sulle cose divine, poiché tu che un tempo, con graditissima benevolenza, trascorresti con me la vita temporale, hai ora cominciato ad essere unito con me nella speranza della vita immortale. Ora sì che tra noi non c'è alcun disaccordo nemmeno sulle cose umane, dal momento che le valutiamo secondo la conoscenza che abbiamo delle cose divine, per non attribuire loro maggior peso di quel ch'è richiesto a giustissimo titolo dalla loro limitatezza, ma senza far oltraggio al loro creatore, Signore delle cose celesti e terrestri, rigettandole con ingiusto disprezzo. Avviene in tal modo, che tra amici tra i quali non c'è perfetto accordo sulle cose divine, non può esserci pieno e sincero accordo neppure sulle cose umane. E questo accade perché è inevitabile che stimi le cose umane diversamente da quel che si conviene colui il quale disprezza le cose divine, e che non sappia amare rettamente l'uomo chiunque non ama Colui che ha creato l'uomo. Per tal motivo io non dico che ora tu mi sei amico più pienamente, mentre prima lo eri solo in parte, ma -

⁶ Seneca, *De tranquillitate animi*, 7, 1.

⁷ Id., *Lettere* 9, 3-12, *passim*.

come ci avverte la logica - dico che non lo eri nemmeno in parte, dal momento che nemmeno riguardo alle cose umane eri stretto a me da vera amicizia. Infatti non eri partecipe con me delle cose divine, in confronto alle quali si valutano quelle umane, sia quando ne ero lontano io stesso, sia dopo che io, alla meglio, cominciai a comprenderle, mentre tu ne sentivi parecchia ripugnanza.⁸

La definizione ciceroniana qui si inverte, e al contempo assume un volto e un profumo del tutto cristiani: perché vi sia vera amicizia, vi deve prima essere accordo completo sulle cose divine – la lente attraverso cui il cristiano può guardare al mondo in modo giusto e ordinato. Solo nell'accordo condiviso su Dio, solo nel cammino cristiano condiviso vi può essere vera amicizia.

Agostino trova l'origine dell'amicizia nell'esistenza, insieme semplice e straordinaria, dell'essere umano. Quest'ultimo, anzi, ha dell'amicizia oscuro sentore fin da subito, fin dalla più tenera infanzia. All'inizio delle *Confessioni*, ricordando i propri primi anni, Agostino nota che, nonostante l'imperfezione della vita interiore, del cuore e delle intenzioni, che rivela la corruzione dell'individuo sin da fanciullo, Dio è da ringraziare: infatti, egli scrive,

anche allora [nell'infanzia] esistevo, vivevo, sentivo, avevo a cuore la preservazione del mio essere immagine della misteriosissima unità da cui provenivo; vigilavo con l'istinto interiore sull'integrità dei miei sensi, e persino in quei piccoli pensieri, su piccoli oggetti, godevo della verità; non volevo essere ingannato, avevo una memoria vivida, ero fornito di parola, m'intenerivo all'amicizia.⁹

Queste parole tracciano le premesse ontologiche dell'amicizia: in primo luogo l'esistenza, l'esse, poi il vivere. Il vivere porta poi al sentire (*sentiebam*), subito ridefinito nell'aver a cuore la preservazione di sé e nel godere della verità presentita - un piacere e una gioia che seguono in modo naturale dal semplice ritrovarsi di fronte alla verità, che sono radicate nelle profondità della natura umana e che portano al conseguente orrore per ogni falsità. A loro volta, l'esistere, il vivere, il sentire sé e la verità, di fronte a cui gioire, conducono alla memoria, che preserva la consapevolezza della propria esistenza e della propria identità, e insieme contiene nelle sue profondità i semi della verità. Le verità presentite nella memoria si schiudono poi nella profusione del linguaggio, sempre alla ricerca del modo giusto d'esprimere pienamente quanto avvertito nell'interiorità; ma "l'esiguità della comprensione umana abbonda in parole, poiché la ricerca è più loquace del ritrovamento, la domanda più lunga del conseguimento".¹⁰

La parola, infine, porta per sua natura al di fuori di sé, verso l'altro da sé cui ci si apre per comunicare: e questo conduce all'amicizia. Quest'ultima, tuttavia, è vissuta prima di tutto nell'interiorità - è un *intenerirsi (mulcebar)* - così che anche la proiezione verso l'altro è riportata, secondo un movimento

⁸ Ep. 258, 1, *passim*.

⁹ Conf 1, 20, 31.

¹⁰ Conf 12, 1, 1.

congeniale al pensiero agostiniano, all'interiorità. Rispetto all'altro, all'individuo con cui si stabilisce un rapporto d'amicizia, il passo si concentra sull'individuo che stabilisce il rapporto: sull'emozione creata e nutrita nel rapporto, innanzitutto, ma, come si vedrà in seguito, anche sul desiderio, sulla volontà e sulla scelta razionale. Poiché proviene dal suo stesso esistere, vivere e sentire, l'individuo non può essere senza amicizia – l'amicizia diventa anzi una necessità, una condizione essenziale dell'essere umani.

In quanto bisogno naturale, l'amicizia è intimamente radicata nel cuore dell'uomo, nella sua stessa essenza, al punto che, senza amicizia, non l'individuo non sarebbe neppure un essere umano. In apertura del suo trattato *Sul bene del matrimonio (De bono coniugali)*, composto tra il 399 e il 401, quasi trent'anni prima della sua morte,¹¹ Agostino riprende la definizione aristotelica dell'essenza dell'uomo come πολιτικὸν ζῷον¹² notando: "Ciascun uomo è parte del genere umano; la sua natura è qualcosa di sociale e anche la forza dell'amicizia è un grande bene che egli possiede come innato".¹³

Il greco πολιτικὸν, scelto da Aristotele, rimanda alla realtà politica della πόλις, la vita urbana entro cui il cittadino greco era inserito. Agostino sostituisce invece a questo termine, secondo l'uso latino, la parola *socialis*, che si ricollega invece sia al concetto più ampio di *societas*, sia all'idea di *socius* (amico). In questo modo, la radice dell'essenza umana si sposta dall'appartenenza alla πόλις all'essere aperti, per essenza, alla relazione con l'altro: l'essere umano, in ciò che più intimamente lo costituisce, al di là dei costrutti, al di sotto delle esperienze e delle maschere sociali, cerca l'altro – l'altro essere umano, ma anche l'Altro, l'assoluto, Dio – ed è, fin da subito, aperto al mondo. L'amicizia è insieme questa ricerca e un suo primo esito. Questa apertura è insieme una forza (*vis*) e un bene (*bonum*).

Come forza, l'amicizia offre consolazione nelle difficoltà dell'esistenza:

Se infatti ci angustiassero la povertà, se ci addolorasse il lutto, ci rendesse inquieti un malanno fisico, ci rattristasse l'esilio, ci tormentasse qualche altra calamità, ma ci fossero vicine delle persone buone che sapessero non solo godere con quelli che godono, ma anche piangere con quelli che piangono ⁶, che sapessero rivolgere parole di sollievo e conversare amabilmente, allora verrebbero lenite in grandissima parte le amarezze, alleviati gli affanni, superate le avversità [...] Così in tutte le cose umane nulla è caro all'uomo senza un amico.¹⁴

L'amicizia, come comunione e simpatia, un sentire comune e condiviso, rende leggero il giogo dell'esistenza in cui l'individuo si trova gettato; anzi, l'amicizia rende bella la vita, amata

¹¹ Trapè (2002), p. 84. Cfr. anche *ivi*, pp. 79-82 e *Retract.* 2, 22.

¹² Aristotele, *Πολιτικά*, A, 1253a 1.

¹³ De bon. 1, 1: "Quoniam unusquisque homo humani generis pars est et sociale quiddam est humana natura magnumque habet et naturale bonum, vim quoque amicitiae".

¹⁴ Ep. 130, 2, 4.

l'esistenza.¹⁵ Lo stesso Agostino, ricorda Trapé, sente con forza questo bisogno, al punto di non saper concepire una vita senza amicizia.¹⁶ Ogni momento chiave della vita di Agostino è vissuto in compagnia di amici, che gli hanno dato spessore e significato. Così, per esempio, il momento della conversione a Milano è vissuto in compagnia dell'amico Alipio, presenza silenziosa, discreta e confortante nel tumulto interiore che sconquassa Agostino: "Mi ritirai dunque nel giardino, e Alipio dietro, passo per passo. In verità mi sentivo ancora solo, malgrado la sua presenza, e poi, come avrebbe potuto abbandonarmi in quelle condizioni? Sedemmo il più lontano possibile dall'edificio".¹⁷ E la riflessione religiosa filosofica che prepara il retore di Tagaste al battesimo nella campagna di Cassiciaco può essere pensata solo in compagnia di amici: amici sono i primi partecipanti al dialogo, il quale a sua volta esige l'amicizia, che nutre e da cui è nutrito.¹⁸ Tornato in Africa, Agostino fonda una piccola comunità religiosa, in cui condividere con gli amici momenti di preghiera e di riflessione: vi sono presenti Alipio, Possidio, Severo ed Evodio.¹⁹ Separato dagli amici, intrattiene con loro lunghi scambi epistolari, fino al momento della morte, in cui è, ancora una volta, dopo aver passato gli ultimi giorni in preghiera, è circondato da chi gli è caro e lo ha caro.²⁰

Nella sua capacità donare lietezza, forza, gioia e piacere spirituale, l'amicizia è certo un bene – anzi, scrive Agostino, non un bene qualsiasi, ma, insieme alla salute, uno dei due beni essenziali per ogni essere umano:

In questo mondo solo due cose sono necessarie: la salute e l'amico; queste le cose di grande importanza, quelle che non dobbiamo disprezzare. La salute e l'amico sono beni propri della natura umana. Dio ha creato l'uomo per l'esistenza e la vita: ecco la salute; ma, perché non fosse solo, ecco l'esigenza dell'amicizia. L'amicizia, quindi, ha il suo principio nel coniuge e nei figli e si apre agli altri uomini. Ma considerando che noi abbiamo avuto soltanto un padre ed una madre, chi sarà l'altro uomo? Ogni uomo è prossimo ad ogni uomo. Rivolgiti alla natura. È uno sconosciuto? è un uomo. È un avversario? è un uomo. È un nemico? è un uomo. È un amico? resti amico. È un avversario? diventi amico.²¹

L'amicizia è dunque, per Agostino, *esigenza: amicitia quesita est*, "si richiede l'amicizia".²² E chiunque, ovunque si trovi, può essere amico. Poiché è esigenza naturale, l'amicizia non può e non deve stare chiusa in una cerchia stretta: deve invece essere offerta e rivolta a tutti coloro che condividono tale natura: ogni essere umano:

¹⁵ Ibidem.

¹⁶ Trapé (1996), pp. 93-94.

¹⁷ Conf. 8, 8, 19: ".

¹⁸ Madec (1986), *passim*; Fitzgerald (2009), p. 372.

¹⁹ Chadwick (1986), p. 45. O'Donnell (2010), p. 109.

²⁰ Possidio, *Vita di Sant'Agostino*, 31, 5: "Conservando intatte tutte le membra del corpo, sani la vista e l'udito, mentre noi eravamo presenti osservavamo e pregavamo, egli - come fu scritto - si addormentò coi suoi padri, in prospera vecchiaia".

²¹ *Serm.* 299/D, 1.

²² Ibidem.

l'amicizia non dev'essere circoscritta in limiti angusti, poiché abbraccia tutti quelli a cui sono dovuti affetto e amore, quantunque si rivolga con più propensione verso alcuni e con più esitazione verso altri. Essa si estende sino ai nemici, per i quali siamo tenuti anche a pregare. Così non c'è alcuno nel genere umano a cui non si debba amore, basato, se non sulla vicendevole affezione, almeno sulla partecipazione alla comune natura umana.²³

Proprio perché bene necessario, l'amicizia deve essere conservata. L'esperienza del mondo, tuttavia, insegna che tutto passa, si corrompe e muore. Di contro, solo in Cristo risorto, l'amicizia è vera, perché stabile ed eterna. Nel comprendere il vero significato dell'amicizia, nel trovarle un valore superiore e nel ricondurla dalla riflessione pagana nell'alveo del pensiero cristiano, Agostino fa ritorno, in modo quasi paradossale, al pensiero platonico, distinguendo la verità e l'eternità da ciò che è transeunte e, per questo stesso motivo, "meno vero". Se Dio è l'unico essere stabile, perché vero ed eterno, vero in quanto eterno ed eterno in quanto vero, solo l'amore di Dio, o che si rivolge alle cose create attraverso Dio, è origine e cagione di felicità:

Tutto ciò si ama negli amici, e si ama in modo che la nostra coscienza di uomini si sente colpevole, se non risponde sempre con amore ad amore senza chiedere all'essere amato che prove di affetto. Vengono di qui il lutto alla morte degli amici, le tenebre del dolore, il mutarsi della dolcezza in amarezza, il cuore zuppo di pianto e la morte dei vivi per la perdita vita dei morti. Felice chi ama te, l'amico in te, il nemico per te. L'unico a non perdere mai un essere caro è colui che ha tutti cari in chi non è mai perduto. E chi è costui, se non il Dio nostro, il Dio che creò il cielo e la terra e li colma, perché colmandoli li ha fatti? Nessuno ti perde, se non chi ti lascia, e poiché ti lascia, ove va, ove fugge, se non dalla tua benevolenza alla tua collera? Dovunque troverà la tua legge nella sua pena, e la tua legge è verità, e la verità sei tu.²⁴

Per questo motivo nulla, neppure la più tenera amicizia mortale, è preferibile a Dio. Agostino invita ad amare Dio, poiché Dio è quanto di meglio ci possa essere, e per questo motivo si ama per se stesso, e non per altro. L'essere umano, che è creatura ed esiste per opera di Dio e grazie a Dio, va amato in Dio: "ama l'amico di amore sincero chi ama Dio nell'amico", cioè trovando Dio nell'amico e desiderando che Dio sia nell'amico.²⁵ Qui si compie allora il passaggio dall'amicizia all'amore cristiano – la carità – ben ricordando che l'amicizia non si riduce alla carità, ma dalla carità è fatta propria e trasformata.

In una lettera dell'amico Severo, Agostino è paragonato dall'amico a una nutrice, al cui seno l'amico desidera attaccarsi, per trarne quanto più possibile nutrimento spirituale:

²³ *Ep.* 130, 6, 13.

²⁴ *Conf.* 4, 9, 14.

²⁵ *Serm.* 366, 2.

Sì, ringraziamo Dio, fratello mio dolcissimo; in tua compagnia mi trovo bene e godo nell'esserti strettamente unito; e, a te intimamente unito quanto più posso, bevendo, per così dire, alle traboccanti tue mammelle, raccolgo le forze per essere capace, se possibile, di scuoterle e spremerele: e così, allontanata la pellicola che frappongono alle labbra di chi è ancora lattante, si degneranno di riversare in me quanto di più recondito ed intimo racchiudono e le stesse tue viscere, se ciò fosse possibile. Vorrei, ripeto, che si riversassero in me le tue viscere: sì, il tuo cuore ricco di celeste alimento delizioso per l'abbondanza della dolcezza spirituale: il tuo cuore puro, il tuo cuore semplice ma anche adorno della duplice corona della carità verso Dio e verso il prossimo, il tuo cuore inondato della luce della verità e che riflette lo splendore della stessa verità. Ecco, io accosto la mia bocca alla fonte da cui zampillano e stillano tali sentimenti, affinché la mia tenebra venga dissipata dalla tua luce e così possiamo camminare insieme nella chiarezza del giorno. O ape di Dio, davvero abile a fare un miele pieno di nettare divino, dal quale emana la misericordia e la verità; assaporando le diverse specie del tuo miele l'anima mia prova un gran diletto e trova le forze di riparare e di sostenere col suo vitale nutrimento le proprie imperfezioni e deficienze.²⁶

L'amico vorrebbe che le viscere e il cuore di Agostino si riversassero in lui; egli accosta la bocca alla fonte per verne le proprie tenebre rischiarate e camminare con l'amico nella chiarezza del giorno. Dove l'amico è mancante, l'altro lo completa, lo sostiene e gli offre riparo e difesa. Domina queste righe la metafora del nutrimento: attraverso il contatto e il colloquio frequente, l'amicizia è nutrimento per gli amici. Tale contatto è un porgersi per offrirsi e insieme un assaporare; e non è connotato dall'esteriorità dell'offerta e del legame, ma dall'intimità: nulla nell'individuo è lasciato indietro, nulla è trattenuto, ma tutto offerto all'amico, per il nutrimento dell'amico e per la crescita e il godimento comuni.

Bisogno connaturato in ogni cuore, l'amicizia è devozione di un'anima ad un'altra anima,²⁷ seduzione che rapisce e conduce con sé lo spirito.²⁸ Tramite l'amicizia, le anime sono ricondotte dalla molteplicità all'unità con un "amabile nodo" – dove la scelta dell'aggettivo indica come l'amicizia stessa, in quanto legame, sia degna di amore.²⁹ Come fiamma d'amore, anzi, l'amicizia fonde le anime e ne fa una sola.³⁰

3. La pratica dell'amicizia come ascesi della carità

Il discorso 385, conservato tra i discorsi del vescovo di Ippona e rispecchiante il suo pensiero benché di incerta attribuzione, è esplicitamente volto a insegnare "come acquistare la carità perfetta".³¹ In

²⁶ Ep. 109, 1. Cfr. O'Donnell (2007), pp. 107-108.

²⁷ Conf. 2, 2, 2.

²⁸ Ivi, 2, 9, 17.

²⁹ Ivi, 2, 5, 10.

³⁰ Ivi, 4, 8, 13.

³¹ Sermo 385, 1.

esso, si riconoscono diversi gradi dell'amore "che un uomo nutre per un altro uomo".³² Il percorso tracciato da questo discorso, articolato in senso neoplatonico, muove da un amore ancora carnale ad uno via via più spirituale, indicando il cammino dalla realtà in cui l'individuo si trova gettato e quasi invischiato, a una realtà in cui lo spirito può esprimere la libertà della volontà, guidata dall'intelligenza e dalla riflessione.

Lo scopo del discorso è guidare il cristiano alla ricerca della carità perfetta tra esseri umani, seguendo l'insegnamento evangelico riassunto nel comandamento dell'amore. Di tale comandamento, si prende qui in considerazione la seconda parte, come più direttamente riferita alle relazioni tra individui: "amerai il prossimo tuo come te stesso".³³ Subito il discorso esclude le forme illecite d'amore, sorte da un modo errato d'amare se stessi che porta ad amare erratamente anche il prossimo.

Conclude dunque Agostino che "un modo retto d'amare se stessi fa amare anche l'altro": si tratta di amare sé non in sé e per sé, ma in Dio e per Dio.³⁴

Nell'amore lecito è possibile riconoscere dei gradi, insieme diversi aspetti della stessa realtà e insieme passi di un cammino di perfezionamento, corrispondenti ad altrettante forme d'amore, dalla meno perfetta alla più perfetta.³⁵ La prima forma è quella dell'amore tra i coniugi, amore lecito, ma macchiato dal suo aspetto carnale. Insieme alla seconda forma (l'amore per i figli) e la terza (l'amore tra parenti), questo amore, nella sua inferiorità, è comune a uomini e animali. "C'è come un crescendo di amore dalla consorte alla prole, ai parenti", scrive Agostino.³⁶ Le prime tre forme sono tuttavia inferiori: legate alla carne, sono dominate da una componente istintuale, per la quale manca loro la libertà.

Quarta forma d'amore lecito è l'amicizia. Anch'essa presenta gradi molteplici e diversi. Alla base vi è infatti un'amicizia "ancora carnale, legata all'intimità dell'abitazione comune, del vivere e mangiare insieme".³⁷ È un'amicizia al cui interno l'individuo si trova gettato alla cieca, ed è ancora una volta comune a uomini e bestie. Risuona qui un'eco dell'esperienza di amicizia inautentica, narrata da Agostino in *Confessioni* 4, 4, 7 e vista sopra.

Grado superiore di amore è invece l'amicizia "legata alla scelta meditata".³⁸ Essa dipende dalla conoscenza e dell'altro e dalla riflessione, cui è strettamente legata, e deriva da un'unione

³² *Ibidem*.

³³ *Ibidem*. Cfr. Mc 12, 29-31.

³⁴ Sermo 385, 1.

³⁵ *Ivi*, 2.

³⁶ *Ibidem*.

³⁷ Sermo 385, 3.

³⁸ *Ibidem*.

armoniosa e ordinata di intelletto e affetti. Al di sopra di questo amore vi è solo l'amore divino – ma “se l'uomo comincia ad amare Dio, non potrà amare nell'uomo se non Dio”.³⁹

Nel descrivere la caratteristica principale dell'amore di amicizia, Agostino ne sottolinea la gratuità. Per poter amare davvero l'altro bisogna andare oltre i propri desideri, per coglierlo in quello che è. L'amore coglie l'altro non come tramite per realizzare i propri desideri, ma come persona davvero altra da sé. Se così non fosse, non si coglierebbe davvero l'altro, ma se stessi.⁴⁰

L'amore di amicizia coglie l'altro nella sua verità e stabilità, oltre il fuggente dato sensibile:

Facciamo l'esempio di un amico vecchio: può capitare che sia nostro amico una persona anziana. Non amiamo in lui il suo corpo curvato, la testa bianca, le rughe sulla fronte, la mascella contratta: il corpo che vediamo è diventato quanto mai brutto a causa della vecchiaia. Non amiamo il corpo brutto che vediamo, ma troviamo in lui qualcosa che ce lo fa amare. Che cosa ci fa vedere quello che amiamo? Se ci viene chiesto perché lo amiamo, rispondiamo perché è persona fedele. Dunque amiamo la sua fedeltà.⁴¹

In questo esempio, la vecchiaia dell'amico ne rappresenta l'aspetto sensibile e transeunte. L'età avanzata, visibile ai sensi nei segni del corpo, è simbolo del tempo che trascina con sé ciò che è dilettevole del corpo colto in sé e per sé, e che invece all'intelligenza si rivela in preda al divenire. La fedeltà, invece, cioè lo stare fermi in se stessi, nei propri affetti, nelle proprie idee e nei propri propositi, significa ciò che permane, oltre il mutamento, oltre il divenire; la stabilità che non può essere colta dai sensi, essi stessi immersi e smarriti nella materialità del divenire, ma dall'intelligenza che, muovendo oltre il divenire, cerca e coglie ciò che permane.

L'operazione tramite cui l'amico è colto nella sua verità, oltre il manto di ciò che, mutando, trasformandosi e passando, si rivela falsità ed errore, richiede dunque l'uso dell'intelligenza, la stessa qualità che permette all'essere umano di cogliere e amare Dio, invisibile ai sensi: “gli stessi occhi che ti fanno vedere la fedeltà dell'amico, ti fanno vedere Dio”.⁴²

Come già detto, si tratta di un percorso di stampo platonico, da Agostino già delineato nel settimo libro delle *Confessioni*:

Nel ricercare infatti la ragione per cui apprezzavo la bellezza dei corpi sia celesti sia terrestri, e i mezzi di cui dovevo disporre per formulare giudizi equi su cose mutevoli, allorché dicevo: "Questa cosa dev'essere così, quella no"; nel ricercare dunque la spiegazione dei giudizi che formulavo giudicando così, scoprii al di sopra della mia mente mutabile l'eternità immutabile e vera della verità. E così salii per gradi dai corpi all'anima, che sente attraverso il corpo,

³⁹ *Ibidem*.

⁴⁰ *Sermo* 385, 4.

⁴¹ *Ibidem*.

⁴² *Ibidem*.

dall'anima alla sua potenza interna, cui i sensi del corpo comunicano la realtà esterna, e che è la massima facoltà delle bestie. Di qui poi salii ulteriormente all'attività razionale, al cui giudizio sono sottoposte le percezioni dei sensi corporei; ma poiché anche quest'ultima mia attività si riconobbe mutevole, ascese alla comprensione di sé medesima. Distolse dunque *il pensiero dalle sue abitudini*, sottraendosi alle contraddizioni della fantasia turbinosa, per rintracciare sia il lume da cui era pervasa quando proclamava senza alcuna esitazione che è preferibile ciò che non muta a ciò che muta, sia la fonte da cui derivava il concetto stesso d'immutabilità, concetto che in qualche modo doveva possedere, altrimenti non avrebbe potuto anteporre con certezza ciò che non muta a ciò che muta. Così giunse, in un impeto della visione trepida, all'Essere stesso. Allora finalmente scorsi *quanto in te è invisibile, comprendendolo attraverso il creato* [...] ⁴³

In questo modo il percorso tracciato da Agostino muove da giudizi mutevoli su di un mondo mutevole, all'eternità immutabile; e questo è possibile attraverso la verità eterna, legge del pensiero, colta trascendendo il pensiero nella sua mutevolezza. Il percorso è tuttavia sempre interiore: come nell'amicizia non cambia l'oggetto dell'amore, ma il modo di amare l'oggetto; così nel percorso conoscitivo non è l'oggetto a cambiare, ma il modo in cui l'oggetto è osservato. Eppure, proprio mutando il modo in cui l'oggetto è osservato, anche l'oggetto muta: e si passa così dall'osservare gli oggetti in sé e per sé, a osservarli in relazione al loro creatore, e poi a ritrovarli nel loro creatore; fino a quando abbandonati gli oggetti, è sul Creatore che si fissa lo sguardo. ⁴⁴

Come gratuito deve essere il vero amore per l'altro, così gratuito deve essere l'amore per Dio. Il discorso agostiniano segue un percorso analogo a quello seguito nel delineare le caratteristiche dell'amore di amicizia: amando Dio di amore interessato, infatti, si ama non Dio, ma il premio ricevuto; non si coglie, non si guarda a Dio, ma al premio, e Dio diventa, in questo amore mal riposto, solo un tramite e un mezzo, non un fine. ⁴⁵ Viceversa, chi ama Dio di amore gratuito riceve Dio in dono. Per compiere un simile atto, tuttavia, è necessaria la disciplina di chi si stacca dall'amore per le creature in quanto tali, per volgersi all'amore di Dio. Nell'immaginario scelto da Agostino, scegliere le creature è commettere adulterio; e volgersi a Dio è mantenersi fedeli, o tornare ad esserlo. E tuttavia essere unita a Dio è il bene proprio dell'anima, un bene che reca gioia pura e quiete. ⁴⁶

Per meglio illustrare il proprio pensiero, Agostino introduce il concetto di salute, distinguendo tra una salute fisica ed una spirituale. Il discorso si rivolge al testo biblico – non più il Nuovo Testamento, ma l'Antico – e mette a confronto due passi distinti, per illustrare la distanza tra i due tipi di salute. Il primo, tratto dal libro del profeta Daniele, 3, 19-46, narra la storia dei tre giovani Sadrach, Mesach

⁴³ Conf. 7, 17, 23.

⁴⁴ Cfr. Conf. 9, 10, 23-24.

⁴⁵ Sermo 385, 5.

⁴⁶ Sermo 385, 6.

e Abdenego, salvati dalle fiamme grazie all'intervento dell'angelo; il secondo si riferisce invece al martirio dei sette fratelli e della loro madre per mano del re Antioco, narrato nel secondo libro dei Maccabei.⁴⁷ Le parole del discorso agostiniano, che legano i due episodi tramite le immagini delle fiamme, sottolineano la differenza tra lo sguardo fisso sul mondo transeunte delle realtà contingenti, e quello fisso invece sulla stabilità e l'eternità di Dio. A prima vista, infatti, i tre giovani del racconto di Daniele sono salvati dal supplizio, mentre i sette fratelli e la loro madre lo subiscono. Lo sguardo di fede, tuttavia, capovolge il giudizio su quest'ultimo episodio, tanto che le fiamme della sofferenza diventano, per i secondi, corona di gloria: "Se si ricerca Dio con occhi umani, si vedono tre fanciulli liberati dalle fiamme; se si cerca con la fede, si vedono i Maccabei incoronati tra le fiamme".⁴⁸

Così, scrive Agostino, è necessario distinguere tra due tipi di salute: una salute fisica, e una spirituale. La salute fisica "ci serve, è necessario usarla in quanto bene transitorio", ma in realtà lo stato in cui l'individuo vive in questo mondo è uno di malattia, di salute sempre precaria:

Quella che i medici dicono salute, non è la salute vera. Ci è data come sollievo, in certo modo, in quella malattia perpetua che la nostra fragilità fisica comporta. Di solito infatti si crede che uno sia malato quando ha la febbre, sano quando ha fame. Ma la fame stessa è un male. Lo si vede se per sette giorni lasciamo uno senza la medicina [del cibo], eccolo morire. Lo si dice sano, ma vive perché gli si dà la medicina: il cibo è medicina per la fame, la bevanda lo è per la sete, il sonno per la stanchezza, il camminare per il troppo star seduti, il sedersi per il troppo camminare, il dormire è il rimedio dell'affaticamento, la resistenza a vegliare è rimedio dell'assonnamento. Ma a riprova della debolezza del fisico umano, vediamo che quello che ho presentato come rimedio, reca danno se viene usato in continuità. Uno cerca rimedio alla fame nel cibo e recupera forze, ma se eccede perde le forze. Cerca rimedio alla sete bevendo, e bevendo avidamente, soffoca. Uno stanco di camminare, desidera sedersi, ma se sta seduto in continuità, non potrà non sentirsi stanco.⁴⁹

La verità dell'esistenza in questo mondo è dunque di sofferenza continua, sorda, incessabile; rispetto a questa, quanto gli esseri umani considerano salute altro non è che la concessione di un breve momento di quiete. Una quiete tanto più fragile, quanto dannosi possono rivelarsi gli stessi rimedi contro malattia e sofferenza, se usati in eccesso.⁵⁰

La vera salute, invece, è la vita eterna. Riconoscere questo fatto trasforma l'amore e l'amicizia e li riorienta. L'obiettivo della vita eterna inverte l'amicizia, forma suprema di amore. La stabilità e

⁴⁷ 2Mac 7, 1-42.

⁴⁸ *Sermo* 385, 7.

⁴⁹ *Ibidem*.

⁵⁰ *Ibidem*.

l'eternità, desiderate per l'amato, poste al centro dell'amicizia, perfezionano l'amicizia stessa, allontanandola dalla precarietà mutevole della vita mortale.⁵¹

Il percorso ascetico prescritto da Agostino per giungere a una tale trasformazione prevede consapevolezza, discernimento e affetto guidato da ragione e volontà e sorretto dall'azione dello Spirito Santo nella più profonda intimità dell'animo. Nella sua fragilità, infatti, l'individuo può sforzarsi verso la salvezza, verso la stabilità della vita eterna; ma, come si discuterà più oltre, la fragilità della volontà e l'instabilità del mondo richiedono l'aiuto divino e l'intervento dello Spirito:

questi precetti di carità sarebbero dati invano agli uomini, se essi non avessero il libero arbitrio del volere. Tuttavia poiché sono dati per mezzo sia della legge antica sia della nuova (benché nella nuova sia sopraggiunta la grazia che nell'antica era promessa), e poiché la legge senza grazia è lettera che uccide, mentre nella grazia è lo spirito che vivifica, da dove proviene negli uomini la carità verso Dio e il prossimo se non da Dio stesso? [...] Non proviene dunque da noi, ma da Dio [...] il libero arbitrio di sicuro subirebbe l'esortazione senza alcun frutto se prima non ricevesse una certa parte d'amore, grazie al quale chiede che questo amore gli sia accresciuto fino ad adempiere ciò che è ordinato.⁵²

Con l'aiuto dello Spirito, che, agendo nel profondo, rende possibile l'azione sorretta dalla volontà umana, l'individuo può allora intraprendere il cammino di trasformazione che conduce alla vera e perfetta amicizia, manifestazione della carità.

Il percorso, tracciato da Agostino in molti suoi testi, prende le mosse dalla comprensione della natura e del ruolo della carità. Si veda, a tal proposito, il discorso che Agostino tiene in apertura della serie dei suoi sermoni rivolti alla lettura e allo studio della lettera di San Giovanni.

Per lungo tempo, Agostino ha commentato, di fronte ai suoi fedeli, il Vangelo di Giovanni, seguendo il metodo della lettura continuata: ogni discorso, ogni sermone, prende spunto da un passo del Vangelo, per spiegarlo e illustrarne le profondità teologiche, spirituali e psicagogiche; il seguente discorso prenderà spunto dal passo successivo e così via, in un percorso che intende illustrare ai discepoli tutto il testo del Vangelo, dall'inizio alla fine. A un certo punto, tuttavia, per rispondere alle esigenze del calendario ecclesiastico, che impone ben precisi testi in occasione di determinate festività, Agostino deve interrompere tale lettura. Il vescovo d'Ippona risponde allora a questa necessità con la scelta di un altro testo, più adatto alle esigenze del tempo, ma sempre legato alla figura e al pensiero dell'evangelista Giovanni – così da non interrompere il dialogo intrapreso fino a quel momento:

La Santità Vostra ricorda che siamo soliti commentare il Vangelo di Giovanni seguendo il criterio della lettura continuata. Senonché sono giunti quei giorni solenni e santi nei quali

⁵¹ *Sermo* 385, 8.

⁵² *De grat. et lib.*, 18, 37, *passim*.

essendo nella Chiesa fissate particolari letture tratte dal Vangelo ed insostituibili in queste annuali ricorrenze, abbiamo dovuto sospendere la trattazione del programma iniziato; ma ciò non significa che l'abbiamo abbandonato. Stavo appunto pensando quali pagine della Scrittura, intonate alla gioia di questi giorni, dovessi, con l'aiuto del Signore, nel corso di questa settimana, commentarvi così da terminare la trattazione in sette o otto giorni, quando mi capitò sott'occhio l'Epistola del beato Giovanni. Era una buona occasione di ritornare a sentire, col commento della sua Epistola, la voce di quello stesso di cui avevamo, per il momento, messo da parte il Vangelo. Soprattutto perché in quest'Epistola, così gustata da coloro che hanno conservato sano il palato del cuore per sentire il sapore del pane di Dio e che è assai nota nella Chiesa, si tesse, più che in altri scritti, l'elogio della carità della quale Giovanni ha detto molte cose, anzi pressoché tutto. Chi ha conservato in sé la capacità di udire, non può che gioire di quanto ode. Questa lettura sarà allora per lui come l'olio sulla fiamma. Se c'è in lui qualcosa da nutrire, essa lo nutre, lo fa crescere, lo fa durare. Per altri la lettura sarà come una fiamma accostata all'esca; avverrà che chi era senza fiamma di carità, potrà prendere fiamma per effetto della nostra predicazione. Ne risulta perciò che in certuni si dà accrescimento a ciò che già c'è in loro; in altri viene fatta accendere la fiamma della carità che loro manca: e così tutti godiamo in unità di carità. Ma dove è carità, c'è pace, e dove c'è umiltà, c'è carità. E' tempo ormai di sentire l'apostolo Giovanni e noi cercheremo di esporvi ciò che, davanti alle sue parole, il Signore ci suggerirà, così che possiate anche voi comprenderle bene.⁵³

Due metafore illustrano il beneficio che si può trarre dalla lettura attenta e consapevole della lettera di S. Giovanni. La prima è la metafora del cibo, spesso presente nelle opere agostiniane, e secondo la quale la parola di Dio e la meditazione sui misteri divini sono nutrimento per l'anima, come il cibo è nutrimento del corpo; e come il giusto nutrimento rafforza il corpo, mentre il nutrimento errato lo fa deperire, così i pensieri corretti e l'ascolto della Parola fanno crescere e rafforzano l'anima. Al contempo, è necessario che chi desideri essere rafforzato dal cibo dell'anima se ne nutra. Allo stesso modo, l'Epistola di San Giovanni è "gustata da coloro che hanno conservato sano il palato del cuore per sentire il sapore del pane di Dio [...] se c'è in lui qualcosa da nutrire, essa lo nutre, lo fa crescere, lo fa durare".

Condizione per gustare il messaggio dell'Epistola, incentrata sul tema dell'amore o carità, è di aver serbato sano "il palato del cuore". Come il palato è la parte interna della bocca, toccata dal cibo che vi è immesso, così è l'interiorità dell'uomo che va *conservata sana*. Questo indica, come spiega lo stesso Agostino, la capacità di essere aperti all'ascolto, di accogliere in sé il messaggio divino: "chi ha conservato in sé la capacità di udire, non può che gioire di quanto ode". Questo è, allora, il primo passo che lo *homo viator* deve compiere sul percorso mistico-ascetico verso Dio: chi vuole giungere

⁵³ *In ep. Iohannis*, prol.

a Dio, ci vuole intraprendere il cammino, deve dapprima serbarsi aperto all'incontro - deve sforzarsi di essere aperto all'incontro contro ogni difficoltà che lo inviti a chiudersi in difesa, o in odio. Solo nell'apertura all'incontro si può davvero udire. La natura passiva del verbo - si riceve ciò che si ode, che si sente, a differenza di quanto avviene nell'ascolto - indica che l'incontro è indipendente dalla volontà umana. Esso *giunge*. Ma l'individuo può prepararsi all'incontro e invitarlo, appunto, rifuggendo la chiusura, serbandosi *aperto alla possibilità*. È la virtù dell'umiltà, che conduce l'individuo a riconoscere di non bastare a se stesso e di non avere tutte le risposte. Il primo incontro giunge con la Parola. E da questo incontro, ricorda Agostino, sorge la gioia. Così l'umiltà come apertura all'incontro è la prima condizione, la *condicio sine qua non*, sulla strada che conduce alla gioia.

La seconda metafora, legata alla prima, paragona la lettura a "una fiamma accostata all'esca; avverrà che chi era senza fiamma di carità, potrà prendere fiamma". Dove la prima immagine parla di crescita, di nuova forza e resistenza, la seconda evoca l'impressione di una trasformazione: aperto all'ascolto, chi viene toccato dalla Parola (e dalla "predicazione" della Parola) ne viene trasformato. Questa metamorfosi è assimilazione: come la Parola è fiamma che incendia, così l'anima che se ne lascia toccare diventa essa stessa fiamma. Lungi dal distruggere, la carità è tuttavia fiamma che riscalda e che unisce, conducendo gli individui alla pace. E dunque condizione prima e fondamentale perché si ottenga la pace è coltivare l'umiltà che predispone a ricevere l'altro da sé, non nella tensione dell'ascolto (ogni ascolto, infatti, presuppone un'intenzione che già cerca all'interno del messaggio), ma nell'apertura che, senza voler condizionare l'altro, lo lascia essere ciò che è, e che cerca l'unità serbandosi la diversità: "Ne risulta perciò che in certi si dà accrescimento a ciò che già c'è in loro; in altri viene fatta accendere la fiamma della carità che loro manca: e così tutti godiamo in unità di carità. Ma dove è carità, c'è pace, e dove c'è umiltà, c'è carità".

Primo passo della disciplina ascetica che conduce alla trasformazione è, dunque, la scelta volontaria della carità e dell'oggetto verso cui rivolgere questa forma d'amore. Come visto nella lettera 385, si tratta dell'amicizia intesa come scelta volontaria, forma di amore gratuito, che guarda all'amico in sé e per sé, senza altri fini che quelli dell'amico.⁵⁴ In questo amare libero, l'amante viene trasformato dalla fiamma stessa dell'amore. In questo modo tutta l'esistenza dell'individuo viene rivolta all'amore, disinteressato e gratuito che nutre per l'altro da sé. E, attraverso questa pratica, l'individuo ottiene sapienza stabile e stabilità emotiva.

Conformare la propria vita all'amore permette anche di possedere tutta la Scrittura - sia quanto vi è manifesto, sia i suoi significati reconditi e nascosti. In questo modo, alla base della comprensione della Parola di Dio si ha non solo e non tanto un attento studio intellettuale, che si esaurisca in se stesso; ma la pratica dell'amore: "praticate la carità, dolce e salutare vincolo delle anime, senza la quale il ricco è povero e con la quale il povero è ricco [...] è l'anima dei libri sacri, la virtù della

⁵⁴ *Sermo* 385, 3. Cfr. *supra*.

profezia, la salvezza dei misteri, la forza della scienza, il frutto della fede, la ricchezza dei poveri, la vita di chi muore”.⁵⁵

Due elementi emergono da questo passo agostiniano: da un lato, il ruolo chiave della carità, dell’amore, nella vita del cristiano; dall’altro, e in modo ancor più notevole, come l’amore non sia solo un sentimento, che si avverte, che si trova o che si riceve; ma sia, invece, una pratica: come tale, esso richiede lo sforzo di ciascun individuo, che restituisce risultati in proporzione all’intensità dell’impegno. Nell’inno alla carità di S. Paolo, citato sopra, Agostino legge una guida alla coltivazione interiore del cristiano - coltivazione che in tanto giunge alle profondità del cuore, in quanto si proietta oltre l’individuo, verso l’altro da sé. E la carità è edificata dalle azioni che essa stessa promuove e che in essa si radicano, in una spirale di crescita verso Dio:

Solo la carità fa sì che la felicità altrui non ti turbi, perché non è gelosa. Solo essa non si esalta per la prosperità, perché non si gonfia di superbia. In virtù di essa sola non vi è rodio di cattiva coscienza, perché non agisce con ingiustizia. Essa va tranquilla fra gli insulti, è benefica fra gli odi. Di fronte al ribollire delle ire è placida, in mezzo a trame insidiose è innocente. E` afflitta nelle cattiverie, respira nella verità. Di fronte alle ingiurie che cosa vi è di più forte della carità? In quanto non ricambia le offese ma lascia correre. Che cosa vi è di più fedele della carità? Fedele non all’effimero ma all’eterno. Essa sopporta tutto nella presente vita, per la ragione che tutto crede sulla futura vita: sopporta tutte le cose che qui ci sono date da sopportare, perché spera tutto quello che le viene promesso là.⁵⁶

In questo modo, la crescita interiore del cristiano è tanto più profonda quanto più egli si proietta verso l’altro, verso l’amico che gli è prossimo e il prossimo che si farà amico, “coltivando i santi pensieri” che la carità “ispira”. Allo stesso tempo, la perfetta carità può essere possibile solo in quel cuore in cui Dio già opera - e dunque Dio, che opera nel profondo, è tanto l’iniziatore, o, per riprendere un’immagine agostiniana, la scintilla che genera la fiamma della carità, e il fine del percorso della carità.

Si ritorni al passo, già visto, del *De gratia et libero arbitrio*:

[...] da dove proviene negli uomini la carità verso Dio e il prossimo se non da Dio stesso? Infatti se provenisse non da Dio, ma dagli uomini, avrebbero la vittoria i pelagiani; ma se viene da Dio, siamo noi che vinciamo i pelagiani. Segga dunque come giudice in mezzo a noi l’apostolo Giovanni, e dica: *Carissimi, amiamoci a vicenda*. E` su queste parole di Giovanni che i pelagiani cominciano a sollevare il loro orgoglio e a dire: Come ci si può dare questo precetto, se non perché abbiamo da noi stessi la facoltà di amarci a vicenda? Ma subito il

⁵⁵ *Sermo* 350, 3.

⁵⁶ *Ibidem*.

medesimo Giovanni li confonde con le parole che seguono: *perché l'amore proviene da Dio* (1 Gv, 4, 7). Non proviene dunque da noi, ma da Dio.⁵⁷

La riflessione agostiniana prende le mosse da una domanda retorica: l'origine di quell'amore che dà forma e vita ai due comandamenti *più grandi* deve essere di necessità Dio stesso. L'autorità dello scrittore biblico, senza alcun ragionamento aggiuntivo, è sufficiente a dare la risposta a chi, come i pelagiani, pretende di fondare il progresso spirituale interamente sugli sforzi dell'individuo; Agostino, invece, reinterpreta la parabola del buon samaritano come specchio della condizione umana dopo la caduta, così descrive lo stato in cui l'individuo versa al presente:

Chi ignora infatti che l'uomo fu creato sano e senza colpa, dotato di libero arbitrio e in possesso del libero potere di vivere santamente? Ma ora si tratta dell'uomo che i ladri hanno lasciato semivivo sulla strada, dell'uomo piagato e trafitto da gravi ferite che non può ascendere più al culmine della giustizia con la stessa facilità con la quale poté discenderne, dell'uomo che per quanto già ricoverato in albergo ha bisogno ancora di cure.

Stabilita quale sia la natura dell'amore che anima l'amicizia nel cristiano sul cammino ascetico, Agostino deve rivolgersi a chiarire come tale amore operi nell'interiorità dell'individuo che ad esso si apre e lo nutre nella pratica quotidiana dell'ascesi. Per farlo, il vescovo d'Ippona ricorre a un famosissimo parallelismo con la teoria della gravitazione, così come era intesa dalla scienza antica.

Nei libri della *Fisica*,⁵⁸ Aristotele scrive che lo spazio è il luogo del corpo; ogni corpo tende, una volta spostato, a tornare allo spazio che gli è proprio. In questo senso, ogni corpo si trova in uno stato di moto o di tensione al movimento finché non ritorna al luogo che gli è proprio, trascinato a ciò dal suo peso. Agostino riprende quest'immagine aristotelica, per volgerla in senso psicologico e spirituale. Lo stato che nella Fisica è la propensione al moto, il movimento e la tensione costanti di un corpo lontano dal luogo che gli appartiene, per l'essere umano è inquietudine. L'esistenza umana è inquietudine, scrive Agostino; e questa inquietudine può trovare la propria risoluzione solo nel "luogo" che è proprio all'essere umano: Dio.

Ricordando il proprio percorso spirituale nelle *Confessioni*, Agostino scrive: "il nostro cuore non ha posa finché non riposa in te". E prosegue:

Il nostro riposo è il nostro luogo [...] Là ci solleva l'amore, e *il tuo spirito buono eleva la nostra bassezza, strappandola alle porte della morte*. Nella buona volontà è la nostra pace. Ogni corpo a motivo del suo peso tende al luogo che gli è proprio. Un peso non trascina soltanto al basso, ma al luogo che gli è proprio. Il fuoco tende verso l'alto, la pietra verso il basso,

⁵⁷ *De grat. Et lib.*, 18, 37.

⁵⁸ Cfr. Aristotele, *Fisica*, IV, 4, 212 a 20, secondo cui lo spazio, in quanto luogo, è "il limite immobile che abbraccia un corpo".

spinti entrambi dal loro peso a cercare il loro luogo. L'olio versato dentro l'acqua s'innalza sopra l'acqua, l'acqua versata sopra l'olio s'immerge sotto l'olio, spinti entrambi dal loro peso a cercare il loro luogo. Fuori dell'ordine regna l'inquietudine, nell'ordine la quiete. Il mio peso è il mio amore; esso mi porta dovunque mi porto. Il tuo Dono ci accende e ci porta verso l'alto. Noi ardiamo e ci muoviamo. Saliamo *la salita del cuore* cantando il cantico dei gradini. Del tuo fuoco, del tuo buon fuoco ardiamo e ci muoviamo, salendo *verso la pace di Gerusalemme*. *Quale gioia per me udire queste parole: "Andremo alla casa del Signore"!* Là collocati dalla buona volontà, nulla desidereremo, se non di rimanervi *in eterno*.⁵⁹

In un universo che è cosmo, costruito sull'ordine e regolato dall'ordine, ciò che si trova *fuori posto* è in tensione finché non ritorna alla quiete del suo luogo proprio; e la forza che agita il corpo, descritta come peso, è proprio il suo tendere al luogo che gli è proprio e alla quiete. Così, per esempio, la pietra sollevata - allontanata dalla terra come luogo che le è proprio - appare *pesante* nel suo tendere verso la terra, resistendo alla forza della mano che vuole tenerla sollevata; e il fuoco - lontano, sulla terra, dal suo luogo naturale nella sfera del fuoco che circonda la terra - appare *leggero* nel suo tendere verso quella sfera cui appartiene. Il peso di un corpo, insomma, altro non è che il suo tendere al luogo che gli appartiene. Allo stesso modo, l'esistenza umana è agitata, tormentata finché non trova il luogo che le è proprio, e da cui, a seguito del peccato, si è allontanata; e, se tale luogo è Dio, la tensione che lo spinge verso quel luogo, il suo *peso*, è l'amore. Così l'amore di Dio porta l'individuo verso Dio.

Nell'esistenza umana corrotta dal peccato d'Adamo, tuttavia, questo ordine universale è spezzato e va ripristinato. Quando l'amore si volge lontano dal Dio che è amore, e da cui l'amore deriva, per volgersi a oggetti inferiori, l'individuo ne è oppresso. Nell'ottica agostiniana, non è l'amore in sé a essere illecito, ma l'oggetto d'amore. Così

vi sono infatti cose che si amano male nel mondo e rendono immondo chi le ama. L'amore illecito è un grande inquinamento dell'anima e un peso che opprime chi desidera volare. Infatti quanto l'animo è rapito verso l'alto da un amore giusto e santo, altrettanto è sprofondato negli abissi da un amore ingiusto e immondo. Accade a ciascuno di essere portato là dove ha da portarlo il proprio peso, cioè il proprio amore.⁶⁰

L'errore è quello di amare le cose in se stesse, piuttosto che alla luce del loro Creatore. Se l'amore trasforma l'amante nell'amato, amare gli oggetti in se stessi, amarli nel nulla da cui sono stati tratti e che, senza Dio, essi sono, significa correre verso il nulla e trasformarsi nel nulla. In questo senso, scrive Agostino,

⁵⁹ Conf. 13, 9, 10, *passim*.

⁶⁰ Sermo 65/A, 1.

ciascuno è tale quale l'amore che ha. Ami la terra? Sarai terra. Ami Dio? dovrei concludere: tu sarai Dio. Ma non oso dirlo io e perciò ascoltiamo la Scrittura: Io ho detto: Voi siete dèi e figli tutti dell'Altissimo. Se dunque volete essere dèi e figli tutti dell'Altissimo, non vogliate amare il mondo e ciò che si trova nel mondo. Tutto ciò che è nel mondo, è desiderio carnale, cupidigia degli occhi, ambizione di gloria; ora tutto ciò non proviene dal Padre ma dal mondo: cioè dagli uomini che amano il mondo. Il mondo passa e le sue concupiscenze; chi invece fa la volontà di Dio, rimane in eterno.⁶¹

La disciplina ascetica, che Agostino, seguendo l'esempio di San Paolo, paragona spesso a una gara sportiva, deve dunque essere volta a comprendere quale oggetto d'amore sia degno, e quale sia da fuggire; e in quale modo amare gli uomini e le cose, per poter giungere alla meta eterna. Tale disciplina è sforzo della volontà e lotta, e il premio che se ne consegue è la salvezza eterna; ma la triplice ripetizione del verbo *amando* sottolinea come l'intero sforzo si risolva nell'amore per un oggetto degno, mentre la scelta della forma verbale ricorda come l'amore sia innanzitutto un amare, un'azione voluta e ricercata e agita, prima che uno stato psicologico:

Desideri essere dov'è il Cristo? Ama Cristo e da questo peso verrai trasportato dove si trova il Cristo. Ciò che ti trascina e ti rapisce verso l'alto non ti permette di cadere in basso. Non cercare nessun altro mezzo per salire in alto: amando fai leva, amando sei trasportato in alto, amando ci arrivi. Ti sforzi infatti quando lotti con l'amore immondo, vieni trascinato quando vinci, ci arrivi quando vieni coronato.⁶²

Secondo l'insegnamento di S. Paolo,⁶³ il cristiano trova nell'amore la via principe verso Dio – e il rispetto del comandamento dell'amore è essenziale nel cammino d'iniziazione cristiana e nella vita del cristiano. Tale amore, scrive Agostino, deve però seguire l'ordine naturale che anima e regola il mondo secondo giustizia. Amori contrari alla legge di Dio, tuttavia, assediano il cristiano sulla via dell'asceti, seducendolo e portandolo con sé trattenendolo e impedendogli in tal modo di volare – di ascendere a Dio, secondo una metafora tradizionale per la quale la vita spirituale è un liberarsi dalle catene del mondo per volare verso Dio. Trattenuto dagli amori illeciti,⁶⁴ l'asceta ne è costretto e imprigionato.⁶⁵ Agostino descrive la lotta del cristiano contro gli amori illeciti come una battaglia, un combattimento per sfuggire dalla prigionia.⁶⁶

Le realtà visibili, sostiene Agostino, costringono a essere amate. La via spirituale richiede, invece, che il cristiano resista alla loro seduzione, giudicandole “per quello che sono”, non male in sé, ma creature tratte dal nulla, di per sé nulla, e che solo da Dio e in Dio e per Dio sono. L'amore molteplice

⁶¹ *In ep. Ioannis*, 2, 14.

⁶² *Sermo* 65/A, 1.

⁶³ Cfr 1Cor 13, 1-13.

⁶⁴ Cfr. *Sermo* 385, 1.

⁶⁵ *Sermo* 65/A, 1.

⁶⁶ *Ibidem*.

si vince riconducendolo ad unità, muovendo dalle creature, immagini pallide del Creatore, al Creatore, la cui bontà e bellezza è riflessa nelle creature. Questo movimento di consapevolezza, riflessione e autocontrollo riconduce l'amore all'ordine, mutandolo da amore carnale in amore spirituale. Amare Cristo è amare la Parola che dà la vita e supera la morte, il mediatore che dona tutto e il Tutto, la Via a tutto e alla patria eterna. L'amore spirituale conduce allora il cristiano ad amare il sacrificio che, con la morte, dona vita e salvezza.

Così, l'ordine che inverte l'amore stabilisce che cosa e come si debba amare, per poter vivere "secondo giustizia e santità". Scrive Agostino:

Per avere quindi un amore ben ordinato occorre evitare quanto segue: amare ciò che non è da amarsi, amare di più ciò che è da amarsi di meno, amare ugualmente ciò che si dovrebbe amare o di meno o di più, o amare di meno o di più ciò che deve essere amato allo stesso modo. Il peccatore, chiunque esso sia, in quanto peccatore non è da amarsi; l'uomo, ogni uomo, in quanto è uomo, lo si deve amare per amore di Dio; Dio lo si deve amare per se stesso. E se Dio deve essere amato più di qualsiasi uomo, ciascuno deve amare Dio più di se stesso. Inoltre, il nostro simile va amato più del nostro corpo, poiché, se ogni essere va amato per il rapporto che ha con Dio, chi è uomo come noi può conseguire con noi il godimento di Dio, cosa che al corpo non è consentita, in quanto il corpo vive perché ha l'anima ed è attraverso l'anima che noi raggiungiamo il godimento di Dio.⁶⁷

Unico oggetto degno di amore, secondo il vescovo d'Ippona, è Dio, che va amato più di se stessi. Tutto il resto va allora amato per la relazione che intrattiene con quel Dio che l'ha creato, che lo conserva nell'essere e lo dirige al suo fine. Così, le creature sono da amare in quanto il loro essere viene da Dio, che le ha tratte dal nulla. Non è la creatura in sé e per sé che va amata, ma la si deve amare in quanto, appunto, creatura. Così, tra gli oggetti d'amore, l'essere umano è da amare nella sua umanità – in quanto essere umano, e non come peccatore: è dunque da amare per l'essere che è, e non per il nulla che, peccando, segue e abbraccia. E allo stesso modo, l'essere umano, nella sua umanità, non è da amare per se stesso, ma perché l'amore di Dio si espande anche nell'amore per le creature.

Quanto emerge dalla disamina agostiniana è però soprattutto che l'amore non è solo, o soltanto, uno stato psicologico, una situazione in cui l'individuo si trova gettato. Esso implica, invece, il fare, l'agire e lo scegliere secondo un chiaro intento, guidato dalla consapevolezza e dalla comprensione. L'amore richiede, per questo, disciplina, attenzione e costanza, e il cristiano è chiamato a vigilare costantemente sulla scelta dell'oggetto d'amore, lasciando che la riflessione lo porti a scegliere che cosa amare, e ad allontanarsi da ciò che è oggetto inferiore, indegno o sconveniente. Aspetto ancora più importante, nella spiritualità agostiniana la scelta non riguarda tanto e solo l'oggetto – il "che

⁶⁷ De doc 1, 27, 28: "Ille autem iuste et sancte vivit, qui rerum integer aestimator est".

cosa” si ama – ma soprattutto il modo – il “come” si ama ciò che si ama. Così, per tornare agli esempi visti sopra, il peccatore può essere oggetto d’amore, a patto che in lui si ami non la colpa compiuta, ma l’individuo che, peccando, ha errato; lo si ama non nella sua corsa verso la morte, ma perché, pur correndo verso il nulla, in quanto creatura, è da Dio. Così anche la creatura è amata, ma l’amore ricerca in essa il Dio che l’ha posta in essere, e nella sua bellezza si coglie un riflesso della bellezza di Dio.

Se l’amore è pratica attiva, esso deve declinarsi non solo nell’educare se stessi, attraverso la consapevolezza e la riflessione, a *sentire*, riformando e trasformando i propri affetti; ma consiste anche nell’agire in un determinato modo, per manifestare, nella vita quotidiana, la presenza dell’amore trasformante, e insieme mettere in atto la trasformazione aprendo ogni gesto, ogni azione, all’amore.

Nell’indicare la via verso la trasformazione, Agostino riprende le virtù della filosofia antica, ma le rilegge attraverso la lente dell’amore cristiano; e, in questa rilettura, le virtù ne escono trasfigurate e trasformate alla radice. La virtù, infatti, conduce alla vita beata, quella vita felice che, già ai tempi di Cassiciaco, Agostino aveva identificato con l’ “avere Dio” (*habere Deum*). La virtù, tuttavia, non è qualcosa che si ha, ma una pratica –che conduce alla piena felicità; essa è il “sommo amore di Dio”,⁶⁸ traduzione nella pratica dell’amore che il cristiano nutre per Dio, e dell’amore che Dio suscita nel cuore del cristiano.

L’espressione “amore di Dio” può infatti essere intesa sia nel senso di un genitivo oggettivo – la virtù sarebbe, allora, amare Dio in modo sommo; sia nel senso di un genitivo soggettivo – la virtù che noi pratichiamo e la felicità che ne deriva manifestano il modo grandissimo in cui Dio ci ama, approfondendo nel cuore dell’uomo la Via per giungere alla suprema felicità – e dunque a Dio stesso.

Come si è visto, Agostino riprende le virtù dell’etica e della filosofia classiche, ma le rilegge in chiave cristiana. L’unica virtù, secondo il vescovo d’Ippona, si ripartisce in quattro virtù, che altro non sono che quattro modulazioni dello stesso amore: “la temperanza è l’amore integro che si dà a ciò che si ama; la forza è l’amore che tollera tutto agevolmente per ciò che si ama; la giustizia è l’amore che serve esclusivamente ciò che si ama e che, a causa di ciò, domina con rettitudine; la prudenza è l’amore che distingue con sagacia ciò che è utile da ciò che è nocivo”.⁶⁹

La temperanza, cioè il pieno controllo di sé e delle proprie facoltà, da un lato è “l’amore che si offre integro all’amato”. L’integrità è unità, non frammentazione: la temperanza porta ordine nel caos della concupiscenza, frantumata dal peccato di Adamo, nella corsa verso il nulla che le diecimila cose sono in se stesse, lontane dalla fonte eterna dell’essere. D’altro canto, la temperanza è anche “l’amore che si conserva integro e incorrotto per Dio”.⁷⁰ Poiché l’amante diventa ciò che ama,

⁶⁸ *De moribus* 1, 15, 25.

⁶⁹ *Ibidem*.

⁷⁰ *Ibidem*.

l'amore per il nulla delle cose è corsa verso il nulla, corruzione; l'amore per Dio, invece, arreca integrità e protegge dalla corruzione dell'essere, la vera e ultima morte.

La fortezza, cioè la capacità di essere forti e di farsi forza, è "l'amore che tutto sopporta con facilità" appunto perché ama. Nel concetto di fortezza vive l'idea di farsi forza, di ricevere con forza piuttosto che di agire attivamente con forza, con violenza. In questo, la fortezza è sorretta dall'amore, che permette di comprendere quale sia l'oggetto davvero degno di azione e l'occasione in cui sia necessario sopportare.⁷¹

La prudenza è l'amore che sa distinguere ciò che giova da ciò che nuove, "quanto giova per andare da Dio da quello che può impedirlo". Si tratta della capacità di discriminare e di discernere alla base delle altre virtù. Tale capacità è fondata sull'amore di Dio, sommo bene, somma sapienza e somma concordia. Una volta che è radicato nell'amore di Dio, l'individuo può agire con virtù. A sua volta, agire con virtù è tuttavia palestra ed esercizio per radicarsi nell'amore di Dio.⁷²

Nella pratica delle virtù, come è rivolta al prossimo, si articola allora quell'amore di amicizia che è la forma più alta di carità umana, risposta al comandamento dell'amore e insieme via somma per giungere a Dio. Nello scritto sulle *83 Diverse questioni* Agostino delinea la disciplina necessaria per chi, attraverso le quattro virtù, voglia coltivare l'amore di amicizia: per prima cosa è necessario accogliere l'altro, essere aperti a chi si avvicina e cercare attivamente chi non osa avvicinarsi; la regola della carità, modulata in discernimento, pazienza e costanza, permette di accogliere e conoscere l'amico nella sua totalità e verità, come persona. In tutto questo, è però sempre fondamentale ricordare che "noi coltiviamo Dio, ma Dio coltiva noi".⁷³ In una concezione della vita spirituale come culto e insieme coltivazione, Dio è tanto oggetto, quanto e soprattutto attore e agricoltore: avendo cura di Dio, nell'atto dell'adorazione con cui gli si accosta, il devoto si apre alla crescita, al dare frutti che Dio causa in lui. Abbracciando tutti coloro cui dobbiamo affetto e amore, ma estendendosi anche ai nemici, l'amicizia è insieme una manifestazione e una forma della carità. L'amicizia fedele, infatti, alimenta e fa crescere la scintilla dell'amore puro, disinteressato, per Dio. E tale amore, così alimentato, diventa fiamma.⁷⁴

4. La comunità cristiana come luogo e manifestazione dell'amore di amicizia

L'idea agostiniana di un amore di amicizia quale pratica di perfezione cristiana, asceti da coltivare nel percorso individuale e collettivo verso Dio, si condensa esemplarmente nella comunità cristiana delle origini, come è descritta negli Atti degli Apostoli, e insieme nella comunità monastica, sorta a sua immagine, e nella città giusta, meta ultima cui ogni entità politica che voglia dirsi davvero cristiana deve aspirare.

⁷¹ *Ibidem.*

⁷² *Ibidem.*

⁷³ *Sermo 87, 11.*

⁷⁴ *Sermo 178, 10, 11.*

Nella *Regola ai servi di Dio*, composta intorno all'anno 400 per guidare le comunità monastiche nate a partire dall'esempio e dalla predicazione di Agostino,⁷⁵ motivo essenziale della vita monastica è vivere in modo unanime e "avere unità di mente e di cuore protesi verso Dio".⁷⁶ Come fa notare Piccolomini, la prima parte del precetto agostiniano contiene un riferimento al modo di vita della prima comunità cristiana, così come è descritto negli Atti degli Apostoli e spesso citato da Agostino.⁷⁷ Pur essendo molti, nella scelta di una vita in comune sorretta dalla pratica dell'amore di amicizia, i monaci trovano il modo per andare oltre le differenze individuali e tornare ad un'unità articolata e composta – un'unità intellettuale, affettiva e spirituale insieme. La seconda parte del precetto agostiniano si riferisce, quindi, a ciò che porta i monaci all'unità – insieme la causa e lo scopo di questa unità: "protesi verso Dio".⁷⁸ L'unità dei monaci è dovuta al loro vivere insieme per l'amore di Dio che condividono, e che trasforma anche la relazione che li lega gli uni agli altri – relazione scelta, consapevolmente, in obbedienza al comandamento evangelico dell'amore e nell'apertura all'altro individuo come momento fondante dell'apertura a Dio.

Commentando il Salmo 132, Agostino ricorda che a spingere gli individui a convivere nell'unità è proprio l'amore, la *caritas*.⁷⁹ In una lettera a un conte della corte imperiale, l'ariano Pascenzio crea un parallelismo tra la Trinità e la comunità cristiana: come lo Spirito Santo è l'amore che unisce il Padre e il Figlio, così lo stesso Spirito unisce i primi cristiani in una comunità.⁸⁰ Unita nell'amore fraterno e nell'amicizia, la comunità monastica è unità articolata, immagine della Trinità che non è "tre dei", ma l'unità del Dio che è Uno e Trino.⁸¹

Nell'unità, i fratelli sono protesi verso Dio. Allo stesso tempo, ogni individuo è proteso verso Dio, e questa tensione, che si manifesta nel seguire il comandamento dell'amore, genera l'unità articolata che Agostino riconosce come unico modello di comunità cristiana. Motivo dell'unione dei fratelli, e insieme causa efficiente di questa unione, è la ricerca di Dio. Nell'esperienza vissuta e narrata dallo stesso Agostino, questa ricerca si manifesta in primo luogo nel dialogo, che fa vivere la verità nella discussione verso la Verità e manifesta la Verità nel cuore dell'uomo, intento sul cammino di ascesa verso Dio.⁸²

Benché il commento agostiniano al Salmo 132 si riferisca, in primo luogo, alle comunità monastiche nate per uno sforzo comune di giungere alla perfezione della vita cristiana, vi si legge anche la

⁷⁵ Si veda Trapé (1996), p. 41 ss. per una disamina più attenta della possibile data di composizione di questo testo agostiniano.

⁷⁶ *Regula* 1, 2.

⁷⁷ Piccolomini (2000), pp. 51-52; cfr. At 4, 32.

⁷⁸ *Regula* 1, 2. Cfr. Piccolomini (2000), pp. 51-51.

⁷⁹ *Sermo* 132, 1.

⁸⁰ *Ep.* 238, 2, 16.

⁸¹ *Ibidem*. Si veda anche *Ep.* 238, 16. Entrambi i testi sono citati a questo proposito da Piccolomini (2000), p. 52.

⁸² Cfr. il mio *The role of Dialogue in Augustinian community*, in Redaelli (2006), pp. 6-15.

comprensione che l'amore di amicizia è necessario perché si possa realizzare qualsiasi forma di vita comune:

Non potranno quindi abitare in vita comune se non coloro che hanno perfetta la carità di Cristo. Coloro infatti che non posseggono la perfezione della carità di Cristo, una volta uniti insieme, non mancheranno di odiarsi e di crearsi delle molestie, saranno turbolenti e propagheranno agli altri la propria irrequietezza, né ad altro baderanno che a captare dicerie sul conto di terzi [...] Tutti i mormoratori sono stati infatti descritti in un stupendo passo scritturale, là dove si dice: *Il cuore dello stolto è come la ruota del carro*⁸³. Che significa: *Il cuore dello stolto è come la ruota del carro?* Cigola mentre trasporta la paglia. Non può la ruota di un carro non cigolare. Così molti fratelli. Ora questi non abitano nell'unità se non col corpo. Quali sono invece i fratelli che davvero abitano nell'unità? Coloro di cui sta scritto: *E avevano un cuor solo e un'anima sola protesi in Dio, né vi era chi dicesse suo quello che possedeva, ma tutto era tra loro comune.*⁸³

È infatti l'amore di Dio che crea la Città di Dio, nella quale soltanto si può trovare la vera giustizia.⁸⁴ Nella *Città di Dio*, se Agostino è fin da subito fermo sul fatto che l'unità tra gli individui sia essenziale alla creazione di una società giusta, la sua riflessione è volta ad approfondire il senso di questa unità nel confronto con l'esperienza politica manifestatasi nella storia romana e con le teorie formulate al suo interno. Così, se dapprima, riprendendo un testo ciceroniano,⁸⁵ definisce il popolo "l'unione di un certo numero di individui, messa in atto dalla conformità del diritto e dalla partecipazione degli interessi",⁸⁶ Agostino precisa poi, attraverso il ragionamento storico e scritturale, che

come un solo giusto così l'unione del popolo dei giusti vive di fede, la quale opera mediante l'amore con cui si ama Dio, come si deve amare, e il prossimo come se stesso. Dove dunque non v'è un simile tipo di giustizia, certamente il popolo non è l'unione degli uomini associata dalla conformità del diritto e della partecipazione degli interessi. Se non lo è, non è popolo, se è vera questa definizione del popolo. Quindi non v'è neanche lo Stato come cosa del popolo perché non si ha la cosa del popolo se non si ha il popolo.⁸⁷

Non è dunque sufficiente che molti individui condividano interessi comuni e siano legati da norme e leggi contingenti; perché vi sia vera unità di popolo, questa deve essere fondata prima di tutto sul comandamento dell'amore, che trasforma le relazioni tra individui in amore di amicizia, nella tensione verso Dio. Nel corso dell'opera, Agostino continua dunque a riflettere su che cosa sia a rendere un popolo realmente tale – un'unità di individui che vada oltre la somma delle parti – e

⁸³ *Sermo* 132, 12.

⁸⁴ *De civ.* 14, 28.

⁸⁵ Cicerone, *De republica* 1, 25, 39.

⁸⁶ *Ivi*, 19, 21, 1.

⁸⁷ *De civ.* 19, 23, 5.

facendolo perfeziona le definizioni da cui il suo discorso ha preso le mosse. Prosegue infatti nel paragrafo successivo a quello citato:

Il popolo si può definire non con questa formula, ma con un'altra, cioè: il popolo è l'unione di un certo numero d'individui ragionevoli associati dalla concorde partecipazione degli interessi che persegue. Quindi per stabilire di quali caratteristiche sia ciascun popolo, si devono tener presenti gli interessi che esso persegue.⁸⁸

Accortosi che la definizione proposta in precedenza escludeva la possibilità che genti non cristiane, o vissute in un'epoca precedente la nascita e la predicazione di Cristo, potessero formare un popolo, Agostino corregge il tiro:

quali che siano gli interessi che persegue, se l'unione è di un certo numero non di animali ma di persone ragionevoli ed è costituita dalla concorde partecipazione agli interessi che persegue, a ragione è considerata un popolo e tanto più civile quanto più è unito da costituzioni civili, tanto più barbaro quanto più è unito da costituzioni incivili.⁸⁹

In questo senso si possono dire popoli tanto quelli dell'antico Egitto, di Babilonia, d'Assiria e della Grecia, e naturalmente anche il popolo romano. Tuttavia, a questi popoli manca un elemento fondamentale, che Agostino tenta di chiarire tornando all'antichissimo paragone, di lontana eco platonica, tra l'anima e il corpo. Come l'anima, vita del corpo, non può dominare quest'ultimo, e la ragione non riesce a dominarne gli istinti, se non sono sottomesse a Dio, e non è loro possibile giungere a una piena felicità; così non è propriamente felice "il popolo estraniato da Dio".⁹⁰

La tensione verso Dio, che si manifesta nell'accogliere e rispettare i due comandamenti dell'amore, è dunque all'origine dell'idea agostiniana di comunità in tutte le sue dimensioni, tanto nel piccolo gruppo di Cassiciaco e nella vita monastica, quanto nella visione, più vasta, di un popolo che si strutturi in una società che viva in modo unanime, con unità di mente e di cuore, protesa verso Dio. La sua pace, che si avvale della pace terrena sussumendola in sé e inverandola, nasce dallo sforzo ascetico dell'individuo che, secondo l'ammonimento cristiano, si protende verso l'altro e gli si fa prossimo, nel legame definito dall'amore di amicizia:

questa città del cielo, mentre è esule in cammino sulla terra, accoglie cittadini da tutti i popoli e aduna una società in cammino da tutte le lingue. Difatti non prende in considerazione ciò che è diverso nei costumi, leggi e istituzioni, con cui la pace terrena si ottiene o si mantiene, non invalida e non annulla alcuna loro parte, anzi conserva e rispetta ogni contenuto che, sebbene diverso nelle varie nazioni, è diretto tuttavia al solo e medesimo fine della pace terrena se non ostacola la religione, nella quale s'insegna che si deve adorare un solo sommo

⁸⁸ *De civ.* 19, 24.

⁸⁹ *Ibidem.*

⁹⁰ *De civ.* 19, 25-27.

e vero Dio. Dunque anche la città del cielo in questo suo esilio trae profitto dalla pace terrena, tutela e desidera, per quanto è consentito dal rispetto per il sentimento religioso, l'accordo degli umani interessi nel settore dei beni spettanti alla natura degli uomini soggetta al divenire e subordina la pace terrena a quella celeste.⁹¹

Fedele alla sua idea di un'amicizia scelta consapevolmente, che scaturisce dall'essenza dell'uomo già aperto all'altro, e che richiede che l'individuo cerchi in modo attivo tale apertura, Agostino pone al centro della sua visione di un popolo quale comunità di amici il concetto di accoglienza: e la comunità diventa allora inclusione, in cui l'alterità e la diversità sono conservate, in un'unità che vive delle proprie differenze, della propria articolazione in molteplicità concorde.

5. Conclusione

Riflettendo sul valore e sul significato dell'amicizia, Agostino si muove al contempo sul piano dell'esperienza personale, quale traspare nelle sue lettere – l'esperienza di un'amicizia sentita, amata e cercata; e sul piano della riflessione filosofica e religiosa, che lo porta a vedere il senso di un'amicizia cristiana, vera forma di carità che origina nell'azione dello Spirito Santo nel cuore dell'individuo, e richiede un movimento deciso a scavalcare il carattere esclusivo dell'amicizia personale, ad abbracciare la visione di una società retta da un rapporto reciproco di amicizia-amore, in cui la ricerca e l'amore di Dio inverte le relazioni tra gli uomini.

L'amicizia e l'amore non sono identica cosa: se questo è un sentimento e insieme una forza, che lo Spirito Santo fa sorgere nel cuore del cristiano, e che il cristiano ricerca e vive nel suo cammino verso Dio come fondamento e fine della ricerca di Dio; quella è una relazione, e insieme il sentimento su cui tale relazione si fonda. Esclusiva nell'esistenza umana, la relazione di amicizia è però una delle forme dell'amore, inverte dalla carità; e nella perfetta vita cristiana il sentimento di amicizia si fonde con quello dell'amore cristiano, per perdere la sua esclusività e rivolgersi a tutti gli esseri umani, in quanto uomini. In questo senso, pur distinti, amicizia e amore si incontrano, si intrecciano; e l'una esce da questo incontro rafforzata dall'essere stata sussunta dalla carità, che tutto abbraccia.

Il sogno di una società retta dall'amore di amicizia tra tutti gli uomini, Agostino ne è cosciente, è un ideale altissimo, verso cui il singolo cristiano e la comunità possono protendersi con sforzo ascetico, ma che è anche difficilmente realizzabile, nella sua completezza, in questo mondo, e impossibile col solo sforzo umano.⁹² Nell'attesa speranzosa della realizzazione futura di questa visione, Agostino ripiega allora su di un'amicizia più umana, che offre sollievo e conforto e sa rincuorare nelle difficoltà della vita:

⁹¹ *De civ.* 19, 17.

⁹² *Cfr. De civ.* 19, 5-8.

nel loro cuore trovo riposo scevro di preoccupazione essendo persuaso che in esso c'è Dio e in Lui m'abbandono sicuro e sicuro mi riposo. In questa mia sicurezza non temo affatto l'incertezza del domani, propria dell'umana fragilità, di cui mi lamentavo poco prima.⁹³

Così la visione e la realtà sembrano di nuovo separarsi. Ma non lo fanno davvero, nella consapevolezza che, quanto sperimentato nelle amicizie di oggi è la promessa e l'annuncio della felicità futura.

Bibliografia

Possidio, *Vita di Sant'Agostino*, disponibile online all'indirizzo <http://www.augustinus.it/vita/possidio.htm>. Ultimo accesso 13/08/2017.

Agostino d'Ippona, *Opera omnia*, disponibile online all'indirizzo <http://www.augustinus.it/italiano/index.htm>. Ultimo accesso 31/08/2017.

Lancel (1999) Serge Lancel, *Saint Augustin*, Fayard, Paris: 1999

Piccolomini (2000) Piccolomini, R. (A cura di), *Sant'Agostino. L'amicizia: pagine antologiche*, Città Nuova, Roma: 2000³.

Brown (1992) Peter Brown, *Il corpo e la società. Uomini, donne e astinenza sessuale nel primo cristianesimo*, Einaudi, Torino: 1992.

Brown (1971) Peter Brown, *Agostino d'Ippona*, Einaudi, Torino, 1971.

Chadwick (1989) Henry Chadwick, *Agostino*, Torino: 1989.

Fitzgerald (2009) Allan D. Fitzgerald, *Augustine through the ages. An encyclopedia*, Cambridge: 2009.

Madec (1986) Goulven Madec, L'historicité des "Dialogues" de Cassiciacum, in "Revue d'Études Augustiniennes" 32 (1986), pp. 207-231.

O'Donnell James O'Donnell, *Sant'Agostino. Storia di un uomo*, Milano: 2010³.

Trapé (1996) Agostino Trapé (a cura di), *Sant'Agostino. La regola*, Roma: 1996³.

Trapé (2002) Agostino Trapé (a cura di), *Sant'Agostino. La dignità del matrimonio*, Roma: 2002³.

Lael. Marco Tullio Cicerone, *L'amicizia*, tr. it. di Antimo Negri, Roma: 1996.

⁹³ Ep. 73, 10.