

Robert J. Dodaro * e John P. Szura **

*Il commento di Agostino a Gv. 8,3-11 e il ricorso alla violenza ****

1. Premessa

Negli ultimi anni, vari autori hanno elaborato nuove valutazioni circa le armi nucleari e le strategie militari ed hanno cercato di situare i loro giudizi all'interno di una interpretazione della Scrittura e della tradizione cristiana. Gli autori che hanno trattato la dottrina della guerra giusta, quando hanno esaminato la storia e la tradizione della Chiesa, sono stati inclini a citare Agostino come il principale ispiratore di tale dottrina¹.

Molti di questi scrittori contemporanei si rifanno a precedenti studi sulla teoria della guerra giusta, forse anche a studi che risalgono addirittura a teologi e a canonisti del medioevo, che hanno citato a loro volta Agostino.

Pochi di loro, tuttavia, sembrano leggere effettivamente Agostino o, se lo fanno, sembrano leggere quei testi di Agostino che in precedenza sono stati individuati e canonizzati da altri come costituenti la sua "dottrina della guerra giusta". Ciò ha determinato una lettura di questi testi separata dal contesto complessivo della teologia di Agostino. Ma, cosa ancora più grave, ciò ha determinato la dimenticanza di altri suoi testi relativi alla questione violenza/nonviolenza e giustizia, che tuttavia gli scrittori medievali non hanno mai considerato particolarmente rilevanti per le loro specifiche preoccupazioni sullo *ius ad bellum* e *in bello*. Gli autori moderni sono quindi inclini a sottolineare quella che percepiscono come una continuità di prospettiva tra Agostino e Tommaso d'Aquino sulla questione della guerra giusta, avanzando talvolta l'ipotesi che Tommaso abbia semplicemente

* Dottore in Teologia Patristica, Facoltà Teologica Agostiniana, Roma.

** Professore di Sociologia all'Istituto Teologico di Chicago.

*** Tradotto da: *Augustinian Heritage* vol. 34, n. 1, 1988. Traduzione di Ornella Starù.

¹ Vedere per esempio: John Helgeland, Robert J. Daly e J. Patout Burns, *Christians and the Military, the Early Experience*, Philadelphia 1985; Ronald G. Musto, *The Catholic Peace Tradition*, Maryknoll N.Y. 1986, p. 46-50. J. Bryan Hehir, "The Just-War Ethic and Catholic Theology: Dynamics of Change and Continuity", in Thomas A. Shannon (ed.), *War of Peace? The Search for New Answers*, Maryknoll, N.Y. 1982, p. 15-39; Gerardo Zampaglione, *L'idea della pace nel mondo antico*, Torino, tradotto da Richard Dunn, Nôtre Dame, Ind. 1973 p. 312-314. Bruno Paradisi, "L'Organisation de la Paix au IVe et Ve siècles", in *Recueils... Jean Bodin* 14, 1961, 337-345, 360-371; Frederick H. Russell, *The Just War in the Middle Ages*, New York 1975.

perfezionato una dottrina già presente in Agostino e l'abbia "sviluppata"². Una grave conseguenza di questo modo di procedere è oggi l'immagine di un Agostino che dà fondamento a quel punto di vista teologico che sostiene una accettazione qualificata della deterrenza nucleare mentre ignora la capacità del suo pensiero di criticare le strutture concettuali che fanno da sostegno alla teoria della deterrenza. Un tale modo di vedere le cose ha influenzato in qualche misura i vescovi cattolici degli USA e della Germania Occidentale nelle loro lettere pastorali sulla guerra e la pace nell'era nucleare.

Così capita che *La sfida della pace* (1983) abbia fatto discendere la sua interpretazione della dottrina della guerra giusta direttamente da Agostino. I vescovi hanno sostenuto una analisi agostiniana della guerra quale conseguenza e rimedio del peccato nella storia. Prese le mosse da questa prospettiva, sono giunti ad affermare con insistenza che "l'argomento della guerra giusta ha assunto molteplici forme nella storia della teologia cattolica, ma questa intuizione di Agostino ne costituisce la premessa principale", citando al tempo stesso, come loro unico riferimento agli scritti di Agostino, un'affermazione da *La città di Dio* (4,15): «La guerra e la conquista costituiscono una triste necessità agli occhi degli uomini retti, ma sarebbe ancora peggio se i malfattori dovessero avere la meglio sui giusti»³.

A prima vista i vescovi della Germania Occidentale iniziano la loro trattazione di Agostino con una comprensione apparentemente più profonda sia della complessità del suo pensiero sulla guerra giusta che della sua globale teologia della pace. I vescovi tedeschi avanzano l'opinione che Agostino considerasse la guerra come «opera del diavolo... come espressione di un atteggiamento interiore che negava Dio e indulgeva all'arroganza e all'avidità». Essi continuano affermando che per Agostino «Non c'era dubbio sulla immoralità della guerra»⁴. Questo è un aspetto di Agostino completamente diverso da quello presentato dal commento dei vescovi americani, cioè che Agostino definiva eresia manichea affermare che la guerra è intrinsecamente male e contraria alla carità cristiana⁵. I vescovi tedeschi hanno sottolineato che Agostino aveva costruito una "teologia della pace", che egli era scettico circa la possibilità di una guerra "giusta"⁶ e che egli era profondamente preoccupato dalla fragilità delle relazioni umane e dalle conseguenze che questo fatto faceva prevedere circa una società pacifica⁷. In questo modo i vescovi tedeschi hanno presentato il pensiero di Agostino con maggiore precisione dei vescovi americani, eppure anche loro non sono riusciti a comprendere la grande distanza tra Agostino e Tommaso d'Aquino riguardo alla guerra giusta, così come non sono riusciti a rendersi conto del modo selettivo in cui Tommaso e tutti gli altri, fino ad oggi, hanno citato Agostino nelle proprie teorie della guerra giusta⁸.

In contrasto con questa impressione suscitata dalle lettere pastorali sulla pace, il pensiero di Agostino sulla guerra e la pace è lungi dall'essere esaurito

² Cf. J. Bryan Hehir, p. 16: «Tommaso d'Aquino ereditò la posizione agostiniana, accettò la sua base logica fondamentale e fornì la teoria della guerra giusta di un apparato sistematico di norme...».

³ National Conference of Catholic Bishops, *The Challenge of Peace: God's Promise and Our Response*, Washington 1983, nos. 81-82;

⁴ Deutsche Bischofskonferenz, *Gerechtigkeit schafft Frieden*, Bonn 1983, n. 57.

⁵ *The Challenge of Peace*, n. 82, n. 31.

⁶ *Gerechtigkeit schafft Frieden*, n. 57.

⁷ *Ibid.*, n. 58.

⁸ *Ibid.* n. 60: «Proceeding on the foundations of Augustine's philosophy, Thomas Aquinas (d. 1274) developed further the concept of a just war, citando la *Summa Theologica* II-II, q. 40, art. 1-4.

dall'osservazione della sua influenza sullo sviluppo della teoria della guerra giusta. Questo non significa che, in base a qualche interpretazione, Agostino si rivelerà essere un pacifista. Significa che i commentatori moderni e le lettere pastorali sulla pace non hanno esposto adeguatamente il suo pensiero.

2. Il "processo" dottrinale di Agostino

Incominciamo con un'affermazione pressoché ovvia, ma che deve essere espressa con chiarezza: in Sant'Agostino non c'è alcuna teoria della guerra giusta. Ci sono molti frammenti di dottrina sulla guerra e la pace sparsi in tutta la sua opera, molti dei quali costituiscono il nucleo della teoria tomistica e di quella moderna sulla guerra giusta, ma non c'è nessuna teoria della guerra giusta in quanto tale; non c'è nessuna presentazione sistematica, articolata e coerente di una dottrina della guerra giusta. Ciò che lo studioso agostiniano Peter Brown ha affermato in generale su Agostino a proposito della pena di morte e della coercizione religiosa, si applica in egual misura alle affermazioni di Agostino sulla guerra giusta. Brown ha sostenuto che le affermazioni di Agostino non dovrebbero essere considerate tutte dello stesso peso, all'interno del suo pensiero, o come se fossero unificate all'interno di un "unico punto di vista". Brown ha messo in guardia dal gonfiare le "posizioni" di Agostino in "dottrine".

Questo non significa negare che Agostino abbia affermato che la guerra può essere giustificata, ma significa evidenziare che la scelta selettiva di testi di Agostino da parte dei commentatori sistematici medievali e moderni può togliere equilibrio e prospettiva ad una comprensione più completa delle sue affermazioni sulla guerra e la pace. Infatti, è almeno inopportuno ridurre i suoi scritti complessi alla comprensione unidimensionale presentata nei documenti ecclesiali contemporanei. E neppure una visione più complessa di Agostino è questione di escogitare un "calcolo" mediante il quale un riferimento alla guerra giusta possa essere bilanciato da un altro riferimento agostiniano opposto e contrario in modo da rivelare un nuovo Agostino, pacifista o almeno non del tutto sostenitore della guerra giusta. Si tratta piuttosto di mettere in luce in Agostino certe posizioni in tensione dinamica l'una con l'altra.

Una tale complessità, nella quale coesistono in tensione dinamiche differenti, apparentemente contraddittorie, è certamente evidente nella Scrittura, come la Chiesa è giunta a capire. Poiché la Chiesa non avrebbe mai potuto cambiare il

⁹ Peter Brown, "St. Augustine's Attitude to Religious Coercion", *Journal of Roman Studies* 54, 1964, p. 108-109, n. 9; 107: «L'atteggiamento di Agostino verso la coercizione è tipico della qualità generale del suo pensiero. Questo pensiero non appare mai come una "dottrina" in uno stato di quiete; è segnato da uno sforzo doloroso e continuo di comprendere e risolvere le tensioni. Come conseguenza di questa qualità, il pensiero di Agostino sulla coercizione, come molte delle sue opinioni, è stato considerato nei secoli con profonda ambivalenza. Lo storico che vuole capire l'evoluzione di Agostino su questo problema deve rassegnarsi, come meglio può, a vivere con questa ambivalenza. Tagliare il nodo gordiano non aiuterà la sua comprensione. Egli non può trasporre semplicemente l'atteggiamento di Agostino in una "dottrina", una astrazione senza corpo che può essere demolita, modificata o giustificata (come è stato fatto a partire dalla Riforma)...»

Per questa ragione vorrei abbandonare la parola "dottrina" e sostituirla con la parola "atteggiamento". Possiamo fare qualche progresso nel comprendere le idee di Agostino se le trattiamo come un "atteggiamento", cioè come situate un po' più in basso degli angeli della teologia agostiniana pura e un po' più in alto delle bestie delle provincie nordafricane. Questo articolo di Brown fu ristampato nel suo *Religion and Society in the Age of St. Augustine*, London 1972, p. 263-64 n. 2; 260-61.

suo atteggiamento nei confronti della schiavitù se non avesse riconosciuto che nella Scrittura certe posizioni morali erano in contrasto tra loro.

Infatti, come ha osservato Karl Rahner, l'attuale posizione della Chiesa Cattolica Romana nei confronti della schiavitù è emersa come risultato dal venire a patti della Chiesa con le implicazioni proprio di una tensione di questo genere nella Scrittura¹⁰. Non sorprende quindi che in Agostino importanti posizioni morali relative alla guerra e alla pace siano state oscurate per anni da altre posizioni in tensione con esse. Un atteggiamento tipicamente presente nelle opere della maturità di Agostino è la sua capacità di sollecitare i cristiani a guardare oltre le loro percezioni di un conflitto e ad apprezzare le opinioni e le prospettive dei loro nemici. Questa dinamica dell'entrare nel mondo del nemico non si limita, in *Agostino, all'ambito dell'etica individuale, ma si estende anche al campo sociale e politico*. Di conseguenza, essa rappresenta un aspetto del suo pensiero in sintonia con una teologia della nonviolenza e in genere non preso in considerazione a causa della sua etica sulla guerra e la pace.

Dal momento che l'approccio di Agostino agli scritti teologici non era certo sistematico in alcun senso moderno, o anche medievale, bisogna evitare di limitare l'esame alle sue opere principali; si dovrebbero scoprire le sue posizioni etiche e i suoi principi nelle pieghe dei suoi voluminosi scritti: nei sermoni, specialmente in quelli sui martiri; nei commenti ai salmi; nella sua corrispondenza. Allo stesso tempo si deve ammettere che il pensiero di Agostino su molte questioni sia andato cambiando con l'età e col mutare delle situazioni; da ciò la difficoltà di cercare di catturare – si potrebbe essere tentati di dire “imprigionare” – il suo pensiero in un'affermazione riassuntiva, anche se quell'affermazione è di Agostino. Si deve comprendere questo, per permettere alla sottigliezza della mente di Agostino e all'ampiezza delle sue intuizioni psicologiche di emergere dai suoi scritti. Solo allora si incomincia a cogliere il significato di tutto il suo pensiero su qualsiasi questione etica data.

Ciò che si è detto è fondamentale quando si considera la posizione di Agostino verso i conflitti umani, in particolare per l'accento che egli pone sulla individuazione di qualsiasi somiglianza morale tra le parti coinvolte *quale mezzo* per condurre alla rinuncia alla violenza nella risoluzione dei conflitti. Forse la dimostrazione più chiara di questo atteggiamento di Agostino la si può vedere nell'esegesi e nel commento che egli fa di Gv. 8,3-11, la pericope che riguarda la donna colta in adulterio¹¹. Agostino ha commentato questo passo in sette occa-

¹⁰ Karl Rahner, “Women and the Priesthood”, *Theological Investigations 20*, New York 1981, p. 41-42:

«Una norma pratica di azione può essere culturalmente e sociologicamente condizionata e può essere aperta al cambiamento e realmente cambiata come conseguenza di una situazione culturale e sociologica mutata, eppure in un'epoca precedente può non solo essere esistita ed essere stata sociologicamente riconosciuta, ma può anche essere stata moralmente vincolante. Tale situazione e le norme che ne sono derivate possono anche essere state “oggettivamente” contrarie a principi morali più generali e più fondamentali anch'essi riconosciuti ed affermati a quel tempo, ma al momento non viste, o solo lentamente chiaramente viste, come contrarie nella coscienza di una società. Come risultato il principio più generale ha trasformato solo lentamente la situazione in quella società e l'ha resa consapevole di una norma d'azione nuova e più concreta, anche se precedentemente una norma più concreta non solo esisteva di fatto, ma era a quel tempo moralmente permessa e vincolante, dal momento che era impossibile, o possibile solo mediante violenza immorale, cambiare la situazione sociologica dalla quale era emersa».

¹¹ Per quanto Gv. 7,53-8,11 non compaia nei manoscritti greci migliori e più antichi e non sia oggi accettato dalla maggior parte degli esperti come autenticamente giovanneo, compariva in molti codici latini del Nuovo Testamento di cui disponeva Agostino, così come nella Vulgata; Agostino ne accettò senza problemi

sioni negli anni 412-421, il periodo maturo del suo episcopato¹². Uno degli ultimi commenti, se non il più tardo, e sicuramente il più ampio, si trova nei *Trattati sul Vangelo di Giovanni* (XXXIII)¹³.

3. *L'Adultera. Legge e verità. Giustizia e misericordia*

Agostino apre la sua discussione del *Trattato* 33 riassumendo il suo discorso precedente del *Trattato* 32 su Gv. 7,37-39: lo Spirito sarebbe stato ricevuto da coloro che avessero creduto in Gesù. È importante notare questo fatto, perché il riassunto di 33,1 non è incidentale per quanto segue. Agostino intendeva includere la discussione sulla donna adultera all'interno della sua considerazione sul credere in Cristo e sugli ostacoli alla fede¹⁴. Così egli riprende nel *Trattato* 33 Gv. 7,40-8,1 e vuole interpretare gli eventi relativi all'adultera (Gv. 8,3-11) alla luce della conclusione di Gv. 7. Così Agostino inizia la sua trattazione della donna adultera in modo abbastanza singolare col guardare ai suoi accusatori, i Farisei e i dottori della legge. Egli sottolinea il fatto che mentre Cristo stava parlando circondato da credenti, invitandoli a bere dello Spirito Santo (Gv. 7,37-39), erano presenti tra la folla anche alcuni che avevano ricevuto l'ordine di arrestarlo. Ma le guardie non volevano prendere Gesù, perché erano pieni di ammirazione per quanto egli diceva. I farisei erano adirati con le guardie e li accusavano di essere stati conquistati (*seducti esse*) da Gesù, aggiungendo che coloro che non conoscevano la legge erano maledetti (Gv. 7,49). Agostino osserva che coloro che ignoravano sostanzialmente la legge di Mosé credevano in Gesù, mentre egli era respinto dagli specialisti della legge, secondo Gv. 9,39: «Io sono venuto perché coloro che non vedono possano vedere e coloro che vedono diventino ciechi».

Niccodemo appare all'inizio del secondo paragrafo del *Trattato* e fa notare che proprio la legge richiede che, prima di condannare una persona, la si debba ascoltare e si debbano chiarire i fatti (Gv. 7,51; Dt. 1,16). A questo punto i farisei si adirarono con Niccodemo e Agostino conclude che essi volevano solo condannare Gesù: «*volebant enim illi perverse ante esse damnatores quam cognitores*» e che la loro aspra risposta a Niccodemo era dettata dal pregiudizio del loro cuore.

Detto questo, Agostino procede, nel quarto paragrafo, ad un esame del comportamento dei farisei per uccidere Gesù¹⁵. Si deve ricordare che nel testo latino di Agostino Gv. 8,3-11 seguiva direttamente 7,40-53, cosicché egli può

l'autenticità e la canonicità. Cf. Ulrich Becker, *Jesus und die Ehebrecherin: Untersuchungen zur Text- und Überlieferungsgeschichte von Joh. 7,53-8,11*, Berlin 1963; Rudolph Schnackenburg, *Das Johannesevangelium*, Freiburg 1965, I. 161-163; II. 224; M.F. Berrouard, "Augustin et la péricope de la femme adultère", *Bibliothèque augustinienne* 72, Paris 1977, p. 857-60.

¹² Augustine, *en. ps.* 50,8; *ep.* 153,3,8-4,10; *s. Mai* 158,5; 13,4-8; *Io. ev. tr.* 33; *adul.* 2,7,14; *en. ps.* 102,11.

¹³ Agostino, *Io. ev. tr.* 33; CCL 36, 306-311. Anne-Marie La Bonnardière situa questo *Trattato* nell'inverno 419-20 o 420-21: *Recherches de chronologie augustinienne*, Paris 1965, p. 117.

¹⁴ Cf. M.F. Berrouard, *Homélies sur l'évangile de Saint Jean I-XVI*, Bibliothèque augustinienne 71, Paris 1969, p. 55-57 sul centro cristologico dei *Trattati*.

¹⁵ Qui Agostino s'impegna in una polemica contro i farisei perché perseguitavano Gesù. Ciò naturalmente solleva il problema dell'atteggiamento di Agostino nei confronti dei giudei e del giudaismo, un problema che, per quanto importante, è troppo ampio e complesso per essere trattato qui, sia pure in modo succinto. Purtroppo la complessità non diminuisce se si fa ricorso alla letteratura secondaria. Anche se la letteratura sull'argomento può fornire qualche informazione di base, nell'esaminarla ci si rende conto che è tuttavia insufficiente, data l'ampiezza delle questioni implicate nell'atteggiamento di Agostino nei confronti dei giudei e del giudaismo. Per valutare

collegare da un punto di vista logico e cronologico le due serie di eventi. Egli rende evidente questo collegamento iniziando la sua discussione di 8,3-11 con l'affermazione che i farisei e i dottori della legge erano nemici di Gesù (*inimici Domini*), e quindi, implicitamente, non solo della donna. Il testo del Vangelo 8,6 ci avverte che i farisei volevano accusare Gesù. Agostino chiede: "su quali basi?" (*unde*) e poi passa a rispondere alla sua stessa domanda introducendo per la prima volta una profezia del Vecchio Testamento riguardante Cristo, il Sl.44(45), 4-5: «... avanza trionfante per la verità, la mitezza e la giustizia». Agostino nota in questo versetto una triplice descrizione di ciò che Cristo ha portato alla condizione umana: verità in quanto maestro, mitezza (*mansuetudinem*) in quanto liberatore e giustizia in quanto giudice (*cognitor*). Agostino argomenta che, poiché i farisei avevano notato che la gente già riconosceva la verità in quello che Cristo diceva e la mitezza del suo modo di agire, non avevano altra strada che cercare di attaccare la sua reputazione riguardo alla giustizia. Egli riassume così il dilemma che si poneva a Gesù: egli può confermare la giustizia della legge e la sua personale giustizia ordinando che la donna sia lapidata, compromettendo così la sua reputazione di uomo misericordioso, oppure può affermare la sua misericordia e negare apparentemente la giustizia. I farisei consideravano inevitabile la seconda strada, data la preferenza di Gesù a trattare la gente con misericordia e aspettavano che questa scelta fornisse loro il motivo per un processo contro di lui. Essi intendevano accusare Gesù di essere un violatore e un nemico della legge (*praevaricatorum... hostis legis*). La condanna sarebbe stata la morte.

L'analisi che Agostino fa della risposta di Cristo ai farisei, «chi di voi è senza peccato scagli per primo la pietra contro di lei» (Gv. 8-7), inizia nel quinto paragrafo con una osservazione che denota l'importanza che egli credeva Cristo annettesse all'interiorità nel contrasto. Egli nota la forza con cui il rimprovero di Cristo fece rientrare in sé stessi gli accusatori della donna e quindi aggiunge: «Esteriormente (*foris*) essi facevano false accuse senza esaminarsi interiormente (*intrinsicus*); essi vedevano un'adultera, ma avevano perso di vista sé stessi»¹⁶. L'antitesi *foris-intrinsicus (intus)* che qui sottolinea il contrasto tra la proiezione dei farisei e l'introspezione ordinata da Gesù, è rafforzata dall'abbondanza dei termini mediante i quali Agostino fa suo il rimando di Cristo all'interiorità come un antidoto alla violenza provocata dalla vendetta: "*in se intromittere*" (rientrare in sé), "*se perspicere*" (capire sé stesso), "*introire in semetipsum*" (entrare in sé stesso), "*ascendere tribunal mentis suae*" (salire al tribunale della propria mente), "*confiteri*" (confessarsi), "*scire qui esse*" (sapere chi si è), "*in se intendere*" (rivol-

passaggi polemici come quelli di *Io.ev.tr.* 33 è necessaria una ricerca ulteriore, p.e. sull'approccio esegetico di Agostino al termine *farisei* in quanto distinto da *giudei*.

Il punto di partenza per la ricerca attuale sulla questione generale è Bernahrd Blumenkranz, *Die Judenpredigt Augustins. Ein Beitrag zur Geschichte der jüdisch-christlichen Beziehungen in den ersten Jahrhunderten*, Basel, 1946 (ristampa Paris 1973). Cf. anche *id.*, "Augustin et les juifs, Augustin et le judaïsme", *RecAug* I, Paris 1958, 225-241; J. Alvarez, "St. Augustine and Antisemitism", *Studia Patristica* 9, Berlino 1966, 340-349 (= *Augustinus* 12, 1967, 39-50); Pier C. Bori, "The Church's Attitude toward the Jews: An Analysis of Augustine's 'Adversus Iudaeos'", *Miscellanea Historiae Ecclesiasticae* 6, Congrès de Varsavie 25 juin-1 juillet 1978, Bibliothèque de la Revue d'Histoire Ecclésiastique 67, Brussels 1983, p. 301-311; Jeremy Cohen, "The Jews as the Killers of Christ in the Latin Tradition, From Augustine to the Friars", *Traditio* 39, 1983, 1-27, particolarmente 1-13; Thomas Raveau, "Augustinus über den jüdischen Sabbat seiner Zeit", *REAug* 28, 1982, 213-224.

¹⁶ Agostino *Io.ev.tr.* 33,5; CCL 36, 308: «Quomodo eos intromisit in se? Foris enim calumniabantur, seipsos intrinsicus non perscrutabantur; adulteram videbant, se non perspiciebant».

gersi a sé), “*se invenire*” (scoprire sé stesso), “*se inspicere*” (guardare dentro di sé). Agostino era sicuro che una tale autoanalisi preliminare avrebbe rivelato ai farisei la loro propria mancanza di giustizia nell'accusare la donna. Poiché se soltanto essi avessero esaminato i loro cuori, vi avrebbero riconosciuto lo stesso disprezzo per la legge che avevano riscontrato in lei.

«Con la loro calunnia» argomentava Agostino «quelli che insistevano sulla osservanza della legge la violavano anziché osservarla onestamente, come si sarebbe potuto fare, condannando l'adulterio con la castità»¹⁷. Questa è un'affermazione-chiave del trattato e merita un'attenta lettura. Agostino chiamava i farisei “violatori della legge” (*praevaricatores legis*) a causa della loro calunnia. *Calumnia* è definita in genere come “falsa accusa” o “falsa imputazione” in senso giuridico e molto probabilmente è questo il significato con cui Agostino usa qui il termine. Ma non suggerisce in alcun modo che l'accusa specifica di adulterio non fosse vera, dato che una simile interpretazione non è sostenuta né dal testo di Giovanni né dal suo stesso commento, come si vede in 33,6. In che cosa consiste allora la disonestà dell'accusa? Bisogna considerare di nuovo la sua valutazione della congiura dei farisei contro Gesù in 33,4 per comprendere la conclusione di Agostino che le loro intenzioni di «trovare un'occasione per accusarlo» e «costruire un capo di imputazione» contro di lui, costituiva calunnia contro Gesù¹⁸. Avevano ignorato sia i requisiti della legge che la protesta di Niccodemo in merito a ciò (Gv. 7,51), rifiutando di garantire a Gesù un ascolto imparziale e avevano invece tentato di costringerlo con l'inganno a fornire loro il pretesto per accusarlo. Agostino equipara questa finta giustizia alla calunnia, in quanto i farisei si servivano della donna come strumento per cogliere in fallo Gesù. Quindi il termine “calunnia” in questo caso va inteso meglio come “stratagemma” o “manovra” e in ciò sta il suo carattere maligno, fraudolento e menzognero.

È in questo stesso senso che Agostino chiama i farisei *praevaricatores legis*, la cui traduzione migliore è “violatori della legge”, come in Rom. 2,10 e Gal. 2,18 (vulgata). Anche qui, tuttavia, il termine ha lo specifico significato giuridico della legislazione romana, in cui *praevaricatores* indica un accusatore che è compromesso in un particolare caso e che quindi manca d'integrità¹⁹. Agostino, quindi, non dice soltanto che i farisei erano violatori della legge perché mancavano di giustizia nel trattare con Gesù; egli mette in evidenza la loro ipocrisia profonda nell'accusare la donna.

E neppure deve l'accusa di ipocrisia basarsi solamente sul fatto della loro calunnia contro Gesù, perché si percepisce una sfumata accusa nel suggerimento di Agostino che se i farisei lo avessero sinceramente desiderato avrebbero potuto «osservare la legge condannando l'adulterio con la castità» (*adulteria castitate damnando*). Agostino sta insinuando che gli stessi farisei mancavano di castità? Se fosse così, rafforzerebbe il suo uso di *praevaricator* e di *calumnia*. Nel suo trattato

¹⁷ Agostino *Io.ev.tr.* 33,5; CCL 36,308: «*Praevaricatores legis legem impleri cupiebant, et hoc calumniando; non vere, tamquam adulteria castitate damnando*».

¹⁸ Agostino *Io.ev.tr.* 33,4 CCL 36, 308: «*Verax putatur, mansuetus videtur; de iustitia illi quaerenda calumnia est;... Hinc nos invenimus accusandi occasionem et reum facimus tamquam legis praevaricatorem, dicentes ei: Hostis es legis, contra Moysen legem dedit; reus es mortis, cum illa et tu lapidandus*». Cf. Franz Xaver Burger, *calumnia*: TTL 3 (1906-1912), 186-189; *id.*, *calumnior*: TTL 3 (1906-1912) 190-193.

¹⁹ Come in Cicerone, *De partitione oratoria*, 36, 126.

“*Matrimoni Adulterini*”, scritto quasi contemporaneamente a questo, Agostino afferma chiaramente che Cristo *non* stava accusando i farisei di adulterio in Gv. 8,7²⁰. Ma egli sta parlando, nel testo particolare, del caso di uomini casti le cui mogli si pentono dell’adulterio e tornano ad essi. Agostino argomenta che, anche se i mariti potrebbero essere del tutto innocenti da relazioni extramatrimoniali, l’esortazione di Gv. 8,7 si applica ancora a loro, perché non può essere che essi siano del tutto liberi da un qualche tipo di peccato. L’interpretazione che Agostino dà di Gv 8,7 si adatta qui al suo scopo didattico. In un passaggio precedente dello stesso lavoro egli parla di certi uomini adulteri che si rifiutano di perdonare l’adulterio delle loro mogli. Egli ricollega tali uomini a Gv. 8,7 e si chiede quali avrebbero potuto essere le loro reazioni se avessero sentito quelle parole riferite a loro in questo senso più specifico: «Colui che è senza *quel particolare peccato...*»²¹. Da ciò è quantomeno chiaro che una tale interpretazione del testo di Giovanni poté venire in mente ad Agostino, anche se egli si rendeva conto che non era quella, necessariamente, l’intenzione dell’autore del Vangelo. In 33,5 sembra che Agostino lasci la questione della complicità dei farisei nell’adulterio abbastanza ambigua da permetterne la possibilità. Tuttavia, anche tralasciando la questione se Agostino ritenga veramente i farisei altrettanto adulteri della donna, resta il fatto che la loro accusa contro di lei è ipocrita, e questo è il punto che Agostino vuole mettere in evidenza.

In questo quinto paragrafo, estremamente lucido, del trattato, Agostino volge quindi la sua attenzione alle due occasioni della pericope in cui Gesù scrive in terra col dito (Gv. 8,6,8). Quale significato poteva avere questa azione, si chiedeva Agostino, se non quello di suggerire il passaggio dalla legge mosaica, che era stata scolpita sulla pietra (*in lapide*: come le pietre che i farisei si stavano preparando a scagliare), ad una nuova legge scritta sul terreno fertile? Qui Agostino ritorna a quella preoccupazione cristologica con cui aveva aperto il suo trattato: la capacità dei farisei di credere in Gesù Cristo. Agostino ci dice che essi potevano riconoscere in lui un custode (*custodem*) della legge, ma non il legislatore. Si ritrova qui l’osservazione precedente di Agostino, che ciò che impediva loro il riconoscimento di Gesù era il pregiudizio del loro cuore; così il suo pensiero è chiaro: come ai farisei mancava la capacità interiore di riconoscere il Legislatore, così mancava loro la capacità interiore di riconoscersi per quello che erano. Quello che Gesù ha appena detto loro in Gv. 8,7 egli lo ha detto in quanto *vox iustitiae*, una giustizia che, come Agostino ha precedentemente affermato, era fatta sia di verità che di misericordia. Questa, allora, è la nuova legge, la “nuova” giustizia comandata dal Legislatore e quando si conosce il Legislatore (*intelligere Legislatorem*) ci si riconosce nella sua verità e nella sua misericordia. Agostino continua: «Esaminatevi individualmente, entrate in voi stessi. State davanti al tribunale del vostro io interiore, faccia a faccia con la vostra coscienza e costringetevi a confessare»²². Con termini molto netti, egli pone davanti ai farisei i risultati del loro autoesame: «Ciascuno di voi, esaminando sé stesso con cura, scopre un

²⁰ Agostino, *adul.* 2, 14; CSEL 41, 399.

²¹ Agostino, *adul.* 2,7; CSEL 41, 388: “... qui sine isto peccato est...”.

²² Agostino, *Io.ev.tr.* 33,5; CCL 36,308: «Audistis ergo, impleatur lex, lapidetur adultera; sed numquid in illa puniendā, lex implenda est a puniendis? Consideret se unusquisque vestrum, intret in semetipsum, ascendat tribunal mentis suae, constituat se ante conscientiam suam cogat se confiteri».

peccatore. È così. Allora o lasciate andare libera questa donna o insieme a lei subite la pena prevista dalla legge»²³. Questa è la sola scelta morale possibile, conclude Agostino.

Alla fine la donna viene lasciata sola con Gesù, la miseria con la grazia. Cristo è la sola persona che resta con lei, riflette Agostino, perché egli è il solo senza peccato alcuno e quindi avrebbe potuto giustamente condannarla. Questo non è un punto meno importante, per Agostino. Ciascuno dei riferimenti più significativi a Gv. 8,3-11, nell'opera di Agostino, segue l'inizio della sua disputa con Pelagio sulla capacità degli essere umani di vivere la loro vita senza mai peccare. Pelagio sosteneva che tale *impeccantia*, la capacità, cioè, di astenersi dal peccato, era naturale per gli essere umani e la si esigeva da tutti i cristiani²⁴. Agostino combatte questa posizione, sostenendo che solo Cristo è totalmente giusto (*solus iustus*), in conseguenza del fatto che è stato concepito senza peccato o concupiscenza²⁵. Dunque solo Cristo è capace di vedere nel cuore degli altri senza essere ostacolato da qualsiasi peccato in sé stesso e, in conseguenza, solo lui può giudicare con quella rettitudine totale che nessun altro essere umano può mai conseguire²⁶. Eppure Cristo preferì usare misericordia alla donna, dice Agostino, a causa della sua mitezza nel trattare con i peccatori. Egli osserva che quando Cristo lasciò andare la donna, con le parole: «Va' e non peccare più», condannò il peccato, non la creatura umana²⁷.

Considerato globalmente, questo trattato offre ad Agostino una base Scritturale per raccomandare l'interiorità e l'autoesame come mezzo per evitare condanne maligne e ipocrite di altri, specialmente se mascherate da vendetta giustificabile. In Gv. 8,3-11 un gruppo che si riteneva giusto era pronto ad agire con violenza nei confronti di una persona colpevole di aver violato la legge. Essi non erano però disposti ad esaminare sé stessi nei termini della loro somiglianza con la vittima designata. Se lo avessero fatto – Agostino ne è convinto – non avrebbero potuto assolversi dal peccato che avevano riconosciuto in un altro. L'intervento di Gesù li ha costretti a capire che a questo punto la loro unica opzione morale era quella di rinunciare alla violenza, in quanto erano arrivati a vedere quanto sarebbe stato ingiusto perseguire un altro per aver violato una legge per la quale essi stessi

²³ Agostino, *Io.ev.tr.* 33,5; CCL 36,309: «Unusquisque in se intendens, peccatorem se invenit. Ita plane. Ergo aut istam dimitte, aut simul cum illa poenam legis excipite».

²⁴ Pelagio, *nat.* (= Agostino, *nat.et gr.* 7, 8); CSEL 60, 237: «Idem iterum repeto: ego dico posse esse hominem sine peccato. Tu quid dicis? Non posse esse hominem sine peccato? Neque ego dico, inquit, hominem esse sine peccato neque tu dicis non esse hominem sine peccato; de posse et non posse, non de esse et non esse contendimus». Cf. anche *vita* 14; PL 40,409: «Nemo igitur alterum decipiat, nemo seducat: nisi qui iustus fuerit vitam non habet: nisi quis in omnibus Christi mandata servaverit, partem non potest habere cum illo...».

²⁵ Agostino, *pecc.mer.* 2, 35, 57; CSEL 60, 125: «Solus unus est qui sine peccato vixit inter aliena peccata, sine peccato mortuus est propter peccata nostra»; *pecc. mer.* 2, 1, 1; CSEL 60, 71: «in hoc autem vivatne aliquis in hoc saeculo vel vixerit victurusve sit sine ullo omnino peccato excepto uno mediatore Dei et hominum homine Christo Iesu...». Cf. anche *spir. et litt.* 1, 1; CSEL 60, 155; *perf. iust.* 12, 29; CSEL 42, 29; *Io. ev. tr.* 41, 9; CCL 36, 362-363; *en. ps.* 68, 2 CCL 39, 910. La mancanza di peccato unica di Cristo deriva dalla condizione del suo concepimento: *pecc. mer.* 1, 29, 57; CSEL 60, 57: «sine peccato natus est, quem sine virili complexu non concupiscentia carnis, sed oboedientia mentis virgo concepit...»; *pecc. mer.* 1, 37, 68; CSEL 60, 68; *pecc. mer.* 2, 24, 38; CSEL 60, 111. Cf. F.J. Thonnard et al., «Le don d'intégrité et l'état de justice originelle» Bibliothèque augustinienne 23, Paris, 1974, 717-721; J. Plagnieux e F.J. Thonnard «L'unique médiateur l'homme Christ-Jésus», Bibliothèque Augustinienne 22, Paris 1975, 729-732. Il tema *Christus justus* fu trattato per la prima volta da Basil Studer, «Le Christ, nôtre justice, selon S. Augustin», *RecAug* 15, 1980, 99-143.

²⁶ Agostino, *en.ps.* 37, 21; CCL 38, 396-97; *en. ps.* 50, 9; CCL 38, 606.

²⁷ Agostino, *Io.ev.tr.* 33, 6; CCL 36, 309: «Ergo et Dominum damnavit, sed peccatum, non hominem».

avevano mostrato così scarsa considerazione. Così forte era stata l'impressione che il caso della donna colta in adulterio aveva fatto su Agostino, che egli fece riferimento ad esso in una precedente occasione, nel contesto della brutale esecuzione di un suo intimo amico, il tribuno romano Marcellino. Uno studio di quanto Agostino ha scritto su Gv. 8,3-11 alla luce di questo tragico episodio mette ulteriormente in evidenza l'opposizione di Agostino alla violenza dettata dalla vendetta.

4. Gv. 8,3-11 e i Magistrati Civili

Agostino si recò a Cartagine all'inizio dell'estate del 413, durante quello che doveva essere un periodo turbolento per la città. Il Conte Eracliano, comandante militare per l'Africa, dette inizio ad una insurrezione contro l'imperatore Onorio e con un grande distaccamento di soldati entrò in Italia e si diresse verso Ravenna. I ribelli vennero sconfitti a Otricoli dal Conte Marino in una battaglia in cui vennero uccisi circa 50.000 uomini²⁸. Marino ricacciò Eracliano in Africa. Onorio emanò un decreto, il 5 luglio, in cui condannava Eracliano; Marino giustiziò il comandante, con una esecuzione sommaria, verso la fine del mese.

Suzanne Poque ha studiato di recente la predicazione di Agostino a Cartagine nel corso di quell'estate, in relazione agli eventi politici dell'epoca, e ritiene che Agostino abbia predicato là il suo *Commento al Salmo 50(51)* il 15 luglio²⁹. Cartagine in quel particolare giorno celebrava il *natalis civitatis* e Poque afferma che Agostino scelse quella occasione per cercare di ottenere la clemenza dell'imperatore a favore dei ribelli pentiti. Il suo appello fu breve e discreto, comprensibilmente, per l'alto numero di morti a Otricoli e per le implicazioni a vasto raggio di un alto tradimento che aveva manifestato una determinazione così brutale.

Poque ha studiato il riferimento di Agostino a Gv. 8,3-11 in questo commento e porta a sostegno della sua tesi l'affermazione di Agostino che proprio come Cristo non aveva contraddetto la sua legge perdonando l'adultera, così l'imperatore non avrebbe contraddetto la sua legge accordando clemenza³¹. Fissata la data e le circostanze del *Commento al Salmo 50*, è possibile esaminare più da vicino l'applicazione che Agostino fa di Gv. 8,3-11 alla situazione che c'era a Cartagine durante quell'estate. Il Salmo 50 (51), il Miserere, è naturalmente una preghiera di pentimento attribuita a Davide in occasione della visita che il profeta Natan compì presso di lui, dopo il suo peccato con Betsabea (2 Sam. 12 nella NOB). Nel suo commento (50,8) Agostino trattò quel fatto come un parallelo di Gv. 8,3-11. Dopo aver ascoltato Natan narrare la storia inventata di un uomo ricco

²⁸ Othmar Perler, *Les voyages de Saint Augustin*, Paris 1969, p. 318. Sulla storia dell'insurrezione consultare Perler, p. 318-24; W.H.C. Frend, *The Donatist Church: A Movement of Protest in Roman North Africa*, Oxford 1971 (1952), p. 392-393; Peter Brown, *Augustine of Hippo*, London 1967, p. 337-38. Vedere i commenti di Gerald Bonner, *St. Augustine of Hippo*, Norwich 1986 (1963), p. 272-309-11.

²⁹ Suzanne Poque, "L'écho des événements de l'été 413 à Carthage dans la prédication de Saint Augustin", in Cornelius Mayer (ed.), *Homo spiritualis. Festgabe für Luc Verheijen OSA zu seinem 70. Geburtstag*, Würzburg 1987, 391-399. Poque conferma la data di questo commento avanzata da A.M. La Bonnardière, "Les enarrationes in Psalmos prêchées par Saint Augustin à l'occasion de fêtes de martyrs", *RecAug* 7, 1971, p. 80-81.

³⁰ Poque, p. 394: «Significava fare, attraverso lo spazio, un appello – discreto, come era conveniente – al potere imperiale, a favore dei ribelli. Agostino chiedeva pubblicamente clemenza».

³¹ Poque, p. 394 a proposito di *en.ps.* 50,8; CCL 38,604.

che ruba a un povero la sua unica pecora, il re David, adirato, condannò a morte l'uomo ricco, senza sapere che Natan era sul punto di rivolgere contro di lui le sue stesse parole, accusando David di essere come l'uomo ricco nei confronti di Uria e Betsabea. Agostino osserva qui che la condanna a morte che David aveva emesso contro l'uomo era "sommamente severa e giusta". Ma, aggiunge Agostino, David non aveva ancora riconosciuto la sua propria colpevolezza e *per questa ragione (ideo)* non perdonava quella dell'uomo che non conosceva: «*suam iniquitatem nondum agnoscebat, et ideo alienae non ignoscebat*» (ibid). L'antitesi *agnoscebat/ignoscebat* e *suam/alienae* mette in evidenza la mancanza di consapevolezza di David del suo peccato e la sua prontezza a condannare l'uomo ricco della parabola di Natan. È inevitabile concludere che Agostino interpretava questo passo come parallelo a Gv. 8,3-11. Egli osserva che Natan svolge un ruolo simile a quello di Cristo: «Natan ha usato le sue parole come uno strumento per aprire e per sanare la ferita nel cuore di Davide», conclude Agostino, aggiungendo che Cristo aveva fatto la stessa cosa con quelli che si apprestavano a lapidare l'adultera.

Lo schema generale dell'analisi di Agostino di Gv. 8,3-11 in questo commento corrisponde alla considerazione posteriore fatta nel *Trattato 33* sul Vangelo di Giovanni (*Io.ev.tr.* 33). Seguendo il suggerimento della Poque, però, noi possiamo anche scoprire un avvertimento ai tutori della legge nell'ammonizione di Agostino che una legge giusta deve avere amministratori che siano essi stessi giusti: "*lex iusta ministros habeat innocentes*". La tesi della Poque che Agostino si sia servito del *Commento al Salmo 50* per chiedere clemenza per gli insorti apparirebbe rafforzata da quello che Agostino ebbe a dire, stando alla citazione che ella riporta. Cristo, non Mosé, era in ultima analisi l'autore (*promulgator*) della legge che ordinava di lapidare chi commetteva adulterio; Mosé era semplicemente l'amministratore della legge. Così Mosé lapidava chi commetteva adulterio in quanto giudice, ma *Cristo-re* accorda clemenza. In questa connessione, inoltre, bisognerebbe non perdere di vista il fatto che Agostino premette il brano di 2 Sam. 12 alle sue osservazioni su Gv. 8,3-11. Anche David era un re, eppure la sua cecità nei confronti del suo proprio peccato e la sua precipitosa condanna di un altro uomo per un crimine meno grave stavano in stridente contrasto con la misericordia manifestata da *Cristo-re*. Forse Agostino sperava che la metafora politica non sarebbe sfuggita ai suoi uditori.

Altrettanto importante è quello che Agostino dice poco più avanti riguardo a *Cristo-giusto*. Cristo solo era senza peccato e in conseguenza egli solo punisce con giustizia³²: Cristo solo è un giudice giusto, perché quello che egli giudica in altri non può essere trovato in lui stesso³³. La citazione di Gv. 14,30, che Agostino fa qui: «Ecco, il principe di questo mondo viene, ma non trova niente in me», viene spesso ripetuta nella sua polemica contro Pelagio³⁴, generalmente in connessione con questa unica assenza di peccato in Cristo. Poi, quasi in risposta alla sua stessa esposizione, Agostino si volge a considerare il v. 6 del salmo 50 (51): «Contro di te solo ho peccato e ho fatto quello che è male ai tuoi occhi; perciò sei

³² Agostino, *en.ps.* 50,9; CCL 38,605: «Quia tu solus sine peccato. Ille justus punitor, qui non habet quod in illo puniatur; ille justus reprehensor, qui non habet quod in illo reprehendatur».

³³ Agostino, *en.ps.* 50,9; CCL 38,605: «Videt futurum iudicem iudicandum, iudicandum a peccatoribus iustum, et in eo vincentem, quia quod in illo iudicaretur non erat».

³⁴ Agostino, *nat. et gr.* 24,26; *pecc.mer.* 2,29,48; 2,31,51; *ep.* 164,7,19; *en.ps.* 68,s.1,9; 68,s.1,12; *Io.ev.tr.* 3,13; 41.7-9;

giusto quando parli, retto nel tuo giudizio» e immagina che David estenda la preghiera a Cristo: «Tu superi tutti gli esseri umani, tutti i giudici, tutti quelli che si credono giusti ma che sono ingiusti davanti a te; tu solo giudichi con giustizia» (50,9).

La datazione che la Poque fa di questo commento sulla base del suo sfumato appello alla clemenza rende possibile avanzare l'ipotesi che Agostino unisca 2 Sam.12 e Gv 8,3-11 per spingere l'imperatore alla clemenza non solo in base alla misericordia e al perdono (benché egli avanzi anche queste motivazioni), ma anche, in un modo sottile, si potrebbe dire pieno di tatto ma indubitabilmente chiaro, in base alla stessa giustizia.

Il suo appello era destinato a non essere ascoltato. Dopo l'esecuzione di Eracliano, l'attenzione di Marino si concentrò sulla ricerca dei complici e i suoi sospetti si estesero a Marcellino, amico di Agostino, e sul fratello Apringio³⁵. Agostino intervenne subito, insieme ad altri cattolici, in favore dei due fratelli. Un vescovo venne inviato a Ravenna per chiedere l'intervento dell'imperatore, dopo aver ricevuto assicurazione in via ufficiale che nessuna ulteriore azione sarebbe stata intrapresa contro i due fratelli finché non fosse stata ricevuta risposta. Paradossalmente, solo un anno e mezzo prima Agostino si era rivolto a Marcellino perché risparmiasse la vita dei colpevoli dell'assassinio del prete cattolico Retituto e della mutilazione di un altro prete, Innocenzio³⁶. Quasi contemporaneamente si era appellato ad Apringio, all'epoca proconsole dell'Africa, per ottenere clemenza nello stesso caso: «In quanto vescovo io ammonisco un cristiano, in quanto cristiano mi appello ad un giudice affinché non permetta che ciò avvenga»³⁷. Ora Agostino si appellava ad altri giudici per amore della vita di Marcellino e di Apringio. Eppure, questo appello fu inutile; i due vennero giustiziati il 13 settembre, festa di S. Cipriano. Desolato, Agostino si ritirò immediatamente a Ippona. Sarebbero dovuti passare almeno due anni, prima che egli rimettesse piede a Cartagine³⁸.

Macedonio fu nominato successore di Eracliano come comandante militare in Africa. Benché fosse cristiano e ammiratore di Agostino, lo sgomentavano gli occasionali appelli di Agostino alla clemenza in favore di prigionieri condannati e pensava che fare ciò fosse andare oltre i confini del suo ufficio sacerdotale³⁹. Nella sua risposta Agostino difese gli interventi episcopali come un dovere e paragonò il ruolo dei giudici nei casi di condanna capitale a quella folla di persone che circondavano la donna colpevole di adulterio ed erano incaricati del compito di lapidarla. Citando l'ammonizione di Cristo alla folla (Gv. 8,7), egli ricordava a Macedonio che i giudici non erano colpevoli di lassismo se accordavano clemenza a coloro sui quali avevano per legge potere di vita e di morte. Ancora una volta Agostino affermava di non credere che l'accordare clemenza in questi casi dovesse avvenire semplicemente in virtù del perdono o della misericordia da parte della parte lesa o del giudice. Piuttosto, egli diceva, anche i giudici dovrebbero «tremare davanti al giudizio divino»⁴⁰ ed essere mossi alla misericordia dalla paura della

³⁵ Perler, p. 321 e Frend, p. 292-94 sui possibili motivi.

³⁶ Agostino, *ep.* 133. Circa la datazione delle lettere cf. Perler, p. 301-302.

³⁷ Agostino, *ep.* 134,2; CSEL 44,86: "... et Christianus iudicem rogo et Christianum episcopus moneo".

³⁸ Perler, p. 313. *ep.* 151 di Agostino a Ceciliano racconta alcuni dei tentativi fatti di salvare i due fratelli.

³⁹ Macedonio: Agostino, *ep.* 152; CSEL 44, 393-95.

⁴⁰ Agostino, *ep.* 153,3,8; CSEL 44,404: "... quales iudices esse debent, terruit censura divina...".

loro propria colpevolezza, come lo erano stati coloro che Cristo aveva biasimato. Attenendosi al testo di Giovanni, Agostino suggeriva a Macedonio che il marito della donna avrebbe potuto trovarsi là e prepararsi con gli altri a lapidare la moglie solo per udire l'ammonimento di Cristo. Spaventato dalla sua stessa colpevolezza, non avrebbe perdonato la moglie? Agostino ammoniva che «sia la collera del querelante che la severità del giudice sono mitigate dalla loro conoscenza di una comune debolezza (*infirmitas communis*)»⁴¹.

Il fatto che Agostino parli di una comune debolezza nel contesto della vendetta è certamente cosa curiosa. Solo sporadicamente nei suoi scritti ci sono riferimenti alla *infirmitas communis*⁴², di solito quando vuole affermare che certe insufficienze si trovano ovunque tra gli essere umani. Così, nella sua opera *L'anima e la sua origine* ha parlato dell'incapacità a conoscere sé stessi come, per esempio, «ritenendo che siano note cose relative a noi stessi che invece sono ignote»⁴³. L'apostolo Pietro poteva riconoscere che Gesù era il Messia (Mt. 16,16), ma non conosceva sé stesso: si vantava che avrebbe dato la sua vita per Gesù, per poi negare di conoscerlo solo poco dopo (Gv. 13,37; Lc. 22,57). Agostino parla di quella "comune debolezza" per cui tutti gli esseri umani mancano della piena conoscenza delle capacità (*vires*) della loro comprensione, della loro memoria e della loro volontà. Tale incapacità dovrebbe essere intesa, nel suo pensiero, come un dato antropologico, una conseguenza del peccato originale, una condizione permanente della natura umana fino a quando non siano realizzati appieno gli effetti della redenzione. Nella sua opera *Contro Giuliano* Agostino individua un'immagine della comune debolezza umana nel *De fuga saeculi* 1,1-2 di Ambrogio. I nostri cuori e i nostri pensieri non sono in nostro potere e la nostra mente e la nostra anima sono inaspettatamente confusi da loro e trascinati altrove da dove vorremmo. Agostino sostiene che quello che Ambrogio ha rappresentato si applica a tutti «anche se stiamo progredendo» sulla via della santità⁴⁴. In questo senso, tutti gli esseri umani sono caratterizzati da una incapacità di autopossesso, di memoria e di autoconsapevolezza. Voleva dire che per quanto riguarda il bene che vorrebbero fare e il male che vorrebbero evitare, gli esseri umani rimangono in parte un mistero per sé stessi. In un sermone tenuto nell'ottava di Pasqua forse nel 393 o nel 400, Agostino si fece scrupolo di suggerire che si dovrebbe fare l'elemosina "per motivi umanitari". È invece la *infirmitas communis* che unisce ricchi e poveri. Il povero può soffrire la devastazione della povertà, ma il ricco soffre la mancanza di sicurezza. Dato che entrambi temono qualche calamità, sono legati dalla debolezza. Quando i ricchi fanno l'elemosina, la loro fiducia in Dio aumenta e si ha così un rimedio sia alla loro debolezza che a quella dei poveri⁴⁵. Analogamente, nel cercare di correggere un'altra persona da un qualche errore ci si dovrebbe sforzare in primo luogo di individuare nel proprio passato il medesimo

⁴¹ Agostino, *ep.* 153,4,10; CSEL 44,406: «Si ergo cogitata infirmitate communi et accusatoribus dolor, et iudicatorius rigor frangitur; quod tandem censes pro reis esse debere, vel defensoris vel intercessoris officium?»

⁴² Agostino, *s.dom.m.* 2, 64; *s.* 259,5; *ep.* 153,4,10; *an.et or.* 4,11; *iul.*2,23; *s.*293,12; *s.*264,3; *s.*362,5.

⁴³ Agostino, *an.et or.* 4,7,11; PL 44,689.

⁴⁵ Agostino, *s.* 259,5; PL 38,1200: «Illud etiam moneo Sanctitatem vestram, ut sciatis eum duplam misericordiam facere, qui pauperibus sic dat aliquid, ut ipse eroget. Non enim debet esse sola benignitas largientis, sed et humilitas ministrantis. Nescio quomodo, fratres mei, animus ejus qui porrigit pauperi, velut communi humanitati atque infirmitati compatitur, quando ponitur manus habentis in manum indigentis. Quamvis ille det, ille accipiat, coniunguntur minister et cui ministratur.»

errore e, trovandone forse qualche traccia, procedere a correggere l'altro solo con quella misericordia che riconosce la *infirmis communis* ⁴⁶. Agostino insisteva, dunque, che la debolezza scoperta nell'autoconsapevolezza era universalmente presente negli esseri umani ed egli riteneva che il riconoscimento di questo fatto dovrebbe promuovere l'umiltà e la riluttanza alla ritorsione contro gli altri.

Cinque anni dopo la tragica esecuzione di Marcellino e Apringio, Agostino era di nuovo a Cartagine per partecipare ad un Concilio e si trovò a predicare nella basilica di S. Cipriano, costruita presso le mura della città, sul luogo del martirio del santo. Era il 27 maggio dell'anno 418 ⁴⁷. Agostino decise di predicare sul Salmo 2, v. 10: «Fate attenzione, voi tutti che giudicate la terra». Dopo alcune considerazioni generali sulla fiducia in Dio, piuttosto che in sé stessi, Agostino arrivò al punto centrale e disse ai suoi uditori che il versetto si riferiva "ai re, ai capi, ai principi e ai giudici", a tutti coloro che giudicano i popoli della terra (13,5). Senza attendere che l'effetto delle sue parole venisse colto pienamente, si lanciò di nuovo nella trattazione di Gv. 8,3-11, mettendo di nuovo l'accento sul fatto che i peccatori non osarono lapidare l'adultera perché, rientrando in sé stessi (*se ipsos intuentes*), si scoprirono simili (*similes*) a lei (*ibid.*). Agostino conclude che la coscienza li trattenne dalla vendetta: «*illos a vindicta repressit conscientia*».

Egli poi si spinse avanti, affermando che le parole del salmo «fate attenzione, voi tutti che giudicate la terra» dovevano essere comprese anche da coloro di cui S. Paolo aveva detto che detenevano legittimamente l'autorità civile sui cristiani e che per questo devono essere obbediti (Rom. 13, 1-3). Eppure, stabilisce Agostino, l'autorità potrebbe agire in modo ingiusto. Potrebbe condannare a morte ingiustamente. Dio, però, avrebbe ricompensato il giusto, come nel caso del martire Cipriano «il cui sangue fu versato in questo luogo» (13,6). Benché Agostino non lo avesse nominato espressamente, poteva Marcellino essere stato lontano dai suoi pensieri in quel momento? Il suo profondo convincimento dell'innocenza di Marcellino dal reato di alto tradimento e la sua considerazione per la virtù personale del comandante sono evidenti in quei passaggi ricchi di elogi della sua lettera a Ceciliano ⁴⁸. È difficile credere che, dato il suo affetto per l'uomo, il dolore per la sua morte, la grave ingiustizia della condanna e la connessione con la città e il suo santo martire (Marcellino era stato giustiziano il giorno di S. Cipriano), Agostino non stesse pensando al suo amico mentre biasimava i giudici in questo particolare sermone.

Agostino procede con un paradosso: per non arrivare a un giudizio distorto (*perverse iudicare*), i giudici devono incominciare col giudicare sé stessi, prima di giudicare un altro (13,7). È questo il modo in cui, secondo Agostino, dovrebbero «fare attenzione» «tutti coloro che giudicano la terra» (Sl. 2,10). Egli qui sta ancora parlando nel contesto di Gv. 8,3-11, come si può vedere confrontando la frase *perverse iudicare* con *Io.ev.tr. XXXIII,2* dove Agostino dice dei farisei che, riguardo a Gesù, «*volebant... perverse ante esse damnatores quam cognitores*». Ancora una volta il punto di vista di Agostino è che il giudizio distorto sugli altri deriva da mancanza di autoconsapevolezza. L'interiorità, intesa come un profondo

⁴⁶ Agostino, *s.dom.m.* 2,19,64; CCL 35,160-161.

⁴⁷ Agostino, *s.* 13; CCL 41,177-183. A.M. La Bonnardière, *Le livre de Jérémie*, in *Biblia Augustiniana A.T.*, Parigi 1972, p. 92, e O.Perler, p. 341 concordano sulla data e sul luogo.

⁴⁸ Agostino, *ep.* 151,8-10; CSEL 44,388-390.

autoesame introspettivo, deve perciò essere la prima preoccupazione dei giudici. Con un linguaggio simile a quello di *Io.ev.tr.* XXXIII, egli esorta i giudici ad entrare in sé stessi e ad esaminare la loro coscienza: «In primo luogo sii giudice di te stesso riguardo alla tua condotta. Prima giudica te stesso, in modo che, confortato dalla tua coscienza, tu possa occuparti dell'altra persona. Parla con te stesso, ascolta te stesso, discuti con te stesso, odi te stesso. Mi auguro che tu dimostri di essere un giudice giusto laddove non cerchi testimoni. Mi auguro che tu proceda con forza, come se un altro ti dicesse cose riguardanti qualcuno che tu non conosci. In primo luogo giudica te stesso interiormente (*intus*). La tua coscienza non ti ha detto niente su te stesso?»⁴⁹. Agostino va avanti a dire ai suoi uditori che egli non è curioso di sapere quello che la loro coscienza rivela loro, ma vorrebbe conoscere il verdetto che essi pronunciano su sé stessi. Solo se prima essi hanno giudicato sé stessi con giustizia, dopo essersi presentati al tribunale della loro coscienza⁵⁰, dopo essersi confrontati con la paura della condanna e dopo essersi sottomessi alla punizione facendo penitenza, essi dovrebbero procedere a giudicare e a pronunciare sentenza su un'altra persona. Inoltre, egli dà un'altra ammonizione: come essi hanno sì punito sé stessi, ma si sono allo stesso tempo trattati con indulgenza, così dovrebbero trattare con indulgenza coloro che puniscono⁵¹.

Da qui Agostino procede per criticare la stessa pena di morte e ancora una volta la sua analisi somiglia da vicino a quella del *Trattato* XXXIII sul Vangelo di Giovanni. Egli incomincia con l'affermare che l'essere umano è una creazione di Dio, ma che il peccato è opera dell'uomo. «Che sia distrutto quello che creano gli esseri umani, ma che sia liberato quello che Dio ha creato» (13,8). I criminali dovrebbero essere puniti secondo giustizia, ma non fino al limite della morte. «*Noli ergo usque ad mortem*», grida Agostino per due volte, aggiungendo «*ne perdas hominem*». Poi, tornando al punto precedente, Agostino aggiunge che i giudici che vogliono mostrare quanto possano essere severi, dovrebbero mostrarlo essendo severi contro i loro propri peccati e non contro altri che sono stati creati giusti come lo sono stati i giudici. Questo è forse il più forte pronunciamento pubblico di Agostino contro la pena di morte e quello che ha come base la sua intuizione che la debolezza umana, comune ad accusati e accusatori, rende ingiustificabile una tale forma estrema di condanna. La giustizia non accompagnata da misericordia si trasforma in ipocrisia.

5. Mt. 7,3. *Ipocrisia e vendetta*

Qualche tempo dopo aver predicato a Cartagine il *Sermone* 13, Agostino vi tenne un altro sermone e disse in sostanza alla sua assemblea che egli stesso

⁴⁹ Agostino, s. 13,7; CCL 41,181: «Prius propter te esto iudex in te. Prius iudica de te, ut de penetrali conscientiae securus procedas ad alterum. In te ipsum redi, te attende, te discute, te audi. Ibi te volo probare integrum iudicem, ubi non quaeris testem. Procedere vis cum potestate ut alter tibi dicat de altero quod tu nescis. Prius intus iudica. Nihil tibi de te dixit conscientia tua?» Cf. questo testo con uno simile in *io.ev.tr.* 35,5; CCL 36,308-309.

⁵⁰ Agostino, s. 13,7; CCL 41,182: «... si tuae mentis tribunal ascendistis,...» Notare il parallelo nel linguaggio di Agostino in *Io.ev.tr.* 33,5; CCL 36,308: «... ascendat tribunal mentis suae...».

⁵¹ Agostino, s. 13,7; CCL 41,182: «Ecce et discussisti, et audisti, et punisti. Et tamen tibi pepercisti. Sic audi et proximum tuum...».

praticava quello che predicava agli altri, ricercando in sé stesso le colpe nascoste che voleva criticare negli altri e presentandole al Medico per esserne guarito. In quella occasione parlava dell'ira⁵². Questa pratica di interiorità, egli pensava, rende i cittadini capaci di risolvere i conflitti anche tra altre parti. Egli cita l'esempio di qualcuno che conosce due amici diventati nemici. La persona che si interpone tra i due ha la possibilità di individuare il nemico nella collera che sussiste tra i due ex-amici e, così facendo come un medico, può riuscire a risanare la relazione (49,6). Nello sviluppare questo punto Agostino ricorda Mt. 7,3: «Tu vedi la pagliuzza nell'occhio del tuo fratello o della tua sorella, ma non vedi la trave che è nel tuo. Ipocrita, togli prima la trave dal tuo occhio e allora ci vedrai per togliere la pagliuzza dall'occhio del tuo fratello o della tua sorella». Agostino paragona la collera alla "pagliuzza" e l'odio alla "trave", definendo l'odio (*odium*) come collera radicata (*ira inveterata*) (49,7). Gli stessi paragoni erano stati fatti in un'omelia sul Padre Nostro tenuta alcuni anni prima ad Ippona, durante il tempo pasquale. A volte il desiderio che uno ha di correggere qualche errore di un altro si altera perché la collera si è indurita in odio nella persona che vuole fare il rimprovero. Contro questo desiderio di vendetta (*libido vindictae*) Agostino ricorda l'ammonizione di Cristo riportata in Mt. 7,3. Il mettersi davanti alla propria collera mentre è ancora allo stato iniziale di crescita (una pagliuzza anziché una trave) dà al cristiano la capacità di tenere a freno la *libido vindictae* e di impedire che si trasformi in odio, che Gv. 3,15 equipara all'assassino⁵³. Analogamente, l'accusare gli altri si basa spesso su un'ostilità che si è radicata profondamente in sé stessi. In contrasto con questa data condizione umana, stanno gli esempi di Cristo e dei martiri, che esprimono la pazienza di Dio che aspetta la conversione dei nemici. Agostino si chiede su quale base di legittimità qualsiasi cristiano potrebbe desiderare la ritorsione.

Come corollario a tutto questo, Agostino suggerisce altrove che l'odio contro un altro causa un danno interiore maggiore a sé stessi (*intrinsicus*) che all'altro⁵⁴. Questo danno, che egli descrive come autoalienazione, è reale ma non percepito e, se lasciato incontrollato, si sviluppa in una ostilità a causa della quale la persona alla fine perde ogni sensibilità per gli altri, annullando così qualsiasi possibilità che gli sforzi per correggere l'altro risultino fruttuosi.

Una delle prime puntate di Agostino nell'etica della ritorsione concide con la sua composizione di un commento al Discorso della Montagna, che egli scrisse quando era prete ad Ippona negli anni 393-94. Quest'opera piuttosto prolissa composta di due libri illustra un punto presentato all'inizio di questo saggio, e cioè

⁵² Agostino, s. 49,7; CCL 41,619: «Sed qui dico, putasne facio ipse quod dico? Fratres mei, facio, si in me prius facio. In me autem facio, si a domino accipio, facio. Odi vitia mea, cor meum sanandum offero medico meo». Perler, p. 341 seguendo la ricerca di C. Lambot, "Collection antique de sermons de saint Augustin", RB 57, 1947, 95-96 e 99, situa questo sermone a Cartagine durante l'anno 418. Agostino aveva offerto una importante dimostrazione di questo comportamento alcuni anni prima di questo sermone, quando scrisse ai Manichei, suoi avversari, che egli non poteva attaccarli rabbiosamente, come altri stavano facendo, perché riconosceva nel suo proprio passato di manicheo ciò che osservava in essi. Cf. *c.ep.Man.* 2,2-3; CSEL 25,194-195.

⁵³ Notare che questa coincidenza tra Mt. 7,3 e IGv.3,15 si presenta anche in s.49,7, così come nella regola monastica di Agostino. Cf. *reg.* 6,1 in Luc Verheijen, *La règle de Saint Augustin I. Tradition manuscrite*, Paris 1967, p. 433.

⁵⁴ Agostino, s. 82,3; PL 38,507: «Non potest autem fieri ut qui odit alterum, non sibi prius noceat. Illum enim laedere conatur extrinsecus, se vastat intrinsecus... Et quid factururus et ei quem odit? quid factururus? Tollit pecuniam, numquid fidem? Laedit famam, numquid conscientiam? Quidquid nocet, forinsecus nocet: sibi attende quid noceat. Intus enim sibi ipse inimicus est, qui odit alterum».

che, non essendo un teologo sistematico nel senso moderno del termine, ciò che Agostino ha da dire su qualsiasi particolare questione etica non viene sempre pienamente sviluppato nei punti specifici della sua opera, dove uno potrebbe aspettarsi una trattazione più completa. Così, per esempio, in questo commento si troverà una profondità teologica e psicologica di gran lunga maggiore nei confronti di Mt. 7,3 che non di Mt. 5,9: «Beati gli operatori di pace...»⁵⁵ o persino di Mt. 5,38-42: «Avete udito che è stato detto "occhio per occhio"... Ma io vi dico...» (I,19,58). Ciò si potrebbe spiegare col fatto che Mt. 7,3 offriva ad Agostino l'opportunità di studiare a fondo l'interazione tra correzione e ipocrisia. Gli ipocriti sono simulatori o impostori (*simulatores*). Agostino li definisce in termini comportamentali: essi «si travestono» e «nascondono dietro una maschera il loro vero io». Agostino lancia la stessa accusa contro gli ipocriti, come contro i farisei nel suo commento a Gv. 8,3-11. Ciò che li spinge a tentare di correggere gli altri non è né la carità né la giustizia, ma l'odio e la malizia, mentre pretendono di essere gli unici a possedere più nobili virtù⁵⁶.

Ciò conduce ancora una volta Agostino a considerare l'interiorità come contrappeso a tale pretesa. I cristiani dovrebbero procedere con pietà e prudenza quando sorge la necessità di correggere gli altri, chiedendosi per prima cosa se essi stessi non si siano mai resi colpevoli dello stesso errore in un periodo precedente della loro vita. Una risposta positiva a questa domanda dovrebbe renderli consapevoli della *infirmis communis* e mitigare così qualsiasi risposta alla parte in errore. Se dovessero scoprire che la colpa è ancora presente in loro, essi dovrebbero rinunciare completamente alla loro intenzione di rimproverare l'altro e orientare i loro sforzi contro il difetto stesso, sperando in tal modo di indurre, e non di costringere, l'altro a fare lo stesso sforzo.

Naturalmente si osserverà che Agostino non fa alcun riferimento diretto né a Gv. 8,3-11 né a Mt. 7,3 in quei passi delle sue opere che si riferiscono in particolare ai problemi pace-guerra. Si nota, tuttavia, un'analoga applicazione del principio di una pari bassezza morale tra colui che maledice e il nemico in alcuni di quegli stessi scritti. Ne offre un esempio la ben nota analogia di Agostino nella *Città di Dio* IV,4 tra poteri ingiusti e bande criminali. Egli insiste che, in assenza di giustizia, qualsiasi potere costituito è altrettanto colpevole di rapina brutale quanto lo è una banda criminale, ma su scala molto più vasta; quindi esso «si arroga apertamente il titolo di potere costituito, che gli viene conferito agli occhi del mondo non mediante la rinuncia all'aggressione, ma mediante il conseguimento dell'impunità»⁵⁷. Così, il comportamento moralmente corrotto di certi poteri costituiti differiva da quello delle bande erranti di ladri solo quanto a dimensione, ed era solo questa ampiezza del crimine, pensava Agostino, che alla fine conferiva legittimazione, agli occhi della gente comune, alle imprese ingiuste del potere costituito.

Agostino sviluppa il parallelo più avanti nello stesso capitolo, dove utilizza il racconto di un incontro tra Alessandro Magno e un pirata catturato. Al re che gli chiede: «Cos'hai in mente quando infesti il mare?» il pirata risponde: «La

⁵⁵ Agostino, *s.dom.m.* 1,2,9; CCL 35,6-7; 1,4,12; CCM 35,11-12.

⁵⁶ Agostino, *s.dom.m.* 2,19,64; CCM 35,160.

⁵⁷ Agostino, *civ.* 4,4; CCL 47,101: «Remota itaque iustitia quid sint regna nisi magna latrocinia? Quia et latrocinia quid sint nisi parva regna? Manus et ipsa hominus est, imperio principis regitur, pacto societatis astringitur, placiti lege praeda dividitur».

stessa cosa che hai tu... ma dato che io lo faccio con una piccolissima imbarcazione vengo chiamato pirata; dato che tu hai un'imponente flotta, vieni chiamato imperatore»⁵⁸. L'arguta risposta del pirata aveva lo scopo di ricordare al re il loro comune legame nel latrocinio, quasi nello stesso modo in cui Agostino comprese la sfida di Cristo ai farisei rivelare loro la somiglianza della loro condotta e della loro posizione morale a quella della loro vittima designata.

Le occasioni come queste negli scritti di Agostino mettono in luce una componente del suo pensiero non considerata fino ad oggi, quella che è stata trascurata nelle presentazioni generali della sua etica della guerra e della pace. Quello che Agostino ha da dire sulla rinuncia alla violenza per ritorsione sulla base della somiglianza – la *infirmetas communis* – tra accusatore e nemico; quello che egli dice sul ruolo dell'interiorità quale antidoto alla *libido vindictae*, tutto questo potrebbe essere descritto come un moto di risacca rispetto a ciò che egli ha da dire sull'uso legittimo della forza in situazioni di conflitto. L'inclusione di questo in una trattazione complessiva dell'etica di guerra e pace di Agostino, potrebbe compensare l'attuale tendenza presente negli scritti in circolazione a vederlo in modo unidimensionale. Incorporando anche questo aspetto del pensiero di Agostino, la Chiesa potrebbe evitare la sua tendenza a legittimare la deterrenza nucleare in base all'illusione che il male del nemico sia maggiore del proprio. Allo stesso modo, la Chiesa potrebbe fornire una critica più autentica alla pratica di bollare come "terrorismo" certe azioni militari, mentre se ne scusano altre come "ritorsioni". Eppure, quello che gli storici non sono finora riusciti a notare in Agostino, i vescovi non sono stati capaci di apprezzarlo nell'etica della guerra giusta. I pastori potrebbero offrire ai fedeli una dottrina più autentica sulla guerra e la pace, se solo gli studiosi fornissero alla Chiesa un Agostino più completo. ■

⁵⁸ Agostino, *civ.* 4,4 cita Cicerone, *rep.* 3,14,24. Traduzione inglese di Henry Bettenson, *Augustine, City of God*, Londra 1972, p. 139.