

L'impero romano nel *De civitate Dei* di Agostino

di Francesca Fontanella

I riferimenti a Roma e all'impero ricorrono più volte nelle numerose opere (siano queste di carattere autobiografico, filosofico, teologico, pastorale o epistolare) di un personaggio come Agostino, appartenente all'élite culturale e poi anche a quella religiosa del suo tempo e direttamente implicato nella vita civile e politica. La mia analisi si concentra però quasi esclusivamente sul *De civitate Dei*: in molti degli altri testi, infatti, la posizione agostiniana è più decisamente influenzata dai destinatari e dalla circostanza di composizione delle varie opere¹. Sappiamo che anche la stesura del *De civitate* ha una precisa circostanza di composizione, in quanto fu sollecitata dall'evento epocale del sacco di Roma compiuto da Alarico nell'agosto del 410 e dalle conseguenti accuse mosse dai pagani al cristianesimo di essere responsabile dell'abbandono di quegli dèi che avevano reso grande Roma; e dall'epistolario agostiniano sappiamo che tali accuse, insieme ad altre obiezioni di carattere teologico, erano state sollevate anche e proprio nel circolo cartaginese di aristocratici romani che si riuniva negli anni 411-412 nella casa del pagano Volusiano e di cui si era fatto portavoce presso Agostino il funzionario imperiale cristiano Flavio Marcellino, dedicatario del *De civitate*². Ma anche se i primi tre libri dell'opera furono pubblicati prima del settembre del 413, quando fu giustiziato Marcellino, la stesura dell'opera nel suo complesso occupa un periodo che va dal 412 al 426 circa³, periodo in cui Agostino può elaborare una articolata e meditata riflessione "teorica" che arriva anche nei libri più tardi, come vedremo, alla formulazione di precisi giudizi sull'impero romano.

F. Fontanella, Istituto Italiano di Scienze Umane – Scuola Normale Superiore di Pisa: francesca.fontanella@gmail.com

1. «Therefore, in a discussion of Augustine's thinking, equal weight cannot be assigned to his various texts. It makes a difference whether a statement originates in a sermon, sometimes casually and without systematic reflection, or in a letter in response to a specific question»: Oort (van) 1991, p. 88.

2. Per la luce che l'epistolario getta sul contesto storico in cui matura la decisione di iniziare a comporre il *De civitate* si veda ora Visonà 2003. Per la presenza nell'epistolario dei temi trattati nel *De civitate*, cfr. invece Prete 1968, mentre per le lettere e i sermoni degli anni 410-412, Inglebert 1996, pp. 421-426.

3. I libri I-III erano finiti già nel 413; i libri IV-V nel 415; i libri VI-XI nel 417; i libri XII-XIII nel 418; i libri XIV-XVI nel 420; i libri XVII-XVIII nel 425; e nel 427, quando Agostino pubblicò le *Retractationes*, l'opera era già completa: Oort (van) 1991, p. 62 e nota 273.

Lo stesso Agostino spiega la struttura dell'opera in una lettera del 426⁴ e successivamente nelle *Retractationes* scritte nel 427⁵: i primi dieci libri vogliono confutare la convinzione pagana che il culto degli dèi procuri prosperità e felicità sulla terra (I-V) o almeno serva per la vita dopo la morte (VI-X). Dopo questa prima parte di "confutazione" i seguenti dodici libri trattano, in tre gruppi di quattro, della genesi della città celeste e della città terrena (XI-XIV), dei loro sviluppi (XV-XVIII), dei loro fini (XIX-XXII)⁶.

A questo tema della *terrena civitas* e della *civitas Dei*, presente nella sua opera prima del 410⁷, Agostino aveva pensato già in precedenza di dedicare un lavoro specifico come si evince dal *De Genesi ad litteram* 11, 15, 20: *de quibus duabus civitatibus latius fortasse alio loco, si Dominus voluerit, disseremus*⁸. Anche per questo motivo «la Città di Dio non può essere spiegata alla luce delle sue origini immediate. Denota particolare superficialità considerarla come un libro sul sacco di Roma. [...] L'effetto di questo sacco fu soltanto di mettere alla portata di Agostino, a Cartagine, un uditorio specifico e stimolante; in tal modo, inoltre, il sacco di Roma fece sì che un libro che sarebbe potuto riuscire un lavoro di pura esegesi ad uso di studiosi cristiani [...] divenne un deliberato confronto col paganesimo»⁹.

Non si deve perciò dimenticare che è all'interno di questo più ampio «confronto col paganesimo» che si situa quello con Roma, e quindi innanzitutto con la Roma pagana, oggetto specifico dei primi cinque libri del *De civitate*: dopo un primo libro che introduce il tema e in cui trovano ampio spazio gli avvenimenti relativi al sacco di Roma del 410 (durante il quale, in nome del cristianesimo, i barbari si sarebbero comportati verso i vinti in modo più clemente di quanto fosse mai accaduto nelle precedenti guerre), nei libri secondo e terzo Agostino, per dimostrare che non sarebbe mai esistito un tempo "felice"¹⁰ contrapposto alle sventure causate dall'era cristiana¹¹, ripercorre i principali eventi della storia di Roma

4. Aug., *epist.* 212/A con cui invia a Firmo i XXII libri dell'opera.

5. Aug., *retract.* 2, 43, 1-2.

6. Il piano dell'opera è esposto sommariamente anche in Aug., *civ.* 1, 36 e 10, 33.

7. Si vedano, fra i passi più significativi, *De vera religione* 50, dell'anno 391; *De cathechizandis rudibus* 31, dell'anno 399, che riporto in parte *infra* e *De genesi ad litteram* 11, 15, 20 su cui vd. nota seguente.

8. Il *De Genesi ad litteram*, in 12 libri, fu composto fra il 401 e il 415, «ma si ha ragione di credere che i primi nove, e forse i primi undici libri, siano stati composti in un tempo molto vicino alla prima data»: Trapé 2006, p. 77.

9. Brown 1971 (1967), pp. 310-311. L'osservazione è ripresa anche da Visonà che osserva che *La Città di Dio* «avrebbe visto la luce anche senza le interpellazioni di Marcellino e Volusiano, così come avrebbe visto la luce anche senza il sacco di Roma del 410»: Visonà 2003, p. 24.

10. Cfr. ad es., Aug., *civ.* 2, 2; 3, 20. Come osserva Sordi «già il pagano Ammiano Marcellino aveva avuto modo di confutare un'accusa analoga negli anni della sconfitta di Adrianopoli del 378: *Negant antiquitatum ignari, tantis malorum tenebris offusam aliquando fuisse rempublicam, sed falluntur malorum recentium stupore confixi* (Amm. 31, 5, 11). [...] Ammiano accusava il lusso e l'avarizia del suo tempo, ma non attribuiva all'abbandono degli dèi e alle colpe dei Cristiani i mali presenti»: Sordi 2003, p. 69.

11. Di particolare interesse per la risposta agostiniana alla polemica pagana contro i *christiana tempora*, anche alcuni dei *Sermones* Dolbeau, contigui ma antecedenti alla stesura del *De*

fino alla fine del periodo repubblicano, dato che il suo intento è appunto quello di passare in rassegna le sventure assolutamente non imputabili al cristianesimo perché precedenti ad esso¹². Mentre nei libri IV e V la storia di Roma è chiamata in causa per sostenere che non gli dèi, ma l'unico Dio dei cristiani ha permesso e voluto l'impero dei Romani¹³.

Agostino però non è uno storico e dimostra di esserne ben consapevole ad esempio in *De civitate* 3, 18, dove dichiara di non voler riportare tutti gli avvenimenti occorsi durante le guerre puniche, altrimenti *nihil aliud quam scriptores nos erimus historiae*. L'uso che fa della storia, nei primi libri del *De civitate*, è essenzialmente retorico, volto quindi a trarre *exempla* per la sua dimostrazione, come insegnava Quintiliano (*inst.* 10, 1, 34) e così come è stato più volte osservato in studi più o meno recenti¹⁴. Ma «nella misura in cui l'aneddoto tradizionale è un fatto, porta anch'esso un contatto con il reale, con il concreto, e vi può essere in esso un argomento particolarmente convincente. L'apologetica potrà sevirsiene [...]. A un'obiezione puramente razionale, sant'Agostino oppone un fatto, storicamente stabilito, davanti al quale la ragione non può che inchinarsi [...] Si potrebbe quasi dire che pecca di un eccesso di spirito storico»¹⁵. E questi "fatti" sono citati, per accentuarne il valore polemico, proprio *de libris quos auctores eorum ad cognoscendam praeteritorum temporum historiam memoriae mandaverunt* (*civ.* 4, 1); così nel *De civitate Dei* la storia romana è rievocata reinterpretando *ex novo* la narrazione e i giudizi che su di essa avevano formulato autori come Sallustio, Cicerone, Varrone, Virgilio, Livio, Lucano¹⁶.

civitate (Dolbeau 1996) su cui si vedano i saggi in Madec (éd.) 1998 nella *Troisième partie: discussions avec les Païens*, pp. 323-428 (saggi di H. Chadwick, C. Lepelley, S.A.H. Kennel, J. Scheid, P. Brown, R. Dodaro, J. Pépin, A. Solignac) e Isola 2003.

12. Così, all'inizio del II libro (*civ.* 2, 3) leggiamo: *Recolant ergo nobiscum antequam Christus venisset in carne, antequam eius nomen ea, cui frustra invident, gloria populis innotesceret, quibus calamitatibus res Romanae multipliciter varieque contritae sint*. Ma alla fine del I libro (*civ.* 1, 36), dando il piano dei libri seguenti, Agostino aveva scritto: *Commemoranda sunt enim quae et quanta occurrere potuerunt vel satis esse videbuntur mala, quae illa civitas pertulit vel ad eius imperium provinciae pertinentes, antequam eorum sacrificia prohibita fuissent*. Per Calabi 1955, p. 290 «ciò sembra testimoniare un'indecisione dell'autore, risolta poi, tra le grandi cure del suo ministero religioso, con la limitazione al periodo scolasticamente più noto».

13. Un riassunto più puntuale dei temi dei primi tre libri e l'anticipazione di quelli dei libri IV-V si trova in Aug., *civ.* 4, 1-2, dove Agostino ribadisce che, dopo aver dimostrato come né i mali morali, né quelli che concernono i beni esteriori sono attribuibili al cristianesimo (libri I-III), deve ora dimostrare (libri IV-V) *quam ob causam Deus verus ad augendum imperium adiuvere dignatus est, in cuius potestate sunt regna omnia, quamque nihil eos adiuverint hi, quos deos putant, et potius quantum decipiendo et fallendo nocuerint: unde nunc mihi video esse dicendum, et magis de incrementis imperii Romani* (*civ.* 4, 2).

14. Marrou 1987, pp. 126-128; Polverini 1996, p. 27 e Marin 1998, pp. 98 e 104.

15. Marrou 1987, pp. 378-379. Un'utile panoramica sui passi di varie opere di Agostino dai quali emerge la concezione che egli ebbe della storiografia anche in Marin 1998. Per quanto riguarda in particolare il *De civitate Dei*, si possono vedere i capitoli 8, 12 e 16 del XVIII libro per la distinzione fra *historia* da una parte e *fabulae* e opere dei poeti dall'altra.

16. Per una visione di insieme, cfr. Calabi 1955 e in modo molto più esteso e approfondito Hagendahl 1967. Hagendahl (*ibidem*, pp. 650-666, in particolare 661-663) convincentemente ri-

Questo lavoro interpretativo inizia già dalla prefazione: Agostino dichiara che il suo proposito è quello di difendere «contro coloro che preferiscono al suo Fondatore i loro dèi» la *gloriosissimam civitatem Dei* «sia pellegrina nella corsa del tempo fra gli empi, e vivente di fede, sia nella stabilità della dimora eterna che ora aspetta [...] e che possederà [...] dopo la vittoria finale e la conclusione della pace». Il suo compito ha bisogno dell'aiuto di Dio, *ut persuadeatur superbis quanta sit virtus humilitatis*: nella visione agostiniana infatti «tutti i vertici della terra, oscillanti per la mobilità del tempo» sono chiamati all'umiltà, cioè a riconoscere «un'altezza non usurpata dall'orgoglio umano ma concessa dalla grazia divina». Infatti, continua Agostino «Dio resiste ai superbi, agli umili invece dà grazia. Ma di questa prerogativa divina cerca di appropriarsi anche l'anima gonfia di orgoglio compiaciuta al sentirsi dire in elogio: *Parcere subiectis, debellare superbis*» Perciò «per quanto richiede il piano di quest'opera, ad ogni occasione» dice Agostino «non potrò tacere anche della città terrena che nella sua sete di dominio e signoria di popoli (*cum dominari adpetit, etsi populi serviant*) è dominata a sua volta dalla brama di dominare (*dominandi libido dominatur*)»¹⁷.

Definire l'esatto significato di *civitas caelestis* e *civitas terrena* in Agostino è stata ed è una *crux interpretum*¹⁸; si può comunque ragionevolmente affermare, a partire non solo dalla lettura del *De civitate*, ma anche dal confronto con altri passi di testi agostiniani¹⁹, che la città terrena non si identifica *tout-court* con un'istituzione particolare quale, ad esempio, l'impero romano, ma è costituita da quella società degli empi che nasce e si sviluppa parallelamente alla città dei giusti, dalla creazione del mondo fino alla sua fine e che vive intersecandosi e mescolandosi ad essa nel tempo e nello spazio. Così già nel *De cathechizandis rudibus* (del 399), leggiamo che «dall'inizio del genere umano fino alla fine del

vendica, fra le fonti storiche, il ruolo giocato non solo da Sallustio, ma anche da Livio (menzionato esplicitamente in *civ.* 2, 24 e 3, 7), al quale, invece, Calabi pensa che Agostino avrebbe attinto solo indirettamente. Cfr. anche Polverini 1996, pp. 24-25.

17. *Civ.* 1, praef.: *Gloriosissimam civitatem Dei sive in hoc temporum cursu, cum inter impios peregrinatur ex fide vivens, sive in illa stabilitate sedis aeternae, quam nunc exspectat per patientiam, quoadusque iustitia convertatur in iudicium, deinceps adeptura per excellentiam victoria ultima et pace perfecta, hoc opere instituto et mea ad te promissione debito defendere adversus eos, qui conditori eius deos suos praeferunt, fili carissime Marcelline, suscepi, magnum opus et arduum, sed Deus adiutor noster est. Nam scio quibus viribus opus sit, ut persuadeatur superbis quanta sit virtus humilitatis, qua fit ut omnia terrena cacumina temporali mobilitate nutantia, non humano usurpata fastu, sed divina gratia donata celsitudo transcendat. Rex enim et conditor civitatis huius, de qua loqui instituimus, in Scriptura populi sui sententiam divinae legis aperuit, qua dictum est: Deus superbis resistit, humilibus autem dat gratiam. Hoc vero, quod Dei est, superbae quoque animae spiritus inflatus affectat amatque sibi in laudibus dici: Parcere subiectis et debellare superbos. Unde etiam de terrena civitate, quae cum dominari adpetit, etsi populi serviant, ipsa ei dominandi libido dominatur, non est praetereundum silentio quidquid dicere suscepti huius operis ratio postulat si facultas datur.* Per tutte le citazioni in italiano del *De civitate Dei* seguo, salvo rare modifiche da me apportate, la traduzione di Carena 1992.

18. Così Oort (van) 1991, p. 90, con precedente bibliografia sull'argomento.

19. Per quelli precedenti al *De civitate*, vd. *supra* i passi citati alla n. 7; per lo sviluppo di questo tema in tutta l'opera agostiniana si veda Oort (van) 1991, pp. 108-115.

mondo si trovano ad esistere due città, una di ingiusti, l'altra di santi; presentemente sono mescolate quanto ai corpi, ma sono distinte quanto alle volontà di coloro che vi fanno parte; nel giorno del giudizio invece dovranno essere separate anche materialmente». E questa *civitas iniquorum*, che, come la *terrena civitas* della prefazione al *De civitate*, cerca *gloriam suam subiectione hominum*, non si identifica con un popolo o un'istituzione particolare ma vi appartengono «tutti gli uomini, tutti gli spiriti che con vano orgoglio e con ostentata arroganza amano la grandezza e il dominio di questo mondo e cercano la propria gloria nell'assoggettare gli altri»²⁰. Il *focus* dell'argomentazione agostiniana è la persona: tanto è vero che nel *De civitate* anche la storia della città celeste, separatasi da quella terrena con il peccato di Adamo (*civ.* 14, 1)²¹, solo in parte è rappresentata dalla storia del popolo ebraico, nella quale diventa più manifesta a partire da Abramo (*unde incipit esse notitia eius evidentior: civ.* 16, 12), ma dalla quale si distingue nettamente dopo la cattività babilonese (*civ.* 18, 45) fino ad arrivare alla nascita di Gesù, quando solo un piccolo «resto di Israele» era ormai rimasto fedele a Dio (*civ.* 18, 46). Così, prima dell'Incarnazione, fatta eccezione per gli Ebrei «non vi fu nessun altro popolo chiamato propriamente popolo di Dio, tuttavia [...] anche in altre nazioni vi furono uomini appartenenti, non per associazione terrena ma celeste, ai veri Israeliti, i cittadini della patria superna» (*civ.* 18, 47)²². E se numerosi passi del *De civitate* mostrano che Agostino non concepisce la Chiesa come una realtà distinta dalla *civitas Dei* (*civ.* 8, 24: *civitas Dei quae est sancta ecclesia*)²³, altri però mostrano che egli è ben consapevole di come la mescolanza

20. *De cathechizandis rudibus* 31: *Duae itaque civitates, una iniquorum, altera sanctorum, ab initio generis humani usque in finem saeculi perducuntur, nunc permixtae corporibus, sed voluntatibus separatae, in die iudicii vero etiam corpore separandae. Omnes enim homines amantes superbiam et temporalem dominationem cum vano typho et pompa arrogantiae, omnesque spiritus qui talia diligunt, et gloriam suam subiectione hominum quaerunt, simul una societate devincti sunt; et si saepe adversum se pro his rebus dimicant, pari tamen pondere cupiditatis in eadem profunditatem praecipitantur, et sibi morum et meritorum similitudine coniunguntur. Et rursus omnes homines et omnes spiritus humiliter Dei gloriam quaerentes, non suam, et eum pietate sectantes, ad unam pertinent societatem. Et tamen Deus misericordissimus, et super impios homines patiens est, et praebet eis paenitentiae atque correctionis locum.* La traduzione dei passi agostiniani, fatta eccezione per il *De civitate Dei*, è quella presente sul sito www.augustinus.it con poche modifiche da me apportate.

21. Ma gli inizi delle due *civitates* sono per Agostino rintracciabili già nella ribellione degli angeli a Dio: *civ.* 11, 34: *de duabus istis diversis inter se atque contrariis societatibus angelorum, in quibus sunt quaedam exordia duarum etiam in rebus humanis civitatum.*

22. Aug., *civ.* 18, 47: *Populus enim re vera, qui proprie Dei populus diceretur, nullus alius fuit; homines autem quosdam non terrena, sed caelesti societate ad veros Israelitas supernae cives patriae pertinentes etiam in aliis gentibus fuisse negare non possunt.*

23. Cfr. anche, ad es., *civ.* 13, 16: *civitatem Dei, hoc est eius ecclesiam*; 15, 26: *civitatis Dei, hoc est ecclesiae* etc.: «in una parola sola, la *civitas Dei* fin tanto che è pellegrina sulla terra è identica alla Chiesa visibile dei sacramenti [...] ovviamente la designazione *civitas Dei* comporta [...] le medesime difficoltà che segnano l'intero concetto di Chiesa in Agostino e che si fondano soprattutto nella particolare unione di Chiesa dei peccatori e *communio sanctorum*»: Ratzinger 1978 (1954) p. 285 e n. 28 a p. 299. Rilievi analoghi con discussione dei più importanti contributi sull'argomento in Oort (van) 1991, pp. 123-129.

delle due *civitates* sulla terra fino al giorno del giudizio finale comporti che nemmeno l'appartenenza o meno alla realtà ecclesiale costituisca un vero discrimine fra i cittadini delle città celeste e quelli della *terrena civitas*. E infatti già alla fine del I libro del *De civitate Dei* si afferma

che fra gli stessi nemici – (*scil.* della *civitas Dei*) – alcuni ancora ignoti diverranno suoi cittadini [...] nello stesso modo durante il suo pellegrinare nel mondo la Città di Dio ha con sé alcuni a lei legati dalla partecipazione ai suoi sacramenti, i quali non saranno con lei nell'eterna eredità dei santi; occulti o dichiarati, pronti ad associarsi alle critiche dei nemici stessi contro [...] Dio [...], con loro riempiono i teatri, con noi affollano le chiese. [...] Invero, queste due città sono aggrovigliate e mescolate in questo tempo, finché non vengano distinte dall'ultimo giudizio²⁴.

Restano le persone, con la loro libertà, a costituire le due città non identificabili con nessuna istituzione umana, nemmeno, per quanto riguarda la *civitas Dei*, con la Chiesa intesa come un'associazione a cui appartenere formalmente, e tantomeno, quindi, con un "impero cristiano", come vedremo più avanti.

Ma come nella storia c'è stata una realtà "nazionale" rappresentativa della *civitas Dei*, e cioè il popolo di Israele (pur con le precisazioni ora viste), così si trovano nel *De civitate* anche due rappresentazioni storico-politiche della *terrena civitas*, e cioè Babilonia («in quell'atto di orgoglio, nell'edificazione di una torre fino al cielo, simbolo di una esaltazione empia, si rivelò la città ossia la società degli empi») e Roma («ecco la città di Roma fondata come una seconda Babilonia e come figlia della prima») e Gerusalemme (intesa sia come *civitas sanctorum* pellegrina sulla terra, sia nel significato escatologico di Gerusalemme celeste, che al precedente può sovrapporsi) ricorre frequentemente nell'opera agostiniana²⁷, così come in quella degli scrittori cristiani dei primi secoli²⁸ e trova il suo antecedente più significativo nell'*Apocalisse* dove troviamo anche l'identificazione Babilonia-

24. Aug., *civ.* 1, 35: *Meminerit sane in ipsis inimicis latere cives futuros, ne infructuosum vel apud ipsos putet, quod, donec perveniat ad confessos, portat infensos; sicut ex illorum numero etiam Dei civitas habet secum, quamdiu peregrinatur in mundo, conexos communionem sacramentorum, nec secum futuros in aeterna sorte sanctorum, qui partim in occulto, partim in aperto sunt, qui etiam cum ipsis inimicis adversus Deum, cuius sacramentum gerunt, murmurare non dubitant, modo cum illis theatra, modo Ecclesias nobiscum replentes. De correctione autem quorundam etiam talium multo minus est desperandum, si apud apertissimos adversarios praedestinati amici latitant, adhuc ignoti etiam sibi. Perplexae quippe sunt istae duae civitates in hoc saeculo invicemque permixtae, donec ultimo iudicio dirimantur.* Cfr. anche *civ.* 14, 1 e 18, 54.

25. *Civ.* 16, 10: *sed ab illa superbia aedificandae turris usque in caelum, qua impia significatur elatio, apparuit civitas, hoc est societas, impiorum.*

26. *Civ.* 18, 22: *Ne multis morer, condita est civitas Roma velut altera Babylon et velut prioris filia Babylonis.* Cfr. anche *civ.* 16, 17: *conditam Romam, veluti alteram in occidente Babyloniam;* 18, 2 *Babylonia quasi prima Roma;* 18, 27: *occidentalis Babylonis exordium.*

27. Si vedano i passi in Oort (van) 1991, pp. 118-121 di cui riporto, perché emblematico, *De cathechizandis rudibus* 37: *sicut autem Ierusalem significat civitatem societatemque sanctorum, sic Babylonia significat civitatem societatemque iniquorum.*

28. Fonti in Oort (van) 1991, pp. 120-122.

Roma²⁹. Già a partire dalla fine del II secolo e in modo netto a partire dall'età costantiniana prevale però nella tradizione cristiana una diversa visione di Roma e del suo impero dei quali ormai si sottolinea la funzione provvidenziale per la diffusione del cristianesimo³⁰. Per quanto riguarda l'opera di Agostino nel suo complesso (precedente, ma anche contemporanea o posteriore al *De civitate*), in effetti in diversi passi si possono rintracciare degli apprezzamenti per il nuovo corso impresso dagli imperatori cristiani all'impero³¹; ma sono appunto gli imperatori, o i funzionari dell'impero, che, in quanto cristiani, esercitano la loro funzione a vantaggio della fede³²; Roma in quanto tale rimane invece, più o meno esplicitamente, la *terrena civitas*, la nuova Babilonia³³ (anche se l'immagine che ne offre Agostino è evidentemente diversa da quella "satanica" che troviamo nell'*Apocalisse* e nella tradizione a questa conforme)³⁴. Per questo si è a ragione osservato che le cate-

29. Cfr. specialmente *apoc.* 17, 1-9, dove la grande prostituta che è «seduta sopra una bestia scarlatta, coperta di nomi blasfemi, con sette teste e dieci corna» e che «sulla fronte aveva scritto un nome misterioso: Babilonia la grande, la madre delle prostitute e degli abomini della terra» è evidentemente Roma: «Allora mi accorsi che la donna era ubriaca del sangue del popolo di Dio e del sangue di quelli che sono morti per la fede in Gesù [...] Qui ci vuole un po' di intelligenza: le sette teste sono i sette colli sui quali la donna è seduta. Sono anche sette re *etc.*».

30. Per la presenza di giudizi diversi e talvolta opposti sull'impero di Roma nella tradizione cristiana dei primi tre secoli, si può vedere Inglebert 1996, pp. 55-148; per il prevalere del giudizio positivo a partire dal IV secolo, *ibidem*, pp. 153-360.

31. Cfr. e.g. *De consensu Evangelistarum* (verso il 400) 1, 21: *et Romanum imperium [...] per Christum regem suo nomini subiugavit*; *Contra Faustum Manichaeum* (del 397-398) 22, 60: *ad unius Dei veri cultum christiano imperio subiugavit, edomito orbe terrarum, non violentia bellici certaminis, sed invictae potentia veritatis?* *epist.* 87, 8 (la cui possibile datazione oscilla fra il 405 e il 411) *antequam esset Romanum imperium christianum*; *epist.* 185, 20 (del 417): *Cum itaque nondum reges Domino servirent temporibus Apostolorum*; *De gratia Christi et de peccato originali* (verso la metà del 418) 2, 17, 18: *Romanumque imperium quod Deo propitio christianum est*.

32. Così anche Oort (van) 1991, p. 160, che osserva come il contesto, lo dicevamo all'inizio, sia decisivo per i passi menzionati alla nota precedente, in quanto per lo più Agostino «is referring to Christian *imperium* in connection with the suppression of paganism or heresy». Ma cfr. anche *civ.* 5, 24 (su cui vd. anche *infra*) per i *christiani imperatores* che *felices [...] dicimus, si iuste imperant, si inter linguas sublimiter honorantium et obsequia nimis humiliter salutantium non extolluntur, et se homines esse meminerunt; si suam potestatem ad Dei cultum maxime dilatandum maiestati eius famulam faciunt [...] si malunt cupiditatibus pravis quam quibuslibet gentibus imperare et si haec omnia faciunt non propter ardorem inanis gloriae, sed propter caritatem felicitatis aeternae*.

33. Si veda ad esempio, del 408, *epist.* 91, 4: *Denique illi doctissimi viri, qui rempublicam civitatemque terrenam, qualis eis esse debere videbatur [...] e 95, 5: rem populi gerimus, non terreni atque Romani, sed Ierosolymitani coelestis*; *Enarrationes in Psalmos* 26, 2, 18 (del 415): *Est quaedam civitas, quae Babylonia dicitur: civitas ista, societas est omnium perditorum ab oriente usque in occidentem; ipsa habet regnum terrenum. Secundum hanc civitatem respublica quaedam dicitur, quam modo videtis senescere et minui: haec prima fuit mater nostra, in hac nati sumus*; 51, 6 (del 413): *Non ergo desperemus de civibus regni coelorum, quando eos videmus aliqua gerere Babyloniae negotia*; 61, 8 (del 412): *terrena ergo respublica habet cives nostros administrantes res eius*; 86, 8 (dopo il 415): *Venerunt de Babylone principes, credentes de saeculo principes venerunt ad urbem Romam, quasi caput Babylonis*.

34. Si veda ad esempio, Ippolito di Roma (contemporaneo di Origene) secondo il quale

gorie secondo le quali Agostino interpreta Roma nel *De civitate* «had long been established in his mind; their applicability to the Roman state had always, though in a shadowy manner, been taken for granted», anche se è più specificatamente in quest'opera e in quelle ad essa successive che «Rome becomes the concret historical representative of Babylon, the embodiment of the earthly city»³⁵.

Tener presente questo duplice e in un certo senso paradossale aspetto della *civitas terrena*, non coincidente con alcuna istituzione umana, ma rappresentata storicamente anche da Roma e in special modo dalla Roma pagana, aiuta a comprendere i diversi riferimenti all'impero romano contenuti nel *De civitate Dei* a partire da quello inserito nella prefazione dell'opera. La citazione del verso virgiliano (*Aen.* 6, 853: *Parcere subiectis, debellare superbis*), costituendo infatti un evidente riferimento a Roma, permette di leggere l'ultimo passo della prefazione come un anticipo del giudizio agostiniano sull'impero romano che nei primi V libri del *De civitate* viene infatti per lo più contraddistinto dalla *dominandi libido*. La fonte virgiliana (immediatamente riconoscibile al lettore) già dall'*incipit* dell'opera viene quindi fatta agire in un contesto (la denuncia dell'uomo che si arroga prerogative divine) che la contesta³⁶.

Ancor più originale è il modo in cui Agostino lavora sulle fonti antiche per quanto riguarda il recupero dell'espressione *dominandi libido*, come risulta chiaro dal confronto con un passo del capitolo 14 del III libro, dove viene formulato negli stessi termini della prefazione il giudizio sull'impero, sempre tramite il ricorso a Virgilio e, questa volta, anche a Sallustio menzionato in modo esplicito³⁷. A proposito infatti della guerra combattuta da Roma contro Alba, città alleata e abitata da consanguinei dei romani, Agostino scrive:

l'impero romano riceve il suo potere dal Diavolo (*In Daniele* 4, 8-9) ed è identificato nell'Anti-Cristo (*De Antichristo* 50).

35. Markus 1970, p. 46. Oltre al *De civitate*, si vedano specialmente i passi delle *Enarrationes in Psalmos* citati *supra* alla nota 33. Markus 1970 vede comunque Roma «suspended, so to speak, between the two cities, that of the righteous and that of the unjust. The possibilities of Rome being assimilated to either the one or the other are both left open» (*ibidem*, p. 58), dato che «'Babylon' is both the city of the impious, and the secular sphere in which good pious Christian may discharge important functions. Without the least sense of inconsistency, Augustine will assert that Rome, or the *res publica*, is the earthly city, or assume this equation, and then go on to speak in ways which imply the contrary: as he does, for instance, when he insist that upright citizens of the *res publica* may belong to the city of God, just as the Church may number within its communion adherents of the earthly city» (*ibidem*, p. 59).

36. Cfr. anche *civ.* 5, 12 dove si riporta la predizione che Virgilio pone in bocca a Giove sul dominio romano (*Aen.* 1, 279-285) per dimostrare che *dominationem post libertatem sic habuisse Romanos, ut in eorum magnis laudibus poneretur*, e poi si ricorda che *Hinc est et illud eiusdem poetae, quod, cum artibus aliarum gentium eas ipsas proprias Romanorum artes regnandi atque imperandi et subiugandi ac debellandi populos anteponeret* (e segue la citazione di *Aen.* 6, 847-853). Per la presenza di Virgilio nell'opera di Agostino si veda McCormack 1998 (più in particolare nel *De civitate Dei*, pp. 194-224; per *Aen.* 6, 847-853 nella *praef.* di *civ.* 1 e in *civ.* 5, 12, pp. 201-202 con una lettura simile a quella da me proposta in queste pagine).

37. Sulla presenza di Sallustio nel *De civitate Dei*, cfr. Calabi 1955, pp. 280-288; Hagendahl 1967, pp. 631-649; Orlandi 1968, pp. 20-34; Marin 1996; Burns 1999.

Perché mi si copre tutto questo con i nomi di gloria, di vittoria? [...] Mettiamo sotto accusa Alba, come già Troia per adulterio. Non si trova niente di uguale, niente di simile. Unicamente voleva eccitare quei pigri «uomini Tullo alle armi e le schiere / ormai disavvezze ai trionfi» (Verg., *Aen.* 6, 814 s.). Questo desiderio depravato provocò una guerra così scellerata fra connazionali e parenti; vi fa cenno Sallustio di passaggio quando ricorda brevemente, e con elogi, i tempi antichi in cui «la vita umana trascorreva senza cupidigia e ciascuno era pago del suo»; ma – prosegue – «poi che Ciro in Asia e i Lacedemoni e gli Ateniesi in Grecia cominciarono a sottomettere città e nazioni, a sentire la passione del dominio come un motivo sufficiente di guerra, a considerare tanto più grande la gloria quanto più grande l'impero ...» (Sall., *Catil.* 2, 2) ed altre cose di questo stesso tono (ma a me basta aver riferito fin qui le sue parole). La passione per il dominio (*libido ista dominandi*) sconvolge e strema il genere umano con grandi sciagure. Soggiogata da questa passione (*hac libidine victa*) Roma si vantava allora di aver soggiogato Alba e chiamava gloria le acclamazioni al suo delitto³⁸.

In realtà Sallustio, nel celebre passo del II capitolo del proemio a *La congiura di Catilina*, non sta affatto parlando di Roma, ma avendo posto nel precedente capitolo il problema se nella scienza militare valga più la *vis corporis* o la *virtus animi*, risponde di seguito al passo citato da Agostino (dopo che Ciro in Asia e gli Spartani e gli Ateniesi in Grecia ecc.), che

ci si rese conto che in guerra ciò che più conta è l'ingegno (*ingenium*); e se re e comandanti agissero in pace con lo stesso animo che in guerra, le vicende umane avrebbero maggior stabilità e un corso più regolare, e non si assisterebbe a tanti mutamenti e disordini e rivolgimenti. Il potere infatti non è difficile conservarlo, a patto di attenersi a quei mezzi con i quali lo si è conquistato; ma quando alla tenacia subentra l'indolenza, alla temperanza la sregolatezza, all'equità la tracotanza, la fortuna declina di pari passo con i costumi e il potere passa immancabilmente da chi vale meno ai migliori³⁹.

L'avere come motivo di guerra la *libido dominandi* e il riporre *maximam gloriam in maximo imperio* sembrano essere situazioni senz'altro negative per il genere

38. Civ. 3, 14: *Quid mihi obtenditur nomen laudis nomemque victoriae? Remotis obstaculis insanae opinionis facinora nuda cernantur, nuda pensentur, nuda iudicentur. Causa dicatur Albae, sicut Troiae adulterium dicebatur. Nulla talis, nulla similis invenitur; tantum ut resides moveret "Tullus in arma viros et iam desueta triumphis / Agmina". Illo itaque vitio tantum scelus perpetratum est socialis belli atque cognati, quod vitium Sallustius magnum transeunter attingit. Cum enim laudans breviter antiquiora commemorasset tempora, quando vita hominum sine cupiditate agitabatur et sua cuique satis placebant: "Postea vero", inquit, "Quam in Asia Cyrus, in Graecia Lacedaemonii et Athenienses coepere urbes atque nationes subigere, libidinem dominandi causam belli habere, maximam gloriam in maximo imperio putare", et cetera quae ipse instituerat dicere. Mihi huc usque satis sit eius verba posuisse. Libido ista dominandi magnis malis agit et conterit humanum genus. Hac libidine Roma tunc victa Albam se vicisse triumphabat et sui sceleris laudem gloriam nominabat.*

39. Sall., *Catil.* 2: [...] *compertum est in bello plurimum ingenium posse. Quod si regum atque imperatorum animi virtus in pace ita ut in bello valeret aequabilis atque constantius sese res humanae haberent neque aliud alio ferri neque mutari ac misceri omnia cerneret. Nam imperium facile iis artibus retinetur quibus initio partum est. Verum ubi pro labore desidia pro continentia et aequitate libido atque superbia invasere, fortuna simul cum moribus immutatur. Ita imperium semper ad optimum quemque a minus bono transfertur.* La traduzione è quella di Storoni Mazzolani 1976.

umano (specialmente per la connotazione negativa che il vocabolo *libido* ha in Sallustio)⁴⁰ anche se sono le condizioni in cui l'*ingenium* mostra il suo valore, tanto che bisognerebbe conservare in pace lo stesso animo che in guerra: quest'ultima osservazione, di non facile e discussa interpretazione (che dipende anche dal significato, nel contesto, della parola *ingenium*)⁴¹, potrebbe in parte attenuare la connotazione negativa della *libido dominandi*⁴². Ma se ciò rimane dubbio, indubbio è invece il fatto che nel passo in questione Sallustio non stia comunque parlando specificatamente di Roma e tantomeno, quindi, stia prendendo posizione contro la sua espansione⁴³. È ben noto invece dai passi delle sue opere in cui ne tratta direttamente, che egli vede nella distruzione di Cartagine, quando *saevire fortuna ac miscere omnia cepit*, una cesura nella storia della *Res Publica* (*Catil.* 10, 1-6; *Iug.* 41, 2-9; *hist.* 1, frg. 11 M), a partire dalla quale inizierebbe la decadenza morale di Roma⁴⁴ e di conseguenza anche la degenerazione in sopraffazione della sua "politica estera" (*Catil.* 12)⁴⁵. Ma prima di questo periodo e in contrapposizione ad esso l'espansione di Roma viene giudicata in modo ben diverso. Nell'*excursus* storico, che occupa i paragrafi dal 6 al 13 del *Bellum Catilinae*, ad esempio, la cu-

40. Cfr. Vretska 1976, *ad Catil.* 2, 2, pp. 57 e 69; inoltre «Dieser *maxuma gloria* fehlt als bewirkende Ursache die *virtus*, der *gloria aeterna* zusteht»: *ibidem*, p. 58.

41. *Ibidem*, pp. 59-60, dove Vretska sintetizza le diverse interpretazioni del passo che si dividono anche e proprio nell'intendere la parola *ingenium* come equivalente alla *virtus animi* opposta alla *vis corporis*, (opposizione da cui prende inizio, come abbiamo ricordato sopra nel testo, la riflessione sallustiana), oppure come potenza dello spirito e dell'intelligenza ma separata dalla *virtus animi* o comunque non identificabile totalmente con essa e per questo incapace, alla lunga, di conservare il dominio. Ancora diversa, in parte, l'interpretazione di La Penna 1968, p. 42: «L'importanza dell'anima diviene chiara allorché, formandosi un grande impero, come quello di Ciro in Asia, quello di Sparta o quello di Atene in Grecia, la *libido dominandi* diventa causa di guerre continue e l'espansione non si arresta mai: Sallustio vuol dire, io credo, che l'importanza dell'anima si rivela allora, perché solo l'anima, solo l'*ingenium*, può infrenare la *libido dominandi*: un'accorta politica di moderazione allora conta più del vigore e del coraggio in guerra. Questa funzione dell'anima in guerra è analoga a quella che deve compiere in pace consistente nel preservare nello stato e nella società quelle sane qualità morali con cui l'impero è stato conquistato».

42. A sostegno di questa ipotesi, potrebbe forse valere il confronto con un altro passo del *De Catilinae Coniuratione* dove, a proposito di Cesare, Sallustio afferma che *sibi magnum imperium, exercitum, bellum novum exoptabat, ubi virtus enitescere posset* (*Catil.* 54).

43. Vretska 1976, p. 60.

44. Cfr. Bonamente 1975, pp. 137-153. In realtà nelle *Historiae*, (e il passo, I, fr. 11 M, è riportato proprio in *Aug., civ.* 2, 18) con una visione più pessimistica Sallustio vede la brama di potere agire da subito nella Repubblica, una volta allontanato il pericolo di Tarquinio il Superbo e della guerra con l'Etruria, anche se la distruzione di Cartagine darebbe un nuovo *imput* alla crescita di questi mali già radicati in Roma; cfr. sempre Bonamente 1975, p. 152: «rimane ad ogni modo significativa l'estensione del motivo del *metus hostilis* dal periodo delle guerre puniche al primo periodo repubblicano attraverso la formulazione del *metus etruscus*, ciò che non costituisce tanto una diminuzione di rilievo attribuito alla distruzione di Cartagine [...] ma piuttosto una generalizzazione dell'applicazione di tale modulo».

45. Sall., *Catil.*, 12: (nei tempi passati) *neque victis quicquam praeter iniuriae licentiam eripiebant. At hi contra, ignavissimi homines, per summum scelus omnia ea sociis adimere, quae fortissimi viri victores reliquerant: proinde quasi iniuriam facere, id demum esset imperio uti.*

pido gloriae è ciò che permette la crescita dell'Urbe, manifestandosi innanzitutto nel valore dimostrato in battaglia (*Catil.* 7), e, anche se si sottolinea come in guerra fossero osservati i *boni mores*, non vi è dubbio che sia valutato positivamente il fatto che *iurgia, discordias, simultates cum hostibus exercebant*, (mentre *cives cum civibus de virtute certabant*: *Catil.* 9), che in pace il supremo valore fosse la *aequitas*, ma in *bello audacia* (*ibidem*), che, insomma, per dirla con le parole di Catone (*Catil.* 52) si esercitasse *domi industria, foris iustum imperium*.

La concezione agostiniana, così come emerge nel *De civitate* fin dalla prefazione, è evidentemente diversa⁴⁶: la *libido dominandi*, così come la *cupiditas laudis et gloriae* (che pur essendo distinta dalla prima è ad essa intimamente connessa)⁴⁷ si identificano per Agostino nei vizi che dominano tutti gli uomini che non riconoscono la signoria di Dio nella storia e che a questa tentano di sostituire la propria⁴⁸. La *libido dominandi*, di cui Sallustio nel *Bellum Catilinae* coglie l'insorgere nei Persiani e quindi nei Greci, ma non nella più antica storia di Roma, diventa così per Agostino la chiave interpretativa di ogni espansionismo, come risulta evidente anche dal sesto capitolo del IV libro del *De civitate*, dove si cita Pompeo Trogo – Giustino e si ricorda la *cupiditas imperi* di Nino in modo analogo alla *libido dominandi* di Ciro:

Giustino [...] sulle tracce di Trogo Pompeo [...] così esordisce: “All’inizio della storia il governo dei popoli e delle nazioni era detenuto dai re [...] l’usanza era quella di difendere più che di estendere i confini del proprio dominio, e i limiti del regno erano per ciascuno

46. Vari studi hanno osservato come Agostino utilizzi le citazione sallustiane in modo duplice: da una parte infatti i passi dello storico repubblicano sono riportati perché la visione moralistica e pessimistica che questi offriva di Roma ben si confaceva all'intento agostiniano di tratteggiare un fosco quadro della storia romana prima dell'avvento del cristianesimo; dall'altra, però, Agostino confuta alcuni passi in cui Sallustio appare idealizzare in modo infondato la Roma dei tempi arcaici: Hagendahl 1967, pp. 631-649; Marin 2003, pp. 61-63 e in precedenza Idem 1996 e 1997.

47. Per l'identità, nel *De civitate*, fra il desiderio di gloria e quello di lode si veda *civ.* 5, 12: *Ista ergo laudis aviditas et cupido gloriae [...] laudis aviditas et gloriae cupido [...] cupiditate laudis et gloriae*; 5, 13: *cupiditate humanae laudis et gloriae*; e il sopra citato *civ.* 5, 19: *veram licet humanarum laudum gloriam [...] ad maiorem laudem, hoc est ad maiorem gloriam*. Per la connessione fra questo desiderio e la *libido dominandi* si veda *Civ.* 5, 12: *Ipsam denique patriam suam, quoniam servire videbatur inglorium, dominari vero atque imperare gloriosum, prius omni studio liberam, deinde dominam esse concupiverunt*; e specialmente 5, 19: *Interest sane inter cupiditatem humanae gloriae et cupiditatem dominationis. Nam licet proclive sit, ut, qui humana gloria nimium delectatur, etiam dominari ardenter affectet, tamen qui veram licet humanarum laudum gloriam concupiscunt, dant operam bene iudicantibus non displicere*.

48. Il desiderio della gloria e della lode ad essa congiunta è infatti per Agostino un *vitium*: *Nam sanius videt, qui et amorem laudis vitium esse cognoscit*: *civ.* 5, 13 (riportato più estesamente *infra* e alla n. 82) e 5, 14: *Huic igitur cupiditati melius resistitur sine dubitatione quam ceditur. Tanto enim quisque est Deo similior, quanto est ab hac immunditia mundior. Quae in hac vita etsi non funditus eradicatur ex corde, quia etiam bene proficientes animos temptare non cessat: saltem cupiditas gloriae superetur dilectione iustitiae, ut, si alicubi iacent quae apud quosque improbantur, si bona, si recta sunt, etiam ipse amor humanae laudis erubescat et cedat amori veritatis. Tam enim est hoc vitium inimicum piae fidei, si maior in corde sit cupiditas gloriae quam Dei timor vel amore*. Ma vd. anche *infra* e n. 89.

quelli della sua patria. Il primo ad alterare questa inveterata e ancestrale tradizione, per una cupidigia di potere fino ad allora sconosciuta, fu Nino re degli Assiri. Egli per primo fece guerra ai suoi vicini ed estese il suo dominio su popoli ancora incapaci di difendersi fino alle frontiere della Libia” [...] Ebbene, portare guerra ai vicini, procedere oltre, schiacciare e assoggettare popolazioni innocue per pura cupidigia di dominio, qual altro nome merita se non di brigantaggio in grande?⁴⁹

E già nel più famoso capitolo quarto sempre del IV libro Agostino aveva definito tutti *regna* ottenuti e governati non secondo *iustitia* come dei *magna latrocinia*:

Togli la giustizia e cosa sono i regni se non grandi brigantaggi? Perché, anche le bande dei briganti cosa sono, se non piccoli regni? [...] Basta che questa calamità si espanda con l'affluenza di numerosi malfattori, al punto di occupare un territorio e stabilire una base, occupare città e sottomettere popoli, perché assuma più chiaramente il titolo di regno, che le viene apertamente riconosciuto non per l'abolizione delle razzie ma per il conseguimento dell'impunità. Fu davvero una risposta brillante e veritiera quella data da un pirata fatto prigioniero al famoso Alessandro Magno. Il re gli chiese qual era il suo pensiero, per cui infestava i mari; e l'altro con franca impertinenza rispose: “Lo stesso per cui tu infesti il mondo. Solo che io, con la mia misera nave, vengo chiamato ladro, mentre tu, con la tua grande flotta, imperatore”⁵⁰.

Il modo in cui Agostino ricorda la guerra con Alba Longa, smascherando la pretesa romana che si fosse trattata di un'occasione di *laus* e *victoria*, dimostra che nemmeno le guerre intraprese da Roma nei ‘virtuosi’ tempi arcaici ricordati da Sallustio, fanno eccezione a questo giudizio⁵¹. Non per niente la menzione di que-

49. Civ. 4, 6: *Iustinus, qui [...] Trogum Pompeium secutus [...] opus librorum suorum sic incipit: Principio rerum gentium nationumque imperium penes reges erat, [...] fines imperii tueri magis quam proferre mos erat, intra suam cuique patriam regna finiebantur. Primus omnium Ninus rex Assyriorum veterem et quasi avitum gentibus morem nova imperii cupiditate mutavit. Hic primus intulit bella finitimis et rudes adhuc ad resistendum populos ad terminos usque Libyae perdomuit. [...] Inferre autem bella finitimis et in cetera inde procedere ac populos sibi non molestos sola regni cupiditate contere et subdere, quid aliud quam grande latrocinium nominandum est?*

50. Civ. 4, 4: *Remota itaque iustitia quid sunt regna nisi magna latrocinia? quia et latrocinia quid sunt nisi parva regna? Manus et ipsa hominum est, imperio principis regitur, pacto societatis astringitur, placiti lege praeda dividitur. Hoc malum si in tantum perditorum hominum accessibus crescit, ut et loca teneat sedes constituat, civitates occupet populos subiuguet, evidentius regni nomen assumit, quod ei iam in manifesto confert non adempta cupiditas, sed addita impunitas. Eleganter enim et veraciter Alexandro illi Magno quidam comprehensus pirata respondit. Nam cum idem rex hominem interrogaret, quid ei videretur, ut mare haberet infestum, ille libera contumacia: “Quod tibi, inquit, ut orbem terrarum; sed quia <id> ego exiguo navigio facio, latro vocor; quia tu magna classe, imperator”.*

51. Fornisce un'ampia argomentazione tesa a dimostrare come nel *De civitate* la posizione di Agostino sull'“imperialismo” romano sia di netta condanna, già Gerosa 1931; cfr. poi *i. a.*, Cotta 1988, pp. 125-126; Lettieri 1988, pp. 305-308; Goar 1988; Polverini 1996, p. 30; Marcone 2002, n. 11 a p. 854: «Nettissima è in Agostino la condanna di ogni forma di imperialismo, ivi compreso quello romano, che non può che implicare sopraffazione nel totale disprezzo di ogni forma di giustizia». Zecchini 2003 distingue invece un piano “ideale” (e “utopico”), nel quale Agostino giudica negativamente l'impero romano, al pari di tutti gli altri imperi, in quanto l'umanità sarebbe stata

sta guerra, così come nel capitolo immediatamente precedente il racconto del ratto delle Sabine e del conflitto derivatone (*civ.* 3, 13), vengono dopo un passo (*civ.* 3, 10) in cui Agostino si concede il beneficio del dubbio a proposito del fatto che tutte le guerre combattute alle origini da Roma siano state suscitate dalla necessità di difendere «la vita e la libertà», ovvero siano da considerarsi *iusta* (almeno secondo quell'accezione di *bellum iustum* «per lo più colorato di spirito cristiano»⁵² che Agostino sostiene in altre sue opere)⁵³:

Senza una catena ininterrotta di guerre l'impero romano non poteva estendersi così largamente e ottenere una fama così grande. Un motivo davvero opportuno. Perché un impero, per essere grande, doveva essere agitato? [...] Una giusta scusa di tante guerre intraprese e condotte è certamente questa per i Romani: le dannose incursioni dei nemici li costringevano a resistervi, non per avidità di gloria umana ma per necessità di difendere la vita e la libertà. D'accordo senz'altro. [...] Roma crebbe onorevolmente con questi sistemi. Ma sotto il regno di Numa, nonostante una pace così lunga, avvenivano incursioni ingiuste e attacchi armati, o nulla di tutto questo, cosicché poteva sussistere la pace? Se infatti anche allora Roma era molestata da guerre ma non rispondeva con le armi alle armi, i metodi usati per tenere a freno i nemici senza una vittoria in battaglie e un attacco militare potevano essere impiegati sempre e sempre Roma regnerebbe in pace, con le porte di Giano chiuse. Forse non si poté⁵⁴.

più felice vivendo in piccoli regni senza le guerre che, suscitate dal male e dall'ingiustizia, hanno portato alcuni stati a ingrandirsi a spese di altri (*civ.* 4, 15 riportato *infra*); e un piano "realistico" in cui il giudizio di Agostino su Roma non può prescindere dagli specifici vantaggi recati dal suo dominio, anche se, in quanto città terrena, non potrà mai garantire la vera felicità, la vera pace e la vera giustizia che appartengono solo alla città celeste: «In conclusione [...] Roma è svalutata come tutta la realtà terrena rispetto alla vita eterna in Dio, ma all'interno della realtà terrena è apprezzata come nessun'altra esperienza storica e politica» (*ibidem*, p. 107). In questa direzione, già in precedenza Hand 1970 e Thraede 1977. Per la posizione di Markus 1970, vd. *supra* n. 35.

52. L'espressione è di Lana 1991, p. 153. La "coloritura" cristiana del *bellum iustum* comporta che Agostino sottolinei la necessità di una giustizia della guerra in senso «sostanziale» più che «procedurale giuridico» (per usare i termini di Loreto 2001, pp. 12-26); mentre nella tradizione romana repubblicana, il *bellum iustum*, così come si delinea, ad esempio, nel *De officiis* di Cicerone (I, 34-38) è innanzitutto «la guerra legittima in quanto (posta in essere in modo) conforme all'ordinamento vigente (romano interno – si sottolinei –) in materia di guerra [...] il quale consiste nel complesso normativo dello *ius fetiale* che richiede l'adempimento della procedura indicata per l'introduzione di uno stato di guerra»: Loreto 2001, p. 18; ma cfr. anche Brunt 1978, pp. 175-178; Harris 1979, pp. 163-175; Calore 2003, in particolare pp. 142, 152, 155. Sottolineiamo, comunque, già da ora, e lo vedremo più avanti, che una concezione più propriamente giuridica del *bellum iustum* non aveva esentato gli scrittori romani, in primis Cicerone, dal porsi il problema della *iustitia* «sostanziale» nella conquista e nella gestione dell'impero: vd. *infra* nel testo e nn. 63 e 64.

53. Rimando ai passi più celebri: *Contra Faustum Manichaeum* (del 397-398) 22, 74-75; *Epistulae* 47, 5 (del 396/399); 138, 2, 14-15 (di particolare interesse perché scritta nel 411/412 e indirizzata a Marcellino); *Quaestionum in Heptateuchum libri septem* 6, 10 (8, 2) (anni 417-419). Sul *bellum iustum* in Agostino cfr. Cotta 1988, pp. 126-131; Lenihan 1988; Ramsey 1992; Goisis 2000 e in particolare il lavoro di Cavalcanti 2004, che, preliminarmente all'analisi del *De civitate*, sottolinea in modo opportuno le diverse occasioni e finalità di composizione degli altri testi agostiniani sul *bellum iustum*.

54. *Civ.* 3, 10: *An respondent, quod nisi assiduis sibi que continuo succedentibus bellis Romanum imperium tam longe lateque non posset augeri et tam grandi gloria diffamari?* Idonea

Ma anche ammesso e non concesso⁵⁵, come lascia supporre quel «Forse non si poté» che tutti i *bella* dei Romani siano stati *iusta*, e sicuramente per Agostino non lo fu quello con Alba Longa sopra ricordato⁵⁶, ciò non toglie che nel *De civitate* si veda in queste guerre una dolorosa necessità da evitare, mentre i Romani sembrano all'autore compiaciuti della gloria e del dominio conseguiti da questa "necessità". Così leggiamo in *civ.* 4, 15:

Sarà dunque bene che questi nostri avversari considerino se per caso non sia estraneo a gente per bene il rallegrarsi dell'estensione di un impero. La crescita dell'impero fu sostenuta dall'ingiustizia dei nemici combattuti in guerre giuste. L'impero sarebbe ancora piccolo, se vicini pacifici e giusti avessero mancato di attirare su di sé una guerra con le loro offese; così la condizione dell'umanità sarebbe stata più felice, tutti i regni sarebbero piccoli, rallegrati dalla concordia coi vicini, e nel mondo vi sarebbe una gran quantità di regni, come in una città gran quantità di case per i cittadini. Guerreggiare, dilatare un regno assoggettando altri popoli, pare ai cattivi una felicità, ai buoni una necessità. Ma poiché sarebbe peggio il dominio degli ingiusti sui giusti, si può coerentemente definire felicità anche quella, pur essendo senza dubbio felicità maggiore il godere di un vicino buono in pace che il soggiogare un vicino cattivo in guerra. Brutta preghiera quella di chi chiede d'avere qualcuno da odiare o temere, per avere qualcuno da vincere⁵⁷

vero causa! ut magnum esset imperium, cur esse deberet inquietum? [...] Sed plane pro tantis bellis susceptis et gestis iusta defensio Romanorum est, quod irruentibus sibi importune inimicis resistere cogebat non aviditas adipiscendae laudis humanae, sed necessitas tuendae salutis et libertatis. Ita sit plane. [...] Decenter his artibus Roma crevit. Sed regnante Numa, ut tam longa pax esset, utrum irruebant improbi belloque temptabant, an nihil eorum fiebat, ut posset pax illa persistere? Si enim bellis etiam tum Roma lacescebatur nec armis arma obvia ferebantur: quibus modis agebatur, ut nulla pugna superati, nullo Martio impetu territi sedarentur inimici, his modis semper ageretur et semper Roma clausis Iani portis pacata regnaret. Quod si in potestate non fuit [...].

55. Cavalcanti 2004 osserva a proposito di questo passo che «il discorso è condotto sottilmente sul filo dell'ironica concessione agli argomenti degli interlocutori con un crescendo teso a cogliere le innumerevoli contraddizioni dell'insieme» (*ibidem*, p. 37). Così già Gerosa 1931, pp. 992-993.

56. Ma nemmeno il ratto delle Sabine, se in *civ.* 2, 17 Agostino aveva osservato che *nullo autem iure pacis non datas rapuit et iniustum bellum cum earum parentibus iuste suscensentibus gessit*.

57. *Civ.* 4, 15: *Videant ergo ne forte non pertineat ad viros bonos gaudere de regni latitudine. Iniquitas enim eorum, cum quibus iusta bella gesta sunt, regnum adiuvit ut cresceret, quod utique parvum esset, si quies et iustitia finitimorum contra se bellum geri nulla provocaret iniuria ac sic felicioribus rebus humanis omnia regna parva essent concordie vicinitate laetantia et ita essent in mundo regna plurima gentium, ut sunt in urbe domus plurimae civium. Proinde belligerare et perdomitis gentibus dilatare regnum malis videtur felicitas, bonis necessitas. Sed quia peius esset, ut iniuriosi iustioribus dominarentur, ideo non incongrue dicitur etiam ista felicitas. Sed procul dubio felicitas maior est vicinum bonum habere concordem quam vicinum malum subiugare bellantem. Mala vota sunt optare habere quem oderis vel quem timeas, ut possit esse quem vincas. Cfr. sempre Cavalcanti 2004, pp. 30-32 dove l'intero capitolo è citato come esempio di «sarcasmo sullo schema rappresentativo "nemico ingiusto / guerra giusta"» (*ibidem*, p. 30). Ma si veda anche *civ.* 5, 12 dove, dopo aver riportato il passo della *Congiura di Catilina* in cui Sallustio afferma che Cesare *sibi magnum imperium, exercitum, bellum novum exoptabat, ubi virtus enitescere posset* (*Catil.* 54), Agostino sarcasticamente osserva: *Ita fiebat in votis virorum virtute magnorum, ut excitaret in**

Il desiderio di gloria avrebbe quindi portato i Romani a scatenare le grandi stragi della guerra (*civ.* 5, 17):

I Romani arrecarono qualche danno ai popoli che soggiogarono e sottoposero alle loro leggi, a parte il prezzo delle grandi stragi della guerra? Se tutto si fosse compiuto nella concordia, il successo sarebbe stato migliore, ma sarebbe mancata affatto la gloria per i trionfatori «Infatti che importa chi sia il vincitore e chi il vinto, per la sicurezza e la moralità, per la stessa dignità dell'uomo? Non vedo altro se non la vuota presunzione della gloria umana nella quale *perceperono la loro ricompensa*⁵⁸ quanti arsero smodatamente della sua brama e disputarono guerre devastatrici⁵⁹.

E infine nel XIX libro Agostino, affrontando il tema *de civitatis utriusque, terrena scilicet et caelestis, debitis finibus*, volendo dimostrare che la vita sociale che i saggi reputano felice si realizza solo nella *Civitas dei* come *socialis vita sanctorum*, perché la vita sulla terra è in realtà sconvolta da innumerevoli mali che rendono gli uomini estranei e nemici l'uno all'altro⁶⁰, riconosce che:

Non mancarono gli sforzi perché la città imperiale imponesse alle nazioni vinte non solo il suo giogo ma anche la sua lingua come un legame pacifico [...]. È vero; ma questo risultato quante guerre non richiese, e grandi, quali stragi di uomini, quale spargimento di sangue umano? Se queste guerre sono passate non è finita tuttavia la miseria prodotta da tanto male. Non sono mai mancati né mancano i nemici fra le nazioni straniere, contro cui si è sempre combattuto e si combatte; ma anche l'estensione stessa dell'impero genera guerre di una specie ancora peggiore, quelle sociali e civili [...]. Ma il saggio, mi obietteranno, combatterà le guerre giuste. Non dovrebbe piuttosto soffrire, al ricordo di essere un uomo, della necessità in cui si trova di fare guerre giuste? [...] Questi mali sono così grandi, così orrendi, così crudeli, che chiunque vi rifletta soffrendo, deve riconoscerne la miseria; chiunque poi li patisce o li considera senza soffrirne dentro di sé, è ben più misero nel considerarsi felice, poiché ha perso ogni sentimento umano⁶¹.

bellum miseras gentes et flagello agitare Bellona sanguineo, ut esset ubi virtus eorum enitesceret. Hoc illa profecto laudis aviditas et gloriae cupido faciebat.

58. L'espressione evangelica è riferita ai Romani in *civ.* 5, 15 (per cui vd. *infra* nel testo) e permette così di identificarli con sicurezza anche in questo capitolo 17.

59. *Civ.* 5, 17 per cui vd. *infra* e n. 99 dove il passo è riportato più estesamente.

60. *Civ.* 19, 5: *Quod autem socialem vitam volunt esse sapientis, nos multo amplius approbamus. [...] Sed in huius mortalitatis aerumna quot et quantis abundet malis humana societas, quis enumerare valeat? quis aestimare sufficiat? Nam unde ista Dei civitas, de qua huius operis ecce iam undevicesimum librum versamus in manibus, vel inchoaretur exortu vel progrediretur excursu vel apprehenderet debitos fines, si non esset socialis vita sanctorum?*

61. *Civ.* 19, 7: *At enim opera data est, ut imperiosa civitas non solum iugum, verum etiam linguam suam domitis gentibus per pacem societatis imponeret, per quam non deesset, immo et abundaret etiam interpretum copia. Sed hoc quam multis et quam grandibus bellis, quanta strage hominum, quanta effusione humani sanguinis comparatum est? Quibus transactis, non est tamen eorumdem malorum finita miseria. Quamvis enim non defuerint neque desint hostes exterae nationes, contra quas semper bella gesta sunt et geruntur; tamen etiam ipsa imperii latitudo peperit peioris generis bella, socialia scilicet et civilia, quibus miserabilius quatitur humanum genus, sive cum belligeratur, ut aliquando conquiescant, sive cum timetur, ne rursus exsurgant. Quorum malorum multas et multiplices clades, duras et diras necessitates si ut dignum est eloqui velim, quamquam nequaquam sicut res postulat possim; quis erit prolixae disputationis modus? Sed sapiens, inquiunt,*

In effetti Cicerone, voce autorevole della tradizione romana repubblicana, aveva affermato nel *De officiis* che un *bellum iustum* poteva essere intrapreso non solo in difesa propria o degli alleati (*off.* 1, 34-35), ma anche anche per ottenere la supremazia e la gloria (*cum vero de imperio decertatur belloque quaeritur gloria: off.* 1, 38)⁶² e anche se aveva rimpianto un tempo in cui il dominio di Roma era stato un *patrocinium orbis terrae* (*off.* 2, 27) e non un brutale sfruttamento imperialistico, non era certo arrivato a mettere in dubbio la legittimità dell'espansione romana⁶³: per Cicerone è infatti l'impero, virtuosamente gestito, che può assicurare al genere umano la miglior condizione politica in cui vivere. E sappiamo proprio da *civ.* 19, 21, che nel *De republica* (3, 36) la difesa del dominio di Roma contro gli attacchi di coloro che lo condannavano in nome della *iustitia*, veniva svolta sostenendo la legittimità dell'impero romano in forza del presupposto (di origine aristotelica) che per natura il potere dovesse essere esercitato dai migliori, in questo caso i Romani, secondo giustizia e a tutela degli interessi dei più deboli⁶⁴. Anche Agostino, sempre in *De civitate* 19, 21, dopo aver riassunto questa argomentazione del III libro del *De republica* di Cicerone a favore della *iustitia* dell'impero romano, e dopo aver ricordato un «nobile argomento tratto in un certo modo dalla natura» dai suoi sostenitori («Dio comanda all'uomo, lo spirito comanda al corpo, la ragione alla passione»), sembra riconoscere che «per alcuni la servitù è utile»; ma spostando subito il piano, se così si può dire, dai rapporti fra gli uomini, a quelli fra l'uomo e Dio («servire poi a Dio è utile per tutti»), dimostra che in realtà nella Repubblica romana non vi fu mai vera giustizia perché gli uomini che ne facevano parte non servivano Dio⁶⁵, mentre nei precedenti capitoli 15-16 sempre del XIX

iusta bella gesturus est. Quasi non, si se hominem meminit, multo magis dolebit iustorum necessitatem sibi exstitisse bellorum, quia nisi iusta essent, ei gerenda non essent, ac per hoc sapienti nulla bella essent. Iniquitas enim partis adversae iusta bella ingerit gerenda sapienti; quae iniquitas utique homini est dolenda, quia hominum est, etsi nulla ex ea bellandi necessitas nasceretur. Haec itaque mala tam magna, tam horrenda, tam saeva quisquis cum dolore considerat, miseriam fateatur; quisquis autem vel patitur ea sine animi dolore vel cogitat, multo utique miserius ideo se putat beatum, quia et humanum perdidit sensum. Per il contesto del XIX libro in cui Agostino affronta il tema 'classico' *de finibus bonorum et malorum* (*civ.* 19, 1), cfr. Cavalcanti 1996.

62. La distinzione ciceroniana fra le guerre per il predominio (*de imperio*) e quelle per la "sopravvivenza" (*uter esset*) è «descrittivamente neutra, priva cioè di connotazioni morali [...]. Agostino [...] la immette su un piano teologico-etico per negare legittimità al primo tipo tradotto [...] nella figura delle guerre condotte per la *libido dominandi*, per la *aviditas adipiscendae laudis humanae* (*civ.* 3,10) e come tali "ingiuste" per definizione: "grande latrocinium"»: Loreto 2001, p. 104.

63. Cfr. Gabba 1979; Harris 1979, pp. 165-166; Gruen 1984, I, pp. 275-278; Ferrary 1988, pp. 401-424.

64. Cfr. Brunt 1978, pp. 185-191; Gruen 1984, I, pp. 275 e 351-352; Ferrary 1988, pp. 349-381; Gabba 1990, p. 211 e Desideri 2012 (in particolare pp. 81 ss.) con altra bibliografia.

65. *Civ.* 19, 21: *subditumque est, ut ista ratio firmaretur, veluti a natura sumptum nobile exemplum atque dictum est: "Cur igitur Deus homini, animus imperat corpori, ratio libidini ceterisque vitiosis animi partibus?". Plane hoc exemplo satis edoctum est quibusdam esse utilem servitutem, et Deo quidem ut serviatur utile esse omnibus. Serviens autem Deo animus recte imperat corpori, inque ipso animo ratio Deo Domino subdita recte imperat libidini vitiisque ceteris. Quapropter ubi homo Deo non servit, quid in eo putandum est esse iustitiae? quando quidem Deo non serviens*

libro del *De civitate*, aveva parlato della schiavitù e del dominio dell'uomo sull'uomo, come perturbamento introdotto dal peccato nell'ordine naturale voluto da Dio⁶⁶.

Sintetizzando si potrebbe quindi affermare che in Cicerone, così come in Salustio, il problema dell'impero romano è visto nella degenerazione di quella *virtus* che lo aveva edificato e che ne garantiva la giustizia; per Agostino il problema sta invece alla radice, in una brama di dominio che fin dagli inizi avrebbe condizionato il suo sorgere e perturbato un ordine in cui «tutti i regni sarebbero piccoli, rallegrati dalla concordia coi vicini»⁶⁷. In questa prospettiva mi sembrano particolarmente interessanti i capitoli 30 e 31 del I libro del *De civitate*, dove Agostino tratta, se pur tangenzialmente, il problema del passaggio da repubblica a impero. Scrive Agostino:

Distrutta Cartagine, ossia eliminata ed estinta una grande paura per la repubblica romana, seguì immediatamente come frutto della prosperità una serie infinita di mali. Dapprima la concordia fu intaccata e infranta da crudeli e sanguinose sedizioni; poi subito dopo, per un viluppo sciagurato di cause, alcune guerre civili fecero esse stesse tante stragi, versarono tanto sangue, accesero tale ferocia con le passioni delle proscrizioni e delle confische, che quei Romani che quando conducevano una vita più onesta temevano i mali di mano dei nemici, ora, perduta l'onestà della vita, ne subirono di più crudeli per mano dei concittadini. Quella stessa libidine del predominio, che fra tutti gli altri vizi della specie umana era il più genuino del popolo romano (*eaque ipsa libido dominandi, quae inter alia vitia generis humani immoderatio inerat universo populo Romano*), dopo aver sopraffatto pochi potenti, schiacciò gli altri, stritolati e sfibrati, sotto il giogo della schiavitù. Quel vizio non si sarebbe potuto quietare in spiriti così alteri (*in superbissimis mentibus*) prima di aver raggiunto attraverso la carriera politica il potere assoluto (*ad potestatem regiam*)⁶⁸.

nullo modo potest iuste animus corpori aut humana ratio vitiis imperare. Et si in homine tali non est ulla iustitia, procul dubio nec in hominum coetu, qui ex hominibus talibus constat. Sul rapporto fra lo stato ideale delineato da Cicerone nel *De re publica* e la *civitas Dei* agostiniana, si può vedere Treloar 1988.

66. *Civ.* 15-16. Cfr. Margaret 1953-1954; Corcoran 1985; Garnsey 1996, pp. 206-219.

67. Cfr. Cotta 1988, pp. 126-127 dove si riconduce questo ideale alla concezione agostiniana della natura umana che è «quanto di più sociale possa esservi *nihil enim est quam hoc genus [humanum] tam sociale natura* (XII, 28), perciò *homo fertur quodam modo suae naturae legibus ad ineundam pace* (XIX, 12)» e «pur dispersa sulla terra e nel tempo, la *societas mortalium* è tuttavia *unius eiusdemque naturae quadam comunione devincta* (XVIII, 2). [...] Ne consegue che la giustizia consiste nel rispetto di questo ordine, culminante nella socialità universale [...] Perciò, anche sul piano empirico-terreno, la condizione più felice tra gli uomini sarebbe quella in cui *omnia regna parva essent concordia vicinitate laetantia et ita essent in mundo regna plurima gentium, ut sunt in urbe domus plurimae civium* (IV, 15). È ora più chiaro perché la guerra di aggressione sia ingiusta [...] ».

68. *Civ.* I, 30-31: *Deleta quippe Carthagine magno scilicet terrore Romanae rei publicae depulso et extincto tanta de rebus prosperis orta mala continuo subsequuta sunt, ut corrupta diruptaque concordia prius saevis cruentisque seditionibus, deinde mox malarum connexionem causarum bellis etiam civilibus tantae strages ederentur, tantus sanguis effunderetur, tanta cupiditate proscriptionum ac rapinarum ferveret immanitas, ut Romani illi, qui vita integriori mala metuebant ab hostibus, perdita integritate vitae crudeliora paterentur a civibus; eaque ipsa libido dominandi, quae inter alia vitia generis humani meracior inerat universo populo Romano, postea quam in paucis potentioribus*

L'ispirazione di questo passo è sicuramente sallustiana, sia per il riferimento alla degenerazione dello stato e alle guerre civili seguite alla distruzione di Cartagine, sia per l'idea che a sovvertire la *Res Publica* sia stata la brama di potere politico⁶⁹. Ma in Agostino questa brama di potere non è altro che *eaque ipsa libido dominandi, quae inter alia vitia generis humani immoderatio inerat universo populo Romano*, ovvero quello stesso vizio che sarebbe all'origine dell'espansione di Roma. Ed è sempre questo vizio che, coltivato *in superbissimis mentibus* non si sarebbe arrestato finché non fosse giunto *ad potestatem regiam*.

Sappiamo che un inevitabile declino della *Res publica* appare connesso all'espansione romana anche nella celebre prefazione liviana al I dei libri *Ab urbe condita*: Roma «si è sviluppata a tal punto da soccombere ormai sotto il peso della propria mole» e, una volta formato e accresciuto in pace e in guerra l'impero, «rilassandosi a poco a poco la disciplina, i costumi si sono dapprima corrotti e quindi si sono anch'essi sempre più rilassati, per rovinare poi a precipizio, finché si è giunti a questi tempi, in cui non possiamo sopportare né i nostri vizi, né i loro rimedi»⁷⁰. In Livio però siamo davanti a «una concezione organicistica del declino cara ad autori greci ed a Polibio in particolare»⁷¹, con connotati moralistici non diversi da quelli presenti in Sallustio⁷² e in parte anche in questo passo del I libro del *De civitate Dei*. E echi di questa concezione possono essere ravvisati anche in *De civitate* 4, 3, dove Agostino contesta che l'ampiezza di un'entità politica significhi la sua felicità, perché questa felicità è in realtà paragonabile alla fragilità del vetro, e nel già citato *De civitate* 19, 7 dove, come probabilmente in Livio, i *mala* dovuti alla smisurata estensione dell'impero sono innanzitutto le guerre civili (*civ.*

vicit, obtritos fatigatosque ceteros etiam iugo servitutis oppressit. Nam quando illa quiesceret in superbissimis mentibus, donec continuatis honoribus ad potestatem regiam perveniret?

69. Cfr. il già ricordato Sall., *Catil.*, 10 dove Sallustio parla di *imperi cupido* e di *ambitio* e *Historiae* fr. 11 M (su cui vd. *supra* n. 44) e Bonamente 1975, pp. 153-161.

70. Liv., *Praef.* 4: *Res est praeterea et immensi operis, ut quae supra septingentesimum annum repetatur et quae ab exiguis profecta initiis eo creverit ut iam magnitudine laboret sua; et legentium plerisque haud dubito quin primae origines proximaque originibus minus praebitura voluptatis sint, festinantibus ad haec nova quibus iam pridem praevalentis populi vires se ipsae conficiunt; 9: ad illa mihi pro se quisque acriter intendat animum, quae vita, qui mores fuerint, per quos viros quibusque artibus domi militiaeque et partum et auctum imperium sit; labente deinde paulatim disciplina velut desidentes primo mores sequatur animo, deinde ut magis magisque lapsi sint, tum ire coeperint praecipites, donec ad haec tempora quibus nec vitia nostra nec remedia pati possumus perventum est.* La traduzione italiana è quella di Scandola in Moerschini – Scandola 1982.

71. Mazza 2005, p. 53 e pp. 53-54 dove si rimanda alle testimonianze latine di questa concezione; in Sallustio, in particolare, potrebbe essere stata presente in un passo ora perduto della *praefatio* alle *Historiae* e in *Catil.* 51: *Profecto virtus atque sapientia maior illis fuit, qui ex parvis opibus tantum imperium fecere, quam in nobis, qui ea bene parta vix retinemus* (a cui forse si può aggiungere *Iug.* 2: *omnia orta occidunt et aucta senescunt*, anche se l'autore non si riferisce in questo passo specificatamente agli stati). Per un'interpretazione complessiva della celebre *praefatio* liviana al I libro, si vedano tutte le pp. 49-55 di Mazza 2005 con precedente bibliografia. Per Sallustio cfr. anche Bonamente 1975, pp. 148-149.

72. Per una sintetica e allo stesso tempo penetrante panoramica di questa visione prevalentemente moralistica della crisi della *Res Publica* romana negli storici antichi, si possono vedere le pagine di Momigliano 1992 (1940).

19, 7: *tamen etiam ipsa imperii latitudo peperit peioris generis bella, socialia scilicet et civilia*).

Ma in Agostino non c'è solo questa visione di declino naturale e morale: per lui la fine della *libertas* politica del popolo romano è innanzitutto un'inevitabile e diretta conseguenza di quella *libido dominandi* che fin dagli inizi, ben prima quindi della "decadenza", ha spinto i Romani alla conquista: quell'insana passione che li ha condotti a negare la libertà degli altri popoli li ha anche inevitabilmente portati a soffocare la propria libertà⁷³. La *libido dominandi* è quindi all'origine non solo dell'impero romano come realtà espansionistica, ma anche dell'impero come realtà istituzionale: per questo ad Augusto, menzionato esplicitamente in *civ.* 3, 21 e 30, viene sì riconosciuto il merito di aver «ristabilito e ricreato uno Stato pressoché disfatto, per così dire, dal morbo della vecchiaia», ma ciò è avvenuto strappando per sempre ai Romani la libertà (anche se ormai si trattava di una libertà non più gloriosa, ma «faziosa, rovinosa, snervata e languente»), e riconducendo tutto *ad regale arbitrium* (*civ.* 3, 21); e sempre ad Augusto è esplicitamente imputato «di aver abbandonato [...] Cicerone nelle mani assassine di Antonio [...] e di aver asservito al proprio arbitrio (*ditioni propriae*) la stessa libertà repubblicana (*ipsam libertatem reipublicae*) per la quale Cicerone aveva tanto tuonato» (*civ.* 3, 30). Il primo imperatore romano non riceve quindi nessun trattamento di favore⁷⁴, e anche se gli si riconosce il merito di aver assicurato al mondo la pace durante la quale nacque Cristo⁷⁵, non si sottolinea affatto il ruolo svolto da questa pace per il dispiegarsi dei *tempora christiana* in opposizione a quelli pagani della *Res Publica*, come invece avviene, ad esempio, in Orosio (6, 20-22)⁷⁶.

Nel *De civitate Dei*, infatti, a differenza di Orosio, ma anche di Eusebio⁷⁷, non esiste una visione provvidenziale dell'impero romano favorito da Dio in forza del

73. Cfr. anche *civ.* 19, 7 riportato *supra*, su cui cfr. Cotta 1988, p. 126 che così lo commenta: «L'ingiustizia esterna genera l'ingiustizia interna».

74. Così anche Sordi 2003, p. 74. La Sordi osserva però che per quanto riguarda il giudizio sulla fine imposta da Augusto alla *libertas* repubblicana «Agostino non ha rimpianti: ammette che l'impero ha soppresso la libertà della *res publica*, ma sostiene che nell'ultima repubblica non c'era più nulla da salvare» (*ibidem*). Ma anche se Agostino, distaccandosi dalla storiografia di tradizione senatoria, non rimpiange il governo repubblicano, sicuramente non esalta quello imperiale, come mi pare dimostri non tanto il capitolo 21 del III libro (commentato dalla Sordi), ma i capitoli 30-31 del I libro (riportati sopra) dove l'impero appare come il punto d'arrivo della *libido dominandi*.

75. *Civ.* 18, 46: *Regnante ergo Herode in Iudaea, apud Romanos autem iam mutato rei publicae statu imperante Caesare Augusto et per eum orbe pacato natus est Christus secundum praecedentem prophetiam in Bethleem Iudae*.

76. Cfr. Marcone 2002: «Nell'impero creato da Augusto, Orosio, sulla scia di Eusebio di Cesarea, vede il compimento e la sintesi dell'intero corso della storia (antica)» (p. 864); «Agostino si attendeva probabilmente da lui la stesura di un dossier a sostegno della tesi sviluppata nei primi libri del *De civitate*, vale a dire che anche i tempi pagani avevano conosciuto sventure. Orosio, che fraintende la lezione del maestro banalizzandola, non si perita di sostenere, con ingenuo trionfalismo che i *christiana tempora* sono molto più felici della storia precedente» (p. 866).

77. Si veda, ad esempio, Eusebio, *Demonstratio evangelica* 3, 7, 30-35; *Praeparatio evangelica* 1, 4, 1-6.

suo contributo alla diffusione e al trionfo del cristianesimo. Agostino sostiene infatti che «Dio datore e autore della felicità [...] dà i domini terreni ai buoni come ai cattivi» (*civ.* 4, 33)⁷⁸; per questo

squarciare i segreti degli uomini e decidere con una limpida valutazione i meriti degli imperi, è un compito gravoso, superiore alle nostre capacità. Ebbene, quell'unico e vero Dio [...] diede un dominio ai Romani nel tempo e nella misura da Lui voluti. Lo diede agli Assiri ed anche ai Persiani [...] Altrettanto per gli uomini: a Mario come a Giulio Cesare, ad Augusto come a Nerone, ai due Vespasiani padre e figlio, imperatori dolcissimi, e al crudele Domiziano; e poi per evitare un elenco al cristiano Costantino e all'apostata Giuliano [...] Tutti questi avvenimenti sono chiaramente retti e governati dall'unico e vero Dio a suo piacimento. E se i motivi sono invisibili, sono per questo ingiusti?⁷⁹

Il riferimento a Costantino e a Giuliano toglie ogni possibilità di equivoco: Agostino nega l'esistenza di una predilezione divina che favorirebbe, in termini di beni "temporali", l'impero cristiano, così come è ribadito anche nel capitolo che precede gli elogi di Costantino e Teodosio alla fine del V libro (*civ.* 5, 25-26)⁸⁰.

Invece Agostino, pur non smettendo di sottolineare l'imperscrutabilità del disegno di Dio⁸¹, quando propone un'ipotesi interpretativa del disegno provvidenziale che ha voluto la nascita e l'espansione di Roma, non parla dell'impero cristiano, ma di quello pagano:

78. *Civ.* 4, 33: *Deus igitur ille felicitatis auctor et dator, quia solus est verus Deus, ipse dat regna terrena et bonis et malis, neque hoc temere et quasi fortuito, quia Deus est, non fortuna, sed pro rerum ordine ac temporum occulto nobis, notissimo sibi; cui tamen ordini temporum non subditus servit, sed eum ipse tamquam dominus regit moderatorque disponit: felicitatem vero non dat nisi bonis. Hanc enim possunt et non habere et habere servant, possunt et non habere et habere regnantes; quae tamen plena in ea vita erit, ubi nemo iam serviet. Cfr. anche civ. 5, praef.*

79. *Civ.* 5, 21: *Ille igitur unus verus Deus, qui nec iudicio nec adiutorio deserit genus humanum, quando voluit et quantum voluit Romanis regnum dedit; qui dedit Assyriis, vel etiam Persis [...] Sic etiam hominibus: qui Mario, ipse Gaio Caesari; qui Augusto, ipse et Neroni; qui Vespasianis, vel patri vel filio, suavissimis imperatoribus, ipse et Domitiano crudelissimo; et ne per singulos ire necesse sit, qui Constantino christiano, ipse apostatae Iuliano, [...] Haec plane Deus unus et verus regit et gubernat, ut placet; et si occultis causis, numquid iniustus?*

80. *Civ.* 5, 24: *Neque enim nos Christianos quosdam imperatores ideo felices dicimus, quia vel diutius imperarunt vel imperantes filios morte placida reliquerunt, vel hostes rei publicae domuerunt vel inimicos cives adversus se insurgentes et cavere et opprimere potuerunt. Haec et alia vitae huius aerumnosae vel munera vel solacia quidam etiam cultores daemonum accipere meruerunt, qui non pertinent ad regnum Dei, quo pertinent isti; et hoc ipsius misericordia factum est, ne ab illo ista qui in eum crederent velut summa bona desiderarent su cui Cavalcanti 1994. D'altronde «ciò che Agostino contesta ai suoi interlocutori pagani è proprio il legame indissolubile che essi pongono fra *pax deorum* e *felicitas* temporale degli individui e delle città [...] Agostino non intende affatto rinnegare, e non potrebbe farlo, il concetto romano e veterotestamentario di alleanza con la divinità, ma sposta lucidamente e consapevolmente il problema: la speranza che nasce dalla fedeltà a questa alleanza, la mercede che da essa si deve attendere non è quella di una felicità brevissimi temporis, sed aeternitatis interminae (*civ.* III, 20)»: Sordi 2003, pp. 74-75.*

81. Cfr. anche *civ.* 5, 19: *quamvis ut potui satis exposuerim, qua causa Deus unus verus et iustus Romanos secundum quandam formam terrenae civitatis bonos adiuverit ad tanti imperii gloriam consequendam: potest tamen et alia causa esse latentior propter diversa merita generis humani, Deo magis nota quam nobis.*

Da tempo esistevano in Oriente regni famosi, quando Dio volle la nascita di un regno anche in Occidente, posteriore nel tempo ma più splendido per estensione e grandezza; e per contenere la grave corruzione di molti popoli, scelse di affidarlo a uomini che servirono la patria per l'onore, la lode e la gloria; che la gloria stessa cercavano nel bene della patria, anteponevano senza esitazione la sua salvezza alla propria, soffocando in se stessi per quell'unico vizio che è il desiderio di lode, la cupidigia di denaro e moltri altri vizi. Infatti è una visione ben giusta quella di chi riconosce nel desiderio di lode un vizio⁸².

Non è la virtù cristiana, ma il vizio più radicato della Roma pagana, quella *cupiditas gloriae* tanto prossima alla *libido dominandi*, ad aver meritato l'impero⁸³, così come era stato ribadito anche in *civ.* 5, 12: i Romani «amarono la gloria con passione ardente, per essa desiderarono vivere e non esitarono a morire; per quest'unico immane desiderio repressero tutti gli altri. Sentirono che sarebbe stata ingloriosa per la loro patria la servitù e glorioso il dominio e il comando; quindi desiderarono renderla dapprima libera, poi dominatrice»⁸⁴. Il desiderio di gloria è quindi qui additato come una delle ragioni storiche, umane della grandezza dell'impero romano, ragioni su cui Agostino si sofferma in tutto il capitolo dodicesimo con ampie citazioni di Sallustio e Virgilio, dimostrando che i Romani hanno ricercato «la gloria e il comando mediante la virtù, non con l'ambizione fraudolenta» (*civ.* 5, 12). Per questo, leggiamo nel capitolo quindicesimo ancora del V libro:

A questi uomini – *sc.* ai Romani – Dio non avrebbe concesso la vita eterna con i suoi angeli, nella sua Città celeste [...] Ma se non avesse accordato loro la gloria terrena di un impero superiore a tutti gli altri, avrebbe mancato di ricompensare le loro capacità positive, le virtù che impiegavano nello sforzo di giungere a una così alta gloria. È di tali uomini infatti, i quali sembrano compiere il bene allo scopo di essere glorificati dai loro simili, che anche il Signore dice: “In verità vi dico percepirono la loro ricompensa”⁸⁵.

82. *Civ.* 5, 13: *Quam ob rem cum diu fuissent regna Orientis illustria, voluit Deus et occidentale fieri, quod tempore esset posterius, sed imperii latitudine et magnitudine illustrius, idque talibus potissimum concessit hominibus ad domanda gravia mala multarum gentium, qui causa honoris laudis et gloriae consuluerunt patriae, in qua ipsam gloriam requirebant, salutemque eius saluti suae praeponere non dubitaverunt, pro isto uno vitio, id est amore laudis, pecuniae cupiditatem et multa alia vitia comprimentes. Nam sanius videt, qui et amorem laudis vitium esse cognoscit.*

83. Così osserva anche Ghisalberti 1999, in particolare pp. 112-116.

84. *Civ.* 5, 12: *Veteres igitur primique Romani, quantum eorum docet et commendat historia, quamvis ut aliae gentes excepta una populi Hebraeorum deos falsos colerent et non Deo victimas, sed daemones immolarent, tamen laudis avidi, pecuniae liberales erant, gloriam ingentem, divitias honestas volebant; hanc ardentissime dilexerunt, propter hanc vivere voluerunt, pro hac emori non dubitaverunt; ceteras cupiditates huius unius ingenti cupiditate presserunt. Ipsam denique patriam suam, quoniam servire videbatur inglorium, dominari vero atque imperare gloriosum, prius omni studio liberam, deinde dominam esse concupiverunt.*

85. *Civ.* 5, 15: *Quibus ergo non erat daturus Deus vitam aeternam cum sanctis Angelis suis in sua civitate caelesti, ad cuius societatem pietas vera perducit, quae non exhibet servitutem religionis [...] si neque hanc eis terrenam gloriam excellentissimi imperii concederet: non redderetur merces bonis artibus eorum, id est virtutibus, quibus ad tantam gloriam pervenire nitebantur. De talibus enim, qui propter hoc boni aliquid facere videntur, ut glorificentur ab hominibus, etiam Dominus ait: Amen dico vobis, perceperunt mercedem suam.*

Tutto il capitolo 18 del medesimo libro è dedicato a una rassegna di gesta virtuose di eroi pagani⁸⁶. Agostino, a fianco di ogni esempio pagano, ne costruisce uno cristiano che al precedente si oppone, lo corregge, o per lo meno lo completa: così, ad esempio, di fronte all'*infelicitas* di Giunio Bruto *quia filios occidit* per la patria temporale e terrena⁸⁷, i cristiani dovrebbero pensare che la patria eterna e celeste non obbliga nessuno a tale sacrificio, e dovrebbero quindi non vantarsi di essere “solo” chiamati a «donare ai poveri le sostanze che sembrava di raccogliere e serbare per i figli» e a considerare loro «figli i poveri di Cristo», e dovrebbero non gloriarsi del martirio in cui trovano una morte che però non si infliggono da soli, come invece fecero Manio Curzio o i Deci⁸⁸. Da una parte quindi si ribadisce l'imperfezione, ovvero l'incompiutezza, anche della più alta *virtus* pagana⁸⁹, dato che, come si ribadirà nel seguente capitolo, «senza la vera religiosità, ossia senza il culto vero del Dio vero, è impossibile il possesso della vera virtù; né la virtù è vera quando è subordinata alla gloria umana»⁹⁰. Dall'altra, però, è evidente la stima di Agostino per la *virtus* degli antichi Romani, tanto che questa assume un valore esemplare anche per i cristiani:

Così quell'impero così esteso e così duraturo, reso illustre e glorioso dal valore di uomini tanto grandi, costituì per essi la ricompensa a cui miravano i loro sforzi, e a noi propone esempi e moniti opportuni. Perciò, se non pratichiamo per la gloriosissima Città di Dio virtù più o meno somiglianti a quelle da loro praticate per la gloria della città terrena, la vergogna ci punge; ma se le pratichiamo, la superbia non ci esalti⁹¹.

E lo stesso riconoscimento della *indoles Romana laudabilis* che caratterizzò i Regoli, gli Scevola, gli Scipioni e i Fabrici, lo trovavamo già alla fine del II libro del *De civitate*, con la successiva menzione di quei Romani in cui quel *quid laudabile*

86. Giunio Bruto, Manlio Torquato, Furio Camillo, Mucio Scevola, Manio Curzio, i Deci, Marco Orazio Pulvillo, Attilio Regolo, Lucio Valerio, Cincinnato e Fabrizio.

87. Civ. 5, 18: *Bruto autem, quia filios occidit, infelicitatis perhibet testimonium etiam poeta laudator. Ait enim: "Natosque pater nova bella moventes / Ad poenam pulchra pro libertate vocabit / Infelix, utcumque ferent ea facta minores". Sed versu sequenti consolatus est infelicem: "Vincit amor patriae laudumque immensa cupido". Haec sunt duo illa, libertas et cupiditas laudis humanae, quae ad facta compulit miranda Romanos.*

88. Civ. 5, 18 *passim*.

89. Per questo articolato giudizio agostiniano sulla *cupiditas gloriae et laudis*, condannata come “vizio”, al quale si riconosce però anche il merito di aver indotto i Romani a *per virtutem* [...] *non per fallacem ambitionem ad honorem et gloriam et imperium pervenire* (civ. 5, 12) si veda P. Desideri – F. Fontanella 2008, pp. 65-72; Bochet 2003, pp. 125-133 e Audano 2012, il capitolo *Bruto e il lungo percorso di una sentenza virgiliana: Vincet amor patriae laudumque immensa cupido* (Aen. 6, 823), pp. 87-162, in particolare pp. 116-134.

90. Civ. 5, 19: [...] *neminem sine vera pietate, id est veri Dei vero cultu, veram posse habere virtutem, nec eam veram esse, quando gloriae servit humanae.*

91. Civ. 5, 18: *Proinde per illud imperium tam latum tamque diuturnum virorumque tantorum virtutibus praeclarum atque gloriosum et illorum intentioni merces quam quaerebant est reddita, et nobis proposita necessariae commonitionis exempla, ut, si virtutes, quarum istae utcumque sunt similes, quas isti pro civitatis terrena gloria tenuerunt, pro Dei gloriosissima civitate non tenuerimus, pudore pungamur; si tenuerimus, superbia non extollamur.*

che *naturaliter eminent* era diventato *virtus perfecta* nel riconoscimento del Dio vero:

Queste le cose che devi piuttosto bramare, o nobile carattere romano, o razza dei Regoli e Scevola, degli Scipioni e Fabrici; brama queste cose, distinguendole dalla indecorosissima vanità e dalla falsissima malignità dei demoni. Se spicca in te un pregio naturale, soltanto la vera religiosità può purificarlo e perfezionarlo, mentre l'empietà lo disperde e lo mortifica. Scegli subito chi seguire, per essere lodato senza errore, non per te stesso, ma nel Dio vero. [...] Svègliati, è giorno, come ti svegliasti nelle persone di alcuni dei tuoi, della cui virtù perfetta e fin dei patimenti in nome della fede vera noi ci gloriamo; essi lottando sino alla fine contro le forze più ostili e vincendole con la loro morte valorosa "col loro sangue ci hanno generato una patria"⁹².

Con una citazione virgiliana⁹³, che sottolinea ancor più la "romanità" di tutto il passo, Agostino afferma quindi che la *civitas Dei* è stata generata anche dal sangue dei martiri Romani che sono morti «in nome della fede vera». Torniamo, mi sembra, al punto di partenza: quello che Agostino ha innanzitutto in mente è la persona. Per questo motivo non può essere l'impero, diventato cristiano in forza della religione e della legislazione dei suoi imperatori, a formare la *civitas Dei*, anche se a questa appartengono tutti quei Romani che abbracciano «la fede vera»; e sempre per questo motivo, anche nell'antico impero pagano, rappresentazione della *terrena civitas*, Agostino non manca di additare gli esempi di quegli uomini che si distinsero per la loro virtù, pur se imperfetta. Del resto «anche quanti non sono cittadini della Città eterna [...] sono più utili alla città terrena quando posseggono anche solo questo tipo di virtù, che se non la hanno»⁹⁴. E sicuramente Roma, ancorché pagana, si è rivelata utile ad ottenere il bene supremo a cui ogni uomo naturalmente aspira (*nemo est qui pacem habere nolit: civ. 19, 12*), quella pace terrena su cui si fonda la *terrena civitas*, senz'altro diversa dalla «pace celeste, la vera pace, la sola che meriti di essere considerata e definita tale»⁹⁵, ma che

92. *Civ. 2, 29: Haec potius concupisce, o indoles Romana laudabilis, o progenies Regulorum Scaevolarum, Scipionum Fabriciorum; haec potius concupisce, haec ab illa turpissima vanitate et fallacissima daemonum malignitate discerne. Si quid in te laudabile naturaliter eminent, non nisi vera pietate purgatur atque perficitur, impietate autem disperditur et punitur. Nunc iam elige quid sequaris, ut non in te, sed in Deo vero sine ullo errore lauderis [...] Expergiscere, dies est, sicut expectata es in quibusdam, de quorum virtute perfecta et pro fide vera etiam passionibus gloriamur, qui usquequaque adversus potestates inimicissimas confligentes easque fortiter moriendo vincentes "sanguine nobis hanc patriam peperere suo".*

93. Verg., *Aen. 11, 24-25: sanguine nobis hanc patriam peperere suo.*

94. *Civ. 5, 19: eos tamen, qui cives non sint civitatis aeternae [...] utiliores esse terrenae civitati, quando habent virtutem vel ipsam, quam si nec ipsam.*

95. *Civ. 19, 17: Utitur ergo etiam caelestis civitas in hac sua peregrinatione pace terrena [...] eamque terrenam pacem refert ad caelestem pacem, quae vere ita pax est.* Si coglie appieno il significato dell'aggettivo *utilis* (nel passo citato alla nota precedente) e del verbo *utor* a proposito della pace terrena, se si tiene presente *civ. 15, 7 (Bonī quippe ad hoc utuntur mundo, ut fruuntur Deo; mali autem contra, ut fruuntur mundo, uti volunt Deo; qui tamen eum vel esse vel res humanas curare iam credunt)* con la distinzione fra *fruo* e *utor* illustrata da Agostino in *De doctrina christiana* (la prima parte - fino a 3, 25, 36 - scritta nel 397) 1, 22, 20: *In his igitur omnibus rebus illae*

«la Città celeste a sua volta, o meglio, la sua parte pellegrina in questa condizione mortale, che vive di fede, deve necessariamente usare [...] finché non sia trascorso lo stato mortale, a cui la pace stessa è necessaria»⁹⁶. È infatti proprio tramite Roma che «Dio deliberò di domare il mondo intero e, dopo averlo ridotto a un unico Stato e a uguaglianza di leggi, portare la pace in ogni suo punto» (*civ.* 18, 22). Certo, Agostino ribadisce che

Questa Città celeste mentre va pellegrina sulla terra attrae cittadini da tutte le nazioni e aduna una società di forestieri che parlano tutte le lingue. Non si preoccupa della diversità di costumi, di leggi, di istituzioni adibite per raggiungere o mantenere la pace terrena; non ne infrange o distrugge nessuna, anzi conserva e segue ogni mezzo, anche diverso nelle diverse nazioni, che sia inteso al conseguimento dell'unico e medesimo fine della pace terrena; purché non contrasti con la religione che insegna come un unico, sommo e vero Dio dev'essere oggetto di culto⁹⁷.

Il passo sembra “relativizzare” il ruolo di Roma anche come *terrena civitas* (una fra le tante); oltretutto la *caelestis civitas* che *omnibus linguis peregrinam colligit societatem*⁹⁸ ridimensiona anche il merito che Agostino aveva riconosciuto all'*imperialis civitas* di aver imposto *non solum iugum, verum etiam linguam suam domitis gentibus* in modo da rimediare a quella *linguarum diversitas* che *hominem alienat ab homine* (*civ.* 19, 7). Ma pur se “relativizzati” i meriti storici di Roma non sono misconosciuti (nella storia è stata comunque Roma ad aver portato nel mondo «la pace in ogni suo punto») come risulta evidente dal capitolo 17 del libro V (in parte già riportato *supra*):

Nei confini di questa vita mortale, trascorsa e compiuta in pochi giorni, cosa importa sotto quale autorità viva l'uomo, ben presto morto, se chi la detiene non lo costringe ad azioni

tantum sunt quibus fruendum est, quas aeternas atque incommutabiles commemoravimus; ceteris autem utendum est ut ad illarum perfruitionem pervenire possimus.

96. *Civ.* 19, 17: *Ita etiam terrena civitas, quae non vivit ex fide, terrenam pacem appetit in eoque defigit imperandi oboediendique concordiam civium, ut sit eis de rebus ad mortalem vitam pertinentibus humanarum quaedam compositio voluntatum. Civitas autem caelestis vel potius pars eius, quae in hac mortalitate peregrinatur et vivit ex fide, etiam ista pace necesse est utatur, donec ipsa, cui talis pax necessaria est, mortalitas transeat.* Sul tema della pace nel *De civitate Dei*, la bibliografia è vastissima; voglio solo ricordare ancora Cotta 1988, e Lana 1991, pp. 148-164.

97. *Civ.* 19, 17: *Haec ergo caelestis civitas dum peregrinatur in terra, ex omnibus gentibus cives evocat atque in omnibus linguis peregrinam colligit societatem, non curans quidquid in moribus, legibus institutisque diversum est, quibus pax terrena vel conquiritur vel tenetur, nihil eorum rescindens vel destruens, immo etiam servans ac sequens, quod licet diversum in diversis nationibus, ad unum tamen eundemque finem terrenae pacis intenditur, si religionem, qua unus summus et verus Deus colendus docetur, non impedit.*

98. Ma cfr. anche *Enarrationes in Psalmos* 147, 19 (del 412): *Iam totum corpus Christi loquitur omnium linguis: et quibus nondum loquitur, loquetur. Crescet enim Ecclesia, donec occupet omnes linguas. Quod vos deseruistis, quousque crevit! Tenete nobiscum quousque accessit, ut nobiscum perveniat ad quae nondum accessit. Loquor omnium linguis, audeo tibi dicere. In corpore Christi sum, in Ecclesia Christi sum: si corpus Christi iam omnium linguis loquitur, et ego in omnibus linguis sum; mea est graeca, mea est syra, mea est hebraea, mea est omnium gentium, quia in unitate sum omnium gentium.*

empie e ingiuste? I Romani arrecarono qualche danno a popoli che soggiogarono e sottoposero alle loro leggi, a parte il prezzo delle grandi stragi della guerra? Se tutto si fosse compiuto nella concordia, il successo sarebbe stato migliore, ma sarebbe mancata affatto la gloria per i trionfatori. Anche i Romani vivevano sotto le medesime leggi che imponevano agli altri. E se ciò si fosse compiuto senza Marte e senza Bellona, quindi senza spazio per la Vittoria, non essendovi vincitori ove non vi erano stati combattimenti, la condizione non sarebbe stata minimamente diversa per i Romani e per gli altri popoli; specialmente se si fosse realizzato subito quanto venne realizzato dopo, con grandissima umanità e con grandissima riconoscenza, ossia l'associazione alla cittadinanza di tutti gli appartenenti all'impero, che divennero così cittadini romani, tutti partecipando a ciò che prima era di pochi. [...]. Infatti che importa chi sia il vincitore e chi il vinto, per la sicurezza e la moralità, per la stessa dignità dell'uomo? Non vedo altro se non la vuota presunzione della gloria umana nella quale *perceperono la loro ricompensa* quanti arsero smodatamente della sua brama e disputarono guerre devastatrici. I vincitori non versano forse i tributi per i loro terreni? Riescono a imparare cose precluse agli altri? Non vi sono molti senatori in altri territori i quali non conoscono Roma nemmeno d'aspetto? Togli il sussiego, e cosa sono tutti gli uomini se non uomini?⁹⁹

Quid interest sub cuius imperio vivat homo moriturus? E omnes homines quid sunt nisi homines? Per Agostino

«la svalutazione delle grandezze nazionali libera la via allo sguardo verso ciò che è comune agli uomini, l'umano universale. Essere uomo sotto tale rispetto, non è semplicemente (come dapprima potrebbe sembrare) il misero resto che rimane alla fine dietro le fulgide facciate della potenza politica; è una realtà positiva, che di fatto merita di essere messa in luce, tratta fuori da dietro tali facciate¹⁰⁰.

E dietro una di tali facciate c'è un'esperienza storica che ha riconosciuto «ciò che è comune agli uomini» quando ha realizzato «l'associazione alla cittadinanza di tutti gli appartenenti all'impero, che divennero così cittadini romani, tutti partecipando a ciò che prima era di pochi». Certo, e questo Agostino non smette di denunciarlo, ciò è avvenuto *ingenti strage bellorum* e in ciò continua a non vedere

99. Civ. 5, 17: *Quantum enim pertinet ad hanc vitam mortalium, quae paucis diebus ducitur et finitur, quid interest sub cuius imperio vivat homo moriturus, si illi qui imperant ad impia et iniqua non cogant? Aut vero aliquid nocuerunt Romani gentibus, quibus subiugatis imposuerunt leges suas, nisi quia id factum est ingenti strage bellorum? Quod si concorditer fieret, id ipsum fieret meliore successu; sed nulla esset gloria triumphantium. Neque enim et Romani non vivebant sub legibus suis, quas ceteris imponebant. Hoc si fieret sine Marte et Bellona, ut nec Victoria locum haberet, nemine vincente ubi nemo pugnauerat: nonne Romanis et ceteris gentibus una esset eademque condicio? praesertim si mox fieret, quod postea gratissime atque humanissime factum est, ut omnes ad Romanum imperium pertinentes societatem acciperent civitatis et Romani cives essent, ac sic esset omnium, quod erat ante paucorum [...]. Nam quid intersit ad incolumitatem bonosque mores, ipsas certe hominum dignitates, quod alii vicerunt, alii victi sunt, omnino non video, praeter illum gloriae humanae inanissimum fastum, in quo perceperunt mercedem suam, qui eius ingenti cupidine arserunt et ardentia bella gesserunt. Numquid enim illorum agri tributa non solvunt? Numquid eis licet discere, quod aliis non licet? Numquid non multi senatores sunt in aliis terris, qui Romam ne facie quidem norunt? Tolle iactantiam, et omnes homines quid sunt nisi homines?*

100. Ratzinger 1973 (1971), p. 93.

«altro se non la vuota presunzione della gloria umana nella quale *perceperono la loro ricompensa* quanti arsero smodatamente della sua brama e disputarono guerre devastatrici». Ma quando viene scritto il *De civitate*, in un momento in cui «vi sono molti senatori in altri territori i quali non conoscono Roma nemmeno d'aspetto», la differenza fra vincitori e vinti è scomparsa, anzi i vincitori di un tempo sono anch'essi stati vinti come è accaduto in modo clamoroso nel 410; così, svanita anche la *iactantia*, dietro «le fulgide facciate della potenza politica» nel giudizio di Agostino rimangono da apprezzare ciò che l'impero romano aveva infine realizzato *gratissime atque humanissime* per tutti i suoi abitanti e la *virtus* esemplare dei suoi uomini migliori. Questo ultimo giudizio, non sembra così lontano da quello della più antica tradizione romana, se anche Ennio, citato da Cicerone in un passo iniziale del V libro del *De republica* (rep. 5, 1, conosciuto proprio attraverso civ., 2, 21) aveva scritto *moribus antiquis res stat Romana virisque*¹⁰¹. Ma Cicerone, come non manca di riportare Agostino, già si chiedeva:

Cosa rimane infatti degli antichi costumi, su cui, come Ennio disse, si reggeva lo Stato romano? Questi vediamo così sepolti dall'oblio, che non solo non vengono osservati, ma ormai ignorati. E degli uomini cosa dovrei dire? Le tradizioni stesse sono morte, per la mancanza di grandi personalità, e di tanto grande colpa noi non solo dobbiamo rendere conto, ma anche in qualche modo ci dobbiamo difendere come accusati di delitto capitale. Per le nostre colpe, non per un caso, noi conserviamo lo Stato solo di nome, nella sostanza invece lo abbiamo già perso da tempo¹⁰².

Agostino non avverte sicuramente il problema della sopravvivenza degli ordinamenti repubblicani, come invece Cicerone, e nemmeno quello dell'eternità dell'impero come i suoi contemporanei¹⁰³. Ma come il Cicerone del *De republica*, o anche del *De legibus* o del *De officiis*, vede le sorti di Roma strettamente connesse alla *virtus* dei suoi uomini. Tuttavia Cicerone, durante tutta la sua vita, non aveva mai smesso di combattere strenuamente per la difesa delle istituzioni della *res publica* e non aveva rinunciato, ad esempio nel *De legibus*, a immaginarne una riforma che potesse contribuire a risolvere il problema della *penuria virorum*¹⁰⁴. Per Agostino, invece, lo abbiamo visto nel *De civitate*, ciò che rimane da salvare di Roma, e ciò che quindi può salvare Roma, sono proprio e solo i suoi uomini.

101. *Annales*, 156 Skutsch.

102. Rep. 5, 1: *Quid enim manet ex antiquis moribus, quibus ille dixit rem stare Romanam? quos ita oblivione obsoletos videmus, ut non modo non colantur, sed etiam ignorentur. Nam de viris quid dicam? Mores enim ipsi interierunt virorum penuria, cuius tanti mali non modo reddenda ratio nobis, sed etiam tanquam reis capitis quodam modo dicenda causa est. Nostris enim vitiis, non casu aliquo, rempublicam verbo retinemus, re ipsa vero iam pridem amisimus.* La traduzione è quella in Nenci 2008. Ma cfr. Dodaro 2004 che individua e indaga, nelle lettere e nel *De civitate*, il “dialogo” di Agostino con Cicerone proprio riguardo a «the nature and the aim of civic virtues and the crucial role of the statesman in fostering them within society»: *ibidem*, p. 6 e vedi specialmente pp. 6-26; 182-214.

103. Per la posizione critica di Agostino sul “mito” di Roma eterna, cfr. l'ormai classico Paschoud 1967, pp. 234-275 e Oroz Reta 1974.

104. Per un profilo biografico e intellettuale di Cicerone, ricordo solo Narducci 2009. Per il *De legibus* in particolare, mi permetto invece di rimandare a Fontanella 2012.

Così infatti aveva affermato in uno dei *Sermones* pronunciati poco dopo il sacco di Alarico:

“Ecco – si dice – al tempo dei cristiani Roma va in rovina”. Forse però Roma non è spacciata; forse è stata sottoposta a dure prove, ma non è stata tolta di mezzo; forse è stata castigata, ma non distrutta. Forse Roma non perirà, se non periranno i Romani. Non periranno, se loderanno Dio; ma periranno se lo bestemmieranno. Che cos'è infatti Roma se non i Romani?¹⁰⁵

Si deve allora concludere che questa costante e ostinata focalizzazione sul “fattore umano” lasci Agostino indifferente alla realtà istituzionale di Roma? Riguardo al *De civitate*, che è l'oggetto proprio di questo lavoro, mi sembra innegabile l'intenzione di “relativizzare” l'importanza dell'impero romano. La valutazione storica che però Agostino ne offre, dove accanto alla condanna dell'imperialismo trova spazio l'apprezzamento per ciò che Roma ha portato all'ecumene, cioè la pace e l'estensione della cittadinanza, fanno comprendere come questa “relativizzazione” sia ben distante da una “demonizzazione”: Roma potrebbe anche non esserci, ma c'è, anche se non è eterna, e i cittadini della *civitas Dei* che vi vivono, in quanto le due *civitates* si intersecano fino alla fine dei tempi, possono “usare” i benefici che essa ha apportato, *in primis* la pace terrena, essere “spronati” dagli esempi dei suoi eroi e portarne a compimento la *virtus*. Il *De civitate* si ferma qui; ma in conclusione vorrei indicare, fra i tanti possibili, i passi di altre due opere nelle quali, pur rimanendo vera l'osservazione iniziale sul loro carattere contingente rispetto a quello della meditata riflessione del *De civitate*, si trovano esplicitate delle considerazioni “pratiche” direttamente deducibili da quella riflessione.

Nel primo, nell'esposizione del salmo 51 pronunciata di fronte al popolo nel gennaio del 413, si osserva come la mescolanza fra le due *civitates* abbia come immediata conseguenza che i cittadini della città celeste si trovino implicati di fatto nella vita civile e politica di quella terrena, e come tale implicazione non debba essere qualcosa di cui «disperare» in quanto, di nuovo, è solo la coscienza che decide della reale appartenenza della persona:

Soffermiamoci ora un istante su queste due categorie di uomini [...] Gli uni ripongono la loro speranza nelle cose della terra, su cui esercita il suo dominio il mondo presente; gli altri si ripromettono i beni celesti che sono stati loro promessi da Dio che non mente. Ma queste due specie di uomini son mischiate tra loro. S'incontra talvolta un cittadino di Gerusalemme, un cittadino del regno dei cieli, collocato in terra in posti di governo. Eccolo indossare la porpora: è magistrato, edile, proconsole, imperatore; ha il governo della società terrena. S'egli è cristiano, se è fedele, se è pio, se disprezza le cose fra le quali si ritrova implicato e spera quelle che ancora non possiede, il suo cuore è volto verso il cielo. [...] Non disperiamo dunque dei cittadini del regno dei cieli, quando li vediamo occupati in affari di Babilonia, quando cioè li vediamo dediti a qualcosa di temporale nella società

105. *Serm.* 81, 9 (degli anni 410-411): *Ecce, inquit, christianis temporibus Roma perit. Forte Roma non perit: forte flagellata est, non interempta: forte castigata est, non deleta. Forte Roma non perit, si Romani non pereant. Non enim peribunt, si Deum laudabunt: peribunt, si blasphemabunt. Roma enim quid est, nisi Romani? Cfr. anche De urbis excidio 6: An putatis, fratres, civitatem in parietibus et non in civibus deputandam?*

terrena; come, viceversa, non siamo troppo frettolosi nel rallegrarci con tutti gli uomini che vediamo occuparsi delle cose che riguardano il regno dei cieli¹⁰⁶.

L'altro passo, precedente da un punto di vista cronologico, lo riporto per secondo perché vi si coglie un ulteriore passaggio. Si trova nella lettera scritta a Marcellino nel 411/412 in cui Agostino risponde ad alcune obiezioni degli ambienti pagani, di cui l'amico, lo ricordiamo, si era fatto portavoce. Fra tali obiezione vi era quella che la dottrina cristiana, prescrivendo il perdono, il non rendere il male per il male e il porgere l'altra guancia, sarebbe stata contraria alle leggi dello stato, e al diritto di guerra (*epist.* 138, 9). Agostino, dopo aver spiegato ed esemplificato in cosa consista la "mitezza cristiana", esclude che questa comporti il divieto «di attendere al servizio militare». Infatti «Se la dottrina cristiana condannasse ogni specie di guerre, ai soldati che nel Vangelo chiedono il consiglio per salvarsi, prescriverebbe di gettar via le armi e di sottrarsi completamente agli obblighi del servizio militare. Invece è stato loro detto: *Non fate violenza a nessuno e non calunniate; siate contenti della vostra paga* (Lc. 3, 14)» (*epist.* 138, 15). E Agostino conclude:

Si accusa la religione come nemica della *Res publica*! Se invece, come sarebbe giusto, si desse ascolto a questa religione, essa darebbe alla *Res publica* un fondamento, una consacrazione, una forza, un accrescimento maggiore di quanto non fecero Romolo, Numa, Bruto e tutti gli altri famosi personaggi ed eroi del popolo romano [...]. Pertanto coloro che affermano che la dottrina del Cristo è nemica della *Res publica*, ci diano un tale esercito, quale la dottrina di Cristo volle che fossero i soldati: ci diano tali provinciali, tali mariti, tali sposi, tali genitori, tali figli, tali padroni, tali servi, tali re, tali giudici, infine tali contribuenti e tali esattori del fisco, quali prescrive che siano la dottrina cristiana, e poi osino chiamarla nemica della *Res publica* e non esitino piuttosto a confessare che, se essa fosse osservata, sarebbe la potente salvezza della *Res publica*¹⁰⁷.

106. *En. in Ps.* 51, 6: *Duo genera hominum attendite: [...] unum sperantium de terrenis quibus pollet hic mundus, alterum praesumentium de coelestibus quae promisit non mendax Deus. Sed mixta sunt ista genera hominum. Invenimus modo civem Ierusalem, civem regni coelorum administrare aliquid in terra; ut puta, purpuras gerit, magistratus est, aedilis est, proconsul est, imperator est, rempublicam gerit terrenam: sed cor sursum habet, si christianus est, si fidelis est, si pius est, si contemnens in quibus est, et sperat in quo nondum est. [...] Non ergo desperemus de civibus regni coelorum, quando eos videmus aliqua gerere Babyloniae negotia, aliquid terrenum in republica terrena: nec rursus continuo gratulemur omnibus hominibus quos videmus agere negotia coelestiae.* Cfr. anche *En. in Ps.* 61, 8 (la cui datazione oscilla fra il 412 e il 415): *Et sunt istae duae civitates permixtae interim; in fine separandae: adversus se invicem confligentes; una pro iniquitate, altera pro iustitia; una pro vanitate, altera pro veritate. Et aliquando ipsa commixtio temporalis facit, ut quidam pertinentes ad civitatem Babyloniam, administrent res pertinentes ad Ierusalem; et rursum quidam pertinentes ad Ierusalem, administrent res pertinentes ad Babyloniam. [...] Terrena omnis respublica, quandoque utique peritura [...] terrena ergo respublica habet cives nostros administrantes res eius. Quam multi enim fideles, quam multi boni et magistratus sunt in civitatibus suis, et iudices sunt, et duces sunt, et comites sunt, et reges sunt? Omnes iusti et boni, non habentes in corde nisi gloriosissima quae de te dicta sunt, civitas Dei. Et quasi angariam faciunt in civitate transitura, et illic a doctoribus civitatis sanctae iubentur servare fidem praepositis suis [...] cives Babyloniae iubentur tolerari a civibus Ierusalem, et amplius obsequiorum exhibentibus, quam si cives essent ex ipsa Babylonia.*

107. *Epist.* 138, 15: *Accusatur religio tamquam inimica reipublicae! Quae si, ut dignum est,*

La *virtus* cristiana, ancor più di quella degli eroi pagani, può quindi secondo Agostino offrire un contributo specifico per «la salvezza della *Res publica*»: così non solo i cittadini della città celeste possono “usare” della *terrena civitas*, ma anche a quest’ultima può risultare “utile” la *civitas Dei*.

Bibliografia

- Audano S., *Classici lettori di classici. Da Virgilio a Marguerite Yourcenar*, Foggia 2012.
- Bochet I., *Le livre V du De civitate Dei*, in *Lettura del De civitate Dei libri I-X, Lectio Augustini XV-XVI-XVII*, Settimana Agostiniana Pavese (1999-2001), Roma 2003, pp. 109-139.
- Bonamente G., *Il “metus Punicus” e la decadenza di Roma in Sallustio, Agostino e Orosio*, in “GIF”, 27, 1975, pp. 137-169.
- Brown P., *Agostino d’Ippona*, Torino 1971 (trad. it. dall’ed. London 1967).
- Brunt P. A., *Laus imperii*, in *Imperialism in the Ancient World*, in P. D. A. Garnsey, C. R. Whittaker (eds.), Cambridge 1978, pp. 159-191.
- Burns P. C., *Augustine’s use of Sallust in the City of God*, in “AugStud”, 30, 1999, pp. 105-114.
- Calabi I., *Le fonti della storia romana nel “De civitate Dei”*, in “PP”, 10, 1955, pp. 274-294.
- Calore A., *Forme giuridiche del ‘bellum iustum’*, Milano 2003.
- Carena C. (a cura di), *Agostino, La città di Dio*, traduzione e cura di C. Carena, Torino-Parigi 1992.
- Cavalcanti E., *La revisione dell’etica classica nel De civitate Dei*, in E. Cavalcanti (a cura di), *Il De civitate Dei: l’opera, le interpretazioni, l’influsso*, Roma-Freiburg-Wien 1996, pp. 293-324.
- Cavalcanti E., *Virtus et felicitas: gli elogi degli imperatori cristiani nel V libro del “De civitate Dei” di Agostino e i panegirici latini per Costantino e Teodosio*, in *Paideia Cristiana. Studi in onore di Mario Naldini*, Roma 1994, pp. 477-500.

audiretur, longe melius Romulo, Numa, Bruto, caeterisque illis Romanae gentis praeclaris viris, constitueret, consecraret, firmaret, augetetque rempublicam. [...] Proinde qui doctrinam Christi adversam dicunt esse reipublicae, dent exercitum talem quales doctrina Christi esse milites iussit; dent tales provinciales, tales maritos, tales coniuges, tales parentes, tales filios, tales dominos, tales servos, tales reges, tales iudices, tales denique debitorum ipsius fisci redditores et exactores, quales esse praecepit doctrina christiana, et audeant eam dicere adversam esse reipublicae; imo vero non dubitent eam confiteri magnam, si obtemperetur, salutem esse reipublicae. Dall’esame di questa lettera, insieme a quello di *epist.* 153 e 155, Dodaro 2009 deduce come Agostino «gives us the first ever theory of Christian political conscience», mostrando come per i cittadini e i governanti cristiani, le «political virtues» debbano essere «transformed by the theological virtues» (*ibidem*, p. 229). Ma cfr. anche *epist.* 91, 3: (408/409) *Intuere paululum ipsos de Republica libros, unde illum affectum amantissimi civis ebibisti, quod nullus sit patriae consulendi modus, aut finis bonis. Intuere, obsecro te, et cerne quantis ibi laudibus frugalitas et continentia praedicetur, et erga coniugale vinculum fides, castique honesti ac probi mores, quibus cum praepollet civitas, vere florere dicenda est. Hi autem mores in Ecclesiis toto orbe crescentibus, tamquam in sanctis auditoriis populorum docentur atque discuntur et maxime pietas qua verus et verax colatur Deus, qui haec omnia, quibus animus humanus divinae societati ad inhabitandam aeternam coelestemque civitatem instruitur et aptatur, non solum iubet aggreddenda, verum etiam donat implenda.*

- Cavalcanti E., *La cosiddetta "guerra giusta" nel De Civitate Dei di Agostino*, in "CrSt", 25, 2004, pp. 25-57.
- Corcoran G., *St. Augustine on Slavery*, Roma 1985.
- Cotta S., *Guerra e pace nella filosofia di S. Agostino*, in M. Fabris (a cura di), *L'umanesimo di S. Agostino*. Atti del Congresso Internazionale Bari (28-30 ottobre 1986), Bari 1988, pp. 119-140.
- Desideri P., Fontanella F., *Aristotele, Cicerone e Agostino nel dibattito cinquecentesco spagnolo sulla conquista delle Americhe*, in E. Narducci, S. Audano, L. Fezzi (a cura di), *Aspetti della Fortuna dell'Antico nella Cultura Europea*. Atti della IV giornata di Studi (Sestri Levante, 18 marzo 2007), Pisa 2008, pp. 47-72.
- Desideri P., *Impero romano e diritto di natura in Cicerone*, in M. Citroni (a cura di), *Letteratura e civitas. Transizioni dalla Repubblica all'Impero*. In ricordo di E. Narducci, Pisa 2012, pp. 73-87.
- Dodaro R., *Christ and the Just Society in the Thought of Augustine*, Cambridge 2004.
- Dodaro R., *Augustine and the Possibility of Political Conscience*, in C. Mayer (Hrsg.), *Augustinus – Ethik und Politik*. Zwei Würzburger Augustinus-Studentage: «Aspekte der Ethik bei Augustinus» (11. Juni 2005). «Augustinus und die Politik» (24. Juni 2006), herausgegeben von Cornelius Mayer unter Mitwirkung von Alexander Eisgrub und Guntram Förster, Würzburg 2009.
- Dolbeau F. (éd.), *Augustin d'Hippone, Vingt-six sermons au peuple d'Afrique, retrouvés à Mayence*, édités et commentés par François Dolbeau, Paris 1996.
- Ferrary J.-L., *Philhellénisme et impérialisme. Aspects idéologiques de la conquête romaine du monde hellénistique*, Rome 1988.
- Fontanella F., *Politica e diritto naturale nel De legibus di Cicerone*, Roma 2012.
- Gabba E., *Per un'interpretazione politica del De officiis di Cicerone*, in "RAL", s. VIII, 34, 1979, pp. 117-141.
- Gabba E., *L'imperialismo romano*, in G. Clemente, F. Coarelli, E. Gabba (a cura di), *Storia di Roma 2, I: L'Impero Mediterraneo. La Repubblica Imperiale*, Torino 1990, pp. 189-233.
- Garnsey P., *Ideas of slavery from Aristotle to Augustine*, Cambridge 1996.
- Gerosa P., *S. Agostino e l'imperialismo romano*, in *Miscellanea Agostiniana*, 2, Roma 1931, pp. 977-1040.
- Ghisalberti A., *Roma e il destino dell'Occidente nel De civitate Dei*, in L. Valle e P. Pulina (a cura di), *S. Agostino e l'Occidente*, Como-Pavia 1999, pp. 109-122.
- Goar R. J., *Reflections of some anti-Roman elements in De civitate Dei, Books I-IV*, in "AugStud", 19, 1988, pp. 71-84.
- Goisis G., *La guerra, la pace e la città di Dio. Alcune osservazioni sul XIX libro del "De civitate Dei"*, in L. Perissinotto (a cura di), *Agostino e il destino dell'Occidente*, Roma 2000, pp. 159-184.
- Gruen E. S., *The Hellenistic World and the coming of Rome*, I-II, Berkely-Los Angeles-London 1984.
- Hagendahl H., *Augustine and the Latin Classic: vol I: Testimonia; vol. II: Augustine's Attitude*, Göteborg 1967.
- Hand V., *Augustin und das klassisch römische Selbstverständnis: eine Untersuchung über die Begriffe Gloria, Virtus, Iustitia und Res Publica in De Civitate Dei*, Hamburg 1970.
- Harris W. V., *War and Imperialism in Republican Rome 327-70 B.C.*, Oxford 1979.

- Inglebert H., *Les Romains chrétiens face à l'histoire de Rome: histoire, christianisme et romanités en Occident dans l'Antiquité tardive, 3.-5. siècles*, Paris 1996.
- Isola A., *Agostino, un pastore di fronte al potere. Il contributo dei 'Sermones' Dolbeau*, in R. Uglione (a cura di), *Intelletuali e Potere nel Mondo Antico*. Atti del Convegno Nazionale di Studi (22-23-24 aprile 2002), Torino 2003, pp. 303-323.
- La Penna A., *Sallustio e la "rivoluzione" romana*, Milano 1968.
- Lana I., *L'idea della pace nell'antichità*, Fiesole 1991.
- Lenihan D. A., *The just war theory in the work of St. Augustine*, in "AugStud", 19, 1988, pp. 37-70.
- Lettieri G., *Il senso della storia in Agostino d'Ippona*, Roma 1988.
- Loreto L., *Il bellum iustum e i suoi equivoci*, Napoli 2001.
- McCormack S., *The shadows of poetry: Vergil in the mind of Augustine*, Berkeley-Los Angeles-London 1998.
- Madec G. (éd.), *Augustin prédicateur (395-411)*. Actes du Colloque International de Chantilly (5-7 septembre 1996), Paris 1998.
- Marcone A., *Il sacco di Roma nella riflessione di Agostino e di Orosio*, in "RSI", 114, 2002, pp. 851-867.
- Margaret M., *Slavery in the Writings of St. Augustine*, in "CJ", 49, 1953-1954, pp. 363-369.
- Marin M., *L'utilizzazione di Sallustio nel "De civitate Dei"*, in E. Cavalcanti (a cura di), *Il De civitate Dei: l'opera, le interpretazioni, l'influsso*, Roma-Freiburg-Wien 1996, pp. 35-50.
- Marin M., *Crisi morale e decadenza politica della repubblica romana: la rilettura agostiniana di Sallustio*, in "VetChr", 34, 1997, pp. 15-31.
- Marin M., *"Historia" e derivati in Agostino: note retoriche ed esegetiche*, in "VetChr", 35, 1998, pp. 97-118.
- Marin M., *Il II libro del De civitate Dei*, in *Lettura del De civitate Dei libri I-X, Lectio Augustini XV-XVI-XVII*, Settimana Agostiniana Pavese (1999-2001), Roma 2003, pp. 47-67.
- Markus R. A., *Saeculum: History and Society in the Theology of St. Augustine*, Cambridge 1970.
- Marrou H. I., *S. Agostino e la fine della cultura antica*, a cura di C. Marabelli e A. Tombolini, Milano 1987 (trad. it. dall'ed. Paris 1958⁴).
- Mazza M., *La praefatio di Livio: una rivisitazione*, in L. Troiani e G. Zecchini (a cura di), *La cultura storica nei primi due secoli dell'impero romano*. Milano 3-5 giugno 2004, Roma 2005, pp. 41-59.
- Momigliano A., *The Crisis of the Roman State and the Roman Historians (from Sallust to Tacitus)*, in A. Momigliano, *Nono contributo alla storia degli studi classici e del mondo antico*, a cura di R. Donato, Roma 1992, pp. 503-519 (Unpublished, 1940).
- Moreschini C., Mario Scandola M. (a cura di), *Tito Livio, Storia di Roma dalla sua fondazione*, con un saggio di Ronald Syme, introduzione e note di Claudio Moreschini, traduzione di Mario Scandola, Milano 1982.
- Narducci E., *Cicerone. La parola e la politica*, Roma-Bari 2009.
- Nenci F. (a cura di), *Marco Tullio Cicerone, La Repubblica*, introduzione, traduzione e note di F. Nenci, Milano 2008.
- Oort J. van, *Jerusalem and Babylon: a study into Augustine's City of God and the sources of his doctrine of the two cities*, Leiden 1991.

- Orlandi T., *Sallustio e Varrone in Agostino: De Civitate Dei I-VII*, in "PP", 23, 1968, pp. 19-44.
- Oroz Reta J., *L'attitude de saint Augustin à l'égard de Rome*, in *L'idéologie de l'impérialisme romain. Colloque de Dijon les 18 et 19 octobre 1972*, Paris 1974, pp. 146-157.
- Paschoud F., *Roma aeterna: études sur le patriotisme romain dans l'occident latin à l'époque des grandes invasions*, Rome 1967.
- Polverini L., *La storia romana nel "De civitate Dei"*, in E. Cavalcanti (a cura di), *Il De civitate Dei: l'opera, le interpretazioni, l'influsso*, Roma-Freiburg-Wien 1996, pp. 19-33.
- Prete S., *La città di Dio nelle lettere di Agostino*, Bologna 1968.
- Ramsey P., *The just war according to St. Augustine*, in J. B. Elshtain (ed. by), *Just war theory*, Oxford 1992, pp. 8-22.
- Ratzinger J., *L'unità delle nazioni. Una visione dei Padri della Chiesa*, Brescia 1973 (trad. it. dall'ed. München 1971).
- Ratzinger J., *Popolo e casa di Dio in Sant'Agostino*, Milano 1978 (trad. it. dall'ed. München 1954).
- Sordi M., *Il III libro del De civitate Dei*, in *Lettura del De civitate Dei libri I-X, Lectio Augustini XV-XVI-XVII*, Settimana Agostiniana Pavese (1999-2001), Roma 2003, pp. 69-77.
- Storoni Mazzolani L. (a cura di), *Sallustio, La congiura di Catilina*, prefazione, traduzione e note di Lidia Storoni Mazzolani, Milano 1976.
- Trapé A., *Opere di Sant'Agostino. Introduzione generale*, a cura di F. Monteverde, Nuova Biblioteca Agostiniana, Roma 2006.
- Thraede K., *Das antike Rom in Augustins De civitate Dei. Recht und Grenzen eines verjähnten Themas*, in "JAC", 20, 1977, pp. 90-145.
- Treloar J. L., *Cicero and Augustin: the ideal Society*, "Augustinianum", 28, 1988, pp. 565-590.
- Visonà G., *Il De civitate Dei e l'epistolario di Agostino*, in *Lettura del De civitate Dei libri I-X, Lectio Augustini XV-XVI-XVII*, Settimana Agostiniana Pavese (1999-2001), Roma 2003, pp. 7-32.
- Vretska K. (komm. von), C. Sallustius Crispus, *De Catilinae Coniuratione*, kommentiert von K. Vretska, I. Halbband, Heidelberg 1976.
- Zecchini G., *Il IV libro del De civitate Dei*, in *Lettura del De civitate Dei libri I-X, Lectio Augustini XV-XVI-XVII*, Settimana Agostiniana Pavese (1999-2001), Roma 2003, pp. 91-107.

Abstract

In *De civitate Dei*, Augustine's argument focuses on the fact that it is the individual who makes a free decision to belong to the *terrena civitas* or to the *civitas Dei*. For this reason, it is not the Church as an institution, nor *a fortiori* the Christian empire (from Constantine) to form the *civitas Dei*, although to this belong all those Romans who embrace 'the true faith'. For the same reason even in the ancient pagan empire, which represents the *terrena civitas*, Augustine does not fail to point out the examples of those men who were distinguished for their virtue, even though imperfect. He goes on to show that those who are not citizens of the *civitas Dei* are more useful to the *terrena civitas* when they possess even imperfect virtue, than if they had not even that. And surely Rome, though pagan, was useful in obtaining the greatest good to which every man aspires: peace on earth. Although it is certainly different from heavenly peace, the true peace, it is still a condition that the *civitas caelestis* in turn, while it is a pilgrim on this earth, needs to use. This peace, however, is the result of imperialist wars that Augustine vehemently condemns, wars provoked by a *libido dominandi* that has upset a natural order in which there would have been only small kingdoms that would have lived in harmony with their neighbours. To Augustine, then, the empire of Rome was not necessary to the world's welfare, but since this empire now exists, the citizens of the *civitas Dei* who live in it can 'use' the benefits it has brought: firstly peace on earth; furthermore, they can be encouraged by the examples of its pagan heroes and can bring to fruition the *virtus* of these heroes. Christian *virtus*, even more than pagan *virtus*, according to Augustine can offer a real contribution to the salvation of the *Res publica*: so that not only can the citizens of the *civitas caelestis* 'use' the benefits of the *terrena civitas*, but the latter may also benefit from the *civitas Dei*.

Keywords: Augustine, *De civitate Dei*, Roman Empire.

