

FRANCO DE CAPITANI\*

“STUPENDAE FORTITUDINIS FOEMINA”.  
LA MADRE DEI FRATELLI MACCABEI COME ESEMPIO,  
AL FEMMINILE E IN CHIAVE ANTIMANICHEA,  
DELLA VIRTÙ DELLA FORTEZZA  
NEL GIOVANE SANT’AGOSTINO

1. *Rapporti Ambrogio - Agostino*

Tutti gli studiosi più avveduti conoscono oramai, specie dopo i contributi del Courcelle, quale importanza culturale rivestirono la figura e l’opera di Ambrogio di Milano nell’indirizzare la conversione di Sant’Agostino verso il suo noto esito.

Non solo Sant’Ambrogio aiutò l’Africano che assisteva alle sue prediche a comprendere *spiritualiter* alcuni importanti passi del *Vecchio Testamento*, ma gli fornì un “pensiero” spirituale, un modo di accostarsi all’interpretazione spirituale della *Sacra Scrittura*, già imbevuto di neoplatonismo. Di modo che, ascoltandolo o anche, forse, leggendo qualche resoconto delle sue prediche e catechesi, Agostino aveva l’opportunità di vedere all’opera un tipo di neoplatonismo cristiano o cristianizzato che risulterà determinante per la sua evoluzione spirituale, filosofica, religiosa e teologica successive.

Ora, se l’aspetto neoplatonico dell’esegesi ambrosiana è stato sinora abbastanza bene messo in evidenza da parecchi studiosi, quali, ad esempio, il Dassman, il Pizzolato, il Lucchesi<sup>1</sup>, non altrettanto si può dire del rap-

---

\* Università degli Studi di Parma.

<sup>1</sup> Cfr., ad es.: E. DASSMAN, *Die Frömmigkeit des Kirchenvaters Ambrosius von Mailand*, Münster 1965, trad. it., *La sobria ebbrezza dello spirito. La spiritualità di S. Ambrogio vescovo di Milano*, SacroMonte, Varese 1975; L.F. PIZZOLATO, *La dottrina esegetica di Sant’Ambrogio*, Vita e Pensiero, Milano 1978 (Studia Patristica Mediolanensia, 9); E. LUCCHESI, *L’usage de Philon dans l’oeuvre exégétique de Saint Ambroise. Une Quellenforschung relative aux commentaires d’Ambroise sur la Genèse*, Brill, Leiden 1977.

porto più specifico di influenza di Ambrogio su Agostino, per quanto riguarda l'esegesi dei libri biblici<sup>2</sup>.

In effetti – è vero – esistono, a questo proposito, delle difficoltà obiettive e consistenti, principalmente, nelle scarse o troppo generiche informazioni esplicite al riguardo da parte di Agostino medesimo.

Sicché, se si stesse solamente a queste ultime, si potrebbe ricavare l'impressione di una limitata, se non, addirittura, ridottissima influenza del Milanese sull'Africano.

Ma come conciliare allora ciò con la portata, a dir poco, sconvolgente, che, a detta di Agostino medesimo, ebbero le prediche ambrosiane nell'indirizzare la sua evoluzione religiosa e spirituale?

Perché, inoltre, Agostino non ricorda più esplicitamente<sup>3</sup> a Roma, durante il proprio secondo soggiorno, che Ambrogio fu il suo maestro nell'esegesi spirituale delle *Scritture*?

Sarebbe stato opportuno, poiché è proprio a Roma, durante il periodo di forzata sosta, nell'attesa di poter rientrare in Africa, che Agostino affronta seriamente, per la prima volta, il problema dell'esegesi di molti testi biblici in chiave antimanichea<sup>4</sup> e, quindi, allo scopo di far vedere agli avversari di oggi la consonanza su alcuni temi dell'insegnamento impartito sia dal *Vecchio* che dal *Nuovo Testamento*; essendo dunque questa la prima opportuna e cospicua occasione di dimostrare esteriormente quanto dell'insegnamento esegetico ambrosiano era veramente passato a far parte del suo bagaglio culturale.

Molte risposte potrebbero essere ricordate a questo riguardo, ed alcune abbastanza attendibili, come quella che, non presentandosi l'occasione concreta ed esplicita, per così dire, di poterlo fare, Agostino non l'abbia fatto. Oppure quella che non era opportuno richiamare apertamente la pro-

Sull'utilizzo dell'esegesi alessandrina da parte di Ambrogio sarebbero tantissimi gli studi da indicare. Ne diamo uno fra i più accurati: H. SAVON, *Saint Ambroise devant l'exégèse de Philon le Juif*, 2 voll., Etudes Augustiniennes, Paris, 1977.

<sup>2</sup> Oltre ai lavori pionieristici, in questo campo, di A. PINCHERLE (*La formazione teologica di S. Agostino*, Edizioni Italiane, Roma 1947) e di P. ROLLERO (*La "Expositio Evangelii secundum Lucam" di Ambrogio come fonte della esegesi agostiniana*, Giappichelli, Torino 1958) cfr., ad es.: la puntualizzazione abbastanza recente di N. CIPRIANI, *Le opere di S. Ambrogio negli scritti di S. Agostino anteriori all'episcopato*, «La Scuola cattolica», 125 (1997), pp. 763-800; o anche il primo di una serie di articoli che M. DULAËY, ha dedicato all'apprendimento dell'esegesi biblica da parte di Agostino: *L'apprentissage de l'exégèse biblique par Augustin. 1. Dans les années 386-389*, «Revue des Etudes Augustiniennes», 48 (2002), pp. 267-295.

<sup>3</sup> "Esplicitamente", appunto, poiché Agostino si ricorderà "implicitamente" del suo "maestro" milanese, già dal suo secondo soggiorno romano, come vedremo fra non molto.

<sup>4</sup> Sulla destinazione antimanichea dell'*exemplum* oggetto di questo studio, ma, anche, dell'altro, relativo a Giobbe, torniamo verso la fine.

pria fonte di ispirazione di fronte ad avversari per principio scettici se non ostili verso ogni autorità, fosse pure la più accreditata.

O anche, e molto più probabilmente: Agostino, secondo l'uso dei tempi, non pensava affatto di doversi ritenere esplicitamente debitore di un insegnamento che era liberamente impartito a chiunque.

Sicché all'Agostino romano non rimaneva che sembrare affidarsi alla propria personale perspicacia espositiva ed alla autonoma introspezione dei testi rivelati adattandola in senso giudicato utile e conveniente per l'avversario – ex amico da riconquistare, senza far trasparire troppo apertamente quanto quella introspezione dovesse invece anche agli insegnamenti di Ambrogio.

Ciò non toglie, tuttavia ed a parere di molti studiosi, che il ricordo di quegli stessi insegnamenti ambrosiani fosse sempre presente nella mente agostiniana quando si accingeva ad un tale compito. E ciò sin dai semplici inizi della esegesi agostiniana. Per intenderci, sin da *Cassiciacum*<sup>5</sup>. Ed, a maggior ragione, poi, nel periodo del secondo soggiorno romano, quando un compito esegetico più grave e prolungato, per la prima volta si presentava alla sua attenzione.

Tant'è vero che spesso, di fronte ad una esegesi scritturistica di qualche passo del *De moribus ecclesiae catholicae et de moribus manichaeorum* che rammenti una analoga trattazione ambrosiana, non si possa fare a meno di segnalare il fatto, presentando l'esegesi agostiniana come possibile, se non addirittura probabile, influenza ambrosiana.

È il caso, ad esempio, della figura di Giobbe, di cui si parla in *De moribus* I, 23,43. “La sua fonte di ispirazione più diretta è forse Ambrogio”, non può fare a meno di precisare A. Pieretti in una nota alla traduzione dell'opera agostiniana<sup>6</sup>.

<sup>5</sup> Ad es. in *Sol.* I, 6, 12 Agostino accenna alla metafora dei “sensi dell'anima”, certamente di derivazione biblica, ma più immediatamente di derivazione ambrosiana, secondo Gannon (cfr. M.A.I. GANNON, *The active theory of sensation in St. Augustine*, «New Scholasticism», 30 (1956), pp. 154-180, 173, 175). Cfr. ancora, ad es., *Epistola agli Efesini* 1, 18 citata da Agostino in *Nat. et or. an.* 2, 3.

<sup>6</sup> Mentre il Koyle, in un suo impegnativo lavoro di commento al *De moribus ecclesiae* suggerisce che in Agostino “l'idea” per la presentazione di questa virtù, attraverso esempi, sia “probabilmente modellata su Cicerone”, *De finibus* II, 19, 60-62, dove sono riportati gli esempi di Torquato e Decio. A noi pare che l'ispirazione lontana possa anche essere Cicerone, ma, nel caso specifico, la fonte ambrosiana sia la più probabile. Cfr.: NBA XIII/1, Città Nuova, Roma 1997, p. 73, nota 46; J.K. KOYLE, *Augustine's De moribus ecclesiae catholicae. A Study of the Work, its Composition and its Sources*, Fribourg University Press, Fribourg 1978, p. 379. Sul *De moribus* sarà bene tenere presente anche il contributo che lo stesso Koyle ha presentato per la *Lectio Augustini* di Pavia nel 1998 e pubblicata nel volume degli Atti: AA.VV., *De moribus ecclesiae catholicae et de moribus Manichaeorum. De quantitate animae di Agostino d'Ippona*, Commento di J.K. Koyle, F. Decret, A. Clerici, E.L. Fortin, M.A. Vannier, P. Porro, G. Balido (Lectio Augustini. Settimana Agostiniana Pavese, VII), Edizioni «Augustinus», Palermo 1991, pp. 13-57.

Tutto ciò significa, alla fine, che l'idea di confrontare il pensiero esegetico agostiniano di questo periodo romano con quello risultante dalle opere di Ambrogio antecedenti alla partenza di Agostino da Milano è, in certo modo, inevitabile, e, per così dire, quasi moralmente e storicamente obbligate; specie se si ricorda il resoconto che le *Confessioni* fanno dei rapporti milanesi intercorsi fra Ambrogio ed Agostino.

Solo che l'intrapresa di una simile strada si presenta quanto mai ardua e lunga, ed, a prima vista, non troppo promettente di risultati; inoltre essa richiede in chi la percorre, non solo una sensibilità letteraria non comune, ma anche una buona e seria conoscenza di entrambi gli autori e dei contesti storici e dottrinali in cui essi hanno maturato e preparato i loro lavori.

È, infatti, – in seconda battuta – principalmente facendo leva sugli ambiti e sulle circostanze storiche e dottrinali in cui nascono e prendono consistenza gli scritti dei due autori in questione che sorge e prende corpo anche l'interesse a tentarne un confronto letterario e dottrinale. Ma ciò sappiamo quanto delicato sia, per molte ragioni: storiche, esegetiche, spirituali, testuali, dottrinali...! E tuttavia quanto sia altrettanto stimolante ed invitante.

## 2. *L'antecedente ambrosiano in sintesi*

Guidati, pertanto, ammoniti e resi umili dalle considerazioni precedenti, ci accingiamo anche noi a tentare un raffronto tra un brano preso dal *De moribus ecclesiae catholicae* agostiniano relativo alla figura della madre dei fratelli Maccabei (23, 43) ed un antecedente d'obbligo, un antecedente riscontrabile nel *De Iacob et vita beata* ambrosiano, che è, se tralasciamo le cinque righe continuative del *De officiis* I, 203, l'unico<sup>7</sup> momento in cui Ambrogio si dedica, con una certa estensione e diffusione, alla madre dei sette fratelli per elogiarne le virtù eroiche (II, 11,52 - 12,57). Ai giovani Maccabei come esempi di virtù, di vera libertà e altro ancora, oltre che nel *De Iacob* (II, 11,45 - 12,58), Ambrogio ricorre pure: nell'*Epistula* VIIa del libro II, secondo la recensione Faller (*Epistola* XXXVIIa secondo la numerazione Maurina), scritta a Simpliciano dopo il *De Iacob*; nell'*Epistula* LXXIV,16 dell'anno 388; soprattutto nel *De officiis* I, 41,202 - 203, scritto nel 389/90; e nell'*Exortatio virginitatis* 8, 52. Ma in essi l'accento non è

---

<sup>7</sup> Cfr. l'ed. SAEMO XIII, Biblioteca Ambrosiana-Città Nuova, Milano-Roma 1977, p. 146. In una nota al *De moribus* agostiniano, dopo avere opportunamente ricordato che la fonte di ispirazione più diretta è forse Ambrogio, sfugge al commentatore (A. Pieretti) di dire che il Milanese "parla 'spesso' di questo personaggio" (Cfr. NBA XIII/1, p. 73, nota 46); forse sarebbe stato meglio dire: poche altre volte.

certamente posto sulla figura della madre, anche se di lei, oltre al senso della “gioia” di cui è espressione nel *De officiis* (I, 203), si danno connotazioni teologicamente significative, ma, tutto sommato, brevi, come avremo modo di vedere altrove: luna, luce, grazia, chiesa, asceti...<sup>8</sup>!

Ragion per cui mi pare si possa dire che l’elogio dedicato alla madre “*pia*” e “*beata*” dei sette Maccabei che si trova nel *De Iacob* diventi in certo modo un *unicum* nell’attività letteraria di S. Ambrogio.

In questa sede ci accontenteremo di iniziare il commento del passo agostiniano del *De moribus*.

### 3. Il passo del *De moribus*: contesto dottrinale e storico

Il *De moribus ecclesiae catholicae*, l’abbiamo già detto, è divisibile, quanto a contenuto, *grosso modo*, in tre grandi sezioni: una prima filosofica (3, 4 – 7, 12), una seconda, che è la più corposa, biblica o esegetica, oppure che potremmo definire, sulla scorta degli insegnamenti derivanti dal filone ermeneutico gadameriano, per i parecchi momenti interpretativi che presenta, “ermeneutica”, appunto (8, 13 – 30, 64) ed una terza che il Coyle<sup>9</sup> definisce ascetica (31, 63 – 35, 80).

Ora, all’interno della sezione biblica, si pone il passo che abbiamo deciso di considerare: quello dell’esaltazione delle virtù della madre dei fratelli Maccabei.

Si tratta di un passo abbastanza breve, se rapportato alla dimensione del trattato, anzi brevissimo, se non addirittura minimo, ma molto significativo del metodo che Agostino assume nell’affrontare il tema delle virtù in ambito di esegesi biblica e del significato che ad esso egli attribuisce.

Infatti il passo costituisce il secondo *exemplum* che Agostino ricorda ad illustrazione del tema biblico e morale della virtù della forza.

Il tema degli *exempla* come “una delle autorità” alle quali Agostino si affida in questo trattato è stato bene messo in evidenza dallo studio del Coyle<sup>10</sup>.

A noi qui interessa ricordare che, sebbene il nostro *exemplum* sia il secondo ad illustrare la virtù biblica della forza, esso è il primo, in asso-

<sup>8</sup> Mi limiterò a citare in questa sede solamente il recente, complesso e ricco lavoro di L.F. PIZZOLATO - CH. SOMENZI, *I sette fratelli Maccabei nella chiesa antica d’Occidente*, Vita e Pensiero, Milano 2005, dove si tiene conto ampiamente dei contributi del Nauroy, ma nel quale, con mia grande sorpresa, a proposito di Agostino, non viene preso in esame il nostro brano del *De moribus*.

<sup>9</sup> Cfr. KOYLE, *Augustine’s De moribus*, pp. 193 ss.

<sup>10</sup> Cfr. *ibi*. pp. 202 ss., ma anche, ad es.: B. STUDER, “*Sacramentum et exemplum*” *chez Saint Augustin*, «Recherches Augustiniennes», 10 (1975), pp. 87-141.

luto, nel corso del trattato, che parli di donne. Il primo ed il solo, se non andiamo errati. Il che ci porta a pensare che potesse essere derivato alla memoria di Agostino dall'uso liturgico del passo biblico in questione.

Passo che egli dovette ben aver ascoltato proclamare nella liturgia milanese e che, proprio per la sua unicità "al femminile", più facilmente poteva essere ricordato.

A.-M. La Bonnardière dice – è vero – che in Agostino "il tema dei Maccabei è spesso evocato" anche al di fuori del contesto liturgico che doveva renderlo noto ai fedeli; ma aggiunge che, proprio fondandosi su tale uso, l'Africano, pastore e non, poteva permettersi di richiamare tale tema in altre occasioni<sup>11</sup>.

Se l'osservazione vale per la Chiesa di Ippona, essa vale anche, e forse a maggior ragione, in quanto la Chiesa africana pare più antica di quella italiana, per quella milanese, che per molti aspetti, specialmente liturgici, ne è l'erede e la prosecutrice<sup>12</sup>.

È comunque fuori discussione che anche a Milano la lettura dell'eroico martirio dei fratelli Maccabei, con la loro altrettanto eroica madre, fosse inserito fra le letture liturgiche in uso al tempo di Ambrogio. Tant'è che Ambrogio stesso la commenta nel *De Iacob et vita beata*, che sappiamo essere confezionato, come quasi al solito in Ambrogio, di *sermones*, di prediche tenute da Ambrogio stesso in varie occasioni e, poi, appuntate, riviste ed adattate, come si è detto, in vista della loro pubblicazione.

Prediche sempre conseguenti a delle letture bibliche, appunto.

Riportiamo, per comodità, il brano agostiniano per intero:

Sed quoniam de dolore atque cruciatibus corporis tolerandis nunc agitur, relinquo istum virum, licet magnum, licet invictum, virum tamen. Offerunt enim mihi Scripturae illae stupendae fortitudinis feminam, et ad eam iam me transire compellunt. Quae cum septem liberis tyranno atque carnifici prius viscera omnia, quam unum verbum sacrilegum impendit; cum eius hortatione filii roborarentur, in quorum membris ipsa torquebatur, latura tamen etiam proprio munere, quod eos ferre praeceperat. Quid ad tantam patientiam, quaeso, addi poterit? Quid tamen mirum si omnibus medullis conceptus Dei amor, et tyranno, et carnifici, et dolori, et corpori, et sexui, et affectui resistebat? An non audierat: "Pretiosa in conspectu Domini mors sanctorum eius" (Ps. CXV,15)? Non audierat: "Melior vir patiens fortissimo" (Prov. XVI,32)? Non audierat: "Omne quod tibi applicitum fuerit, accipe; et in dolore sustine; et in humilitate tua habe patientiam, quoniam in igne probatur aurum et argentum" (Eccli. II,4-5)? Non audierat: "Vasa figuli probat

<sup>11</sup> Cfr. A.-M. LA BONNARDIERE, *Biblia Augustiniana. A.T.: Livres historiques*, Etudes Augustiniennes, Paris 1960, p. 4.

<sup>12</sup> Fra i tanti studi di settore mi permetto di rinviare ancora, ad es., a EAD., *Saint Augustin et la Bible*, Beauchesne, Paris 1986.

fornax, et homines iustos tentatio tribulationis” (Eccli. XXVII,5)? Immo vero et haec, et alia plura perceperat, quae uno sancto Dei spiritu, ut in istis Novi Testamenti, sic in illis, qui soli adhuc erant, libris divina praecepta fortitudinis conscripta sunt<sup>13</sup>.

#### 4. *Il passo del De moribus: commento*

Così il testo. Esso si inserisce immediatamente nell’ambito del discorso agostiniano sulle quattro virtù cardinali, delle quali si tratta nei paragrafi 35-45 del *De moribus ecclesiae*, ma, più ampiamente, nel generale discorso sulla virtù, di cui si incomincia a parlare, in maniera specifica, nei paragrafi precedenti.

Infatti, se per Agostino, la *virtus* ci conduce “alla vita beata”, *ad beatam vitam nos ducit*, e la beatitudine non è nient’altro che il possesso di Dio stesso, *non è nient’altro*, dice in un passo poco distante, *nihil aliud quam ipsum Deum*<sup>14</sup>, allora la virtù diventa il mezzo, la via che ci conduce a Dio stesso, che è il “sommo bene dell’uomo”<sup>15</sup>.

A questo punto la virtù non diventa nient’altro che “il sommo amore di Dio”, vale a dire quella tendenza dell’essere umano, in pienezza di intelligenza ed affettività, che si dirige amorevolmente e totalmente a Dio<sup>16</sup>.

Di qui le diverse definizioni di ognuna della quattro classiche virtù cardinali, sulle quali Agostino si trattiene abbastanza a lungo in chiave anti-manichea.

La fortezza, ad esempio, che è quella che ora direttamente ci interessa, viene definita come seconda virtù, dopo la temperanza e prima della giustizia e della prudenza, in questo modo: *fortitudo [est] amor facile tolerans omnia propter quod amatur*<sup>17</sup>.

Dove ancora non si comprende appieno l’importanza di quell’*omnia* da sopportare per amore di Dio e della beatitudine eterna.

Infatti saranno gli esempi tratti dalla Sacra Scrittura a far meglio e più tangibilmente comprendere cosa Agostino comprenda sotto quella accezione così generale.

E vedremo che sarà proprio “tutto”, compresa la morte fisica subita per amore di Dio.

<sup>13</sup> *Mor. eccl.* XXIII, 43; ed. NBA XIII/1, pp. 72-74. La trad. it. ivi riportata a fronte è di A. Pieretti. Noi talora ci discostiamo da essa.

<sup>14</sup> Cfr. I,14,24, p. 52.

<sup>15</sup> Cfr. I,6,10, pp. 32-33.

<sup>16</sup> Cfr. I,15,25. trad. it., p. 53.

<sup>17</sup> Cfr. I,15,25, pp. 52-53.

Difatti, quando Agostino riprenderà, nel paragrafo 35, a parlare più particolareggiatamente delle quattro virtù cardinali, egli le presenta come *modi vivendi*, come stili di vita propri ad ognuna di esse<sup>18</sup>.

E parecchio si trattiene a parlare della virtù della temperanza, la quale deve essere intesa, non solo come astensione dai desideri cattivi, quelli derivanti dalle seduzioni carnali, come saremmo propensi ad interpretare oggi tale virtù, ma anche deve essere intesa come astensione dall'eccesso di desideri intellettuali, dall'eccesso di desiderio di conoscenze scientifiche, le quali risultino solamente fini a se stesse, divenendo così *curiositates*<sup>19</sup>.

A questo punto entra in campo la virtù della forza, la quale deve quindi essere intesa, entro quest'ottica di descrizione esemplificativa all'interno della quale ora Agostino si sta muovendo, come quel *modus vivendi* che fa da *pendant* immediato della temperanza, nel senso che, se la temperanza consiste nel non desiderare le realtà terrene per se stesse, la *fortitudo* "viene chiamata" così perché "sa perdere" senza rimpianti tali realtà, perché sa staccarsene. Non che le disprezzi, ma sa separarsene e sacrificarle ad un bene degno di maggiore attenzione, che è sempre Dio.

Così, prosegue Agostino, quando si parla di beni posseduti dall'uomo in questa vita, non si può fare a meno di pensare al "corpo": questa catena, questo *vinculum*, che "squassa l'anima con il terrore della morte".

"Ma quando l'anima si sarà convertita tutta quanta" all'amore di Dio che deriva dal possedere la virtù della forza, allora "non solo disprezzerà la morte, ma addirittura la desidererà:... *mortem non solo contemnet, verum etiam desiderabit*."

Ecco, proprio in questo supremo disprezzo della morte, che si tramuta in desiderio della stessa in vista della vita eterna, della resurrezione e della "ricostituzione" beata, nella quale non più il corpo sarà un "vincolo" per l'anima, ma le obbedirà gioiosamente, le "sarà sottomesso", *sine ulla molestia*, senza arrecarle alcun peso o difficoltà, proprio in questo, dunque, consiste la virtù della forza<sup>20</sup>.

Come si può constatare, siamo in pieno clima intellettuale "platonico - stoico", per così dire, ma, al tempo stesso, in pieno clima cristiano.

<sup>18</sup> Cfr. I,19,35, p. 62.

<sup>19</sup> Cfr. I,20,37-39. Sul significato della *curiositas* in Agostino può essere utile N.J. TORCHIA, "Curiositas" in the early philosophical writings of Saint Augustine, «Augustinian Studies», 19 (1988), pp. 111-120. Ben documentato è anche il lavoro di R. JOLY, *Curiositas*, «L'antiquité classique», 30 (1962), pp. 33-44. Ma soprattutto si veda la voce di A. LABHARDT, *Curiositas*, in C. MAYER ET AL. (a cura di), *Augustinus Lexicon*, vol. II, Schwabe, Basel 1996-2002, coll. 188-196, ove si troverà citata anche la più recente bibliografia al riguardo.

<sup>20</sup> Cfr. I,22,40, pp. 70-71.



Anzi di un cristianesimo esigente, si potrebbe dire, di un cristianesimo “eroico”.

Ma è tipico dell’Agostino neoconvertito degli anni antecedenti la sua entrata nei sacri ordini questo spirito esigente e moralmente eroico che pervade le sue concezioni etiche.

Per fare un esempio ricorderemo solamente che anche nel libro I *De libero arbitrio*, quando si tratta di illustrare il rapporto che corre fra il rispetto della vita *tout court* e la difesa di essa di fronte ad ingiusti aggressori ed oppressori, come possono essere dei briganti assassini o dei violentatori efferati, Agostino non ha esitazioni nel sostenere che il precetto “non uccidere” vada applicato da ciascun credente in modo così esigente ed assoluto da non consentire deroghe, neppure per difendere la propria personale vita o il proprio onore offeso ingiustamente. Quindi egli non ammette, per l’autentico credente, quella che poi sarà d’uso chiamare uccisione per “legittima difesa”<sup>21</sup>.

“Ma rimane da trattare – prosegue Agostino – il grande conflitto con il dolore”: *restat cum dolore magna conflictio*<sup>22</sup>.

Nel senso che un ideale di superamento dell’ottica di attaccamento al proprio corpo, con tutti i benefici piacevoli ad esso collegati, quali la ricchezza, la gloria e le donne, comporta inevitabilmente e necessariamente un qualche dolore. Da qui il conflitto che l’uomo cristianamente virtuoso deve ingaggiare con esso.

Ma non si tratta, evidentemente, di una conflittualità teorica, intellettuale, bensì, vorremmo dire, esistenziale, onniassorbente l’individuo nel complesso delle sue potenzialità intellettuale-psico-fisiche.

---

<sup>21</sup> Da intendersi nel senso che la moralità in sé e per sé considerata non ammette gradazioni di tipo strumentalistico o utilitaristico che rispondono a finalità differenti rispetto alla legge divina, di cui quella morale è una manifestazione all’interno della coscienza dell’uomo. Cfr., ad es., *Lib. arb.* I, V,11-VI,15. Su tutto ciò e altro concernente il pensiero politico agostiniano, cfr., per lo meno, l’articolo di un noto ed esperto studioso del pensiero politico di S. Agostino, che lo compara al complesso delle proprie conoscenze nel settore: S. COTTA, *Legge e sicurezza*, «Etica e Politica / Ethics and Politics», 9 (2007), pp. 109-120 [ripreso da ID., *La città politica di S. Agostino*, Edizioni di Comunità, Milano 1960, pp. 133-152]. Interessanti anche gli altri contributi raccolti, a cura di M. BETTETINI - G. CATAPANO, e ripubblicati nel volume monografico *Agostino e la giustizia / Augustine and Justice*, che costituisce il volume IX del periodico da noi appena citato, in cui compare il contributo del Cotta. Sul *De libero arbitrio* in generale e sulla sua fondamentale importanza per l’intero sviluppo del pensiero agostiniano, mi permetto di rinviare a F. DE CAPITANI, *Sancti Aurelii Augustini “De libero arbitrio” libri tres. Prolegomena, Textum, Italicam interpretationem, Commentarium, Indices curavit / Il “De libero arbitrio” di S. Agostino. Studio introduttivo, Testo, Traduzione e Commento*, Vita e Pensiero, Milano 1994<sup>2</sup>.

<sup>22</sup> Cfr. I,22,41, p. 70.

Ed anche a questo proposito la risposta dell'Agostino romano è decisiva e radicale nella sua semplicità.

Dice: “[...] non c'è nulla di così resistente ed inflessibile che non possa essere vinto dal fuoco dell'amore”<sup>23</sup>.

L'*ignis amoris*, il fuoco dell'amore può superare ogni ostacolo; ma si tratta di “un amore casto”, volto “all'amplesso di Dio”, di un amore che mette le ali all'anima e la rende “libera” e “degnata di ammirazione” agli occhi di tutti; di un amore il quale, proprio perché è amore di Dio e non di beni terreni e caduchi, non può non essere più “forte” di quello umano. La dignità dell'oggetto amato dà la misura della superiorità dell'*impetus animi* ad esso rivolto, rispetto ad ogni altro *impetus* possibile.

È, anche qui, forse, l'influsso plotiniano a farsi strada<sup>24</sup>.

Ma non possiamo soffermarvisi oltre. Vorremmo però solo sottolineare che in quest'impeto dell'animo casto, nel senso di puro da ogni macchia seppure spirituale, vi è anche tutto lo spessore di una personalità volitiva ed autonoma, pienamente consapevole di sé e della scelta del proprio destino e perciò completamente svincolata da un obbligatorio, metafisico, trascinamento verso il “meglio”, qual è visto e conosciuto, e una volta che sia visto e conosciuto, così come accade invece nel platonismo o nel neoplatonismo, o anche nello stoicismo. V'è qui, mi pare, tutta la forza dirompente di una personalità che potrebbe anche non seguire ciò che ritiene il meglio e quindi, a maggior ragione, più consapevole della propria libera autodeterminazione verso la via del bene, e nel contempo consapevole di tutte le conseguenze negative sul piano umano che tale scelta comporta nei confronti di quelli che Aristotele<sup>25</sup> chiama i beni esteriori o interiori, corporei e spirituali, comunque terreni.

<sup>23</sup> Cfr. *ibi*, trad. it., ma in parte da noi modificata, p. 71.

<sup>24</sup> Cfr., ad es., *Enn.* I, 6, 8; VI, 7, 36.

<sup>25</sup> Gli studi più avveduti sui rapporti intercorrenti fra l'etica classica e quella cristiana delle origini ormai accettano il fatto consolidato che una delle caratteristiche più importanti introdotte da quest'ultima rispetto alla prima è proprio l'emergere di una facoltà, teoreticamente resa autonoma ed anzi preponderante rispetto alla razionalità pura o “passionalmente” motivata, di cui sono ricchi ampi passaggi del *Simposio* platonico e simili, e che consiste, appunto, nella *voluntas*, intesa come “tendenza”, forza determinante ed irrevocabilmente inclinate la scelta umana libera. Ed Agostino, a questo riguardo, è forse il costruttore più importante e deciso. È vero che anche Seneca, fra i latini, fa della *voluntas* la base della sua concezione morale (come opportunamente una studiosa, oggi talora dimenticata, ebbe modo di mettere spesso in evidenza nei suoi pregevoli lavori: cfr., ad es., M. BELLINCIONI, *Potere ed etica in Seneca. Clementia e voluntas amica*, Paideia, Brescia 1984), ma è anche altrettanto vero che questi rimane uno dei pochi, se non addirittura l'unico, ad insistere in tal modo sull'importanza della forza della decisione necessaria al completamento dell'azione virtuosa. Anche Epitteto, evidentemente, assume al proposito la sua importanza. E tuttavia lo “spettro”, per usare un'espressione di Ryle, dell'intellettualismo dominante non è mai del tutto assente e marginale nelle sue elaborazioni di teoria morale.

Ecco: la madre dei sette fratelli Maccabei incarna tutti questi aspetti eroici della *fortitudo* cristiana. Essa ne è l'emblema e l'esempio forse più significativo dal lato umano, unitamente all'altro Santo antecedente veterotestamentario, Giobbe. Senza dubbio lo è in quanto esempio femminile, in quanto donna, la quale, per questo aspetto, risulta anzi l'unico esempio di tale virtù che Agostino sappia in quest'opera citare.

E ciò, abbiamo detto, probabilmente in quanto si ricorda dell'insegnamento di Ambrogio, quale l'ebbe conosciuto a Milano per poi non più dimenticarlo.

Ella preferì sacrificare al tiranno e al carnefice tutti e sette i propri figli e le proprie viscere, piuttosto che proferire *unum verbum sacrilegum*, una sola parola sacrilega.

Ella non solo soffrì dei tormenti ai quali esortava i figli, ma li sopportò, *etiam proprio munere*, anche sulla propria pelle.

Fu l'amore di Dio, l'*amor Dei*, concepito sin nelle intime midolla, *omnibus medullis conceptus*, a portarla a resistere al tiranno, al carnefice, al dolore, al corpo, al sesso, ai sentimenti!

##### 5. *La destinazione antimanichea*

Prima di chiudere questa serie di considerazioni, non sarà fuori posto richiamare qui di nuovo ed ampliare un poco l'annotazione che abbiamo anticipato all'inizio di questo intervento: l'aperta, anzi forse sarebbe meglio dire: l'apertissima destinazione antimanichea dei due *exempla* biblici veterotestamentari sulla fortezza che abbiamo ricordati. E ciò ancora per due fondamentali e concatenate ragioni apologetiche per Agostino.

Anzitutto il richiamo alla decisa testimonianza della propria fede che il credente, cattolico o di qualsiasi confessione religiosa, è tenuto a dare, in ogni circostanza, anche a costo della propria vita. E ciò contro la "dissimulazione" della propria testimonianza, alla quale in particolare i Manichei africani erano portati ed autorizzati a ricorrere, come ha opportunamente ben messo in evidenza il Grondijs<sup>26</sup>. Questo ovviamente per non incappare nei pesanti rigori previsti dalla legislazione imperiale romana nei confronti della loro "setta".

Ed, in secondo luogo, Agostino insiste sui particolari "visivi" e in certo senso "scenici", o anche sarebbe forse meglio dire, esistenziali, materiali,

---

<sup>26</sup> Cfr., ad es. L.H. GRONDIJS, *Analyse du manichéisme numidien au IVe siècle*, in AA.VV., *Augustinus Magister*, vol. III, Etudes Augustiniennes, Paris 1954, pp. 391-410. Della stessa idea è anche KOYLE, *Augustine's De moribus*, p. 379.

sensibili, sentimentali ed ideali del comportamento della eroica madre maccabea, proprio perché si tratta di un esempio preso dal Vecchio Testamento, che, come sappiamo, i Manichei rifiutavano in blocco. Ciò, ovviamente, per ribadire e far sapere *de facto* agli ex correligionari, quanto sulle questioni di dottrina e di principi morali lo spettro che ci fornisce l'Antico Testamento sia ampio ed articolato, al punto da offrire elementi e situazioni comportamentali vastamente anticipatori del Nuovo. I quali si vanno ad affiancare più che degnamente a quelli, a prima vista ed apparentemente criticabili, messi in atto da alcuni altri Patriarchi presi comunemente a bersaglio ed attaccati dalla polemica manichea anticattolica.