

FABIO RUGGIERO

(Bologna, Italia)

I padri della chiesa di fronte alla guerra

"Concilium" 1-2024

Introduzione

Il problema della guerra nella patristica va studiato nella prospettiva di una progressiva corresponsabilità dei cristiani nei confronti della società romana, che compare già sul finire del II secolo, per diventare chiara nel III. Via via che la pace viene avvertita come qualcosa che non concerne solo la sfera intracomunitaria e il suo orizzonte si sposta dall'escatologia alla storia, il problema della guerra si pone in termini di 'governo' della violenza, ineludibile in quanto espressione di un mondo imperfetto e mai pienamente pacificato. Tutto ciò avviene in modo non lineare e con differenziazioni di autori e aree geografiche. Il riconoscimento del ruolo provvidenziale svolto dall'impero nel facilitare la diffusione del messaggio evangelico porta a smorzare la latente contrapposizione con esso (visto come il mondo cui non si appartiene) e di conseguenza ad assumere la sfera intramondana come l'ambito entro cui operare per assicurargli il sostegno e la salvezza.¹

1/ Dalla letteratura subapostolica alla prima apologetica

La letteratura subapostolica non affronta mai il tema della guerra, ma numerosi sono i riferimenti alla pace e al rifiuto della violenza. In particolare, risulta significativa, per l'apertura ai modelli sociali imperiali, la metafora – derivata dall'agonismo – della vita ecclesiale come milizia, che del resto è non solo diffusa nella filosofia popolare di tutto il mondo antico, ma anche presente nelle Scritture, nella letteratura giudaica extrabiblica e nella letteratura filosofica stoica. Tale metafora si rinvie in due testi, la *Lettera ai Corinzi* di Clemente Romano e la *Lettera a Policarpo* di Ignazio di Antiochia. Nel primo, importante per comprendere il modo di porsi della chiesa al cuore dell'impero *ad extra*, la disciplina militare serve da modello per la disciplina dei fedeli (37,1-5).² L'analogia presenta l'esortazione a unirsi tutti sotto il comando di Dio per formare un unico corpo. Il mondo militare imperiale non viene elogiato in sé o per le azioni che compie, ma è comunque assunto come esempio di buona organizzazione. Nel secondo testo, il pastore di una sede di primo piano, rivolgendosi a un confratello e alla sua chiesa per riaffermare l'obbedienza che essa deve al proprio vescovo (6,1), si serve di un paragone col mondo militare romano (6,2)³. Diversamente dagli autori precedenti, nella prima apologetica s'affronta il tema delle guerre di Roma. La consapevolezza di presentare la fede

¹ La bibliografia sui padri della chiesa e la guerra è un vero e proprio *mare magnum*. Mi limito quindi per ora a indicare, in ordine alfabetico, alcune monografie generali, significative per il diverso orientamento che presentano, e in seguito qualche studio specifico: AA.VV., *L'Attitude des premiers chrétiens face au service militaire*, Massy 1986; R.H. Bainton, *Christian attitudes toward war and peace*, New York 1960; A. Bayet, *Pacifisme et Christianisme aux premiers siècles*, Paris 1934; J.P. Brisson (ed.), *Problèmes de la guerre à Rome*, Paris 1969; E. Butturini, *La nonviolenza nel cristianesimo dei primi secoli*, Torino 1977; C.J. Cadoux, *The Early Christian Attitude to War*, London 1919; F. Cardini, *Alle radici della cavalleria medievale*, Firenze 1981; A. Colombo, *La problematica della guerra nel pensiero cristiano (dal I al V secolo)*, Milano 1970; G. Crescenti, *Obiettori di coscienza e martiri militari nei primi cinque secoli del cristianesimo*, Palermo 1966; J. Fernández Ubiña, *Cristianos y militares. La iglesia antigua ante el ejército y la guerra*, Granada 2000; A. Harnack, *Militia Christi. Die christliche Religion und der Soldatenstand in den ersten drei Jahrhunderten*, Tübingen 1905; J. Helgeland - R.J. Daly - J.P. Burns, *Christians and the Military. The Early Experience*, London 1987; J.-M. Hornus, *It is not lawful for me to fight. Early Christian Attitudes toward War*, Scotdale, Pa. 1980²; A. Morisi, *La guerra nel pensiero cristiano dalle origini alle crociate*, Firenze 1963; E. Pucciarelli, *I cristiani e il servizio militare. Testimonianze dei primi tre secoli*, Firenze 1987; L.J. Swift, *The Early Fathers on War and Military Service*, Wilmington 1983.

² Testo e commento dell'opera sono offerti da E. Prinzivalli, *La Lettera di Clemente ai Corinzi*, in E. Prinzivalli - M. Simonetti (edd.), *Seguendo Gesù*, vol. I, Milano 2010, pp. 79-275 e 449-541.

³ Per il testo dell'opera con note di commento, si veda M. Simonetti, *Le lettere di Ignazio*, in E. Prinzivalli - M. Simonetti (edd.), *Seguendo Gesù*, vol. I, Milano 2010, pp. 277-425 e 542-628.

quale fattore di stabilità e pacificazione per l'impero è ormai chiara. Il filosofo Giustino afferma che popoli tra loro diversi, dopo essersi riconciliati nel nome del Cristo, hanno posto termine alle divisioni e uccisioni di cui erano artefici (*I Apologia* 14,3). Nello stesso scritto, più avanti (39,3), si richiama il noto testo profetico di *Isaia* 2,4 nel dichiarare che i cristiani praticavano ancora la guerra quando ancora non erano tali, ma ora l'avversano a tal punto da preferire morire piuttosto che parteciparvi.⁴ Lo stesso autore, nel *Dialogo con Trifone*, amplia la riflessione precedente quando ricorda come i cristiani, dopo avere trasformato gli strumenti di guerra in strumenti agricoli, ora coltivino la pietà, la giustizia e l'amore per il prossimo (110,3).⁵ Se la posizione di Giustino è quella di un credente che ricerca il dialogo, un discorso diverso va fatto per uno scritto pseudogiustineo, *Sulla resurrezione*,⁶ che condanna i governanti che fanno strage di popoli interi (19,7). Accanto a questo testo è corretto porre l'*Ai Greci* di Taziano, in cui sono perentorie l'avversione verso la società pagana e la critica dello spirito belligerante dei romani (specie 11 e 19)⁷. Il tema del rifiuto della violenza omicida appare anche, in linea con Giustino, nella *Supplica per i cristiani* di Atenagora. Egli sostiene che i seguaci di Gesù sono a tal punto allevati al principio dell'amore, da ritenere bene pregare anche per i nemici (11,2). Per dimostrare poi che le accuse di omicidio e antropofagia sono false, rammenta come i cristiani, giudicandolo una macchia contaminante, non sopportino neppure di assistere all'uccisione di un uomo (35,4-5).⁸ Il paradigma cambia significativamente con l'*Apologia* di Melitone⁹: nel rivolgersi a Marco Aurelio, collega la venuta di Cristo con l'instaurazione dell'impero di Augusto e pertanto intravvede una collaborazione possibile tra stato romano e chiesa, aprendo di fatto la strada al motivo della provvidenzialità di Roma. Anche l'*A Diogneto* può essere letto come una presentazione della fede cristiana che cerca l'ascolto dei ceti dirigenti della società, non solo per farli recedere dalla persecuzione della chiesa, ma anche e soprattutto per affascinarli mediante una proposta di concreto sostegno dell'impero. L'autore dichiara infatti che, malgrado il mondo faccia guerra ai cristiani e li odi, Dio ha loro assegnato nella vita un posto per tenere unito e sostenere il mondo (5-6)¹⁰.

2/ Clemente Alessandrino, Ippolito e Origene

Per Clemente Alessandrino, la pace dei cristiani si oppone radicalmente alle guerre di Roma. Se i romani sono soliti radunarsi al suono della tromba militare, i seguaci di Gesù lo fanno a quello della tromba del loro maestro, che, per formare un esercito di gente amante della pace (*Pedagogo* II 2,32,1), fa risuonare un canto pacifico (*Protreptico ai Greci* XI 116,2). Del resto, i cristiani sono educati per la pace e non per la guerra (*Stromati* IV 8,61,2-3), e di pace sono le invincibili armi che indossano nel combattimento contro il maligno (*Protreptico ai Greci* XI 116,3-4). Importante, in chiave polemica contro le spese militari, è l'osservazione per cui la pace non necessita di nessuno dei grandi mezzi richiesti dalla guerra (*Pedagogo* I 12,99,1). L'esercito cristiano, infatti, è un esercito disarmato, pacifico, incruento, quieto, incontaminato, costituito perlopiù di vecchi, orfani e vedove, ossia di persone bisognose (*Quale ricco potrà salvarsi?* 34,2-3). Di poco posteriore a Clemente è l'Ippolito esegeta dell'AT. Da un lato, per quanto ostile a Roma, egli è disposto a riconoscerne l'utilità nel frenare il disordine (*In Daniele* IV 21,5); dall'altro, l'interpretazione restrittiva che offre di *Romani* 13,1-7 lo induce a dichiarare il dovere di obbedire a chi detiene il potere finché non richieda qualcosa di contrario alla fede (III 23,1-4). In tal modo, come già per i martiri di epoca precedente, egli

⁴ A questo riguardo, si veda l'edizione commentata da Ch. Munier, *Justin. Apologie pour les chrétiens*. Introduction, texte critique, traduction et notes, Paris 2006 (SC 507).

⁵ Su tale scritto, si veda Ph. Bobichon, *Justin martyr. Dialogue avec Tryphon* (édition critique, traduction, commentaire), Fribourg 2003.

⁶ L'opera è stata editata e commentata da A. D'Anna, *Pseudo-Giustino, Sulla resurrezione. Discorso cristiano del II secolo*. Brescia 2001.

⁷ Al proposito, si veda G. Aragione, a cura di, Taziano il Siro. *Ai Greci*, Milano 2015.

⁸ Ha editato e commentato questo scritto B. Pouderon, Paris 1992 (SC 379).

⁹ Dell'apologia sono rimasti frammenti riportati da Eusebio, *Storia ecclesiastica* IV 26, 5-7.

¹⁰ Per questo testo, si veda l'edizione commentata da F. Ruggiero, *A Diogneto*, Roma 2020.

riconosce di fatto la libertà di coscienza e ridimensiona l'assolutezza del potere imperiale, contraffazione satanica mirante a una continua espansione (IV 9,2). Come per Clemente, anche per Origene la questione di fondo è l'educazione del cristiano alla pace. Tant'è che l'unico autentico ed efficace combattimento è quello spirituale contro le forze del Maligno, e in tale direzione va la sua interpretazione tipologica delle guerre condotte dall'Israele biblico (si pensi a *In Giosuè* 15,1). Nel *Contro Celso*, tuttavia, ribattendo le obiezioni di carattere politico presenti nel *Discorso vero* di Celso, giunge ad affermare che l'assoggettamento dei popoli al solo imperatore romano è avvenuto per volere di Dio, in vista di un assetto del mondo più pacifico e dunque più adatto ai cristiani (II 30), che neppure ammettono di difendersi dai nemici, di uccidere in qualsiasi modo e di vendicarsi (III 8). In tale maniera finisce col legittimare l'esistenza di Roma in quanto voluta da Dio, col riconoscerne il ruolo provvidenziale nella storia e con l'inquadrare essa pure nel disegno di salvezza. Parla inoltre di guerre "giustamente" combattute e di "guerre giuste". Se il compito dei credenti, popolo tutto sacerdotale, è partecipare esclusivamente con la preghiera al combattimento, essi però, da tale posizione, lottano concretamente «in favore di coloro che combattono giustamente e di colui che giustamente regna, perché tutto ciò che è avverso e ostile a coloro che agiscono giustamente sia distrutto» (VIII 73). In precedenza, prendendo spunto dalle api, egli aveva dichiarato che, «se mai ve ne fosse necessità», le guerre tra gli uomini devono essere «giuste e stabilite» (IV 82). Da tali espressioni non si può in verità far discendere una teorizzazione della bontà in sé della guerra. Origene, infatti, non pensa assolutamente di proporre con ciò una prospettiva di continua belligeranza, ma, al contrario, auspica la conversione di tutti romani, così che le guerre abbiano fine, almeno entro i confini dell'impero (VIII 72). La riflessione teologica sulla società fa indubbiamente un passo in avanti, nella direzione di una corresponsabilità che comincia a vedersi sempre più chiaramente: la chiesa è l'organizzazione più solida e articolata dell'impero e i cristiani sono ora pronti a offrire a quest'ultimo un sostegno, non solo nel quadro della concretezza politica, ma anche e soprattutto nell'ambito di un ripensamento complessivo della società romana.¹¹

3/ *L'Africa romana del III secolo*

Passando dal mondo di lingua greca alle prime attestazioni in latino, s'incontra la veemenza degli scrittori di questa vasta regione. Una critica serrata dell'espansionismo romano, colmo di rapine saccheggi e omicidi, viene da Minucio Felice (*Ottavio* 25,1-5), che al romano predatore oppone il cristiano mite e pacifico, tanto da non uccidere alcuno, rifiutare i giochi circensi e astenersi da ogni forma di spargimento di sangue (30,6)¹². Nell'affrontare Tertulliano, occorre distinguere due fasi. Alla prima appartiene l'*Apologetico*, il suo scritto *ad extra* più noto, in cui il polemista evidenzia con apparente soddisfazione la presenza di molti cristiani nell'esercito (5,6; 37,4; 42,3) e assume una posizione che, pur critica verso il potere, si mantiene comunque lealista nei suoi riguardi, malgrado il rischio "statolatrico" (30,1; 36,4). È chiaro che gli sta a cuore mostrare l'importanza della chiesa per la vita dell'impero. Della seconda fase, in cui il pensatore si fa più rigorista, forse anche per l'influsso di idee montaniste, è propria una prospettiva spirituale che porta a identificare molti tratti della società romana con l'idolatria e dunque a vietare praticamente sempre non solo la partecipazione di cristiani alla guerra e ad altri atti connessi con la violenza omicida, ma anche la stessa professione militare. Così, nello scritto *L'idolatria* afferma (servendosi della distinzione tra *bellare* e *militare*) che il credente non deve servire nella milizia né in tempo di guerra, né in tempo di pace (19,3). Nel pamphlet *La corona* racconta poi la vicenda di un soldato cristiano presentatosi senza la corona sul capo durante una cerimonia militare: malgrado le rabbiose critiche dei propri commilitoni anch'essi cristiani, costui resta fedele alla propria condotta subendo infine il martirio (1). L'episodio offre lo spunto al polemista per una vigorosa disamina dell'imperialismo romano, che conduce a vietare ai cristiani di militare e combattere per il sovrano. In particolare, si afferma che è peccato entrare nell'esercito dopo il battesimo e si stabilisce che chi è già soldato, dopo il battesimo, deve o

¹¹ Sullo scritto, si veda la nuova edizione della traduzione commentata dell'opera a cura di P. Ressa (Brescia 2021).

¹² Per tale opera, si veda l'edizione commentata da M. Pellegrino, P. Siniscalco e M. Rizzi, Torino 1919.

abbandonare immediatamente la vita militare o ricorrere a ogni sorta di sotterfugi per evitare di commettere peccati o, infine, affrontare il martirio, come può toccare anche ai cristiani non soldati (11,4).¹³ Il vescovo di Cartagine Cipriano si dichiara lealista verso l'impero (*A Demetriano* 20), sebbene ne mostri le atrocità anche verso i cristiani (17). Quanto all'omicidio, sostiene che, quando è commesso da singoli, viene giudicato un crimine, mentre diventa virtù quando lo si compie in guerra per lo Stato, quasi che sia solo la grandezza della ferocia ad assicurare l'impunità dai delitti (*A Donato* 6).¹⁴ Per il retore Arnobio di Sicca, l'impero vive di sopraffazione e guerre. Solo la nonviolenza cristiana predicata da Cristo ha il merito di averne frenato la ferocia. Se gli uomini ne seguissero l'insegnamento, il mondo si volgerebbe a lavori più pacifici, vivendo tranquillo e concorde (*Contro i pagani* I 6,1-3).¹⁵ Discepolo di Arnobio, anche Lattanzio, nelle *Istituzioni divine*, scritte all'inizio del IV secolo, si fa portavoce di una visione nonviolenta – seppure non senza qualche incongruenza – pressoché assoluta, che esclude categoricamente la vendetta (VI 18,12), la partecipazione a giochi violenti (VI 20,10), il mestiere di soldato (VI 20,15), la collaborazione a pene capitali (VI 20,16), il suicidio (VI 17,25), l'esposizione dei neonati (VI 20,25), persino la possibilità per la società di punire legittimamente (V 9,2) e condanna – è evidente – la “guerra giusta” romana con le sue stragi e i suoi falsi eroi (I 18,8-10; V 5,14; VI 6,18-23).¹⁶ Se con Lattanzio siamo davanti a una critica teorica di Roma, nella scia di tutto il pensiero cristiano dell'Africa romana, i martiri di quella regione in vario modo obiettori di coscienza (Massimiliano, Marcello, Cassiano, Tipasio e Fabio) sono testimoni concreti, capaci di esprimere, anche sul piano simbolico, il compimento dell'imitazione del *Christus patiens*. I loro *acta*, che si muovono nella linea della desacralizzazione del potere e delle funzioni imperiali proposta da *La Corona* di Tertulliano, documentano bene il difficile rapporto tra chiesa e potere politico a cavallo tra III e IV secolo.¹⁷

4/ *La svolta costantiniana*

Espressione di una situazione che muta col primo imperatore cristiano e la fine delle persecuzioni sono alcuni autori e documenti del principio del IV secolo. Già nel 313, il Concilio di Arles, voluto da Costantino per la questione donatista, al canone 3 scomunica i soldati disertori.¹⁸ Così, nel passaggio dalle *Istituzioni divine* alla sua *Epitome*¹⁹, Lattanzio attenua la condanna del servizio militare (56,4; 59,5; 66,3). Nel successivo *La collera di Dio*²⁰ la nonviolenza non presenta più i tratti di radicalità che aveva in precedenza (16,8; 17,6-7), divenendo progressivamente un fatto intimistico. Infine, nello scritto *Le morti dei persecutori*²¹ si recupera la concezione morale romana, che in precedenza era stata rigettata nelle *Istituzioni divine* a vantaggio di quella cristiana. Così gli imperatori stoici sono rivalutati e in specie Costantino combatte sempre sotto la protezione di Dio. Uomo dei tempi nuovi è Eusebio di Cesarea. Se la guerra è presentata come una calamità (*Storia ecclesiastica* I 2; V proemio), nello scontro tra Costantino e Licinio, la pietà cristiana del primo è sempre opposta

¹³ Su Tertulliano e il mondo militare, si veda H:Ch. Brennecke, ‘An fidelis ad militiam converti possit?’ [*Tertullian, de idolatria* 19,1]. *Frühchristliches Bekenntnis und Militärdienst im Widerspruch?*, in *Die Weltlichkeit des Glaubens in der Alten Kirche*. Festschrift für Ulrich Wickert zum siebzigsten Geburstag. In Verbindung mit Barbara Aland und Christoph Schäublin herausgegeben von Dietmar Wyrwa, Berlin – Ney York 1997, pp. 45-99; per le tre opere citate, *Apologetico*, *La Idolatria* e *La corona*, si vedano le edizioni commentate rispettivamente da P. Podolak, E. Sanzi e F. Ruggiero, in AA.VV., *Scrittori cristiani dell'Africa romana*, voll. 1 e 4/1, Roma 2006 e Roma 2011.

¹⁴ Per le opere di Cipriano, cfr. ora l'edizione con traduzione e note in AA.VV., *Scrittori cristiani dell'Africa romana*, voll. 6/1-2, Roma 2006 e Roma 2009. Si vedano anche: per *A Donato*, l'edizione annotata da J. Molager (ed), Paris 1982 (SC 291); per *A Demetriano*, l'edizione a cura di E. Gallicet - M. Veronese (edd.), Torino 2018².

¹⁵ Si veda ora l'edizione commentata da B. Amata, M. Sajovic e A. Sollena, Roma 2016.

¹⁶ Cfr. U. Mattioli, *L'innocentia in Lattanzio. Basi classiche e bibliche*, in *Tradizione dell'Antico nelle letterature e nelle arti d'Occidente*. Studi in memoria di Maria Bellincioni Scarpat, Parma 1990, pp. 44-66.

¹⁷ Cfr. J. Leoni, *Actes et passions des martyrs militaires africains* (trad. P. Mattei), Paris 2020 (SC 609).

¹⁸ Cfr. F. Ruggiero, *Su un aspetto della controversia donatista al I concilio arelatense: il canone 3 e la militia dei cristiani*, in AA.VV., *I concili della cristianità occidentale. Secoli III-V*, Roma 2002, pp. 363-377.

¹⁹ Per questa opera, si veda l'edizione annotata da M. Perrin, Paris 1987 (SC 335).

²⁰ Su questo testo, si veda l'edizione annotata di Ch. Ingremoine, Paris 1982 (SC289).

²¹ Su questo scritto, fondamentale l'edizione commentata da J. Moreau, in due tomi, Paris 1954 (SC 39/1-2).

alla empietà del secondo (*Vita di Costantino* II 3,2-4,1-4). Più interessanti ancora sono le vicende di due soldati cristiani vissuti in epoche e contesti diversi: Basilide (*Storia ecclesiastica* VI 5,3-6) e Marino (VII 15,1-5). Per entrambi il mestiere di soldato è lecito e il morire da martiri dipende dal rifiuto di compiere atti ritenuti idolatrici. Eusebio propone inoltre la distinzione tra cristiani comuni, che possono anche militare nell'esercito, e chierici e monaci, esentati dal servizio nell'esercito e dallo spargimento di sangue: in essi solo permane, quindi, una posizione nonviolenta che prima era affermata come propria di ogni fedele. Non tutta la chiesa accoglie tuttavia senza riserva il nuovo corso. Il canone XII del primo concilio di Nicea del 325 condanna a una pena durissima quanti, divenuti cristiani, hanno lasciato la professione militare, ma cercano in seguito con ogni mezzo di rientrarvi: un'attestazione importante, al di là della questione liciniana. A coloro che uccidono in guerra, Basilio consiglia di astersi per tre anni dalla comunione (*lettera* 188,13). Gli ordinamenti ecclesiastici in qualche modo collegati con la cosiddetta *Tradizione apostolica* e per lo più esterni al dominio di Roma condannano tutti, seppure con qualche espressione differente, i mestieri del circo, le magistrature con potestà di uccidere e la professione militare (*TA* 16). Martino di Tours, nella *Vita Martini* dell'aristocratico provinciale Sulpicio Severo, diventa soldato contro la propria volontà e vive nell'esercito, per bontà e rettitudine, da monaco (2-3); al termine della ferma obbligatoria, chiede il congedo per motivi di coscienza, invocando la propria fede quale impedimento a combattere (4).²²

5/ Ambrogio e Agostino

Pur recuperando pienamente la tradizione romana, Ambrogio tuttavia si concentra più sulla pace che sulla guerra. Indubbiamente va lodato il soldato che con forza e generosità combatte il nemico per la difesa della patria, ma preferibile è la situazione provvidenziale in cui Dio blocca la battaglia per evitare che nessuno muoia. Ambrogio stigmatizza la violenza e l'omicidio, non parla di guerre giuste, ma ritiene doveroso che lo Stato conservi la propria integrità, tanto lottando contro i nemici in guerra, quanto punendo i colpevoli nell'esercizio della giustizia in patria. Tale posizione è debitrice di Cicerone: vi sono due modalità di essere ingiusti, quella di chi commette personalmente atti iniqui e quella di chi permette che altre persone commettano tali atti (*I doveri dei ministri* I 1,17). Il problema di Ambrogio vescovo è la responsabilità della chiesa in una situazione così difficile per l'impero, scosso da gravi problemi interni e travolto dai barbari ai confini. Ambrogio, comunque, non è solo vescovo, ma anche servitore dello Stato: la pace nella giustizia è il bene più alto da conservare e, se i fatti lo richiedono, da ristabilire. Neanche per Ambrogio, tuttavia, si può parlare di “guerra giusta”, perché non siamo in presenza di una teorizzazione della bontà morale della guerra.²³ Per comprendere la posizione di Agostino, occorre tenere sempre conto di due dati: egli, diversamente dall'aristocratico Ambrogio, è un provinciale africano di estrazione non elevata, e meglio del suo maestro sa cogliere l'arroganza imperiale che ha progressivamente informato di sé la vicenda di Roma; i suoi innumerevoli passi sulla guerra vanno letti alla luce del contesto, evitando di attribuirgli erroneamente una volontà teorizzatrice in lui assente. Agostino non parla della guerra giusta e se vi allude, lo fa per esprimere al riguardo un giudizio nettamente negativo. Il suo scritto più importante anche a questo proposito, *La città di Dio*, affronta ampiamente la questione delle guerre di Roma e del primato della pace sulla guerra. Con sottile sarcasmo, l'autore parla dell'immane spargimento di sangue versato nelle guerre di conquista (XIX 7) e dichiara che in nessun caso possono venire legittimate ingiustizie tali da fare degli Stati grandi bande di ladri (IV 4.6). Se è vero che la pace è intrinsecamente parte dell'uomo (XIX 10-20), allora la guerra non può accontentarsi di mirare alla pace (XV 4; XIX 12), ma già nella pace va condotta, ossia con pazienza, benevolenza e desiderio di conciliazione (*lettera* 138,14). Fare la guerra da cristiani non è mai dunque la stessa cosa che farla da pagani: esiste, per

²² A riguardo del capitolo IV della *Vita Martini*, si vedano i commenti di J. Fontaine, *Sulpice Sévère, Vie de saint Martin*, II, Paris 1967 (SC 134), pp.509-538, di F. Ruggiero, *Vita di Martino*, Bologna 2003, pp. 180-185 e di O. Guillot, *Saint Martin, apôtre des pauvres*, Paris 2008, pp. 87-91.

²³ Su Ambrogio e la guerra significativo G. Zecchini, *S. Ambrogio e le origini della vittoria incruenta*, in «Rivista di Storia della Chiesa in Italia» 38 (1984), pp. 391-404.

così dire, un primato della pace sulla guerra, anche di quella ritenuta più necessaria (*lettera 229*). Non si tratta di approvare o disapprovare la guerra, ma di fissare le regole di una pace per questo mondo, nell'amara consapevolezza che tra esse rientrano anche regole per i conflitti.²⁴ Significativo è che i capi dell'Israele biblico, piuttosto che i profeti, siano ora, per Ambrogio come per Agostino, i nuovi modelli di soldato cristiano: segno che il *supersessionism* teologico si è ormai affermato.

Conclusione

Non meno degli altri, i padri precostantiniani cercano una pace possibile e realistica. Il loro atteggiamento profetico è nella storia, non fuori di essa. Essi pure ambiscono alla conquista spirituale e culturale di Roma. La differenza, pur nella continuità, rispetto a quelli sta nella considerazione delle vicende storiche come capaci di meglio illuminare la coscienza cristiana, richiamandola ai compiti sempre maggiori di responsabilità. Già i cristiani dei primi secoli sono consapevoli di rappresentare nella macchina istituzionale imperiale una presenza di giorno in giorno più significativa, per quantità e qualità. Solo così si spiega l'inattesa e insieme desiderata, rapidità della recezione della svolta di Costantino, che accoglie le speranze della chiesa dei martiri e fa di questa, nella corresponsabilità di governo, il vero motore del suo progetto di rinnovamento politico.

ABSTRACT

L'autore studia il problema della guerra nella prospettiva di una progressiva corresponsabilità dei cristiani nei confronti della società romana. Via via che la pace viene avvertita come qualcosa che non concerne solo la sfera intracomunitaria e il suo orizzonte si sposta dall'escatologia alla storia, il problema della guerra si pone in termini di 'governo' della violenza, espressione di un mondo imperfetto. Il riconoscimento del ruolo provvidenziale svolto dall'impero nel facilitare la diffusione del messaggio evangelico porta a smorzare la latente contrapposizione con esso e di conseguenza ad assumere la sfera intramondana come l'ambito entro cui operare per assicurargli il sostegno.

²⁴ Per i testi agostiniani sulla guerra, ancora fondamentale A. Vanderpol, *La doctrine scolastique du droit de guerre*, Paris 1919; per una prospettiva di più ampio respiro, L.J. Swift, *Augustine on War and Killing: Another View*, in «Harvard Theological Review» 66 (1973), pp. 369-383. In specifico su *La città di Dio*, si veda E. Cavalcanti, *La cosiddetta "guerra giusta" nel De civitate Dei di Agostino*, in «Cristianesimo nella storia» 25 (2004), pp. 25-57; quanto al tema nelle lettere, si veda F. Ruggiero, *I volti della pace. Testi dall'Epistolario di Agostino d'Ippona*, Roma 1999.