

CATERINA BORRELLO BELLINI*

Il cristiano pellegrino nella storia tra città terrena e città di Dio

Agostino e la caduta di Roma e dell'Impero

Un avvenimento storico particolarmente significativo influenzò il pensiero e l'atteggiamento di Agostino riguardo alle implicazioni di impegno civile che scaturiscono dalla fede cristiana. Nel 410, la notte del 24 agosto, aperta a tradimento la porta Salaria, Alarico e i Goti irruptero in Roma. Lo scempio durò tre giorni; raro e unico freno fu la pietà religiosa: il diritto d'asilo nelle basiliche cristiane.

Quando giunse la notizia a Girolamo - il grande Padre della Chiesa cui dobbiamo la traduzione della Bibbia dall'ebraico al latino - egli si trovava a Betlemme e la sua costernazione fu tale che fu incapace per molti giorni di pensare ad altro. Erano morti fratelli e sorelle, amici cari. «Si è spenta la luce di tutto il mondo. Nella sola Roma - egli scrive - il mondo intero è perito».

Anche Agostino, allora vescovo ad Ippona, ne fu scosso nell'intimo. Egli vedeva con i propri occhi che anche le civiltà, lo stesso grande Impero Romano, sono destinate a perire.

Ci sono state portate orrende notizie: di stragi, di rapine, di uccisioni, di torture. È vero, molte cose del genere ci sono state riferite. Di ognuna abbiamo sofferto. Spesso abbiamo pianto, da riuscire a stento a consolarsi; non nego, ammetto di aver sentito che in quella città sono avvenute molte nefandezze¹.

Ma non si fermò alle lacrime. Il sacco di Roma divenne per lui un'ulteriore occasione di riflessione sul senso della storia, di quel misterioso intreccio di bene e male che caratterizza il cammino umano in ogni suo momento. Allora di fronte a questo avvenimento pieno di sofferenze «il pagano ha di che piangere, perché ha perduto i beni temporali e non ha ancora scoperto i beni eterni», mentre «il cristiano ha su che riflettere», meditando le parole dell'apostolo Giacomo

* Docente di patrologia nell'Istituto Superiore di Scienze Religiose e di religione nei Licei.

¹ AGOSTINO, *Sermo* 397, 2,3.

«considerate pienezza di gaudio, fratelli miei, il fatto di venirvi a trovare in prove di vario genere» (*Giac. 1,2*)².

Il mondo è invecchiato. È come un uomo: nasce, cresce, invecchia. Molti sono gli acciacchi nella vecchiaia: tosse, catarro, cisposità, ansietà, stanchezza. L'uomo dunque è invecchiato, è pieno di acciacchi; è invecchiato il mondo ch'è pieno di tribolazione... Non desiderare di restare attaccato a un mondo decrepito e non rifiutare di ringiovanire unito a Cristo che ti dice «Il mondo va in rovina, invecchia, si sfascia, respira affannosamente per la vecchiaia. Non temere, la tua gioventù si rinnoverà come quella dell'aquila»³.

Ad Ippona Agostino incontrò personalmente molti profughi che dalla capitale dell'Impero si erano rifugiati nelle città romane del nord Africa, dove alcuni avevano dei fondi rustici, e si sentì personalmente interpellato dalle loro provocazioni.

La caduta di Roma aveva reso popolare l'accusa fatta ai cristiani di essere stati la causa della rovina dello Stato. «È a causa dei principi cristiani - diceva Volusiano, un compatriota di Agostino - i quali praticano in larga misura la religione cristiana, la ragione per cui sono venute tante disgrazie al nostro paese»⁴. «Voi cristiani, chi siete? che cosa rappresentate per la nostra città?» - era la domanda provocatrice posta ai cristiani, spaiettellata loro sul viso. E si rispondeva: «Dei parassiti, che vivono alle spalle dell'impegno altri e, peggio ancora, col loro modo di intendere le realtà terrene, corrodono le istituzioni esistenti, sino a causare la caduta dello stesso impero».

I cristiani e l'Impero romano

In effetti, il Cristianesimo, affermando un fine trascendente per l'individuo, oltre le finalità dello Stato, aveva contribuito ad operare la distinzione tra politica e religione, scardinando questo binomio basilare della società antica.

Nei primi tre secoli c'era stata da parte dei cristiani una certa non-curanza per le istituzioni pubbliche. Essi le accettarono per quanto potettero e vi collaborarono onestamente, ma non si impegnarono in prima persona, non potendo partecipare ad un governo idolatra.

² Id., *Sermo* 296, 10.

³ Id., *Sermo* 81,8.

⁴ Id., *Epistula* 136. Per la polemica anticristiana, cfr. CELSO, *Sermo verax*; PORFIRIO, *Contra christianos*; GIULIANO, *Epistulae* 84 e 89.

Con la svolta di Costantino, i cristiani passarono alla gestione del potere politico, e si parlò di un Impero divenuto cristiano.

Ora la caduta di Roma del 410, che dava l'inizio alla fine dell'Impero, fece dare una valutazione diversa dell'atteggiamento dei cristiani nei confronti dello Stato. Si riaccesero le vecchie polemiche e sul piano concreto emerse che la bontà dei cristiani non si traduce in maggiore efficienza per la *res publica*, né politica (infatti i barbari avevano invaso Roma), né di costumi (gli esuli romani a Cartagine si dedicavano ad una vita licenziosa), né religiosa (il Dio cristiano non proteggeva lo Stato, come non servivano a nulla le tombe degli Apostoli e dei Martiri per la difesa dell'Impero)⁵.

Agostino rispose elencando, in primo luogo, i disastri che avevano colpito l'Impero già prima dell'epoca cristiana e soprattutto ribadendo che i veri mali dell'Impero erano soltanto frutto della decadenza morale della società romana, come già avevano saputo comprendere i più grandi spiriti romani che avevano parlato di *Res publica pessima ac flagitiosissima* (Sallustio) e di una *Res publica* che non esisteva più (Cicerone) in quanto priva della giustizia, suo costitutivo fondamentale⁶.

Beni materiali e beni spirituali, competitività e concordia

La riflessione agostiniana prosegue approfondendo il rapporto tra ricerca dei beni materiali e competitività e violenza quale causa fondamentale della decadenza degli Stati.

Quando una società identifica nei beni materiali l'oggetto della propria felicità, essendo questi fortemente competitivi, se mancano punti di riferimento superiori nell'ordine spirituale che ne disciplinino l'uso e facciano intravedere altre fonti di beatitudine, ne deriva necessariamente il conflitto tra i cittadini, e quindi crudeli e sanguinose sedizioni, guerre civili e stragi, e una sfrenata cupidigia e passione del dominio si impossessa di tutto il popolo, rendendolo di fatto schiavo. Anche i pagani avevano compreso l'ineluttabilità di questo processo: dal benessere alla lussuria ed avarizia, poi all'ambizione e al dominio, e infine dalla distruzione della concordia e quindi dello Stato nel sovertimento dei suoi valori. L'unico argine che essi ave-

⁵ V. GROSSI, *Regno di Dio e città terrena: da Costantino alla Riforma*, Torino 1979, pp. 79-125.

⁶ AGOSTINO, *De civitate Dei* II, 18,2 e II, 21,1.

vano saputo opporgli era stato il timore dei nemici, ma nel momento in cui Roma si era liberata dei suoi avversari esterni, quella stessa libidine del potere che l'aveva portata ad asservire i popoli si era rivolta contro di lei, rendendola a sua volta schiava⁷.

È il disprezzo della concordia e la mancanza di giustizia a distruggere gli Stati. È questo che vuole dimostrare Agostino a quei romani che vedevano nella nonviolenza dei cristiani, nel loro preceppo di «non rendere male per male» (*Rom. 12,17*) la causa della rovina dello Stato e non l'unica e vera garanzia di quella concordia che è l'essenza stessa della sua esistenza.

Il Vescovo di Ippona dovette rispondere non solo alle accuse dei pagani, ma anche allo smarrimento di molti cristiani, che si lamentavano di Dio, degli apostoli, dei martiri, perché non venivano salvati dai mali da cui erano affetti.

Dicono gli uomini: a Roma è sepolto il corpo di Pietro, a Roma è sepolto il corpo di Paolo, a Roma il corpo di Lorenzo, a Roma sono sepolti i corpi di altri santi martiri: e Roma è desolata, e Roma è in preda al saccheggio; è contristata, è schiacciata, è data alle fiamme, innumerevoli le stragi mortali che avvengono per fame, peste, spada. Dove sono le tombe degli Apostoli? Ma che dici? Ecco quel che ho detto: Roma subisce tanti mali, dove sono le memorie degli Apostoli? Là si trovano, là si trovano, ma non si trovano in te. Volesse il cielo si trovassero in te! Chiunque tu sei a parlare, chiunque vaneggi di queste cose, chiunque - chiamato a vivere secondo lo spirito - asseendi la carne, chiunque sei tale, volesse il cielo che si trovassero in te le memorie degli Apostoli, volesse il cielo che tu pensassi agli Apostoli! Ti renderesti conto se fu loro promessa la felicità terrena oppure quella eterna.

Se è viva in te la sua memoria, ascolta l'Apostolo: *Infatti ciò che costituisce il momentaneo leggero peso della nostra tribolazione procura una quantità smisurata ed eterna di gloria a noi che non fissiamo lo sguardo sulle cose visibili, ma su quelle invisibili; infatti le cose visibili sono di un momento, quelle invisibili, invece, sono eterne.* In Pietro stesso, il corpo è durato poco e non vuoi che abbiano momentanea durata le costruzioni in pietra di Roma? L'apostolo Pietro regna con il Signore, il corpo dell'apostolo Pietro è sepolto in un certo luogo: è una memoria che suscita amore per le cose eterne, non per lasciarti abbarbiccare alla terra, ma perché il tuo pensiero sia rivolto, con l'Apostolo, al cielo. Ascolta dove ti fa rivolgere l'Apostolo: *Se siete risorti con Cristo, cercate le cose di lassù, dove si trova Cristo assiso alla destra di Dio; pensate alle cose di lassù, non a quelle della terra. Voi infatti siete morti e la vostra vita è nascosta con Cristo in Dio. Quando si manifesterà*

⁷ ID., *De civitate Dei* I, 30-31. Cfr. anche I, *praeaf.*; XV, 4-5; XVIII, 2.

Cristo, la vostra vita, allora anche voi sarete manifestati con lui nella gloria. In una sola parola ascolta questo: in alto il cuore. Ti affliggi, dunque, e piangi perché sono crollati legni e pietre e perché i mortali sono morti? Poniamo che sia morto uno che vivrà per sempre: ti affliggi perché sono crollati legni e pietre e perché i mortali sono morti? Se hai il cuore in alto, dove hai il cuore? Là che cosa è morto? Là che cosa è crollato? Se hai il cuore in alto, dov'è il tuo tesoro ivi è il tuo cuore.

Ti si dice - ecco un espresso volere del tuo Signore -: *Accumulatevi un tesoro nel cielo dove né tignola, né ruggine consumano e dove ladri non scassano e non rubano.* Tu sulla terra, egli in cielo che ti dice: affida a me, ivi avrai un tesoro, dove sono io il custode, fatti precedere: a che scopo conservi? Quanto custodisce il Cristo, lo porta forse via il Goto? Tu, al contrario, naturalmente più prudente e più saggio del tuo Signore, non vuoi fare altro che accumulare sulla terra. Ma tu hai conosciuto la volontà del tuo Signore, egli vuole che tu accumuli in alto: accumulando sulla terra disponiti perciò alle molte percosse. Ecco, sai la volontà del tuo Signore, il quale vuole che tu accumuli in cielo. Tu accumuli, sulla terra, fai opere degne di percosse, e, quando vieni percosso, bestemmi, mormori e dici che quanto il Signore ti fa capitare non doveva accadere. E quanto fai tu, servo cattivo, si doveva verificare questo?

Almeno mantieniti fermo in questa posizione: non mormorare, non bestemmiare; piuttosto loda il tuo Dio che ti rimprovera; loda perché ti corregge allo scopo di consolarti: *Perché il Signore corregge colui che egli ama e sforza chiunque riconosce come figlio.* Tu, esigente figlio del Signore, vuoi essere riconosciuto e non vuoi essere sferzato; che egli giunga persino a mentire perché tu te la passi liscia. Dunque, tenendo conto della memoria degli Apostoli, per la quale ti si prepara il cielo, doveva conservarti per sempre sulla terra i teatri degli insensati? Per questo Pietro morì e fu sepolto, perché non cada pietra dal teatro? Dio fa cadere i trastulli dalle mani dei ragazzi disobbedienti. Fratelli, vediamo di far meno peccati e mormorazioni; prendiamo in odio le nostre cattiverie e il nostro mormorare; adiriamoci con noi stessi, non con Dio⁸.

Le due città

Successivamente Agostino diede della caduta di Roma un'interpretazione più serena, considerandola solo un episodio nella storia del mondo, e sviluppando nell'opera *La città di Dio* (che lo occupò per circa 15 anni) la sua nuova ed articolata meditazione della storia.

La sua visione è insieme semplice e profonda. Egli riconduce la storia a due opposti atteggiamenti spirituali, che i singoli e i popoli assumono di fronte a una stessa realtà e che li porta a due modi diversi di intendere e vivere la storia.

Accade che nonostante la mirabile varietà di nazioni sparse su tutta la

⁸ Id., *Sermo 296, 6-7, 12.*

terra, con religioni e costumi tanto diversi, distinte per la molteplicità delle lingue, delle armi e delle vesti, non esistono che due specie di società umane o, per chiamarle con il nome della S. Scrittura, due città. L'una è quella degli uomini che vivono secondo la carne; l'altra quella di coloro che vivono secondo lo spirito⁹.

Il tema delle due città era stato a lungo meditato da Agostino ed era già emerso in molte opere¹⁰.

Nell'anno 390 scriveva:

Tutto il genere umano da Adamo alla fine del modo, diretto dalla divina Provvidenza, appare distribuito in due categorie. In una si trova la folla degli empi, che porta l'immagine dell'uomo terreno dall'inizio alla fine del mondo; nell'altra, il popolo consacrato ad un Dio solo¹¹.

Nell'anno 400 riprendeva il tema:

Vi sono due città: una degli ingiusti, l'altra dei giusti. Esse fanno il loro cammino dall'origine del genere umano sino alla fine. Mescolate quanto ai corpi sono separate in forza della loro volontà. Nel giorno del giudizio tuttavia, anche i loro corpi saranno separati... Dio riguardo agli empi è paziente ed offre loro il mezzo di fare penitenza e di ravvedersi¹².

Dell'anno 410-413 è la celebre sintesi:

Due amori, due città: l'amore di Dio crea Gerusalemme, l'amore di questo mondo Babilonia. Ciascuno si chieda cosa ami e vedrà di quale città è cittadino. Se si accorge di essere babilonese scacci la cupidità dal suo cuore. Se vede di trovarsi cittadino di Gerusalemme tolleri la sua schiavitù ed aspetti la sua libertà¹³.

Ci sono due movimenti nella volontà e nell'agire umano: quello che va verso l'alto e muove incontro alla verità, la Carità; e quello che va verso il basso, s'allontana dalla verità e va verso l'apparenza o la cupidigia. La carità porta a usare del mondo per godere Dio, che diventa così l'unico punto di riferimento e scopo e meta di ogni

⁹ ID., *De civitate Dei* XIV, 1.

¹⁰ Cfr. A. LAURAS-H. RONDET, *Le thème des deux cités dans l'oeuvre de st. Augustin* in «Etudes Augustiniennes», Paris 1943, pp. 99-160; A. LAURAS, *Deux cités, Jérusalem et Babylone. Formation et évolution d'un thème central du «De civitate Dei»* in *La ciudad de Dios*, El Escorial 1951, pp. 117-150; A. ROMEO, *L'antitesi delle due città nella spiritualità di sant'Agostino*, in *S. Augustinus spiritualis magister*, Roma 1958, I, pp. 112-146; E. LAMIRANDE, *Civitas Dei*, in *Augustinus-Lexicon* I, p. 958ss.

¹¹ AGOSTINO, *De vera religione* 27, 50.

¹² ID., *De catechizandis rudibus* XIX, 31.

¹³ ID., *Enarrationes in Psalmos* 64, 2.

azione; la cupidigia si ferma invece al godimento del mondo e lo sostituisce a Dio¹⁴.

Due amori hanno dunque fondato due città: l'amore di sé portato fino al disprezzo di Dio, ha generato la città terrena; l'amore di Dio, portato fino al disprezzo di sé, ha generato la città celeste¹⁵.

Già nel 413 Agostino aveva precisato le implicazioni dei due amori:

Di questi due amori, l'uno è santo l'altro empio; l'uno sociale l'altro egoista; l'uno tiene conto dell'utilità comune in vista della società di lassù, l'altro riduce lo stesso bene comune al suo potere spinto da un sentimento di arroganza dominatrice; l'uno è sottomesso a Dio, l'altro è geloso; l'uno è tranquillo, l'altro turbolento; l'uno portatore di pace, l'altro di sedizione; l'uno preferisce la verità alle lodi della menzogna, l'altro è avido di complimenti da qualsiasi parte provengano; l'uno è amichevole, l'altro invidioso; l'uno vuole per il prossimo ciò che desidera per lui, l'altro vuole sottomettere il prossimo; l'uno si serve del prossimo per il bene del prossimo, l'altro si serve del prossimo per l'utilità propria¹⁶.

La città terrena è la società dei figli della terra cioè quella società i cui membri, legati come sono dall'amore esclusivo o preponderante delle cose della terra, considerano questa la loro vera ed unica patria. È la città in cui l'uomo, dimentico di Dio, diventa idolatra di se stesso e dei propri poteri. È la città in cui l'uomo calpesta la legge naturale, rifiuta la sua vocazione all'eterno e si chiude nella finitezza dell'al di qua, nell'ebrezza di sé e dei suoi compiti terreni, conferendo ad essi un valore assoluto, totale. Altre connotazioni importanti sono la libidine del potere, all'interno della società e tra nazioni diverse, la violenza eretta a sistema, l'emarginazione e l'oppressione delle coscienze che non si piegano alla menzogna e alla brutalità, una falsa concezione del bene comune ed una effettiva appropriazione dei beni con ingiusta esclusione degli altri, la chiusura ad ogni autentica comunione con gli altri uomini e con Dio, la faziosità e il razzismo.

La città di Dio è la comunità invisibile, al di là di ogni confine di tempo e di luogo, di quanti cercano, amano il bene e vivono per attuarlo nella situazione storica in cui sono chiamati ad essere. I suoi connotati sono esattamente opposti e irriducibili a quelli della città

¹⁴ Cfr. Id., *De civitate Dei* XV, 7. Per la distinzione agostiniana tra *uti* e *frui* cfr. anche XI,25 e *De Trinitate* X, 10, 13; *De doctrina cristiana* I, 4, 4; *De moribus ecclesiae catholicae* I, 3, 4.

¹⁵ ID., *De civitate Dei* XIV, 28.

¹⁶ ID., *De genesi ad litteram* XI, 15, 20.

terrena e stanno ad essi come il valore al disvalore, il bene al male, la luce alle tenebre. In particolare alla *libido dominandi* essa oppone il servizio: in essa quelli che comandano lo fanno non per orgoglio, per volontà di asservire, ma perché hanno il dovere di rendersi utili e di provvedere agli altri.

La prima si gloria di se stessa, la seconda in Dio, perché quella cerca la gloria degli uomini, questa considera sua massima gloria Dio, testimone della coscienza. Quella erge il capo nell'orgoglio, questa dice al suo Dio: *Tu sei la mia gloria, tu elevi il mio capo.* In quella, i principi e le nazioni che sottomette, sono soggiogati dalla passione del dominio; in questa si presentano reciprocamente uniti nella carità i capi nel comandare e i sudditi nell'obbedire. Quella, nei suoi potenti, ama la propria forza; questa dice al suo Dio: *Amerò te, o Signore, mia fortezza.*

Così, nella città terrena, i saggi, vivendo secondo l'uomo, hanno cercato solo i beni del corpo, o quelli dello spirito, o entrambi; e anche coloro che hanno potuto conoscere Dio, *non l'hanno glorificato come Dio né gli hanno reso grazie; ma si sono perduti nei loro vani ragionamenti e la loro mente insensata si è ottenebrata.* Affermando di essere sapienti (cioè lasciandosi dominare dalla superbia e innalzandosi nella loro sapienza) sono divenuti stolti e hanno sostituito la gloria dell'incorrottibile Dio con delle immagini rappresentanti uomini corruttibili, uccelli, quadrupedi e serpenti (trascinarono o seguirono i popoli agli altari dell'idolatria) e hanno adorato e servito la creatura anziché il Creatore, il quale è benedetto nei secoli...

Nella città di Dio, invece, non vi è sapienza umana, ma pietà che rende al vero Dio il culto a lui dovuto, e che attende come ricompensa nella società dei santi, siano essi uomini o siano angeli, che Dio sia tutto in tutti¹⁷.

L'«intreccio» delle due città

L'opposizione tra le due città è però una distinzione che non implica separazione, né sul piano individuale, né su quello delle associazioni umane. La contrapposizione ci sarà solo alla fine dei tempi, mentre in questo secolo¹⁸ le due città sono intrecciate tra loro e con-

¹⁷ ID., *De civitate Dei* XIV, 28.

¹⁸ La centralità del concetto di *saeculum* nella teologia agostiniana è stata evidenziata da H.I. MARROU (cfr. i suoi *L'ambivalence du temps de l'histoire chez saint Augustin*, Montreal-Paris 1950; *La théologie de l'histoire in Augustinus magister*, III, Paris 1954, pp. 193-204; *Civitas Dei, civitas terrena, num tertium quid?* in *Studia patristica* II, Berlin 1957, pp. 242-350; *Théologie de l'histoire*, Paris 1968); da P. BROWN, *Religione e società nell'età di sant'Agostino*, Torino 1975 e da R.A. MARKUS, *Saeculum*:

fuse insieme (*permixtae et perplexae*)¹⁹ come i gambi di vimini di un paniere, o come gli elementi di un'emulsione chimica.

La città di Dio è presente tra i suoi stessi nemici, che convertendosi possono diventare suoi concittadini:

La città di Dio deve ricordarsi che tra i suoi stessi nemici si nascondono molti suoi futuri cittadini. Essa però si guarderà nel sopportarli come nemici, di pensare che non potrà sperare da loro alcun frutto, sino al giorno in cui essa li raccoglierà come credenti. Similmente nel tempo del suo pellegrinaggio nel mondo, la città di Dio annovera nel suo seno degli uomini uniti ad essa con i sacramenti, che tuttavia non prenderanno parte con lei al destino eterno dei santi²⁰.

Questa unità - anche se solo apparente - dell'umanità è spiegata anche attraverso le immagini evangeliche del grano e della zizzania e della rete in cui si mescolano i pesci buoni e cattivi²¹.

Si tratta di immagini elaborate nel corso della controversia con i donatisti²², che intendevano difendere la santità della Chiesa escludendone dalla comunione i pubblici peccatori; per Agostino la Chiesa è formata da buoni e cattivi e la sua santità, assoluta solo nel momento escatologico, non è determinabile nel tempo presente.

history and society in the théologie of saint Augustin, Cambridge 1970. La posizione di questi autori è presentata criticamente da G. LETTIERI (*A proposito del concetto di saeculum nel De civitate Dei*, in «Augustinianum», 26/1986, pp. 481-498; *Il senso della storia in Agostino d'Ippona*, Roma 1988) per cui il *saeculum* «coincide con la totalità della storia dell'umanità decaduta, doloroso passaggio dell'esistere umano dall'assolutezza del peccato idolatrico al presente cristiano, tempo dell'apertura all'eterno» (*Il senso della storia*, 195).

¹⁹ AGOSTINO, *De civitate Dei* I, 35.

²⁰ Ibidem.

²¹ AGOSTINO, *De civitate Dei* XX, 5, 2 e XVIII, 49; *In Iohannis evangelium tractatus* 19, 18 e 122, 7.

²² La discussione tra donatisti e cattolici verteva sulla natura della Chiesa e sulla relazione col mondo e le sue istituzioni. Perciò la polemica antidonatista contribuì notevolmente alla formazione dell'idea di Chiesa di Agostino. In particolare egli sviluppò la distinzione tra la sua dimensione presente ed escatologica (*communio sacramentorum e communio sanctorum*) e quindi la concezione di Chiesa come società *permixta*, formata da buoni e cattivi. Cfr. V. GROSSI, *L'iter della comunione ecclesiale nelle comunità di Tertulliano-Cipriano-Agostino in Regno come comunione*, Torino 1980, pp. 59-100; A. PINCHERLE, *L'eccesiologia nella controversia donatista*, in «Ricerche Religiose», 1 1925, pp. 35-55; Id., *La controversia donatista alla luce del Corpo mistico di Gesù Cristo nelle opere antidonatiste di Agostino*, Roma 1942; P. BORGOMEO, *L'Eglise de ce temps dans la prédication de saint Augustin*, Paris 1972; J. RATZINGER, *Popolo e casa di Dio in sant'Agostino*, Milano 1971.

Non si possono porre da un lato tutti i buoni e dall'altro i malvagi, e le due città vivono l'una nell'altra. Il limite che le separa è indiscernibile ai nostri occhi e passa attraverso l'intimo del cuore. «È incerto se chi crede di stare in piedi non cadrà e se chi sembra caduto non potrà rialzarsi», così come è incerto se chi è dentro la Chiesa «ha Cristo nel cuore»²³ e se chi è fuori di essa un giorno non vi entrerà come vero credente.

Ci si è chiesti se il Vescovo di Ippona non abbia avuto presente, parlando delle due città, delle identificazioni sul piano storico: la città di Dio sarebbe la Chiesa, comunità di santi e di giusti, e la città terrena gli Imperi umano e quindi lo Stato, considerato città del diavolo²⁴. In tal caso sarebbe stato espresso, sulle realtà terrene e politiche, un giudizio negativo, identificandole come regno del male e compromettendo ogni onesto impegno civico dei cristiani, che dividerebbe una collaborazione alla città del diavolo, cioè alla storia del peccato e della violenza, a delle istituzioni intese come deviazioni e non frutto della naturale socialità degli uomini.

In realtà l'appartenenza alle due città per Agostino scaturisce dalla dimensione interiore e individuale, la scelta radicale di ciascuno per *l'amor sui* o *l'amor Dei*, e le chiama città in senso simbolico (*mystice*)²⁵, cioè analogico alle istituzioni, mentre si tratta dei due generi in cui è divisa l'umanità, definibili e identificabili solo alla fine dei tempi.

L'interpretazione protestante ha privilegiato questa dimensione dell'interiorità, facendo delle due città delle realtà puramente simboliche, delle allegorie²⁶.

²³ AGOSTINO, *De civitate Dei* XX, 7, 3 e XX, 1, 26.

²⁴ Si tratta dell'interpretazione prevalsa nel Medio Evo. Cfr. H.X. ARQUILLIERE, *L'augustinisme politique. Essai sur la formation des théories politiques au moyen age*, Paris 1934; P. BREZZI, *La concezione agostiniana della Città di Dio e le sue interpretazioni medievali*, in «Rivista storica italiana», 1938, pp. 78-86; Id., *L'influenza di sant'Agostino sulla storiografia e sulle dottrine politiche del Medio Evo*, in «Humanitas», 9/1954, pp. 977-989; E. GILSON, *Les métamorphoses de la Cité de Dieu*, Louvain 1952; G. COMBES, *La doctrine politique de saint Augustin*, Paris 1927.

²⁵ AGOSTINO, *De civitate Dei* XV, 1.

²⁶ Si tratta del filone interpretativo dipendente dall'articolo di H. REUTER, *Die Kirche «das Reich Gottes»*, in Id., *Augustinische Studien*, Gotha 1887, pp. 106-172 e rappresentano da H. SCOLZ, *Glaube und Unglaube in der Weltgeschichte Ein Kommentar zu Augustinus De civitate Dei*, Leipzig 1911; E. SALIN, *Civitas Dei*, Tübingen 1926; e più recentemente da R.A. MARKUS, *Saeculum. History and society*. Per una rassegna bibliografica critica sul rapporto *Civitas Dei-Ecclesia* cfr. Y. CONGAR, *Civitas Dei et Ecclesia chez saint Augustin*, in «Revue des études augustiniennes», 3/1957, pp. 1-14.

L'interpretazione cattolica rispetta la complessità della dottrina agostiniana delle due città e pur non negando il valore dell'interiorità, ne fa emergere l'aspetto visibile nel «segno» di comunità di culto e di amore, nella comunione delle scelte di esistenza.

Viene così prospettato un nuovo modo di affrontare la tematica del rapporto Chiesa-mondo. La Chiesa non si limita al dialogo col mondo, ma offre una presenza nell'ordine del segno²⁷: c'è una visibilità cristiana che, pur non essendo esaustiva e rimandando sempre all'interiorità della scelta di fede, svolge un ruolo importante proprio nel fornire un esempio e uno stimolo, e soprattutto una testimonianza a vivere una nuova e più autentica socialità nella dilatazione della carità.

L'impegno del cristiano, «pellegrino» nella storia

Agostino non delinea quindi uno Stato cristiano, su cui Cristo regna esteriormente. L'impegno civico cristiano non si realizza in particolari istituzioni «cristiane», ma a livello di coscienze cristianizzate che si impegnano nelle istituzioni ponendosi al servizio del bene comune. Lievitare così dall'interno, esse potranno portare frutti di giustizia e le virtù cristiane si propagheranno come forza vitale all'interno della città degli uomini.

La città di Dio nel tempo della storia è pellegrina²⁸ come quegli uomini che vivevano nelle città dell'Impero romano senza potervi

²⁷ È la prospettiva sviluppata dal Concilio Vaticano II: la Chiesa «come un sacramento o segno e strumento dell'intima unione con Dio e dell'unità di tutto il genere umano» (*Lumen gentium* 1).

²⁸ Il concetto di *peregrinus*, dal senso generale di confinante, vicino (da *per agros*, per i campi, fuori dalla città), acquistò il significato tecnico di «colui che non ha la cittadinanza di un paese o di una città, pur abitandoci stabilmente» (cfr. K.L. e M.A. SCHMIDT, *παροικός* in *Grande Lessico del NT* vol. 9, Brescia 1974, 793-830). In tal senso l'uso dei termini *peregrinus*, *peregrinatio*, in riferimento alla città celeste si riscontra più di 50 volte nel *De civitate Dei*, oltre che nelle altre opere di Agostino. Era un concetto particolarmente importante per designare l'identità spirituale della chiesa primitiva e il suo rapporto col mondo: il cristiano, che vive in senso pieno nel mondo, si sente destinato a un mondo diverso (*A Diogeneo* V, 5; cfr. R. CANTALAMESSA, *Polis, patria e nazione nel sentimento della grecità e del primitivo cristianesimo*, in «Vita e pensiero», 6/1972, pp. 762-768). È proprio questo concetto che fonda il rapporto «intimo» tra le due città. Cfr. anche P. BORGOMEI, *L'Eglise de ce temps dans la prédication de saint Augustin*, Paris 1962, pp. 146-150.

godere i diritti normalmente riconosciuti ai «cittadini», ma come «stranieri domiciliati». La sua origine e il suo fine non sono nella storia, ma finché vi vive e vi abita è intimamente interessata alla vita temporale, che costituisce il vissuto comune ad entrambe, in cui tutti gli uomini sono chiamati ad operare.

In qualche brano il Vescovo d'Ippona ipotizza l'«utopia» di un Impero che realizzi in ogni suo membro i valori cristiani:

Ma se i re della terra e tutti i popoli, i magistrati e tutti i giudici della terra, ragazzi e ragazze, anziani e giovani, ogni età capace di ragionare ed entrambi i sessi, e perfino i gabellieri e i soldati si preoccupassero di ascoltare insieme i suoi comandamenti di giusta e onesta moralità, lo Stato abbellirebbe col proprio benessere la piattezza della vita presente e scalerebbe la vetta della vita eterna per regnare in perfetta felicità²⁹.

Ma d'altra parte riafferma sempre l'indipendenza del cristiano nei confronti di qualunque struttura politica:

La città celeste dunque, durante il suo terreno pellegrinaggio recluta cittadini da tutte le nazioni, raccoglie membri di tutte le lingue; non bada alle differenze dei costumi, delle leggi, delle istituzioni con le quali si stabilisce o si mantiene la pace terrena; non sopprime e non distrugge nessuna di queste cose, anzi accetta e conserva tutto ciò che, sebbene diverso nelle diverse nazioni, tende a un solo e medesimo fine: la pace terrena, a condizione che tali osservanze non intralciino la religione che insegna ad adorare un solo Dio vero e sommo³⁰.

Conclusione

A partire da questi insegnamenti e dalla profondità della meditazione agostiniana sul «pellegrinaggio» del cristiano nella storia, tra città terrena e città di Dio, si può evidenziare qualche provocazione che interella particolarmente l'impegno cristiano oggi nel mondo.

Infatti anche ora ci troviamo in un momento di crisi e di trapasso istituzionale, di rifondazione culturale e politica della società, che le nostre coscenze sono chiamate a vivere senza eccessivi rimpianti per quanto sta mutando.

C'è da chiedersi: come possiamo partecipare da cristiani consa-

²⁹ AGOSTINO, *De civitate Dei* II, 29, 1.

³⁰ ID., *De civitate Dei* XIX, 17.

pevoli a questa rifondazione (problema etico-sociale della Seconda Repubblica), con la convinzione che non basta cambiare le strutture, ma si deve partire dall'interiorità di ciascun uomo. Di rimando dobbiamo interrogarci come l'essere cristiani, nella fedeltà alla propria identità di pellegrini nella città terrena, con il senso di relativizzazione delle strutture, diventa non un fattore di disgregazione e di disimpegno rispetto allo Stato, ma può agire da fermento per una nuova progettualità.

Da ultimo, si pone il problema del ruolo della Chiesa nella formazione delle coscienze e quale profezia anticipatrice di una nuova socialità.

La comunità dei cristiani interpreterà onestamente anche oggi il suo ruolo temporale se, sulla scia della Chiesa di Agostino, indicherà come punti di riferimento dell'uomo l'amore di Dio che conduce la storia umana e la serietà delle scelte della libertà che solo possono costruire il destino umano³¹.

I cristiani come tutti gli uomini - ci insegnava Agostino - organizzano le città terrestri, ma l'uso che ne fanno è diverso, perché ne rispettano la transitorietà.

³¹ V. GROSSI, *Regno di Dio e città terrena: da Costantino alla Riforma*, cit., p. 115.

