

Prospettive di cittadinanza alla luce del *De Civitate di Sant'Agostino*

Giuseppe De Simone*

Sommario: Introduzione. 1. Note introduttive al *De Civitate Dei*. 2. Alcune prospettive emergenti di cittadinanza

Nella Lettera di S. Paolo ai Filippesi emerge chiaramente che i cristiani sono “cittadini”, cioè appartengono a una città singolare, pur abitando ciascuno in una città terrena e umana: «Comportatevi dunque come cittadini¹ degni del Vangelo di Cristo» (Fil 1,27) e ancora in Fil 3,20 leggiamo: «La nostra cittadinanza infatti è nei cieli e di là aspettiamo come Salvatore il Signore Gesù Cristo [...]. Ma di che tipo di cittadinanza si tratta? E come intenderla? Oggi, spesso, si parla di “cittadinanza attiva” dei cristiani nella società, e lo stesso Convegno ecclesiale di Verona del 2006, tra i diversi ambiti proposti, faceva riferimento a quello di cittadinanza, «in cui si esprime la dimensione dell'appartenenza civile e sociale degli uomini»².

Ora, vogliamo chiederci quali prospettive e orientamenti circa la cittadinanza del cristiano possono emergere dal grande capolavoro agostiniano, il *De Civitate Dei*, un'opera sempre letta e riletta fin dal Medioevo e che continua a interpellare anche oggi la riflessione e la sensibilità del credente, ma anche del non credente. Cercheremo d'individuarne almeno alcuni più importanti e attuali.

* Docente ordinario di Teologia patristica, Istituto Teologico calabro “S. Pio X”, Catanzaro.

¹ Nell'attuale traduzione della Cei si legge così: «Comportatevi dunque in modo degnò del vangelo di Cristo [...]. Ma il verbo all'imperativo è *politeuomai*, che richiama *polites* (cittadino), *politeuma* (cittadinanza: Fil 3,20) e quindi lo stesso etimo, *polis* (città). Cfr. G. VIGINI, *Vocabolario del Nuovo Testamento greco-italiano*, Paoline, Milano 2003, 293.

² CEI, *Testimoni di Gesù risorto, speranza del mondo*, Traccia di riflessione in preparazione al Convegno ecclesiale di Verona 16-20 ottobre 2006, Comitato preparatorio IV Convegno ecclesiale, 15e.

1. Note introduttive al *De Civitate Dei*

In primo luogo, è necessario ricordare che questa lunga e complessa opera agostiniana è il frutto di molti anni di riflessione, studio e preghiera da parte del suo autore, un pastore molto impegnato sul fronte pastorale e di insegnamento con la parola e la predicazione. Si pensi che impegnò Agostino dal 413 al 427, in tempi diversi e intermittenti, proprio a causa del suo molteplice lavoro. Ma, certamente, si tratta dello scritto più lungo e impegnativo e uno dei libri fondamentali della letteratura patristica. Anche il lettore di oggi è messo alla prova, data la consistenza e la densità delle sue pagine³, ma troverà in esso la mente e il cuore del grande padre della Chiesa, soprattutto in ordine al rapporto tra i cristiani e il mondo, la storia, il tempo, la società, la “città dell’uomo”, la politica, l’impero e i suoi rappresentanti. Un’opera, quindi, di natura comprensiva ed encyclopedica, che va al di là del motivo contingente per cui è stata scritta, anche se da esso trae ispirazione: lo sgomento generale dovuto al sacco della città di Roma (410), a causa dei goti di Alarico⁴. I pagani avevano accusato esplicitamente i cristiani di essere la causa di tutto ciò, perché essi, abbandonato il culto degli dei pagani, professavano «una dottrina irrazionale e socialmente inefficace, impotente a opporsi alla rovina di una città e, con essa, al crollo di un mondo»⁵. *La Città di Dio*, che ha un carattere non solo apologetico ma anche dommatico, si compone, possiamo dire sinteticamente, di due parti principali, cinque sezioni e ventidue libri⁶. Fondamentalmente, i ventidue libri, che compongono l’opera, si suddividono in due parti. I libri 1-10 sono una disamina e una confutazione dei «falsi insegnamenti» (*vanitates*) dei pagani, che adorano le divinità pagane non solo per amore della felicità in questa vita o per l’ampliamento dell’Impero romano (libri 1-4), ma anche di

³ Per una bibliografia essenziale, ma puntuale, si può vedere nel vol. I pp. CVIII-CXV dell’edizione italiana di *La Città di Dio*, 2 voll., a cura di D. Marafioti, Oscar Mondadori, Milano 2011. Ma anche l’introduzione all’opera, scritta da Marafioti risulta puntuale e completa (pp. VII-XCI).

⁴ Per avere un’idea di ciò che era successo e di quali conseguenze si verificarono per tutto il mondo allora conosciuto, si può consultare con profitto la bella biografia, a livello storico, di K. ROSEN, *Agostino. Genio e santo*, Queriniana, Brescia 2016. Un capitolo denso e nutrito è dedicato al tema: «La caduta di Roma e la Città di Dio» (212-250).

⁵ G. VIGINI, *Sant’Agostino. Dizionario delle opere*, Il pozzo di Giacobbe, Trapani 2018, 79. Questo volume è da considerare prezioso, perché è una vera e propria iniziazione alle molte opere di Agostino, offrendo un’ampia introduzione alle stesse.

⁶ Cfr. A. TRAPÈ, *Agostino di Ippona* (354-430), in INSTITUTUM PATRISTICUM AUGUSTINIANUM, *Nuovo Dizionario patristico e di antichità cristiane*, A-E, diretto da A. Di Berardino, Marietti, Genova-Milano 2006, 151.

quelli che adorano gli dei per amore della felicità nell'altra vita o per il bene dell'anima (libri 6-10). Mentre, i libri 11-22 sono una «dimostrazione e difesa» della verità della fede cristiana, cioè la parte positiva e costruttiva, in cui si presenta l'origine, lo sviluppo e la fine delle due città, in cui egli vede divisa tutta l'umanità. La «città di Dio» è simbolicamente rappresentata da Gerusalemme e la «città terrena», simbolizzata da Babilonia viene anche chiamata «città del diavolo» (*Civ.* 17, 20, 2; 17, 21,1)⁷. Ma, giustamente – come Agostino ci si avverte –, queste due città non sono da vedere e interpretare come due realtà empiriche e materiali, al pari delle nostre città nel senso ordinario e con i loro confini geografici. Esse sono città, ma in senso mistico (*mystice*: 15, 1, 1), e appartenere all'una o all'altra è dovuto non alla nascita, ai genitori e al luogo geografico, ma all'oggetto dell'amore della persona e al fine di tutte le sue azioni, in rapporto a questo amore⁸. Qui abbiamo la chiave di volta, il nucleo essenziale per comprendere tutta l'opera di Agostino: due sono questi amori che si contrappongono e che danno vita alle due differenti città, l'amore di Dio (*amor Dei*) e l'amore di sé stessi (*amor sui*). Nel capitolo 14 dell'opera troviamo questo passaggio fondamentale, che è bene leggere con attenzione:

Due amori hanno fatto due città: l'amore di sé fino al disprezzo di Dio ha fatto la città terrena, l'amore di Dio fino al disprezzo di sé ha fatto la città celeste. Perciò l'una si gloria in sé stessa, l'altra nel Signore [cfr. 2Cor 10,17]. L'una cerca la gloria dagli uomini, l'altra trova in Dio, testimone della coscienza, la sua gloria più grande.

Quella innalza la sua testa nella sua gloria, questa dice al suo Dio: *Tu sei la mia gloria e innalzi la mia testa* [Sal 3,4]. Quella, nei suoi capi e nelle nazioni che sottomette, è dominata dal desiderio di dominare; in questa si vive un reciproco servizio nell'amore, i superiori nel provvedere e i sudditi nell'obbedire. Quella nei suoi grandi ama la propria virtù; questa dice al suo Dio: *Ti amo, Signore, mia virtù* [Sal 17, 2]. In quella i suoi sapienti sono vissuti secondo l'uomo e hanno ricercato il bene del corpo, o dell'animo, o di entrambi.

[...]. In questa invece l'uomo non ha altra sapienza che la pietà [cfr. Gb 28,28 (LXX)] con cui si adora in modo giusto il vero Dio, e si aspetta come premio nella società dei santi, composta non solo di uomini ma anche di angeli, *che Dio sia tutto in tutti* [1Cor 15,28]⁹.

⁷ Cfr. E.L. FORTIN, *Civitate Dei, De* (La città di Dio), in A.D. FITZGERALD (ed.), AGOSTINO dizionario enciclopedico, edizione italiana a cura di L. Alici e A. Pieretti, Città Nuova, Roma 2007, 409.

⁸ Cfr. *Ibidem*.

⁹ SANT'AGOSTINO, *La Città di Dio*, 14,28, a cura di D. Marafioti, vol. I, Oscar Mondadori, Milano 2011, 840-841. È questa la traduzione che riporto, di seguito citerò soltanto *La Città*

Questo testo, che ho voluto riportare per esteso, ci dà la misura del pensiero agostiniano che si sviluppa in modo ampio e articolato in tutta l'opera e che costituisce l'idea-guida, che sorregge tutto il suo pensiero, come sostiene Vigni: «La contrapposizione tra il bene e il male, tra i giusti e gli empi, tra l'amore di sé e l'amore di Dio delinea lo scenario della città terrena, nella quale l'opera della Provvidenza agisce ininterrottamente per indirizzare l'uomo verso la città celeste»¹⁰. Questa idea fondamentale delle due città era già presente nella tradizione patristica precedente (Tertulliano, Origene, Ambrogio, Girolamo) e Agostino la fa già sua in altri scritti come *La vera religione* e poi la riprende nelle *Confessioni*, nei *Commenti ai Salmi*, nel commento della *Genesi alla lettera* e nella sua *Catechesi ai semplici*. A partire dal cap. 11 della *Città di Dio* – che segna la seconda parte della sua opera – tale concezione viene sviluppata e approfondita, presentando la genesi e le tappe delle due città, opposte tra di loro, nel contempo procedenti intrecciate nel cammino storico, ma sempre ben distinte nella loro natura, caratteristiche e quindi riconoscibili¹¹.

Il titolo dell'opera è stato preso da Agostino dal Sal 87,3: «Di te si dicono cose stupende, città di Dio», che viene interpretato come una risposta ironica alle accuse infondate e calunnirose rivolte dai pagani ai cristiani. Prendere in mano il *De Civitate* vuol dire mettersi “in viaggio” con Agostino sulle strade del mondo e della storia, a partire dalla creazione del mondo, conoscere un po’ meglio il mondo pre cristiano, l'impero e la società romane, incontrare personaggi della filosofia e della letteratura classica latina e greca come Socrate, Platone, Aristotele, Virgilio, Seneca, Cicerone, Varrone e tanti altri. Insomma, anche lo stesso autore si rende conto che si tratta di una vera e propria impresa seguirlo in questo suo “viaggio”, bello, affascinante, ma intellettualmente impegnativo e arduo. Agostino nelle sue originali *Ritrattazioni* 2, 43, un'opera di revisione e rivisitazione dei suoi molti scritti, redatta negli ultimi anni della sua vita, fra il 426 e il 427¹², aiuta il lettore a orientarsi, e oltre a indicare il contesto e le motivazioni della redazione di quest'opera, offre una suddivisione di essa, indicando le due parti e facendo un breve sommario dei vari libri. Ma anche l'*Epistola 1/A**¹³, scritta dopo il 427 e inviata a Fermo o Firmo, un nobile laico intellettuale di Cartagine, contiene un riassunto generale e uno particolare ai singoli libri, indicando anche a chi darli a copiare. Per cui per

di Dio, indicando il libro, il capitolo, il volume, le pagine.

¹⁰ G. VIGNI, *Sant'Agostino*, cit., 80.

¹¹ Cfr. *Ivi*, nota 55.

¹² Cfr. *Ivi*, 232-234.

¹³ Questa Lettera, così singolare e preziosa, fu pubblicata per la prima volta solo nel 1939 da C. Lambot per la *Revue benedectine* 51(1939), 109-121.

ciascun libro abbiamo un sommario, già predisposto da Agostino, che ci aiuta a inquadrare e leggere il singolo libro¹⁴.

Proprio rivolgendosi al suo amico Fermo, Agostino ci offre l'atteggiamento giusto, mi sembra, per affrontare la lettura e lo studio della sua intramontabile opera:

A te, uomo di cultura, non sfugge che per apprendere ciò che si legge aiuta molto ripetere la lettura; la difficoltà di capire si annulla, o almeno si riduce molto, se uno ha facilità di leggere, e questa diventa maggiore quanto più viene continuata, perché la frequenza assidua [rende maturo ciò che per negligenza] era rimasto immaturo, o signore eccellente e davvero onorevole, figlio carissimo¹⁵.

Una lettura attenta e ripetuta dei diversi capitoli di questa opera aiuta anche il lettore attento e diligente di oggi, che certamente dovrà contestualizzare e interpretare bene il pensiero agostiniano. Rimane sempre vero che le ragioni profonde per la redazione dello scritto più che nei motivi contingenti, legati ai tempi del sacco di Roma, sono da ricercare «nel contesto della storia universale, la quale, a suo giudizio, è la storia di due città, la *città di Dio e la città terrestre*: membri della prima sono le creature (angeli e uomini) che concentrano il loro amore su Dio; i membri della seconda sono le creature che concentrano il loro amore su sé stesse. Tutti gli imperi, compreso l'Impero romano, anche se provvisti di giuste e sagge istituzioni, fanno parte della società terrestre»¹⁶. Il cristiano fa parte integrante delle due città, nel senso che pur appartenendo alla città di Dio, vive si muove e opera all'interno della città terrestre, della città dell'uomo. Le due città quindi risultano intrecciate, interconnesse, come vedremo, ma sono sempre ben distinte per l'origine, la natura e i fini. E d'altra parte la città terrena, la città dell'uomo richiama la città di Dio, che costituisce «l'ideale della città dell'uomo».

La città di Dio è, nella visione metafisica ed escatologica di Agostino, un termine spirituale e trascendente, ma è insieme la pietra di paragone che identifica e costituisce ontologicamente l'ideale della città dell'uomo. Parte di un unico progetto originario di liberazione e salvezza, che segna in modo indelebile il corso della storia, la città terrena è un'immagine della città di Dio pellegrina nel tempo, chiamata a vivere con

¹⁴ Nella edizione *minima* della Città Nuova il sommario viene posto utilmente all'inizio di ogni libro (Cfr. SANT'AGOSTINO, *La Città di Dio* (la traduzione del testo è quella dell'*Opera omnia* della stessa editrice [NBA], Roma 1978-1991, Voll. V/1, V/2, V/3), Città Nuova, Roma 1997).

¹⁵ SANT'AGOSTINO, *La Città di Dio*, a cura di D. Marafioti, cit., vol. II, appendice, 1448.

¹⁶ B. MONDIN, *Il pensiero di Agostino. Filosofia, cultura e teologia*, Città Nuova, Roma 1988, 71.

essa un rapporto d'amore. Quando la città terrena si colloca fuori di questo progetto rifiutando Cristo, Signore della storia, e la Chiesa – che è il suo regno in questo mondo – la storia si ripiega su sé stessa e cade in balia delle forze del male¹⁷.

Ma per comprendere meglio tale rapporto tra Chiesa e mondo, e quindi tra queste due città, nell'ecclesiologia agostiniana, è bene anche ricordare ciò che insegna la fede cristiana riguardo ai diversi stadi o dimensioni della stessa Chiesa. C'è, prima di tutto, la Chiesa *visibile*, storica, come «comunione dei sacramenti», guidata dalla gerarchia; c'è la Chiesa *invisibile e spirituale* come «comunione dei santi», presente sia nella storia che nel tempo escatologico e che è realtà di fede e fa parte di un articolo del nostro Credo. Ora è solo colta “nel mistero” e per questo può essere detta anche “mistica” e infine vi è la Chiesa *escatologica*, eterna, celeste che gode della beatitudine. Queste tre dimensioni distinte sono collegate e inseparabili, perché la Chiesa è “una”, unico il popolo di Dio pellegrinante nel tempo, in vista della “Gerusalemme celeste”. Tale concezione, fatta propria anche da Agostino nella sua ecclesiologia, ci fa percepire appena la realtà multiforme e ricca della Chiesa di Dio¹⁸.

2. Alcune prospettive emergenti di cittadinanza

Ora ci chiediamo come il cittadino/cristiano, cioè colui che vive a pieno la vita della *civitas*¹⁹, si pone e si muove in questa permanente tensione tra città di Dio e città dell'uomo, come vive questa sorta di “doppia appartenenza” nella

¹⁷ G. VIGINI, *Sant'Agostino*, cit., 80.

¹⁸ Cfr. D. MARAFIOTI, *Introduzione a SANT'AGOSTINO, Città di Dio*, cit., XLI-XLII. Anche Giovanni Paolo II nella Lettera apostolica *Augustinum Hipponensem*, II, 3 (EV 10, 833) mette in evidenza questi tre aspetti dell'unica Chiesa, presenti nell'ecclesiologia agostiniana. È la stessa concezione conciliare, d'altra parte, che ritroviamo nel testo della *Lumen gentium* 8: «La società costituita di organi gerarchici e il corpo mistico di Cristo, l'assemblea visibile e la comunità spirituale, la Chiesa della terra e la Chiesa ormai in possesso dei beni celesti, non si devono considerare come due realtà, ma formano una sola complessa realtà risultante di un elemento umano e di un elemento divino. Per una non debole analogia, quindi, è paragonata al mistero del Verbo incarnato». Anche qui come osserva Marafioti, alla nota 129, riscontriamo le tre dimensioni sopra ricordate, attraverso i termini del testo conciliare: *assemblea visibile, comunità spirituale, Chiesa in possesso dei beni celesti*.

¹⁹ Cfr. G. LETTIERI, *Civitas in Agostino*, in *La Città, Parola Spirito e Vita*, Quaderni di Lettura biblica, Dehoniane, Bologna 2004, 181-211. Il saggio molto denso e nutrito presenta il significato della *civitas* per Agostino e offre le sue diverse accezioni. «Le nozioni di *civitas* e di *amor* sono del tutto dipendenti dalla teologia agostiniana della grazia, al punto che la *civitas terrena* è definibile come *civitas naturalis*, la *civitas Dei*, come *civitas gratiae*» (183).

realtà concreta del *saeculum*, in quanto membro della Chiesa, che è il segno e la realizzazione della città di Dio, anche se non s'identifica con essa ma si protende continuamente verso di essa. Come egli si rapporta interiormente ed esistenzialmente con il duplice amore (*amor Dei* e *amor sui*) che caratterizza le due città e in cui egli si dibatte? Quale il ruolo del cittadino/cristiano nel mondo, nella società del suo tempo? Almeno ad alcune di queste domande cercheremo di rispondere, ascoltando ancora una volta la lezione agostiniana. Agostino non inizia da zero in questo campo, ma già nei primi tre secoli c'era stata una riflessione su queste tematiche ed erano emerse essenzialmente due linee o due filoni in rapporto al mondo greco-romano e alla filosofia ellenistica, quello dell'antitesi e dello scontro, in campo filosofico e culturale e quello del dialogo e dell'incontro²⁰. A cominciare dal significativo scritto *A Diogneto* (secc. II-III), il ruolo del cristiano, considerato «uno straniero e un forestiero» in questo mondo, è indicato con accenti e note particolari:

I cristiani non si differenziano dagli altri uomini né per territorio né per lingua né per abiti. Essi infatti non abitano in città proprie [...]. Abitando nelle città greche o barbare, come a ciascuno è toccato, si uniformano alle usanze locali [...]. Abitano nella propria patria, ma come stranieri, partecipano a tutto come cittadini, e tutto sopportano come forestieri. Ogni terra straniera è la loro patria e ogni patria è terra straniera [...]. In una sola parola ciò che l'anima è nel corpo, i cristiani lo sono nel mondo. Come l'anima abita nel corpo ma non è del corpo, così anche i cristiani abitano nel mondo ma non sono del mondo [...]. Dio ha assegnato loro un posto così sublime, che a essi non è lecito abbandonare (*A Diogneto* 5-6).

In un certo senso, Agostino, in continuità con questo autore anonimo²¹, vide tre secoli più tardi «l'intera vicenda umana come una grande migrazione in due città che, nel tempo della storia, vivono l'una nell'altra e che solo alla fine si separeranno. Sono la città di Dio e la città terrestre, costruite da due amori diversi: quello di Dio e quello di sé stessi. Le due città hanno un comune vissuto storico e quello cristiano, pur vivendo nella *permixtio* dei cittadini dell'una e dell'altra città, attiva parametri di convivenza nella speranza che, alla fine, Dio darà ai cristiani l'identità di cittadini della città di Dio»²². Il cristiano/cittadino, quale membro della Chiesa, in cui anche convivono i buoni e i cattivi che al momento del giudizio saranno separati, vive nello stesso tempo la storia

²⁰ A tale proposito si può vedere un mio studio di diversi anni orsono: G. DE SIMONE, *Giustino e Clemente: teologi del dialogo*, in 5(1997), 209-223.

²¹ Cfr. C. NARDI, *Vivarium Patristica e laicità. Rileggendo la Lettera a Diogneto*, in *Nicolaus* 20(1993), 105-151.

²² V. GROSSI, *La Chiesa di Agostino. Modelli e simboli*, Dehoniane, Bologna 2012, 105.

del mondo presente e quella a venire, che costituisce la metà di questa storia. Nel tempo della storia, quindi, la città di Dio convive con quella terrena e anzi queste due città vivono l'una nell'altra (*permixtae*), nella situazione di una «vicendevole possibilità migratoria», anche se esse sono immensamente lontane come la giustizia lo è dall'ingiustizia, osserva Agostino. In verità, queste due città hanno un carattere ambiguo e non facilmente identificabile con le istituzioni come lo Stato, l'Impero o la stessa Chiesa, per cui non s'identificano nel tempo della storia, né con lo Stato pagano in sé, né con la Chiesa, anche se spesso possono coincidere nella prassi²³.

Non si tratta di cadere in una facile identificazione delle due città con la Chiesa e lo Stato, né nel rapporto tra papa e imperatore, dunque, per evitare il rischio d'incorrere nel cosiddetto “agostinismo politico”, ma d'altra parte le due realtà non sono così ideali da considerarsi fuori del tempo. «Sono città “mistiche” presenti nella storia che si rendono visibili e riconoscibili nelle strutture e nelle istituzioni culturali sociali e politiche, e anche nello Stato e nella Chiesa»²⁴. Si tratta di una “convivenza” delle due città, che si distinguono nettamente, ma che sono inserite nella realtà storica. La Chiesa, secondo l'immagine già usata nell'*A Diogneto* è pellegrina e forestiera, si adegua alle leggi dello Stato, in quanto i suoi membri se vivono di fede sono “cittadini” della città di Dio, ma essa “non è nello Stato”, come sosteneva Ottato di Milevi (*Contro i Donatisti* 3,3,6), né s'identifica con lo Stato e né esso può essere l'immagine della stessa Chiesa, secondo il progetto politico di Eusebio di Cesarea. D'altra parte, non è immaginabile una teocrazia, nel caso in cui lo Stato s'identificasse con essa, ma viene affermata l'autonomia della politica rispetto alla religione. Ma anche la Chiesa ha i suoi limiti rispetto allo Stato e non va a invadere il suo campo e le sue competenze. La Chiesa deve esprimere la sua presenza con il suo specifico, ma sempre come “pellegrina e forestiera”. Nel capitolo 19 – che è particolarmente importante nell'economia dell'opera – perché tratta il tema della pace come «tranquillità dell'ordine», in rapporto al fine del bene comune, troviamo un passo molto significativo e sintetico, in cui si evidenzia il valore di questa presenza:

Così questa città celeste, mentre va pellegrina sulla terra, attira cittadini da tutte le genti, e in tutte le lingue raccoglie una società pellegrina; essa non bada alle diversità di costumi, leggi e istituzioni con le quali si raggiunge o si mantiene la pace terrena; e non esclude o distrugge nessuna di esse; anzi accetta e segue ogni tradizione, anche

²³ Cfr. *Ivi*, 109-110.

²⁴ D. MARAFIOTI, *Ambrogio e Agostino. Due prospettive diverse e complementari sull'impegno politico*, in *Rassegna di Teologia* 49(2008), 435.

diversa nelle diverse nazioni, che tende all'unico e medesimo fine della pace terrena, purché non contrasti con la religione che insegna di adorare l'unico sommo Dio²⁵.

Emergono in questo testo i termini di tale convivenza tra le due città. La Chiesa, che rispecchia la città celeste, formata dai cristiani, è pellegrina²⁶ nel tempo e condivide la stessa vita della città terrena, cioè del mondo in cui è inserita, utilizza gli stessi beni comuni a tutti e usufruisce della stessa pace della città in cui vive. Ma nello stesso tempo, riguardo alla pace e al bene comune, la Chiesa si sottomette alle leggi della città terrena e dello Stato e collabora concretamente con esso e in questo consiste «la concordia» tra le due città.²⁷ Anche se la Chiesa, secondo il pensiero di Agostino, non è una parte dello Stato o della città terrena, ma è quella parte «esule e pellegrina» della città celeste, che vive nel tempo e nella storia come tutti gli altri uomini e ubbidisce alle leggi dello Stato, nel contempo sa che non appartiene alla città terrena e non può identificarsi con essa e con i suoi interessi materiali. Essa collabora con lo Stato per il bene comune e per costruire la giustizia e la pace, ma non è parte dello Stato. Infatti, qualora lo Stato imponesse comportamenti contrari alla fede e alla coscienza cristiana, la Chiesa e i cristiani non sono più tenuti a seguire e obbedire a queste leggi e sono esposti a tutte le conseguenze che questo atteggiamento comporta, cioè incomprensioni, sospetti, persecuzioni, come nei primi secoli del cristianesimo, al tempo dei martiri. La stessa pace temporale deve rapportarsi a quella eterna, perché la prima è in rapporto a quest'ultima, che è la vera pace. Agostino continua il suo ragionamento piano e accessibile a tutti, osservando:

Quindi anche la città celeste usa la pace terrena nel suo pellegrinaggio, e per le cose che fanno parte della condizione mortale dell'uomo custodisce e ricerca l'accordo delle volontà umane, nei limiti concessi dal rispetto della pietà e della religione e riferisce questa pace terrena alla pace celeste, che è la vera pace; anzi, almeno per la creatura razionale, si dovrebbe ritenere e dire che è la sola pace, cioè la società perfettamente ordinata e concorde nel godere dell'amore di Dio e dell'amore reciproco in Dio²⁸.

Ma tale “distanza critica” del cristiano verso lo Stato e ogni regime politico,

²⁵ *La Città di Dio* 19, 17, vol. II, 1182.

²⁶ Così traduce anche qualche autore come Borgogno (cfr. S. AURELIO AGOSTINO, *La Città di Dio* 19, 17, a cura di C. Borgogno F.S.P., vol. 2, Società Apostolato Stampa, Roma 1947, 473. Mentre D. Gentili lo rende con “esule” (cfr. SANT’AGOSTINO, *La Città di Dio* 19, 17, Città Nuova, cit., 1060).

²⁷ Cfr. D. MARAFIOTI, *Ambrogio e Agostino*, cit., 437.

²⁸ *La Città di Dio* 19, 17, vol. II, 1182.

non significa assenza o indifferenza verso la città e lo Stato a cui si appartiene. A tal proposito alcuni autori hanno parlato di «duplice appartenenza» alla città terrena e alla città celeste (Marrou e Lazzati) e anche il Concilio Vaticano II ha parlato dei cristiani nei termini di *cives utriusque civitatis* (GS 43). I cristiani, come cittadini di uno Stato, hanno i medesimi diritti e doveri degli altri, dal diritto alla vita e alla convivenza umana, al dovere di contribuire al bene comune e alla pace, anche se sono coscienti di avere una metà “altra”, una patria escatologica, una “città celeste” da raggiungere²⁹.

Un altro aspetto, presente nell’opera agostiniana è la riflessione sul potere e l’esercizio dell’autorità, nonché sul permanente conflitto che oppone la città di Dio e la città terrestre, già all’alba della creazione, con il conflitto tra Caino e Abele, e poi, nella storia di Roma, tra Romolo e Remo. Tale opposizione emerge fin dall’inizio della storia umana, dando così vita a due generazioni umane diverse, che procedono verso due fini differenti:

Da quei due progenitori del genere umano, dunque, nacque prima Caino, che appartiene alla città degli uomini, e poi Abele, che appartiene alla città di Dio [...]. È avvenuto lo stesso per l’intero genere umano quando all’inizio hanno cominciato a svilupparsi queste due città, secondo il ciclo del nascere e morire: prima è nato il cittadino di questo secolo, poi il pellegrino di questo secolo, che appartiene alla città di Dio, predestinato per grazia, eletto per grazia, per grazia pellegrino quaggiù, per grazia cittadino di lassù [...]. Sta scritto dunque che Caino fondò una città; Abele invece, in quanto pellegrino, non fondò nulla. La città dei santi infatti è di lassù, anche se genera cittadini quaggiù e in essi vive pellegrina, finché venga il tempo del suo regno³⁰.

«Caino e Abele diventano, dunque, nell’interpretazione agostiniana, l’immagine di due differenti tipi di uomini, che vivono e si muovono fianco a fianco nel mondo», come scrive G. Redaelli³¹.

Inoltre, dal testo succitato emerge sempre questa caratteristica del membro della città di Dio, del cristiano, qui rappresentato da Abele, che è “il pellegrinare”, la vita come “pellegrinaggio” e quindi il richiamo al *peregrinus* che era colui che a differenza del *civis* abitava in una città non sua e non aveva gli stessi diritti propri dei cittadini e non era quindi tenuto a tutti i doveri. Rimaneva nella città per un tempo più o meno lungo per raggiungere poi la sua vera patria.

²⁹ Cfr. D. MARAFIOTI, *Ambrogio e Agostino*, cit., 438-439.

³⁰ *La Città di Dio* 15, 1, vol. II, 844-845.

³¹ G. REDAELLI, *Teoria politica e universalismo etico nel pensiero di Agostino di Ippona. Un punto di partenza e di incontro per i popoli*, in *Percorsi agostiniani* III, 5 (2010), 19.

Tale dimensione l'abbiamo già intravista nell'*A Diogneto*, questo gioiello della letteratura patristica dei primi secoli, ma è anche presente nel NT (2Cor 5,6,8; Eb 11,13; 1Pt 2,11)³². Questa lotta tra le due città è permanente e caratterizza la vita del mondo di ieri e di oggi, qui non soltanto i cattivi combattono tra di loro, ma anche i buoni – che non hanno raggiunto la perfezione – combattono gli altri buoni. È la parte “carnale” che si contrappone a quella “spirituale”, secondo la famosa immagine paolina (cfr. Rm 8,1-17)³³. Anche i cristiani, membri della città di Dio, hanno commesso lungo la storia ingiustizie, violenze e iniquità di ogni tipo e anche gli imperatori, cosiddetti cristiani, non sono stati esenti da tali peccati, senza contare coloro che si dicono cristiani ma che non sono praticamente tali nella loro vita personale e sociale, essendovi tale situazione di *permixtio* (mescolanza) tra buoni e cattivi, in cui si dibatte la Chiesa che cammina nel tempo. Agostino nella sua disamina si richiama alla radice di tutto ciò, al cuore umano e individua le due componenti essenziali del potere, che sono fondamentalmente la *cupiditas* e la *caritas*, l'egoismo e l'amore. Queste due realtà sono in azione nell'animo umano, sia a livello personale che familiare³⁴, come a livello cittadino e anche universale. Le dinamiche presenti nel cuore umano sono sempre le stesse e non sempre la ricerca del potere e il suo relativo esercizio sono mossi dall'*amor*, ma spesso dalla *cupiditas* o *libido dominandi*, «*non caritate consulendi, sed dominandi cupiditate*» (non per l'amore di provvedere, ma per il desiderio egoistico di dominare). In fondo, sono sempre i *duo amores*, che sempre muovono ad agire l'uomo, il politico, l'amministratore, lo stesso *vir ecclesiasticus*, o l'uno o l'altro dei due amori, l'amore di Dio o l'amore di sé stessi (*amor Dei* o *amor sui*), come abbiamo già visto, la *cupiditas* o la *caritas*. A tale proposito, Agostino ha delle pagine bellissime in diversi passi della sua magnifica opera, come, sempre a proposito di Caino, la cui offerta non fu gradita al Signore e che invidiava e odiava il suo fratello Abele:

Così fanno tutti quelli che vogliono seguire non la volontà di Dio ma la propria e vivono non con un cuore retto, ma perverso; così offrono a Dio un dono con cui pensano di accattivarselo, perché li aiuti non tanto a guarire dai loro depravati desideri, ma a soddisfarli. Questo è proprio della città terrena, che venera Dio o gli dèi per poter regnare con il loro aiuto nelle vittorie e nella pace terrena, non per l'amore di provvedere ma per il desiderio di dominare. I buoni infatti usano il mondo per godere

³² Cfr. D. MARAFIOTI, *Ambrogio e Agostino*, cit., 437.

³³ Cfr. G. DI PALMA, *Vivere secondo lo Spirito o secondo la carne. Dal dato biblico al libro XIV del De Civitate Dei*, in *Percorsi agostiniani* IV, 8 (2011), 165-183.

³⁴ Cfr. *La Città di Dio* 19, 16, vol. II, 1179-1180: la casa di un uomo, la famiglia, viene considerata come «l'inizio o una particella della città».

di Dio; i cattivi, al contrario, vogliono usare Dio per godere del mondo; almeno quelli che credono che Dio esiste e si prende cura delle cose umane. Molto peggiori sono coloro che non credono neppure questo³⁵.

Emblematico questo passo, perché rappresenta ciò che si muove e agisce nel cuore umano, in ordine al potere e al suo esercizio, o la *caritas consulendi* o la *cupiditas dominandi* (l'amore di provvedere o il desiderio di dominare) gli altri, il prossimo, i sudditi³⁶. Il potere ha sempre questa ambivalenza e fa la differenza dalla motivazione profonda da cui è mosso: dalla *caritas*, che mira al servizio della persona e al suo vero bene materiale e spirituale, o dalla *cupiditas/libido* che porta al dominio e allo strapotere sull'altro. «Nella misura in cui l'esercizio del potere è sostenuto dalla *caritas consulendi*, fa bene agli altri e costruisce la città di Dio; nella misura in cui opera sotto la spinta della *cupiditas dominandi*, opprime gli altri e costruisce la città terrena»³⁷. Ma anche il potere/autorità ha un limite e una dimensione puramente temporale e strumentale, perché solo nel tempo e nella storia, in verità, c'è bisogno che qualcuno provveda al bene dell'altro e della società, nella vita eterna, quando Dio «sarà tutto in tutti» (1Cor 15,28) non ci sarà tale necessità, perché Dio sarà la somma felicità e basterà per tutti.

Un altro punto su cui Agostino batte e a cui rimanda il diritto, in riferimento all'amministrazione della città e dello Stato, è la giustizia. Una buona “etica politica” non può fare a meno delle cosiddette *virtutes civiles* (prudenza, giustizia, forza e temperanza), le quattro virtù pratiche/politiche, che guidavano i cittadini della *res publica* di Platone o che costituivano i doveri fondamentali indicati da Cicerone nel *De officiis*, denominate “virtù cardinali” nella morale cristiana, da distinguersi da quelle “teologali” (fede, speranza e carità)³⁸. La giustizia è il fondamento di uno Stato, che senza di essa non si può amministrare ed è impossibile ogni forma di diritto in uno Stato in cui non si ha vera giustizia³⁹. Anche nella prima parte dell'opera troviamo un'affermazione così perentoria ed esplicita di Agostino, in più occasioni ricordata e che ci fa comprendere la fondamentale importanza della giustizia,

³⁵ *La Città di Dio* 15, 7, vol. II, 854.

³⁶ Anche in *La Città di Dio* 19,14, vol. II, 1176, Agostino parla di questo aspetto dell'esercizio dell'autorità, per cui chi comanda, nella società umana, provvede e provvedendo serve gli altri.

³⁷ D. MARAFIOTI, *Ambrogio e Agostino*, cit., 440.

³⁸ Cfr. Editoriale, *La civitas christiana in Agostino di Ippona*, in *Percorsi agostiniani* III, 5 (2010), 5.

³⁹ Cfr. *La Città di Dio* 19, 21,1 vol. II, 1186, qui riprendendo Cicerone, Agostino afferma con forza: «[...] senza la giustizia non si può governare lo Stato; ora, dove non c'è vera giustizia, non ci può essere diritto».

sia nel mondo di ieri che in quello di oggi.

Se si toglie la giustizia, cosa sono gli Stati se non grandi bande di ladri? D'altra parte, cosa sono le bande di ladri se non piccoli Stati? Anch'essi sono un gruppo di uomini governati dall'autorità di un capo, impegnati in un patto sociale, d'accordo su una legge per dividersi il bottino. Se questo flagello, ingrossato per l'arrivo di altri uomini perversi, si espande, occupa territori, stabilisce proprie sedi, conquista città e soggioga popolazioni, assume con maggiore chiarezza il nome di Stato, che ormai gli viene apertamente riconosciuto, non per la rinuncia all'avidità, ma per l'aggiunta dell'impunità⁴⁰.

Parole forti, ma sempre attuali e urgenti, che ci fanno intuire un po' la concezione altissima del diritto e quindi della giustizia che animava l'Ipponate. Queste espressioni sono state riprese e rilanciate da papa Benedetto XVI nella sua prima e programmatica enciclica *Deus caritas est*, 28. Ma tale giustizia, nella visione agostiniana va sempre riferita a Dio, fonte di ogni bene e di ogni giustizia. Sempre nel libro 19, in cui svolge il grande tema della pace, leggiamo un ragionamento che pone le basi per la stessa definizione di Stato:

Perciò, se l'uomo non serve Dio, quale giustizia vi può essere in lui? Poiché l'animo, se non serve a Dio, non può affatto comandare in modo giusto al corpo, né la ragione umana ai vizi. E se in tale uomo non c'è alcuna giustizia, certamente non vi sarà neppure in un gruppo umano composto di uomini simili. Non c'è infatti quel consenso sul diritto che fa di una moltitudine di uomini un popolo, la cui realtà civile si dice Stato⁴¹.

Naturalmente la giustizia è il fondamento di ogni Stato e impero, anche per l'uomo di fede e il cristiano essa antecede ogni virtù religiosa, come nel caso dell'imperatore Teodosio, di cui Agostino dice che per lui era più importante «essere membro della Chiesa che regnare sulla terra»⁴². Lo stesso imperatore è da considerare un «figlio della Chiesa», come sosteneva Ambrogio in *Contro Aussenzio*, 36. Teodosio diventa così il “modello” del politico cristiano, nel suo concreto agire e nel pentimento dimostrato dopo leccidio di Tessalonica del 390. Egli non è un cristiano perfetto, perché peccatore come tutti gli altri, ma è presentato come un vero cittadino della città celeste, perché mette i valori spirituali e religiosi prima dello stesso potere imperiale. «Per il cristiano che esercita il potere politico, i valori spirituali e religiosi devono avere la precedenza su tutti i beni terreni, e l'appartenenza alla Chiesa, che introduce

⁴⁰ *La Città di Dio* 4, 4, vol. I, 166.

⁴¹ *La Città di Dio* 19, 21.2, vol. II, 1187-1188.

⁴² *La Città di Dio* 5, 26, 1, vol. I, 266.

nella vita eterna, deve essere considerata più importante della porpora imperiale, che temporaneamente riveste»⁴³.

Nell'amministrazione pubblica, inoltre, chi comanda deve avere sempre presente il “bene comune” di tutti i cittadini e non regolarsi in base a interessi di parte, amicizie e preferenze personali e inoltre deve essere disposto alla clemenza e al perdono, pur senza far prevalere l'ingiustizia o lasciare impuniti gli empi e i criminali. Aggrappandosi al potere e agli onori con arroganza, spesso si vuole appagare la propria sete di lusso e di piacere e quindi soddisfare le proprie passioni, ma non può essere così per l'imperatore cristiano e per chiunque esercita l'autorità⁴⁴. Agostino lo evidenzia con forza, parlando della vera e reale felicità degli imperatori cristiani:

Diciamo invece che sono felici se governano con giustizia; se tra le parole solenni di chi li colma di onori e gli ossequi di chi si umilia per salutarli essi non si inorgogliscono, ma si ricordano di essere uomini; se mettono il proprio potere a servizio della maestà divina, per diffondere il più possibile il suo culto; se temono, amano e adorano Dio; se amano di più quel regno dove non si teme di averli rivali; se sono lenti nel punire e pronti nel perdonare; se impongono la punizione per la necessità di reggere e proteggere lo Stato e non per soddisfare l'odio e le inimicizie; se il perdono è dato non per lasciare impunita l'ingiustizia, ma nella speranza della correzione [...] se la loro sete di piacere quanto più potrebbe essere libera quanto più è contenuta; se preferiscono dominare sulle proprie passioni malvagie più che sugli altri popoli [...]⁴⁵.

L'interesse principale, il fine del cristiano che amministra o governa, ma anche di ogni uomo dev'essere sempre la pace, a cui si accompagna la felicità, che è il profondo desiderio di ogni essere umano, ma questa può essere trovata solo in Dio, perché nel mondo essa non è possibile, in quanto ogni attimo di tranquillità è minacciato da rivalità, odi e guerre. La vera pace, invece, è solo quella celeste, che per ottenerla l'uomo deve mettere in pratica il comandamento dell'amore verso Dio e verso il prossimo e quindi affidarsi a Dio, per conquistare la vera felicità⁴⁶.

[...] come il singolo giusto così il gruppo umano e il popolo dei giusti viva della *fede che opera per mezzo dell'amore* [...], con il quale l'uomo ama Dio come deve essere amato Dio e il prossimo come sé stesso, dove dunque non c'è questa giustizia, certamente non c'è gruppo umano associato dal consenso sul diritto e dall'utilità comune. Se questo

⁴³ D. MARAFIOTI, *Ambrogio e Agostino*, cit., 443.

⁴⁴ Cfr. *Ivi*, 442.

⁴⁵ *La Città di Dio* 5, 24, vol. I, 262-263.

⁴⁶ Cfr. G. REDAELLI, *Teoria politica e universalismo etico nel pensiero di Agostino di Ippona*, in *Percorsi agostiniani* III, 5 (2010), 28.

non c'è, chiaramente non c'è popolo, se è vera definizione data di popolo (cfr. 19,21). Di conseguenza non c'è neppure uno Stato, perché non c'è una «cosa del popolo» dove è assente lo stesso popolo⁴⁷.

Riprendere in mano questa meravigliosa opera di Agostino ci offre la possibilità di rivivere i problemi e le contraddizioni del suo tempo, segnato come il nostro da guerre, calamità naturali e manifestazioni di violenza e sopraffazione non solo da parte di singoli, ma anche di popoli contro popoli. Egli, sulla base della propria fede cercata e raggiunta con particolare amore e passione, sperimentando momenti di angoscia, solitudine e cadute nell'errore e nel peccato, redige questo scritto, quasi come un magnifico edificio, quello della Città di Dio, che è edificato sulle salde fondamenta dell'amore di Dio e dell'amore del prossimo. E proprio in questa ottica mostra come una città o uno Stato veramente giusto è quello fondato sulla legge dell'amore, che rimane pur sempre un comandamento religioso e un imperativo etico e non un principio giuridico. Partendo da esso il singolo uomo, il cristiano e l'uomo politico e di governo, riesce a realizzare la propria umanità e a costruire concretamente la pace e quindi la sua felicità e quella degli altri, nonché della società intera in cui è inserito. Certamente, Agostino non può fornire suggerimenti pratici, da applicare direttamente alle questioni che dobbiamo affrontare in questo nostro XXI secolo, ma di sicuro proporre i cardini fondamentali del nostro agire sociale e politico nella realizzazione della nostra cittadinanza cristiana, per edificare con il nostro piccolo contributo «la città dell'uomo»⁴⁸ che cammina verso la Città di Dio⁴⁹. «La politica non è insignificante in ordine alla città di Dio; c'è un modo cristiano di far politica la cui ricompensa è proprio "l'eterna felicità che Dio dona solo agli uomini veramente pii"»⁵⁰. Da Agostino in poi il pensiero cristiano cattolico – che si distingue da quello protestante e ortodosso in questo campo – ha costruito una propria etica politica che, attraverso Tommaso d'Aquino, la seconda scolastica (Suarez) e la dottrina sociale della Chiesa arriva fino a noi. Noi ci chiediamo: cosa possono dirci e darci questi orientamenti di pensiero e di vita, ma anche queste esemplari prassi di vita, per il nostro impegno sociopolitico oggi? Al di là delle forme e dei modi contingenti, che riflettono le epoche e le culture in cui sono vissuti, i Padri della Chiesa, come

⁴⁷ *La Città di Dio* 19, 23,5, vol. II, 1196.

⁴⁸ La categoria di città (*civitas*) è presente nel magistero recente della Chiesa, sia nei testi conciliari che in quelli postconciliari e insieme ad altre immagini della Chiesa, vista come edificio, casa, tempio, corpo, popolo, viene ripresa e proposta sulla scorta del pensiero agostiniano. Si veda a tale proposito, l'interessante articolo di D. MARAFIOTI, *La categoria ecclesiologica di città nel magistero recente*, in *Rassegna di Teologia* 53(2012), 215-236.

⁴⁹ Cfr. G. REDAELLI, *Teoria politica e universalismo etico*, cit., 32.

⁵⁰ *La Città di Dio* 5, 26,1, 266. Cfr. D. MARAFIOTI, *Ambrogio e Agostino*, cit., 444.

l'inesauribile Agostino, possono offrirci dei modelli di comportamento e delle forme d'ispirazione concrete per il nostro servizio di "cittadinanza"⁵¹? Io penso proprio di sì.

⁵¹ Cfr. G. DE SIMONE, *La morale sociale dei Padri. Fondamenti patristici della Teologia morale sociale*, Ursini, Catanzaro 2008, 80. Sull'educazione alla cittadinanza, si può vedere: E. BALDUZZI, *La pedagogia del bene comune e l'educazione alla cittadinanza*, Vita e pensiero, Milano 2012.

Riassunto: Nel De Civitate Dei di Agostino due sono gli amori che si contrappongono e che danno vita alle due differenti città, l'amore di Dio (amor Dei) e l'amore di sé stessi (amor sui). Prendere in mano oggi il De Civitate vuol dire mettersi con Agostino in un "viaggio" bello, affascinante, ma intellettualmente impegnativo e arduo, sulle strade del mondo e della storia, a partire dalla creazione del mondo, conoscere un po' meglio il mondo prechristiano, l'impero e la società romane, incontrare personaggi della filosofia e della letteratura classica latina e greca come Socrate, Platone, Aristotele, Virgilio, Seneca, Cicerone, Varrone e tanti altri. L'autore si chiede come oggi il cittadino/cristiano, cioè colui che vive a pieno la vita della civitas, si pone e si muove in questa permanente tensione tra città di Dio e città dell'uomo, come vive questa sorta di "doppia appartenenza" nella realtà concreta del saeculum, in quanto membro della Chiesa, che è il segno e la realizzazione della città di Dio, anche se non s'identifica con essa ma si protende continuamente verso di essa. Riprendere in mano questa meravigliosa opera di Agostino ci offre la possibilità di rivivere i problemi e le contraddizioni del suo tempo, segnato come il nostro da guerre, calamità naturali e manifestazioni di violenza e sopraffazione. L'autore conclude che gli orientamenti di pensiero e di vita espressi da Agostino nel De Civitate Dei possono senza alcun dubbio offrirci dei modelli di comportamento e delle forme di ispirazione concrete per il nostro servizio di "cittadinanza".

Parole-chiavi: Agostino – De Civitate Dei – cittadinanza – Chiesa – impegno sociopolitico

Abstract: In Augustine's De Civitate Dei there are two loves that contrast and give life to the two different cities, the love of God (amor Dei) and self-love (amor sui). Taking De Civitate into your hand today means getting on a beautiful, fascinating, but intellectually demanding and arduous "journey" with Agostino, on the roads of the world and of history, starting from the creation of the world, to get to know the pre-Christian world a little better, the Roman empire and society, meet characters from Latin and Greek classical philosophy and literature such as Socrates, Plato, Aristotle, Virgil, Seneca, Cicero, Varro and many others. The author wonders how today the citizen / Christian, that is, the one who fully lives the life of civitas, places himself and moves in this permanent tension between the city of God and the city of man, how does this sort of "double belonging" live "In the concrete reality of the saeculum, as a member of the Church, which is the sign and the realization of the city of God, even if it does not identify with it but continually reaches out to it. Taking this wonderful work of Augustine back in hand offers us the opportunity to relive the problems and contradictions of his time, marked as ours by wars, natural disasters and manifestations of violence and abuse. The author concludes that the orientations of thought and life expressed by Agostino in De Civitate Dei can undoubtedly offer us models of behavior and concrete forms of inspiration for our "citizenship" service.

Keywords: Agostino - De Civitate Dei - citizenship - Church - socio-political commitment