
FIGURE E CONFRONTI

DONATELLA PAGLIACCI

AMOR POPULI

Una rilettura del *De civitate Dei* di Agostino

«La vita personale di Agostino è segnata dal collasso della prima grande epoca europea, quella del mondo greco romano. Egli scrive il *De civitate Dei* quasi come epicedio per le macerie di Roma. Innanzi alle mura della città in cui Agostino sta morendo, si avanzano le torse dei Vandali»¹.

Il declino della cultura romana diventa infatti un'occasione che il vescovo d'Ipiona non vuole e non può lasciarsi sfuggire, per mostrare tanto ai pagani quanto ai cristiani il diverso cammino che l'umanità ha bisogno di intraprendere per interpretare e comprendere se stessa. Lo sconforto dei pagani, e di quanti accusavano i cristiani di aver indebolito le tradizioni e gli usi del popolo romano, diviene l'occasione per provare a percorrere un'altra strada, capace di accompagnare e risollevare l'uomo dalle tenebre dell'angoscia e dello smarrimento interiore. Una via, quella disegnata da Agostino, in cui è espressa una radicale fiducia nell'umano e nella sua capacità di rispondere in prima persona circa la sua identità e il suo destino.

La definizione agostiniana di popolo, così come viene colta in alcuni passaggi-chiave della *Città di Dio*, contribuisce, infatti, a chiarire il peso della responsabilità personale nella decisione circa la propria destinazione individuale. Si può affermare che, rispetto ad un impianto prettamente giuridico, insistente sul carattere formale dell'appartenenza, Agostino approdi, anche grazie al sempre più decisivo approfondimento dei temi scritturistici, ad una definizione del popolo in cui prevalgono gli elementi di carattere spirituale. Fulcro della nozione agostiniana di popolo è, infatti, l'amore che, implicando le nozioni di

¹ E. Przywara, *Agostino in Froma l'Occidente*, Jaca Book, Milano 2007, p. 13

Hermeneutica (2013)

libertà personale e di scelta, è in grado di mostrare il dinamismo interno della vita interiore e di dirigere l'essere umano sulla via del bene.

Sapendo di non poterci misurare con un tema tanto vasto sul quale esiste del resto un'ampia bibliografia² e non volendo fornire un approccio storico al problema, limiteremo la nostra lettura ad alcuni passaggi della *Città di Dio*, nella speranza di poter offrire sulla nozione di *populus* alcuni indizi utili anche per leggere il tempo presente nella varietà di contrasti che lo contraddistinguono e confidando nella possibilità di poter individuare un solido ancoraggio per la vita morale.

Il presente percorso riflessivo si sviluppa, dunque, attorno a quattro nuclei tematici: i rapporti di Agostino con il paganesimo romano, i tratti identificativi e la dignità del popolo romano, i legami tra *civitas Dei peregrinans* e *populus* e, infine, gli elementi inclusivi ed esclusivi della nozione di popolo di Dio.

1. I rapporti con i pagani

Una prima annotazione può essere svolta attorno ai primi libri della *Città di Dio*, nei quali l'Autore si misura, senza mai confondersi, con la cultura pagana³. Infatti, come ribadisce anche Guardini, pur conoscendolo approfonditamente, Agostino è sempre rimasto, di fatto, sostanzialmente estraneo al paganesimo⁴.

² Oltre allo studio di J. D. Adams, *The Populus of Augustine and Jerome. A Study in the Patristic Sense of Community*, London 1971, si veda l'ampia bibliografia presente in J. Dunn - I. Harris (eds.), *Augustine (Great Political Thinkers 3)* 2 voll., Cheltenham - Lyme 1997.

³ Sul significato di pagani/paganesimo si tengano presenti le seguenti precisazioni di Chadwick: «“Paganism” is a term used by Latin-speaking Christian from about 300 onwards to describe the cults of the gods whether of Roman or Greek or Punic ancestral tradition. It is a lump word, a Christian category imposed on all non-monotheists to describe the unbaptised “civilian” or “non-combatant” whom they hoped to enlist in Christ’s army, but who remained held by social tradition or prejudice or the blinding influence of diabolical counterfeit. Augustine is aware that the term is Christian argot. His normal noun is *paganitas*, but once at least (*DQ* 83,83). We have the half Greek form *paganismus*, which suggests that this form of the word was used by the considerable Greek-speaking element in the Christian population of the seaport of Hippo Regius» (H. Chadwick, *Augustine on pagans and Christians: reflections on religious and social change* (1985), ora in J. Dunn - I. Harris (eds.), *Augustine*, II, Edward Elgar Publishing, Cheltenham-Lyme, 1997, pp. 196-197).

⁴ Cfr. R. Guardini, *La conversione di sant'Agostino*, Morcelliana, Brescia 2002², p. 164. Sui rapporti tra la Chiesa e i pagani si vedano anche le considerazioni svolte da J. Ratzinger nel suo, *Popolo e casa di Dio in sant'Agostino*, Jaca Book, Milano 2005², pp. 82-83.

Nella rilettura agostiniana dei costumi dei romani, compiuta in particolare, come noto nei primi libri dell'opera, egli si rivela dunque interessato a differenziare l'identità cristiana da quella romana sulla base non di elementi politici o giuridici, quanto piuttosto spirituali, riconoscendo che ciò che propriamente distingue gli uni dagli altri sono non tanto le nozioni di popolo e o razza, ma esclusivamente quelle che riguardano le disposizioni interiori, ovvero che ineriscono il desiderio e l'aspirazione alla verità e a Dio, in cui consiste la vera differenza tra buoni e cattivi⁵.

Fin dall'inizio dell'opera, infatti, Agostino invita a pensare agli uomini in base non alla loro appartenenza civile e religiosa, ma all'inclinazione che rende migliori o peggiori, a seconda dell'autenticità e sincerità con le quali ciascun essere umano affronta le avversità e le sofferenze: i giusti con pazienza e sacrificio, i malvagi con rabbia e desiderio di vendetta. È grazie a questa tensione interiore che ciascun essere umano può aspirare ad essere considerato parte del popolo di Dio.

Può essere opportuno osservare come, in considerazione della rilettura delle usanze dei cristiani e dei pagani, Agostino sembra prediligere il termine *famiglia* per identificare la comunità di coloro che, uniti da un legame intimo e spirituale, confidano nel Creatore e, pur distaccandosi dal desiderio sfrenato dei beni temporali, concepiscono l'esistenza terrena in funzione della piena realizzazione di quella celeste⁶.

Con famiglia, Agostino vuole esplicitamente intendere la *civitas Dei peregrinans*, la quale, in forza della propria identità rinnovata in Cristo, esibisce un solido vincolo di comunione comprendente la possibilità di aprirsi verso l'esterno per includere tutti coloro che, pur non essendo ancora partecipi della realtà salvifica della famiglia dei creden-

⁵ *De civ. Dei*, I, 8, 2, 91 (Si avverte che nel presente saggio si è utilizzata la seguente edizione della *Città di Dio*: A. Agostino, *La città di Dio*, Introduzione, traduzione, note e appendici di L. Alici, Rusconi, Milano 1992³). Ratzinger ci invita a prendere sul serio il processo di purificazione compiuto da Agostino con la conversione. Infatti, «nella *purgatio spiritualis* ne va del problema della salvezza dei molti, del «popolo» comune. Per Agostino doveva essere imponente e insieme problematico il fatto che la religione cristiana pretendesse di essere al tempo stesso *salus populi e via regia*. Si dovrà poi chiedersi più avanti fino a qual punto Agostino si servisse della base qui data. Innanzitutto ci resta da investigare come mai Agostino abbia rinunciato alla via regale dei filosofi e si sia messo per la via religiosa del popolo comune. Non c'è dubbio che egli comprendesse questa come un abbassamento e un'umiliazione. L'esigenza decisiva della religione si chiama appunto fede» (J. Ratzinger, *Popolo e casa di Dio in sant'Agostino*, cit., p. 17).

⁶ Cfr. *De civ. Dei*, I, 1, 29, 120.

ti, potrebbero un giorno aspirare ad esserlo⁷. Le due famiglie, ovvero, le due città, sono «certamente confuse e unite assieme in questo mondo, finché non le separi l'ultimo giudizio»⁸, ad esse è rivolta l'attenzione del vescovo che, esplicitamente, si concentra sulla loro origine, sul loro sviluppo e sulla loro rispettiva fine.

Il cristianesimo nascente sembrerebbe allora operare quella che con termine contemporaneo può essere definita una prematura “deculturazione”⁹, nella misura in cui, come è stato osservato, determina

«un conflitto di tendenze tra coloro che, volti completamente alla patria terrena, nulla concepiscono al di là di questa, e coloro i quali, sentendosi anzi tutto cittadini della città celeste, tendono a disinteressarsi più o meno della patria di quaggiù»¹⁰.

Il vincolo spirituale che lega i cristiani tra loro permette di guardare oltre i legami terreni di natura culturale, politica o sociale. Si diviene cristiani non come si diviene cittadini romani e nemmeno perché si na-

⁷ Vi è un'allusione, anche se non in maniera esplicita, all'idea della fraternità cristiana che nasce dal riconoscersi nell'unica verità di Cristo maestro, di cui siamo tutti ugualmente fratelli (Mt 23,8). Come è stato osservato: «Queste parole del Signore definiscono il reciproco rapporto dei cristiani come un rapporto tra fratelli e contrappongono quindi una nuova fratellanza naturale, che scaturisce dai vincoli di sangue. L'*éthos* dei cristiani fra di loro è o dovrebbe pertanto essere un *éthos* della fraternità» (J. Ratzinger, *La fraternità cristiana*, Morcelliana, Brescia 2005, p. 5).

⁸ *De civ. Dei*, I, 1, 35, 125. Senza che vi sia in questa sede un esplicito riferimento al tema della fraternità si ravvisa qui una linea di continuità con Tertulliano per il quale, come è stato osservato, i pagani costituiscono «il popolo straniero contro cui ci si schermisce e ci si delimita». Osserviamo anche «che l'estraneità non si basa qui su un fenomeno di popoli-razza oppure su un qualche fenomeno statale, bensì sulla non partecipazione a una nuova nascita di ordine interamente diverso; che a questo popolo in quanto «fuori» non corrisponde come «dentro» a sua volta un popolo, bensì una fratellanza (qui si parla solo di fratelli, tuttavia più spesso anche di *fraternitas*)» (J. Ratzinger, *Popolo e casa di Dio in sant'Agostino*, cit., p. 82).

⁹ Il termine “deculturazione” è usato nell'accezione contemporanea, frutto del recente lavoro di analisi da parte di O. Roy che, tra le altre cose, afferma: «la deculturazione del religioso ha conseguenze fondamentali. In primo luogo, essa trasforma in barriera lo spazio fra il credente e il non credente, che non condividono più né valori comuni né ortoprassia. A scomparire è lo spazio intermedio fatto dai credenti non praticanti, dai praticanti di nome, dai non credenti culturalmente religiosi. Agli occhi dei fedeli, i credenti tiepidi, o freddi, quelli che non hanno avuto la seconda conversione (*born again*), di fatto appartengono al mondo profano se non addirittura, pagano. In cambio, il credente appare assurdo, se non addirittura, fanatico al non credente. La deculturazione significa perdita di evidenza sociale da parte del religioso. I credenti, quindi si percepiscono come minoranze assediata da una cultura profana, atea, pornografica, materialista, che ha scelto i falsi dei: il denaro, il sesso o l'uomo stesso» (O. Roy, *La santa ignoranza. Religioni senza cultura*, Feltrinelli, Milano 2009, p. 26).

¹⁰ É. Gilson, *La città di Dio e i suoi problemi*, Vita e Pensiero, Milano 1959, p. 34.

sce dentro un preciso contesto culturale, ma per una libera adesione al mistero di Cristo e alla sua chiamata a vivere nel segno dell'amore e della dedizione incondizionata.

Si ridefinisce in questo modo anche la nozione di appartenenza che non segue più i principi della legittimità e legalità, ma solo quelli della vita spirituale. Vivere nel segno di Cristo è possibile per ogni uomo o donna, potente o misero, possidente o povero; ogni essere umano in quanto tale è chiamato a far parte e riconoscersi nella comune famiglia cristiana. Cristo, dunque, convoca tutti a vivere una cittadinanza che è nello stesso tempo più libera e più esigente di quella richiesta dallo Stato romano; infatti, Agostino ammette:

«Si chiede ai servitori di Cristo, siano essi re, governanti e giudici, militari e amministratori, ricchi e poveri, schiavi e liberi, uomini e donne, di resistere pure ad uno Stato in condizione "pessima e scelleratissima", ed anche in virtù di questo atteggiamento si prepara per loro il luogo più splendido in quella assemblea, per così dire, santa e gloriosa di angeli e nello Stato celeste, dove la legge s'identifica con la volontà di Dio»¹¹.

Agostino intende, pertanto, porre l'accento sulla rivoluzione radicale operata dal cristianesimo, per il quale

«la città fa qualcosa di più che estendersi fino ai confini della terra e del mondo: lo include e lo spiega fino a giustificarne l'esistenza stessa. Tutto ciò che esiste che per essa, non ha senso che in rapporto a essa è opera, non esiste che per essa, non ha senso che in rapporto ad essa, e se si può aver fede nell'intelligibilità ultima del più piccolo degli avvenimenti o del più umile degli esseri, che ne custodisce il segreto è la città di Dio»¹².

2. La dignità del popolo romano

Un secondo nucleo di considerazioni ruota attorno all'attenzione che Agostino riserva al popolo romano che, se per un certo verso viene messo al bando per la depravazione di alcune consuetudini, per l'altro viene riscattato fino a pensarlo come degno di considerazione, stima e rispetto¹³.

¹¹ *De civ. Dei*, II, 19, 151-152.

¹² È. Gilson, *La città di Dio e i suoi problemi*, cit., pp. 45-46.

¹³ Per una puntualizzazione lessicale dei termini *populus* e *populi* si vedano le annotazioni di

La tesi sostenuta da Agostino è semplice: la dissolutezza dello stato romano e la diffusione della corruzione hanno a tal punto indebolito l'energia morale di Roma da condurla verso la propria rovina. Sulle tracce di Sallustio e di Cicerone, Agostino s'interroga sui tempi e i modi nei quali Roma aveva perduto la propria onorabilità e il privilegio di poter essere considerata una società degna di questo nome¹⁴. Egli è convinto che, per poter pienamente comprendere i limiti e le possibilità della propria sopravvivenza, il popolo romano non debba accusare i cristiani, come nemici esterni a Roma, quanto piuttosto dovrebbe riflettere sui presupposti della propria identità e sulle cause del proprio declino.

In altre parole, i romani dovrebbero interrogarsi sul loro essere una società in senso autentico, ossia un popolo, dal momento che, in continuità con l'affermazione ciceroniana del *De Republica*, popolo «non è un insieme qualsiasi di uomini, ma un insieme associato da un accordo giuridico e da comunione d'interessi»¹⁵; da qui deriva anche la possibilità che vi sia una cosa del popolo, ulteriormente garantita dalla giustizia.

Questa prima affermazione è seguita dall'apprezzamento che Agostino esprime nei confronti dei valori dei cittadini romani, primo fra tutti l'amore per la gloria, per la quale essi «vollero vivere e non esitarono a morire. Tutte le altre passioni furono sorpassate dalla grandezza di questa. Poiché sembrava loro ingloriosa la schiavitù della propria patria e gloriosi il suo dominio e il suo impero»¹⁶. Il popolo romano è stato, dunque, almeno fino ad un certo punto, all'altezza della propria fama, nella misura in cui è stato capace di coagulare le proprie energie per la realizzazione del bene non dei singoli, ma di quello comune della salvezza dello Stato.

È comunque interessante l'apprezzamento del vescovo di Ippona nei confronti delle imprese dei Romani, che «nacquero anzitutto dall'amore per la libertà, poi anche dalla brama di potere, di considerazione, di gloria»¹⁷; questo infatti non impedì che potessero essere riconosciuti

Ratzinger sull'uso del termine *populus*: J. Ratzinger, *Popolo e casa di Dio in sant'Agostino*, cit., pp. 267-171.

¹⁴ Cfr. *ibi*, pp. 48-49.

¹⁵ *De civ. Dei*, II, 21, 2, 155.

¹⁶ *De civ. Dei*, V, 12, 2, 280.

¹⁷ *De civ. Dei*, V, 12, 12, 281. Si può su questo punto accogliere anche la considerazione di

meritevoli di stima e di rispetto, anche per la loro capacità di «contenere la brama del denaro e molti altri vizi a favore di quest'unico vizio che è l'amore della gloria»¹⁸. Per tutto quello a cui hanno aspirato e che hanno realizzato essi hanno anche meritato una ricompensa che, per quanto mondana, non ha mancato di essere il giusto premio per quanto hanno saputo realizzare.

Nonostante mostri quale insidia si celi dietro l'amore della gloria che può e deve essere superata dall'amore per la giustizia e, in ultima istanza, dall'amore per la verità, Agostino intende riaffermare, ricorrendo a numerose esemplificazioni, il carattere universale delle virtù civili. Egli ritiene infatti che

«l'impero romano s'aprì alla gloria umana non solo perché ai suoi cittadini fosse data una siffatta ricompensa, ma anche perché i cittadini di quella città eterna, finché quaggiù sono in cammino, guardino a quegli esempi con attenzione e con prudenza e comprendano quanto amore si deve portare alla patria celeste per la vita eterna, se tanto la città terrena fu amata dai suoi cittadini per la gloria degli uomini»¹⁹.

L'amore della gloria, che deve essere sempre moderato per non degenerare nella brama del potere, ha reso in ogni caso i romani un popolo migliore, anche rispetto ai Giudei, i quali si sono macchiati del crimine più grave: uccidere «Colui che conduce alla vera gloria ed alla città eterna»²⁰.

Da queste valutazioni Agostino conclude la propria analisi con un giudizio pienamente positivo, rafforzato anche dalla convinzione che per poter assolvere con formula piena quel popolo, occorra compiere

Pietro Costa circa la definizione ciceroniana di popolo, dal momento che osserva: «Idealizzando l'ethos e gli istituti della Roma repubblicana, Cicerone offre una rappresentazione dell'individuo e del suo rapporto con l'ordine politico fondata, da un lato sul primato dell'utilità comune e sulla doverosa dedizione del cittadino alla *respublica*, e, dall'altro lato, sulla libertà di cui il popolo usufruisce in un ordinamento che possa dirsi autenticamente "repubblicano": una libertà che lo rende arbitro della pace e della guerra, delle leggi, dell'amministrazione della giustizia. La libertà del soggetto si iscrive dunque, da un lato, nella differenza qualitativa che separa il soggetto *sui iuris*, dotato della pienezza dei diritti, dai soggetti giuridicamente "diminuiti" (perché schiavi o perché comunque sottoposti al potere del *pater familias*), e, dall'altro lato, nell'appartenenza a un popolo libero" (P. Costa, *Cittadinanza*, Laterza, Roma-Bari 2009, pp. 12-13).

¹⁸ *De civ. Dei*, v, 13, 285.

¹⁹ *De civ. Dei*, v, 15, 289.

²⁰ *De civ. Dei*, v, 18, 3, 295.

un passo ulteriore anche rispetto alla classica definizione ciceroniana. Per questo egli introduce «una definizione alternativa di *res publica*, in termini completamente neutrali e positivi»²¹.

Il Cristianesimo si afferma qui con la sua *novitas*, nella misura in cui introduce un nuovo elemento del tutto assente in precedenza, che permette anche di oltrepassare sia il livello giuridico che quello civile, per elevarsi al superiore principio dell'amore. È dunque l'amore la vera cifra distintiva e il vincolo che tiene uniti i membri di uno stato. Così Agostino, dopo circa dieci anni, riconosce che, è possibile, per così dire, mettere da parte una concezione classica e ripartire da

«un'altra definizione di popolo: "Il popolo è l'insieme degli esseri ragionevoli, associato nella concorde comunione delle cose che ama"; in tal caso, per conoscere la natura di ciascun popolo, bisogna guardare alle cose che esso ama. Tuttavia, indipendentemente dall'oggetto del suo amore, se c'è un insieme di creature razionali e non d'animali, unito nella concorde comunione delle cose che ama, non è assurdo parlare di popolo; esso è tale in un senso più o meno buono, quanto più o meno buone sono le cose che fondano la sua concordia»²².

L'amore, che costituisce il cuore del cristianesimo e della riflessione di Agostino, consente un'altra valutazione, tanto della dimensione comunitaria in generale, quanto del popolo romano in particolare; una considerazione, quindi, più rispettosa e capace di valorizzare e apprezzare lo stile e la ricerca di un benessere superiore a quello dei singoli. Così, spiega anche Gilson, «nonostante la decadenza politica, di cui quella dei costumi fu la causa, non gli si rifiuterà più il nome di popolo, finché sussisterà un qualsiasi consorzio di esseri ragionevoli uniti nella comunione unanime di tutti i suoi membri alle cose che amano»²³.

Accanto a ciò si determina anche un ulteriore spostamento di prospettiva, che considera il piano materiale come non esclusivo e quindi come un momento di quello spirituale. Uno dei tratti peculiari di Agostino consiste nell'aver messo in primo piano la novità del cristianesimo che, senza mortificare la dimensione materiale, punta tutto sull'ele-

²¹ R.A. Markus, *Saeculum: History and Society in the Theology of St. Augustine*, Cambridge 1970, p. 65.

²² *De civ. Dei*, XIX, 24, 984.

²³ É. Gilson, *La città di Dio e i suoi problemi*, cit., p. 55.

mento spirituale in cui consiste anche il riscatto dell'umanità²⁴. Questa, infatti, è chiamata a sollevare lo sguardo oltre le soddisfazioni mondane, temporanee e periture, verso una realizzazione più piena e non esposta alle seduzioni del potere. Ai cristiani è chiesto di cercare altrove e altrimenti il compimento di se stessi, non più nella fama e nella gloria, dunque, ma nella beatitudine che si conquista mediante una purificazione che non investe la sfera intellettuale, ma quella della fede.

Qui riposa la vera differenza tra cristiani e romani, l'unica meritevole di apprezzamento: i primi, sorretti dalla *humilitas* si sono abbassati agli occhi del mondo e per questo si sono resi degni dello sguardo di Dio; i secondi, sorretti dal desiderio della gloria, hanno raggiunto la stima e il rispetto del mondo, ma alla fine hanno perduto l'una e l'altro a causa del loro orgoglio sfrenato²⁵.

3. *Le duae civitates*

L'idea di popolo in Agostino è anche connessa alla nozione di *civitas*, dal momento che propriamente «la *civitas* consiste nel *populus*, e sviluppando la dottrina della *civitas*, sviluppiamo *implicitamente* quella di *populus* che si lascia facilmente staccare dall'insieme e al tempo stesso solo in questo insieme si lascia comprendere»²⁶.

Dalla nozione agostiniana di *civitas* scaturisce una prima serie di osservazioni²⁷. In origine esiste

²⁴ J. Ratzinger, *Popolo e casa di Dio in sant'Agostino*, cit., p. 218.

²⁵ «L'assunzione del genere umano fuori dello spazio cosmico, cui è assegnato secondo la sua condizione naturale, in un ambito cosmico del quale per sé non è capace, sarà preceduta da una trasformazione del cosmo, rispettivamente della natura umana: la risurrezione della carne e la nuova creazione nel frattempo questa intera eletta comunità sosta nella estraneità di questa ora. In un certo senso certamente essa è già in alto, come esprime il *sursum cor* della celebrazione del sacrificio. Essa è in alto per la fede e la speranza» (*Ibi*, p. 221).

²⁶ J. Ratzinger, *Popolo e casa di Dio in sant'Agostino*, cit., p. 273.

²⁷ Va anzitutto considerato, come sottolinea anche Goulven Madec, che «dans l'Antiquité il n'y a pas de cité sans culte. La cité est une réalité politique-religieuse» (G. Madec, *Le De civitate Dei comme De vera religione*, in *Petites Études agostiniennes*, Institut d'Études Augustiniennes, Paris 1994, p. 189). Per una visione unitaria della *civitas* si consideri anche la riflessione condotta da J. Ratzinger nel suo, *Herfurt und Sinn der Civitas-Lehre Augustinus. Begegnung und Auseinandersetzung mit Wilhelm Kamlah*, in *Augustinus Magister*, II, 973, dove tra l'altro afferma: «Es ist auf jedem Fall eine politisch-religiöse Wirklichkeit, der gerade eine eigentümliche und ungeborene Einheit des Politischen und des Religiösen wesentlich ist. Die Civitas-Polis ist nicht nur der Ort des politischsozialen Daseins des Menschen, sie ist auch der Ort seines religiösen Daseins.

«una città di Dio di cui ci fa desiderare ardentemente d'essere cittadini quell'amore che ci ha ispirato il suo fondatore. I cittadini della città terrena antepongono invece a questo Fondatore della città santa i propri dèi, ignorando che Egli è il Dio degli dèi»²⁸.

Pertanto, mentre nel caso dei romani, la *civitas* nasce, per così dire, dall'unione dei cittadini, che istituiscono la città e adorano le loro divinità protettrici, secondo la Rivelazione cristiana è Dio che istituisce la *civitas* e fonda la comunità dei credenti che entrano a farne parte. Da questo punto di vista, capovolgendo il giudizio di Varrone, Agostino è convinto che solo la seconda possa essere considerata città nel vero senso della parola²⁹; per dirlo con le parole di Ratzinger, la *civitas Dei*

«non perché essa già esisteva, ha innalzato Cristo suo fondatore a Dio, bensì perché Cristo è Dio, essa è sorta. Non perché amava Cristo, credette in fine alla divinità di lui, bensì perché essa attraverso la fede riposa sul fondamento della sua divinità, lo ama. Qui dunque prima c'è Dio e soltanto dopo la comunità degli uomini che hanno in lui la loro unità. Solo per il fatto che egli c'è ed esiste proprio come uno rivolto all'uomo, come un *summum bonum* per lui, l'amore per lui può diventare forza unificante degli uomini. Dio precede la *civitas*»³⁰.

Una seconda osservazione concerne la commistione tra la città terrena e quella celeste, le quali non sono poi così nettamente divise e condividono, per così dire, la stessa dimensione spazio-temporale, il

Sie weiss sich in radikaler Weise an ihre Götter gebunden, deren civitas sancta oder, wenn man so will, deren Kirche sie ist.. Das politische und das Religiöse sind in ihr nicht voneinander ablösbar. Wichtig ist nun fernerhin, dass Polis Stadt und Staat in einem ist. Beides ist identisch. Das hatte ja schliesslich mit dem Anbruch der Grossreiche zum Zusammenbruch der Polis geführt. Rom hatte sich jedoch auf eine eigentümliche Weise diesem Zusammenbruch entzogen: durch die weltweite Verleihung des römischen Bürgerrechts hatte es einerseits ausgegriffen über die ganze Oikumene, zugleich aber diese sozusagen in sich hineingezogen. Es hatte die paradoxe Leistung vollbracht: Es war Weltstaat geworden und Stadtstaat geblieben. Es erkannte aber zugleich richtig, dass seiner Polis-Struktur an seiner heidnischen Religion hing, die es deshalb hartnäckig hütete. Es liegt daher in der geraden Linie dieses Polisdenkens, dass der Zusammenbruch des Jahrs 410 den Christen zugeschoben wurde. An diesem Vorwurf aber entzündet sich Augustin Werk des Civitas Dei: Als Apologie gegen die götzendienerische civitas deorum» (pp. 972-973).

²⁸ *De civ. Dei*, XI, 1, 515.

²⁹ Come avverte anche Madec: «Pour Augustin, il n'est de véritable Cité que celle qui adore le vrai Dieu. Toute cité idolâtrique, de ce fait même, n'est pas une véritable cité, au sens antique et communément reçu du mot. Selon Varron, c'étaient les cités qui instituaient leur «res diuinae», selon Augustin, au contraire, c'est la vraie religion qui instaure la Cité de Dieu» (G. Madec, *Le De civitate Dei comme De vera religione*, cit., p. 191).

³⁰ J. Ratzinger, *Popolo e casa di Dio in sant'Agostino*, cit., p. 278.

che, per un verso, permette che vi sia tra loro una certa comunicazione, ma per l'altro rende ancora più problematica la loro individuazione³¹.

Per poter comprendere appieno la commistione e la confusione che sempre si genera attorno alle due città, occorre risalire a un evento che precede la creazione del primo uomo³², quando una rivolta nella comunità degli angeli genera una divisione, da cui scaturiscono due stili e due diversi modi di esercitare la volontà³³: la *societas* degli angeli è «infiammata del santo amore di Dio», quella degli angeli ribelli è «intorbidata dall'amore immondo per la propria grandezza»³⁴; per questi motivi, la prima abita in alto, presso Dio, mentre la seconda gravita in basso, in prossimità delle tenebre. Nella prima regna la quiete, la concordia e la giustizia che consente agli angeli di ponderare ogni decisione e con moderazione «provvedere a tutto il bene che vuole»³⁵; nella seconda regna il caos delle passioni disordinate e sconvenienti che conduce gli angeli ribelli alla sopraffazione e all'invidia degli uni sugli altri. Agostino mostra, dunque, come queste due società siano per così dire così simili e così discordi, ovvero, «diverse e contrarie, l'una buona nella natura e retta nella volontà, l'altra buona nella natura ma perversa nella volontà»³⁶. Due comunità distinte hanno dunque cominciato ad

³¹ Su questo punto anche Gilson osserva che occorre interrogarsi su come Agostino riesca a concepire le due città. Infatti, «quando Agostino parla di una «città», questo termine deve dunque essere interpretato in senso figurato, od anche, come egli dice, «mistico». Abbiamo, da una parte, la società o città di tutti gli uomini che, amando Dio in Cristo, sono predestinati a regnare eternamente con lui, e dall'altra, la città di tutti coloro che, non amando Dio, sono predestinati a subire con i demoni un eterno supplizio. Agostino non ha mai dunque concepito l'idea di una unica società universale, ma di due, nel senso almeno, che ogni uomo è necessariamente cittadino dell'una o dell'altra e, quindi, predestinato all'una o all'altra di esse» (É. Gilson, *La città di Dio e i suoi problemi*, cit., p. 58).

³² Cfr. J. Ratzinger, *Popolo e casa di Dio in sant'Agostino*, cit., p. 281.

³³ Sulla questione della *mixtio* si veda anche quanto affermato da Sciuto che invita a ritenerlo come un «principio esplicativo generale, in tutta l'opera e per tutti gli argomenti rilevanti». In particolare, spiega l'autore, può essere inteso «come una forma di strategia del sospetto. Ad esempio la questione dei requisiti perché si dia un *regnum*, uno Stato, formalmente legittimo dimostra che vi può essere perfetta identità con una associazione a delinquere: anche in questa vi è un gruppo di uomini, un capo, un patto comune condiviso, criteri di spartizione concordati e rispettati» (I. Sciuto, *Il rimedio del male nella storia: tra etica e politica*, in *Il mistero del male la libertà possibile*, III. *Lettura del De civitate Dei di Agostino*, Institutum Patristicum Augustinianum, Roma 1996, p. 77).

³⁴ *De civ. Dei*, XI, 33, 558.

³⁵ *Ibidem*.

³⁶ *De civ. Dei*, XI, 33, 559.

esistere fin dall'inizio e hanno continuato a permanere, confuse e mischiate nella dimensione temporale, perdurando fino ad oggi³⁷.

Affinché nessuno sia tratto in inganno, si precisa che non dobbiamo pensare all'esistenza di quattro città: due degli angeli e due degli uomini, dal momento che la loro genesi deve essere individuata in una medesima disposizione, propria degli angeli e degli uomini, ad accogliere o rifiutare di essere posti al servizio di Dio. La disposizione e l'apertura ad accogliere Dio mantengono gli angeli e gli uomini nell'orbita del Creatore; al contrario, l'essere pervasi dalla superbia e dall'orgoglio fa sprofondare verso le tenebre della malvagità e del vizio. Dunque, spiega Agostino: «la causa della felicità di quelli sta nell'unione con Dio; la causa dell'infelicità di questi, al contrario, si deve individuare nella mancata unione con Dio»³⁸.

Che il legame con Dio sia fondamento della comunità umana può essere compreso anche rileggendo il modo in cui la Scrittura presenta la creazione dell'uomo. Questi è stato creato all'inizio come unica creatura e solo dopo il Signore gli ha posto accanto un altro essere umano, da lui tratto. Agostino motiva questa scelta sottolineando che

«Dio ha creato quest'uomo come unico individuo, non certo perché, privo dell'umana società, dovesse rimanere solo, ma perché in tal modo gli fossero raccomandati con maggior forza l'unità di questa società e il vincolo della concordia, se le relazioni umane non si fondavano soltanto su una somiglianza naturale, ma anche su un affetto di parentela»³⁹.

Vi è dunque una relazione che precede qualsiasi altro tipo di comunità, quella tra Dio e l'uomo; Dio convoca l'uomo all'esistenza e lo chiama alla concordia con Lui. Dall'alleanza tra il Creatore e la creatura scaturisce ogni altro legame interpersonale. La comunità è frutto della capacità dell'uomo di essere fedele al legame originario. Il tradimento della prima alleanza inibisce ogni altro vincolo comunitario. Che il principio, la ragion d'essere della *civitas* sia da ricercare in Dio, è anche confermato dal modo comune di intendere il fondatore di una città. La

³⁷ Su questo punto cfr. Madec, *Le De civitate Dei comme De vera religione*, pp. 199-200. Sull'origine delle due città negli angeli e nell'uomo, si veda anche É. Lamirande, *L'Église céleste selon Saint Augustin*, Études augustiniennes, Paris 1963, pp. 32-33.

³⁸ *De civ. Dei*, XII, 1, 561.

³⁹ *De civ. Dei*, XII, 22, 595.

città è, infatti, edificata non da chi provvede materialmente a costruirla, ma dal o dai fondatori che l'hanno istituita⁴⁰.

La genesi delle due città, espressa da Agostino già al termine del XII libro, riposa nella convinzione

«che nell'uomo, che fu creato per primo, sono nate nel genere umano, non in modo evidente, ma tuttavia secondo la prescienza di Dio, due società, che si possono considerare come due città; da quell'uomo, infatti, sarebbero venuti gli uomini, alcuni dei quali si sarebbero associati agli angeli cattivi nella punizione, altri agli angeli buoni nel premio, in base al giudizio di Dio, che è nascosto ma pur sempre giusto»⁴¹.

Dunque giustizia e verità edificano la città celeste, mentre crudeltà e orgoglio quella terrena. Occorre, tuttavia, fare molta attenzione dal momento che, come è stato ormai comunemente acquisito: «la società umana, in quanto tale, non si identifica alla città terrena, così la Chiesa non si identifica alla città di Dio»⁴².

Che Agostino non abbia mai inteso definire con la città di Dio la Chiesa e con quella terrena lo Stato è chiarito in modo abbastanza evidente nella chiusa del XIV libro in cui, come noto, sintetizza nella dottrina dei due amori la genesi delle due città: «Due amori quindi hanno costruito due città: l'amore di sé spinto fino al disprezzo di Dio ha costruito la città terrena, l'amore di Dio spinto fino al disprezzo di sé la città celeste»⁴³.

Su questo notissimo passaggio si regge la visione morale e politica di Agostino. L'amore, infatti, definisce l'intera realtà dell'uomo, proiettandolo verso la propria realizzazione. Di più: si può anche ammettere che

«quale l'amore, dunque tale il popolo. È quindi possibile e legittimo identificare questo popolo con la città terrena, ma nella misura in cui esso stesso le si

⁴⁰ *De civ. Dei*, XII, 26, 599.

⁴¹ *De civ. Dei*, XII, 28, 601. Come ribadisce anche Marrou: «La frontière entre la cité du bien et la cité du mal passe, pour chacun d'entre nous, à l'intérieur de son propre cœur» (H.I. Marrou, *Civitas Dei, civitas terrena: num tertium quid?* (1957), ora in J. Dunn - I. Harris (eds.), *Augustine*, I, cit., p. 322).

⁴² È. Gilson, *La città di Dio e i suoi problemi*, cit., p. 64. Su questo punto si veda anche la documentata esposizione delle tesi inerenti i rapporti tra le due *civitates* e lo Stato o la Chiesa esposta da Ratzinger nell'opera citata *Popolo e casa di Dio in sant'Agostino*, cit., pp. 279-281.

⁴³ *De civ. Dei*, XIV, 28, 691.

incorpora mediante la sua volontà dominante, e non le si incorpora per il fatto di durare esso stesso, nel tempo, come esige la sua condizione di creatura, ma per il suo rifiuto di usare del tempo in vista di godere dell'eternità»⁴⁴.

Si direbbe che viene così ridefinito anche il diritto di cittadinanza, di cui è titolare ogni essere umano capace di votarsi completamente al bene comune. Se dunque, almeno fino ad un certo punto, anche i romani hanno inteso che vi è un bene comune da perseguire, superiore al conseguimento egoistico dei beni particolari, essi, tuttavia, non hanno saputo spingersi fino a coglierne il fondamento radicale e si sono arrestati sulla soglia della conoscenza del bene, senza amarlo con la radicalità che esso esige⁴⁵.

Per questi motivi il nuovo popolo cristiano, che si è costituito in nome di un amore disinteressato, può rappresentare la vera sfida a tutte le divisioni e gli egoismi individuali. La nozione agostiniana di *civitas* sembra allora ridisegnare confini inediti, capaci di comprendere l'intera umanità; confini che segnano ed investono l'uomo nell'intimo e che sono al contempo più labili dal punto di vista geo-politico, ma più solidi sotto il profilo spirituale.

Questa duplice linea di demarcazione, esteriore e interiore, è costituita dall'amore. I fedeli vivono ogni esperienza e ogni legame nel segno della libertà e della responsabilità; per mezzo dell'amore si aprono all'esperienza radicale dell'incontro con la novità rappresentata dall'altro, rispetto al quale è sempre necessario prendere una decisione: o scommettere sulla possibilità che nella e dalla relazione sia sempre possibile qualcosa di nuovo e di ulteriormente indeducibile, oppure ripiegare verso il terreno più conosciuto, ma forse anche più arido, dell'essere individuale che, nella sua voracità, persegue gli interessi più disparati, anche i più mediocri, pur di conquistare un potere.

4. *Il popolo e il suo amare*

Un ultimo nucleo di considerazioni può dunque, a questo punto, essere svolto proprio attorno a questa nozione allargata di popolo. Infatti,

⁴⁴ É. Gilson, *La città di Dio e i suoi problemi*, cit., p. 64.

⁴⁵ *De civ. Dei*, XI, 27, 551.

se le due città costituiscono due popoli⁴⁶ e se, come dice Agostino, il popolo è «l'insieme degli esseri ragionevoli, associato nella concorde comunione delle cose che ama»⁴⁷, possiamo ricavare degli indizi utili anche per definire i caratteri dell'essere e del vivere nella e della comunione fraterna che unisce i credenti, rendendoli un popolo e non una somma di singolarità indipendenti.

Agostino ci pone in questo modo dinanzi ad un diverso modo di concepire l'identità comunitaria, sollevandola dai pesi e dalle ristrettezze del tempo presente per innalzarla verso una piena e definitiva realizzazione.

Nell'accogliere pienamente la seconda definizione agostiniana, riconsideriamo i membri della comunità cristiana, i quali non vengono identificati in riferimento ad un principio giuridico o geografico, ma al riconoscimento dell'amore che unifica e fonda ogni altro legame interumano. In base a questo nuovo apprezzamento si ridefinisce anche la nozione di Stato, nel senso che «lo stato di Dio è dunque la comunità della *caritas*, così come lo stato del mondo è la comunità della *cupido*. Cioè, l'intera dottrina di Agostino circa la *caritas*, riccamente sviluppata, viene ora inserita nella dottrina sulla *civitas*»⁴⁸.

In tal modo, da una parte, come è stato osservato,

«Agostino riconosce alla *civitas Dei peregrinans* una valenza essenzialmente profetica ed escatologica, ponendola al riparo dal doppio pericolo della temporalizzazione, che la irrigidirebbe in istituzione storico-politica, e della spiritualizzazione, che la ridurrebbe, vanificandola, a una figura atemporale e indifferente»⁴⁹;

dall'altra viene riaffermato il primato della vita interiore su quella esteriore. Infatti,

«sostenendo il primato dell'interiorità e dell'amore come fattori costitutivi della *civitas* e dell'idea stessa di *populus*, egli pone le premesse per un profondo ripensamento dei legami della vita associata, qualificata in ultima analisi dalla natura dei fini ultimi autenticamente perseguiti, più che dall'appartenenza puramente fattuale ed esteriore, anche se tutelata dalla forma del diritto»⁵⁰.

⁴⁶ Cfr. É. Gilson, *La città di Dio e i suoi problemi*, cit., p. 59.

⁴⁷ *De civ. Dei*, XIX, 23, 984.

⁴⁸ J. Ratzinger, *Popolo e casa di Dio in sant'Agostino*, cit., p. 285.

⁴⁹ L. Alici, *L'altro nell'io. In dialogo con Agostino*, Città Nuova, Roma 1999, p. 133.

⁵⁰ *Ibidem*.

L'essere umano si scopre guidato dalla verità che abita nell'interiorità (*De v. rel.* 39,72) e influenza il modo di scegliere e vivere i propri legami⁵¹. Questi ultimi, infatti, possono essere pienamente vissuti solo se istruiti dalla pienezza dell'amore che, donandosi, non perde niente della propria ricchezza, ma anzi conforta, sostiene e riempie incessantemente coloro che gli si rivolgono e lo cercano. Chi vive secondo questo modello altruistico, in cui al primo posto vi è il donare piuttosto che il ricevere, è già interiormente unito a coloro che riconoscono in Cristo il loro principio e modello⁵².

Il popolo romano, a cui Agostino ha accordato la dignità di popolo proprio perché ha saputo coagularsi attorno all'amore della gloria e della giustizia, è stato pertanto superato dal popolo cristiano a cui l'Amore stesso si è rivelato affinché a tutti sia concessa la possibilità di confidare in Lui. Attratti e risanati dall'amore, i credenti, in ogni tempo e in ogni parte del mondo⁵³, sono chiamati a vivere in comunione rispettando l'ordine che è stato loro imposto dal Creatore, infatti,

⁵¹ Sulla disposizione interiore è opportuno riprendere le annotazioni di A. Rigobello circa il dinamismo interno di *intentio*, *extensio*, e *ditensio*. Infatti, egli osserva che «L'uomo trova il suo equilibrio nel cogliere ciò che lo trascende: l'*intentio* è la ricerca e l'*extensio* è la risposta che orienta e rende sempre più incompiuta la ricerca perché la proietta sull'infinito. Da questa apertura viene la forza per superare le istanze dispersive della *distentio* (...). L'*intentio* è una condizione, non un'indicazione positiva; l'*extensio* è la vera risposta dell'anima che ha trovato il suo equilibrio allargando l'orizzonte oltre di sé (...). Si tratta di un non con-prendere, ossia un non possesso che è tuttavia un allargarsi, un tendere-a, un dilatarsi-su. È il momento dell'aprirsi all'iniziativa divina, dell'accoglimento della illuminazione. È il momento del « vivere la verità », il momento della pienezza» (A. Rigobello, *Dalla verità a Dio*, in AA.VV., *Congresso Internazionale su s. Agostino nel XVI centenario della conversione*, Institutum Patristicum Augustinianum, Roma 1987, p. 224).

⁵² Non dobbiamo dimenticare, infatti, che «in Agostino è incontestabile la presenza di una sapienza cristiana della storia. Ci si potrebbe già chiedere se, secondo lui, sarebbe possibile una semplice storia universale senza la rivelazione che, sola, ce ne rivela l'origine e il termine. Tuttavia, anche privata di tutto ciò che essa deve, secondo lui, alla rivelazione, la nozione di storia universale rimane possibile, poiché non è certo contraddittorio ammettere che tutti gli uomini possono essere considerati come un essere collettivo, la cui storia unica si svolge nel tempo. Sono allora in causa i limiti e il metodo di una storia siffatta, non la sua possibilità» (É. Gilson, *La città di Dio e i suoi problemi*, cit., pp. 76-77).

⁵³ È stato osservato che «la storia profetica, come Agostino l'aveva intesa, poteva sorvolare i secoli concentrandosi sulle poche oasi che avessero un significato; «il corso rivelatore» delle due città, invece attraversa ogni età. Agostino avrebbe coraggiosamente tentato di rinvenire le tracce di entrambe le città, secolo dopo secolo, nei confusi racconti della storia biblica primitiva» (P. Brown, *Augustine of Hippo*, London 1967, 2000, tr. it. di G. Fragnito, *Agostino d'Ippona* (Nuova edizione ampliata), Einaudi, Torino 1971 e 2005, p. 321).

«anche quando potrebbe sembrare che l'anima comandi in modo encomiabile sul corpo e la ragione sui vizi, se l'anima e la ragione non sono al servizio di Dio come Egli ha comandato di essere servito, non possono assolutamente comandare in modo giusto al corpo e ai vizi»⁵⁴.

Da qui si comprende che esistono un amore retto e un amore perverso che orientano il vivere; se per un certo verso è necessario individuare come criterio identificativo del popolo la condivisione dell'amore per il medesimo bene, per l'altro è opportuno stabilire una gerarchia tra diversi generi di amore. Vi è, infatti, spiega Agostino,

«un amore con cui si ama ciò che non si deve amare; esso è disprezzato da chi possiede l'amore, con cui si ama ciò che si deve amare. Entrambi questi amori possono coesistere nell'individuo; il bene dell'uomo è quando, aumentando l'amore con cui viviamo bene, diminuisce l'altro con cui viviamo male, finché non si sia risanati alla perfezione e tutta la nostra vita della carne e ciò che è secondo i suoi sensi»⁵⁵.

Il popolo cristiano è stato, dunque, costituito attorno alla verità di un evento che si è realizzato nella storia, ma che di per sé è oltre la dimensione della temporalità. La patria dei credenti in Cristo, dunque, è solo provvisoriamente il mondo, perché definitivamente essa è situata nell'ordine intemporale⁵⁶. Tutto questo modifica la percezione dell'essere e del vivere, del legare e dello sciogliere tutti i legami⁵⁷.

I cristiani, spiega il vescovo di Ippona, vivono nel mondo come estranei, pellegrini che attendono di raggiungere la loro vera patria situata altrove, in alto⁵⁸.

⁵⁴ *De civ. Dei*, XIX, 25, 985.

⁵⁵ *De civ. Dei*, XI, 28, 552.

⁵⁶ «Il nostro andare a casa significa quindi entrare nella comunità degli angeli; la meta fissata all'uomo è quella di diventare un angelo. Ma questa meta non è ancora raggiunta né nei credenti in Cristo ancor viventi né in quelli morti. Piuttosto l'assunzione del genere umano fuori dallo spazio cosmico, cui è assegnato secondo la sua condizione naturale, in un ambito cosmico del quale per sé non è capace, sarà preceduta da una trasformazione della carne e la nuova creazione. Nel frattempo questa intera eletta comunità sosta nell'estraneità di questa ora. In un certo senso certamente essa è già in alto, come esprime il *sursum cor* della celebrazione del sacrificio. Essa è in alto per la fede e la speranza» (J. Ratzinger, *Popolo e casa di Dio in sant'Agostino*, cit., p. 221).

⁵⁷ È opportuno sottolineare con Ruokanen che «according to the elderly Augustine, all the political societies of the world, large or small, past or present, are based on the same kind of foundation of collective selfish love. A minimal consensus on the object of that kind of love is sufficient for a constitution of a political society» (M. Ruokanen, *Theology of Social Life in Augustine's De civitate Dei*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1993, p. 142).

⁵⁸ Cfr. É. Gilson, *La città di Dio e i suoi problemi*, cit., pp. 74-75.

Così, Agostino invita a considerare ciò che è stato dato. La giustizia terrena può in qualche modo avvicinare gli esseri umani alla perfetta giustizia, che è quella divina; la giustizia mondana può, in altre parole, riconoscere il principio a cui tutto è dovuto, ovvero le è dato sapere che tutto ciò che esiste proviene da Dio e niente di ciò che è umano può essere stabilito al di fuori di Lui, senza perdere in dignità e perfezione. Pretendere di sottrarsi all'ordine non rende l'uomo più libero, ma lo fa sprofondare nel disordine; l'umana giustizia, allora, ha il dovere di ricondurre tutto al principio da cui è stata posta⁵⁹.

La perfetta giustizia non prescrive solo il dovere, essa cioè non consiste solo in un criterio formale, ma si incarica anche di indicare ciò che all'uomo spetta di eseguire: il retto amore⁶⁰. È in definitiva solo l'amore che rende un insieme di individui un popolo. Un amore che non è puro desiderio, ma *ordinata dilectio*, nella misura in cui ama prima di tutto il fondamento dell'amore e poi esegue il comandamento dell'amore del prossimo:

«Non vi può essere dunque un insieme di uomini associato da un accordo giuridico e da comunione d'interessi, se manca questa giustizia, per la quale l'unico e sommo Dio comanda alla città che obbedisce, secondo la sua grazia, perché nessuno offra sacrifici se non a Lui; una giustizia per la quale in tutti coloro che appartengono a questa città e obbediscono a Dio l'anima comanda al corpo e la ragione ai vizi, fedelmente e nel giusto ordine; una giustizia per la quale ogni singolo giusto, come pure un insieme o un popolo di giusti, vive della fede, la quale spinge ad amare Dio come deve essere amato e il prossimo come se stesso. Se non vi è questo, sicuramente non vi è popolo, se è vera questa definizione di popolo. Non vi è neppure uno Stato, poiché non c'è cosa del popolo dove non c'è popolo»⁶¹.

⁵⁹ «La giustizia è la virtù che riconosce a ciascuno il suo. Quale giustizia dunque è quella dell'uomo che sottrae l'uomo stesso al vero Dio e lo sottomette a domini immondi? È proprio questo il riconoscere a ciascuno il suo? Chi toglie un campo a chi l'aveva comprato e lo consegna a chi non poteva vantarsi nessun diritto, è ingiusto; è forse giusto allora colui che si sottrae al potere di Dio che lo creò, e si pone al servizio degli spiriti del male?» (*De civ. Dei*, XIX, 21, 1, 976). Come osserva anche Curbélié: «La uera uirtus est liée à la uera pietas qui est la caritas (...). L'imperfection actuelle de sa justice rappelle constamment à l'homme vertueux qu'il doit tout à Dieu en qui, un joiur, sa uirtus trouuera sa perfection» (P. Curbélié, *La justice dans La cité de Dieu*, Institut d'Études Augustiniennes, Paris 2004, pp. 268-269).

⁶⁰ Sul nesso tra amore e giustizia si veda anche A.J. Parel, *Justice and love in the political thought of St. Augustine* (1990), in J. Dunn - I. Harris (eds.), *Augustine*, II, cit., pp. 405-417.

⁶¹ *De civ. Dei*, XIX, 23, 5, 983-984.

Se l'uomo pretende di agire rivendicando la propria totale autonomia e autodeterminazione, perde se stesso, la propria integrità e s'incammina verso le tenebre della dimenticanza e della lontananza dal bene⁶².

Incoraggiandosi gli uni gli altri e uniti nel riconoscere i beni che sono stati donati, i credenti si affidano alla misericordia del divino ordinatore per conseguire la perfetta concordia, non quella stabilita dalle regole del mondo, che sono state indicate dalle imperfette volontà degli uomini, ma da quella divina giustizia, in cui consiste anche la vera pace:

«In quella pace finale, poi, a cui deve tendere questa giustizia, che deve essere rispettata per poter conseguire quella pace, la natura risanata nella immortalità e nella incorruttibilità non avrà più nessuna corruzione e nessuno di noi incontrerà più alcuna resistenza, esterna o interna; non sarà più necessario per questo che la ragione comandi su vizi che ormai non esisteranno più, ma Dio comanderà all'uomo, l'anima al corpo, e sarà dolce e facile l'obbedienza, come felice la vita regale. Tutto ciò lassù sarà eterno, come è certo, in tutti e in ciascuno, e per questo la pace di quella felicità o la felicità di quella pace sarà il sommo bene»⁶³.

Da tutto ciò si può osservare come

«tutte le volontà che tendono alla pace di Dio formano il popolo della città di Dio; tutte le volontà che tendono alla pace di questo mondo come al loro fine ultimo, formano il popolo della città terrena. Il primo popolo comprende quanti *usano* del mondo per *godere* di Dio; il secondo tutti quelli che, se anche riconoscono un Dio o degli dèi, pretendono di usarne per godere del mondo»⁶⁴.

Si ridefiniscono in tal modo i termini di un'appartenenza alla *civitas Dei peregrinans*, capace di estendersi al di là di tutti i confini e di definire un'idea di comunione spirituale, grazie alla quale sia permesso agli uomini di riconoscersi come membri di una città che si dispiega nel passato, nel presente e nel futuro, poiché tutti i suoi cittadini sono in cammi-

⁶² «L'anima che serve Dio, quindi, comanda rettamente al corpo, e la ragione, che nell'anima è sottomessa al Signore Dio, comanda rettamente alla passione ed agli altri vizi. Perciò quando l'uomo non serve Dio, quale giustizia si può pensare di trovare in lui, dal momento che, non essendo sottomesso a Dio, l'anima non può assolutamente comandare in modo giusto al corpo e la ragione umana ai vizi? E se in tale uomo non vi è giustizia alcuna, indubbiamente essa non sarà neppure in un insieme di uomini che sia formato da tali individui» (*De civ. Dei*, XIX, 21, 2, 977).

⁶³ *De civ. Dei*, XIX, 27, 987.

⁶⁴ É. Gilson, *La città di Dio e i suoi problemi*, cit., p. 64.

no verso la comune patria del cielo. Là conosceranno perfetta giustizia, letizia e pace e potranno finalmente godere di quel bene che durante il viaggio hanno potuto solo desiderare. Gli abitanti di questa *civitas Dei* non conoscono turbamento: ad essi è concessa una beatitudine perfetta e stabile, a cui aspirano tutti gli uomini fin dal loro sorgere: «Tutto ciò lassù sarà eterno, come è certo, in tutti e in ciascuno, e per questo la pace di quella felicità o la felicità di quella pace sarà il sommo bene»⁶⁵.

Ma il tendere e il camminare verso la meta non preserva gli uomini dalla possibilità di distogliere lo sguardo e di dirigersi, anche se solo provvisoriamente, altrove. Da questa alternativa si rende possibile una doppia cittadinanza: celeste, per il fine ultimo che si intende perseguire; e terrena, per l'attrazione che, momentaneamente, subiamo e dalla quale facciamo fatica a liberarci. Anche la Chiesa è la conferma materiale di questa duplice possibilità. In essa, infatti, convivono santi e peccatori, senza che una tale commistione indebolisca la tonalità spirituale del suo essere manifestazione visibile del popolo di Dio⁶⁶.

L'esito del pellegrinaggio temporale è indicato nella visione sul giudizio finale nel quale la città celeste e il suo popolo, ovvero tutti coloro che hanno desiderato mantenere la rotta dell'amore, saranno finalmente saziati, i desideri soddisfatti, le lacrime asciugate e non vi sarà chi non sia stato consolato.

Presa alla lettera, la visione finale dice di un solo popolo e di una sola città, nella quale regna su tutto il bene⁶⁷. È la città e il popolo dei salvati, redenti e uniti dall'amore la cui verità regna senza fraintendimenti e confusioni, in cui tutto è chiaro e manifesto e i fratelli si soccorreranno gli uni gli altri e coopereranno per realizzare tutte le opere del Signore. Un popolo, questo, che comprende gli uomini più disparati, ma che non coincide con la totalità degli uomini di ogni razza e di ogni epoca, «poiché moltissimi saranno nei tormenti»⁶⁸.

Un solo popolo, tanto vasto quanto fedele all'amore e una sola città, questa è la realtà che Agostino considera come la terra promessa

⁶⁵ *De civ. Dei*, XIX, 27, 987.

⁶⁶ La complessità e la vastità di questo argomento non ci consentono in questa sede un efficace approfondimento del tema della Chiesa in Agostino per il quale si rimanda a Ratzinger, *Popolo e casa di Dio in sant'Agostino*, in particolare le pp. 141-158.

⁶⁷ Cfr. *De civ. Dei*, XX, 21, 1033-1034.

⁶⁸ *De civ. Dei*, XX, 21, 1038.

dell'uomo, la vera patria per la sua piena e definitiva realizzazione. Questo destino, che vede come termine la ricostituzione di un'unità, come lo era all'inizio l'alleanza tra creatura e Creatore, è il pieno compimento dell'essere e dell'attesa dei cristiani che riconoscono nell'orizzonte intemporale il Bene in vista del quale anche il possesso degli altri beni ritrova il suo significato. Progettare di vivere come cittadini della città celeste richiede un investimento senza limiti di tempo e di energia; essere capaci di realizzarlo senza voltarsi indietro è la sfida più provocante e per certi versi anche più seducente del vivere temporale, perché

«quella città avrà una volontà libera, una in tutti e inseparabile in ciascuno; libertà da ogni male e ricolma d'ogni bene, godendo indefettibilmente nella letizia dei gaudi eterni, dimentica delle colpe e delle pene, senza dimenticare però la sua liberazione e senza essere ingrata verso il suo liberatore»⁶⁹.

ABSTRACT

Augustine's definition of a people, as it is understood in many key passages of City of God, contributes to clarifying the burden of personal responsibility entailed in the decisions regarding one's own destination. We can say that, compared to a merely legal system that insists on the formal nature of belonging, Augustine achieves, through a constant research on scriptural themes and Christian experience, a definition of a people that is less interested in the elements of identity recognition and closer to cohesiveness factors that spring from the spiritual dimension of the human being. The cornerstone of Augustine's definition of people, starting from his reflections on the dignity of the Roman people, is love that includes the concepts of freedom and choice, and it reveals the importance of the interior life from which the orientation of the human being depends, towards the fulfillment of good. Therefore, the following paper is developed around four central themes: the relationship between Augustine and Roman paganism, the Roman people's identifying traits and dignity, the connection between Civitas Dei peregrinans and Populus, and finally, the inclusive and exclusive elements of the concept of people of God.

⁶⁹ *De civ. Dei*, XXII, 30, 4, 1191.

La definizione agostiniana di popolo, così come viene colta in alcuni passaggi-chiave della Città di Dio, contribuisce a chiarire il peso della responsabilità personale nella decisione circa la propria destinazione individuale. Si può affermare che, rispetto ad un impianto prettamente giuridico, insistente sul carattere formale dell'appartenenza, Agostino approda, anche grazie al costante approfondimento dei temi scritturistici e dell'esperienza cristiana, ad una definizione di popolo sempre meno interessata agli elementi di riconoscimento identitario e più attenta ai fattori di coesione che scaturiscono dalla dimensione spirituale dell'essere umano. Fulcro della nozione agostiniana di popolo, già a partire dal ripensamento sulla dignità del popolo romano, è l'amore che, a poco a poco finisce per ricomprendere le nozioni di libertà e di scelta, e rivela tutto lo spessore della vita interiore da cui dipende l'orientamento dell'essere umano verso il compimento del bene. Il presente percorso riflessivo si sviluppa, dunque, attorno a quattro nuclei tematici: i rapporti di Agostino con il paganesimo romano, i tratti identificativi e la dignità del popolo romano, i legami tra civitas Dei peregrinans e populus e, infine, gli elementi inclusivi ed esclusivi della nozione di popolo di Dio.