

I DEBITI FINES DELLE DUE CITTA' O ESCATOLOGIA

L'ultimo problema e insieme ultimo atto della storia è costituito dai debiti fines delle due città. Ad illustrarli e difenderli secondo la rivelazione cristiana Agostino ha speso gli ultimi quattro libri della sua opera dando forma definitiva all'escatologia cristiana. Alcune prese di posizione in materia, come quelle contro il millenarismo e l'apocatastasi, ebbero un peso determinante. Tratta successivamente delle grosse questioni del fine ultimo, della risurrezione, della sorte eterna degli empi, del premio eterno dei giusti. Lo seguiremo rapidamente in questa esposizione apologetico-dommatica. Il primo aspetto — quello apologetico — è rivolto ai pagani. E' sul tema escatologico infatti che si determinava e si determina la frattura radicale e lo scontro inevitabile tra pensiero pagano e pensiero cristiano. Il secondo invece — quello dommatico — è rivolto ai cristiani tra i quali correvano, qua e là, opinioni giudicate discordanti dall'ortodossia.

Guardando al termine della storia, che è storia di salvezza, l'autore della Città di Dio, nel libro che ritengo il più bello e il più importante di tutta l'opera — il XIX — affronta prima di tutto il problema teleologico o del fine ultimo che è quello del summum bonum e della pace. Su di esso il lettore troverà un'esposizione più sotto¹. Qui occorre richiamare subito l'attenzione su un tema che dimostra meglio di ogni altro la grande originalità della dottrina cristiana e intorno al quale si esercitava la maggiore resistenza dei pagani. Del resto esso entra nel vivo della questione precedente, essendo chiaro per Agostino che l'uomo non può raggiungere né il summum bonum, né la pace se al suo possesso non partecipa anche il corpo.

1. La risurrezione

La fede nella risurrezione dei morti è propria dei cristiani²; è quella che li distingue dai pagani e dai giudei³ e li costituisce quello che sono, seguaci di Cristo. Tolta questa fede, tutta la dottrina cristiana va in frantumi⁴. Eppure non ce n'è un'altra nella quale la resistenza dei pagani sia più veemente e tenace, più forte e astiosa⁵. Convinto di questo, Agostino ne parla spesso nei Discorsi⁶ e vi dedica largo spazio nella Città di Dio⁷. La trattazione della Città di Dio rappresenta il

¹ Vedi p. CXXVI.

² *Serm.* 241, 1.

³ *Serm.* 234, 3.

⁴ *Serm.* 361, 2.

⁵ *Enarr. in ps.* 88, d. 2, 5; vedi sopra p. XXXIV, nota 34.

⁶ Cf. *Serm.* 127; 240-243; 361-362; *Mai* 87, *Misc. Ag.* I, p. 327.

⁷ *De civ. Dei* 22, 3-29; cf. 13, 16-18; 20, 20-21 (argomento scritturistico); 20, 30, 5 (sintesi delle cose ultime); *Ench.* 23, 84-92.

termine di un lungo cammino nella letteratura patristica. Dagli Apologisti⁸ a Ireneo⁹, a Tertulliano¹⁰, a Ippolito¹¹, a Metodio¹² e poi a Cirillo Gerosolimitano¹³ e a Gregorio Nazianzeno¹⁴, per non citarne altri, i Padri avevano parlato e scritto molto su questo argomento. Agostino con un metodo antico e nuovo lo svolge in modo apologetico e in modo dommatico.

Si appella al fatto che il mondo ha creduto una verità ritenuta incredibile — e questo fatto, se fosse avvenuto senza miracoli, sarebbe esso stesso un grande miracolo¹⁵ — e risolve le molte difficoltà dei pagani. Queste vanno da quelle dei filosofi a quelle volgari. Le difficoltà dei filosofi sono soprattutto due, una che insiste sulla estraneità del corpo alla natura dell'uomo, l'altra sulla impossibilità che il corpo terreno diventi incorruttibile e possa essere collocato, a causa della legge dei pesi, nel cielo.

Alla prima, che Porfirio aveva sintetizzato nell'effato: *corpus est omne fugiendum*¹⁶, risponde con la nuova concezione dell'uomo; nella quale non solo il corpo appartiene all'essenza dell'uomo¹⁷, ma l'anima stessa non può avere la beatitudine se non è unita al corpo¹⁸. Alla seconda risponde richiamandosi all'onnipotenza di Dio — « Dio non è forse potente fin dove credono i cristiani, ma solo fin dove vogliono i Platonici? »¹⁹ — alla natura dell'anima e, come motivo di riflessione, alle meraviglie dell'universo²⁰.

Le difficoltà, che ho chiamate volgari non perché i filosofi non le avessero proposte, ma perché vengono in mente anche all'uomo della strada, erano molte. Agostino le raccoglie e le ordina: si trattava dei corpi degli abortivi, dei bambini, dei deformati, dei mutilati, dei corpi ridotti in polvere e trasformati in altri corpi o mangiati da altri o delle parti di essi che sembrano inutili, ecc.²¹. A tutte risponde²², terminando con questa conclusione generale: nella risurrezione i corpi avranno tutti un'armoniosa bellezza e la proporzione delle membra che avevano o avrebbero avuto, secondo le ragioni seminali, nella loro età giovanile²³.

E' utile infine osservare, anche per mettere in rilievo un particolare aspetto del metodo apologetico del vescovo d'Ippona, che non si lascia sfuggire l'occasione di porre un filosofo contro un altro. Confuta, per esempio, Porfirio con

⁸ GIUSTINO, *Sulla resurrezione* (opera perduta e di autenticità discussa: ne conservano tre frammenti i *Sacra Parallela* di Giovanni Damasceno); ATENAGORA, *Sulla resurrezione dei morti*.

⁹ *Adversus haereses* 5.

¹⁰ *De carnis resurrectione*.

¹¹ *Su Dio e la resurrezione della carne* (perduto, salvo frammenti).

¹² *Aglaofone o sulla resurrezione* (contro l'origenismo).

¹³ *Catechesi* 18.

¹⁴ *Sull'anima e la resurrezione*.

¹⁵ *De civ. Dei* 22, 5; vedi sopra p. XLVI.

¹⁶ *De civ. Dei* 22, 26; cf. *Serm.* 241, 7.

¹⁷ *De civ. Dei* 13, 16; vedi p.

¹⁸ *De Gen. ad litt.* 7, 27, 38; *De immort. au.* 15, 24; cf. la mia comunicazione, *Escatologia e antiplatonismo di S. Ag.*, in *Aug.*, 18 (1978), pp. 237-244.

¹⁹ *De civ. Dei* 13, 17, 1.

²⁰ *De civ. Dei* 22, 11.

²¹ *De civ. Dei* 22, 12; cf. *Ench.* 23, 84-92.

²² *De civ. Dei* 22, 13-20. E' in questo contesto che tratta della diversità dei sessi nei corpi risuscitati e prende posizione contro alcuni a favore del sesso femminile con queste parole: *Deus utrumque sexum instituit, utrumque restituet* (*De civ. Dei* 22, 17).

²³ *De civ. Dei* 22, 20, 3.

Platone²⁴ e unisce poi le loro affermazioni per volerle, nella parte che hanno di vero, a favore della dottrina cristiana. « Platone e Porfirio hanno detto ciascuno una verità, tanto che, se le avessero potute unire insieme, forse si sarebbero fatti cristiani »²⁵.

Per quanto riguarda la questione dommatica urgeva mettere al sicuro due affermazioni: il fatto della risurrezione dei corpi e la natura dei corpi risorti. L'autore della Città di Dio fa anche questo, anche se più brevemente. Chi desidera un più ampio svolgimento deve rivolgersi alle altre sue opere, particolarmente ai discorsi sulla risurrezione. Per il fatto cita S. Paolo (1 Thess 4, 12 ss.)²⁶ e Isaia (26, 16; 66, 12 ss.)²⁷. Per la natura dei corpi risorti annuncia il principio, che è questo: dopo la risurrezione il corpo sarà spirituale, ma tuttavia corpo, non spirito; caro spiritualis, tamen caro, non spiritus²⁸. Alcune espressioni di un'opera scritta all'inizio dell'episcopato dove aveva parlato di « corpo celeste » vengono spiegate nelle Ritrazioni: non sic accipiendum est, quasi carnis non sit futura substantia²⁹.

La lunga trattazione termina con un inno veramente stupendo alle meraviglie della creazione e dell'ingegno umano, cioè ai doni che Dio elargisce all'umanità anche dopo il peccato. Esso ha lo scopo di suscitare o di confermare la fede nelle promesse divine dei beni futuri, tra cui in primo luogo la risurrezione della carne³⁰.

Prima di proseguire nel chiarimento dei debiti fines occorre fermarsi a considerare due questioni legate alla risurrezione, che Agostino si trovò davanti e che non poteva pertanto eludere: il millenarismo e la metempsicosi. La prima veniva agitata nell'ambiente ecclesiale, la seconda era proposta dai soliti filosofi.

2. Il millenarismo

Il millenarismo, che è la teoria di un periodo — appunto mille anni — di felicità messianica dei giusti qui in terra dopo la risurrezione, veniva dall'ambiente giudaico, da dove era entrato in quello cristiano. Lo avevano sostenuto Papi di Gerapoli³¹, Giustino³², Ireneo³³, Tertulliano³⁴. Prendeva due forme, delle quali una insisteva piuttosto grossolanamente nell'abbondanza dei beni sensibili, l'altra nell'abbondanza dei beni spirituali. A questa seconda aderì per

²⁴ *De civ. Dei* 22, 26.

²⁵ *De civ. Dei* 22, 27. Le due verità sono: secondo Platone le anime non possono restare eternamente senza i corpi, e perciò vi ritornano (metempsicosi); secondo Porfirio quando l'anima sarà perfettamente purificata, una volta tornata al Padre, non ritorna più alle miserie di questa vita. La fede cristiana contiene, unite insieme le due verità: unione dell'anima con il corpo (risurrezione) e inammissibilità della beatitudine (esclusione della metempsicosi).

²⁶ *De civ. Dei* 20, 20.

²⁷ *De civ. Dei* 20, 21.

²⁸ *De civ. Dei* 22, 21.

²⁹ *Retract.* 2, 3.

³⁰ *De civ. Dei* 22, 24.

³¹ Lo riferisce EUSEBIO, *Storia eccl.* 3, 39, 13.

³² *Dial.* 80.

³³ *Adv. haereses* 5, 32, 1.

³⁴ *Adv. Marcionem* 3, 24; cf. *De spe fidelium*, opera perduta che, secondo Girolamo (*De vir. ill.* 18), sosteneva il millenarismo.

qualche tempo lo stesso Agostino³⁵, ma se ne staccò molto presto³⁶. La Città di Dio rappresenta per questa strana opinione il colpo di grazia, perché tolse ad essa il fondamento biblico ed ecclesiologico sui quali si basava.

Il fondamento biblico consisteva nell'interpretazione letterale dell'Apocalisse 20, 1-5. Agostino dimostra che quel passo deve interpretarsi in senso allegorico: la risurrezione di cui vi si parla è quella spirituale del battesimo, i mille anni il tempo presente, il diavolo legato tutti gli empi che combattono la Chiesa e contro i quali Dio la protegge³⁷. V'era poi, in quella opinione, un'errata concezione della Chiesa quasi non fosse già qui in terra il regno di Dio. Il nostro Dottore dimostra il contrario: Ecclesia et nunc est regnum Christi regnumque caelorum. Ne segue che i giusti anche qui in terra regnano con Cristo, perché sono nel suo regno in modo da essere essi stessi il suo regno: eo modo sunt in regno eius ut sint etiam ipsi regnum eius³⁸.

«L'Apocalisse dunque, conclude l'autore della Città di Dio, parla di questo regno militante nel quale si lotta contro il nemico, e talvolta si resiste ai vizi che ci assalgono, talaltra si comanda ad essi e cedono, fino a quando non si giunga a quel regno di pace assoluta dove si regnerà senza nemici»³⁹. Non c'è bisogno di dire che la risposta agostiniana toglie di mezzo una concezione parzialmente terrenista della città di Dio e della Chiesa, che anche nella sua forma migliore, quella più spirituale, ne deformava profondamente la natura.

3. La metempsicosi

Ma c'era un'altra soluzione, proposta questa volta non dall'interno ma dall'esterno della Chiesa, che non solo deformava, ma distruggeva la natura della città di Dio: la metempsicosi o metempsychosis, teoria che i moderni teosofi chiamano reincarnazione, molto affine a quella dell'eterno ritorno. Veniva dall'India, dove è tuttora dominante, e forse anche dall'Egitto. In Grecia era legata all'orfismo e al pitagorismo. Agostino nel combatterla ha di mira Platone, Plotino e Porfirio. Platone, seguito da Plotino, ammetteva la reincarnazione dell'anima dell'uomo nel corpo anche delle bestie, Porfirio solo nel corpo di altri uomini: Plato etiam ad bestiarum, Porphyrius tantummodo ad hominum⁴⁰. Anzi Porfirio, allontanandosi maggiormente dai suoi maestri, faceva un altro passo verso la verità; ammetteva cioè che l'anima, una volta purificata e tornata al Padre, non desidera più riunirsi al corpo⁴¹.

Questa teoria colpiva a morte la concezione cristiana della storia su due punti essenziali: la creazione e la beatitudine, cioè l'inizio⁴² e la fine. Non fa mera-

³⁵ *De civ. Dei* 20, 7: *etiam nos hoc opinati sumus*; cf. *Serm.* 259, 2. Cf. G. FOLLIER, *La typologie du sabbat chez st. Aug. Son interpretation millénariste entre 389 et 400*, in *REA*, (1956), pp. 371-390.

³⁶ *Confess.* 13, 35, 50-38, 53, dove non ci sono più tracce di millenarismo: il sabato della vita eterna è il settimo giorno, non l'ottavo.

³⁷ *De civ. Dei* 20, 7-10.

³⁸ *De civ. Dei* 20, 9, 1. Non si può dire invece che regnino con Cristo coloro che, pur essendo nel regno di Cristo, cioè nella Chiesa, non sono il regno di Cristo, perché vivono male.

³⁹ *De civ. Dei* 20, 9, 2.

⁴⁰ *De civ. Dei* 12, 26; cf. 10, 30.

⁴¹ Vedi sopra nota 25.

⁴² Vedi sopra p. LXIII.

viglia che Agostino la respinga con sdegno⁴³, non solo in nome della fede, ma anche in nome della ragione, anzi in nome della stessa filosofia. La filosofia infatti ha per fine la vita beata⁴⁴. La vita beata è la liberazione dalla miseria. Qui in terra conduciamo una vita misera⁴⁵, ma abbiamo la speranza della vita beata; nell'aldilà avremmo la vita beata, ma, a causa della reincarnazione, ci sarà la speranza della vita misera. « Dunque la speranza della nostra infelicità è felice, la speranza della felicità infelice! »⁴⁶. Certe cose anche se fossero vere, non solo sarebbe più prudente tacerle, ma anche più dotto ignorarle⁴⁷.

In maniera più esplicita, riassumendo il pensiero agostiniano, si può dire così: le prerogative inalienabili della beatitudine sono l'eternità e la certezza⁴⁸. Ora la teoria metempsychotica nega l'una e l'altra; nega perciò la beatitudine pur affermando a gran voce che essa è il fine della filosofia. Che la beatitudine non è vera se non è eterna, Agostino lo ripete ad ogni momento come una tesi di fondo del suo pensiero, che qui non è il caso di esporre⁴⁹. Questo è l'aspetto oggettivo della beatitudine, necessario ma non sufficiente. Perché la beatitudine sia vera occorre che chi la possiede sappia con certezza che sarà eterna, cioè inammissibile. Nell'ipotesi dunque della metempsychosi, delle due l'una: o il beato sa che, tornando a reincarnarsi in un corpo, passerà dallo stato della beatitudine a quello della miseria o non lo sa; se lo sa come può essere beato? se non lo sa la sua beatitudine si fonda non sulla verità, ma sull'errore; ora, come può essere beatitudine vera quella che si fonda sull'errore? Nulla sarebbe più falso e più fallace di una simile beatitudine. Quid enim illa beatitudine falsius vel fallacius...?⁵⁰. In ogni caso la metempsychosi è assurda perché nega il fine stesso della filosofia e della vita umana. Riesce solo a offrire veras miserias... et falsas beatitudines⁵¹.

Non resta pertanto che parlare della beatitudine vera, quella dei giusti nel termine eterno della città di Dio. Ma prima di illustrare questo termine beato « a cui sospira il pellegrinaggio del popolo di Dio dalla partenza al ritorno »⁵², il nostro autore sente il dovere di affrontare, e lo fa anche per un motivo metodologico⁵³, l'argomento più difficile e più oscuro di tutta la teologia: la sorte eterna degli empi.

4. Il fine proprio della città del diavolo o città degli iniqui

Nel parlare di questo fine secondo l'insegnamento della fede cristiana, si trova di nuovo, per quanto riguarda l'eternità delle pene, che è la dottrina fondamentale, a combattere su due fronti, uno esterno, quello dei platonici, e uno interno, quello dei così detti « misericordiosi ».

⁴³ Ep. 166, 9, 27.

⁴⁴ Serm. 241, 6; cf. De civ. Dei 11, 25.

⁴⁵ Ibidem.

⁴⁶ Serm. 241, 6.

⁴⁷ De civ. Dei 12, 20, 1; Serm. 241, 5.

⁴⁸ De civ. Dei 11, 11; 12, 20, 2-3; 14, 25.

⁴⁹ De civ. Dei 11, 11; 12, 20, 2; 14, 25; De Trin. 13, 8, 11, ecc.

⁵⁰ De civ. Dei 12, 20, 2.

⁵¹ De civ. Dei 21, 17.

⁵² Confess. 9, 13, 37.

⁵³ De civ. Dei 21, 1.

1. Eternità delle pene. Contro i primi dimostra due tesi di diritto penale che si possono formulare così: non tutte le pene hanno per scopo l'emendamento del reo; la gravità della pena non si commisura alla durata ma alla malizia della colpa.

Prima di tutto giova ricordare, ancora una volta, l'insistenza del vescovo d'Ippona sulla relazione tra la giustizia divina e la colpa, tra la colpa e la pena. « E' chiaro — scrive terminando il suo *De gratia et libero arbitrio* — che Dio rende il male per il male, perché è giusto; il bene per il male, perché è buono...; soltanto non rende mai il male per il bene, perché non è ingiusto. Rende il male per il male, cioè la pena per l'ingiustizia »⁵⁴. Infatti « è disposizione della giustizia divina che chi ha perduto volontariamente ciò che doveva amare, perda con dolore ciò che amò »⁵⁵.

Non tutte le pene dunque hanno un carattere emendatorio. Ce ne sono certo in questa vita come nell'altra⁵⁶, ma dopo l'ultimo giudizio quando nullus iam restat correctionis locus⁵⁷, non hanno più questo scopo, ma solo quello di ristabilire l'ordine leso, cioè di far rientrare nell'ordine della giustizia chi, peccando, era uscito dall'ordine dell'amore: i peccatori infatti possono operare contro il volere di Dio, ma non possono uscire dai suoi piani⁵⁸; perciò l'universitas rerum resta bella anche con i peccatori, benché questi, considerati in se stessi, siano deformi⁵⁹. Né regge la difficoltà della pena eterna contro una colpa temporale come appare chiaramente dalle pene umane che non sono proporzionate alla durata della colpa ma alla sua gravità: il delitto si misura non temporis longitudine, sed iniquitatis et impietatis magnitudine⁶⁰. Come appare dalla pena di morte, la quale dimostra oltre tutto l'irreversibilità della pena⁶¹.

Come si vede le difficoltà si appuntano sempre contro la tesi di fondo dell'escatologia negativa: l'eternità della pena. Su di essa l'autore della Città di Dio s'intrattiene più a lungo, cominciando dall'apocatastasi di Origene. Esclude le apocatastasi successive⁶², esclude anche quella ultima e definitiva. Argomento: la dottrina del Vangelo e l'insegnamento della Chiesa. Comincia infatti a chiedersi « perché la Chiesa non ha potuto sopportare l'opinione di coloro che promettono anche al diavolo, dopo grandissime e lunghissime pene, la purificazione e il perdono ». E risponde: « Non certo perché tanti uomini santi e dotti nelle Scritture abbiano visto malvolentieri la purificazione e la beatitudine degli angeli prevaricatori... ma perché videro che non può essere annullata né infirmata la

⁵⁴ *De gratia et lib. arb.* 23, 45.

⁵⁵ *De Gen. ad litt.* 8, 14, 31.

⁵⁶ Per la dottrina sul purgatorio cf. J. GAVIGAN, S. Aug. dottrina de purgatorio praesertim in opere *De civ. Dei*, in CD, 167/2 (1954), pp. 283-296; J. NTEDIKA, *L'évolution de la doctrine du purgatoire chez st. Aug.*, Paris 1966; IDEM, *L'évocation de l'au-delà dans la prière pour les mortes*, Paris 1971.

⁵⁷ *Ep.* 138, 12.

⁵⁸ *De civ. Dei* 14, 11; 21, 12.

⁵⁹ *De civ. Dei* 11, 23.

⁶⁰ *De civ. Dei* 21, 11.

⁶¹ *Ibidem*. Ag. non mette in discussione la pena di morte — non si può pretendere tanto da uno scrittore del sec. V — ma non vuole che venga applicata — e questo è importante — per i delitti commessi contro uomini di chiesa; e ciò *propter mansuetudinem matris*: che è la Chiesa; cf. *Ep.* 133, 2; 139, 2.

⁶² *De civ. Dei* 21, 17.

sentenza che il Signore annunciò che proferirà nel giudizio»⁶³. Questa risposta è molto importante non solo per il contenuto, ma anche, e vorrei dire soprattutto, per il metodo: Agostino legge la Scrittura nella Chiesa e attraverso la Chiesa⁶⁴. Le parole della Scrittura sulla condanna eterna degli empi devono essere prese secondo verità e non solo come una minaccia. «Coloro invece che pensano che esse siano usate minaciter potius quam veraciter sono redarguiti e confutati non da me ma dalla stessa Scrittura divina in maniera evidente e piena»⁶⁵. Questa piena evidenza emerge dal rapporto che la Scrittura stabilisce nello stesso contesto della vita eterna e della pena eterna (Mt 25, 46). «Se entrambi i destini sono eterni, non c'è dubbio che si devono intendere o tutti e due d'una lunga durata a cui segua la fine o tutti e due d'una perpetuità che non abbia fine. Difatti sono messi in relazione di parità: da una parte la pena eterna, dall'altra la vita eterna. Dire che in un solo e medesimo contesto vita eterna significhi vita senza fine, pena eterna pena che avrà fine, è troppo assurdo. Poiché dunque la vita eterna dei santi non avrà fine, anche la pena eterna per coloro che vi andranno soggetti sarà, non v'è dubbio, senza fine»⁶⁶.

2. I «misericordiosi». Posto questo punto fermo sull'eternità delle pene, punto assolutamente necessario per restare fedeli alla Rivelazione e all'interpretazione che la Chiesa ne dà, Agostino passa ad esaminare le diverse opinioni dei «nostri misericordiosi» con i quali occorre discutere, ma pacificamente⁶⁷.

A parte Origene di cui si è detto, il quale estendeva la misericordia fino al diavolo e ai suoi angeli, sed illum et propter hoc... non immerito reprobavit Ecclesia⁶⁸, Agostino ricorda ben sei opinioni di «misericordiosi» che, escluso il diavolo e i suoi angeli, promettevano la salvezza a tutti gli uomini o a determinate categorie di essi. La prima la prometteva a tutti gli uomini sia pure dopo un periodo più o meno lungo d'espiazione⁶⁹; la seconda, più generosamente, a tutti gli uomini, i quali, anche se degni di condanna, non sarebbero condannati per l'intercessione dei santi⁷⁰; la terza a tutti i cristiani a causa del battesimo⁷¹; la quarta a tutti i cristiani che avessero ricevuto il battesimo e l'Eucaristia nella Chiesa cattolica⁷²; la quinta a tutti coloro che perseverano nella fede della Chiesa⁷³; la sesta a tutti coloro che perseverando nella fede abbiano fatto, nonostante la vita di peccato, elemosine⁷⁴. Ognuna di queste opinioni adduceva a suo favore questo o quel testo biblico.

Quale consistenza storica avessero tra i fedeli cristiani queste opinioni che Agostino raccoglie e ordina, non è facile dirlo. Fra l'altro egli si appella anche a conversazioni private⁷⁵. Si può dire però che esse proponevano tutte un pro-

⁶³ De civ. Dei 21, 23.

⁶⁴ Vedi sopra p. XVIII s.

⁶⁵ De civ. Dei 21, 24, 4.

⁶⁶ De civ. Dei 21, 23.

⁶⁷ De civ. Dei 21, 17.

⁶⁸ Ibidem.

⁶⁹ Ibidem.

⁷⁰ De civ. Dei 21, 18.

⁷¹ De civ. Dei 21, 19.

⁷² De civ. Dei 21, 20.

⁷³ De civ. Dei 21, 21.

⁷⁴ De civ. Dei 21, 22.

⁷⁵ De civ. Dei 21, 18: in collocutionibus nostris ipse sum expertus.

blema di fondo che era questo: quali sono i peccati che escludono dal regno di Dio? o in senso positivo qual è la condizione indispensabile per entrare in esso? Un problema al quale non si risponde senza una precisa sintesi di dottrina ecclesiologica, sacramentaria, morale ed escatologica, che è quella appunto che l'autore della Città di Dio ci offre in queste pagine, rispondendo alle singole opinioni e scoprendone l'insufficiente fondamento teologico. Vi dimostra che non bastano le preghiere dei santi, perché i santi e la Chiesa non pregano per coloro che siano dannati⁷⁶, non basta il battesimo, perché l'Apostolo indica i peccati che escludono dal regno di Dio (Gal 5, 19-21)⁷⁷; non basta aver ricevuto il battesimo e l'Eucaristia nella Chiesa cattolica, perché occorre restare nell'unità del corpo di Cristo; non basta morire nella Chiesa cattolica se morendo non si ha Cristo che abiti in noi e che sia il fondamento del bene operare⁷⁸; non basta in fine fare le elemosine se manchi la conversione totale⁷⁹. Ne risulta un quadro bellissimo dell'alto ideale cristiano della perfezione.

Ma ne risulta anche l'alto senso di responsabilità che Agostino aveva nel muoversi quando si trovava di fronte a passi oscuri. Uno di questi era la distinzione tra i peccati che escludono dal regno di Dio — i peccati gravi o mortiferi — e quelli che impediscono, sì, di arrivare al Regno, ma possono ottenere la remissione per l'intercessione dei santi che ci siano amici. Conoscere questa distinzione è difficile, stabilirla è pericoloso. E confessa: « Io fino al presente, pur essendomene molto occupato, non sono riuscito a indagarla »⁸⁰.

Con questa discussione domestica e con questo atto di modestia termina il difficile argomento della triste sorte a cui l'abuso del dono altissimo della libertà conduce gli empi, per affrontare l'altro, pieno di luce, della sorte beata dei giusti, che sarà l'ultimo.

5. Il fine proprio della città di Dio o città dei giusti

Agostino a questo punto « per correr miglior acque alza le vele ». L'argomento infatti è bellissimo, ma non è facile. Esso impegna la filosofia, la teologia e la mistica, cioè tutto il pensiero cristiano. Lo tratta sotto due aspetti, individuale e sociale. Il primo lo porta ad approfondire il concetto dell'uomo in ordine a Dio e quello della beatitudine, due temi cari alla speculazione agostiniana. Se ne è parlato altrove⁸¹.

1. Beatitudine celeste. Qui dirò solo che la beatitudine celeste riguarda tutto l'uomo, spirito e corpo, e comporta quattro elementi, la vacatio, la visione, l'amore, la lode. Infatti, ivi, nella città di Dio, « ci riposeremo e vedremo; vedremo e ameremo; ameremo e loderemo: ecco ciò che sarà alla fine senza fine »⁸².

⁷⁶ De civ. Dei 21, 24.

⁷⁷ De civ. Dei 21, 25. Di questo argomento si era occupato verso il 417 nell'opera *De fide et operibus*.

⁷⁸ De civ. Dei 21, 26.

⁷⁹ De civ. Dei 21, 27.

⁸⁰ De civ. Dei 21, 27, 5.

⁸¹ Vedi p. LXXXVII.

⁸² De civ. Dei 22, 30, 5.

La *vacatio* vuol dire il riposo dell'uomo in Dio; un riposo che importa l'assenza di ogni male, la cessazione di ogni fatica, il compimento di ogni desiderio: è il sabato della vita eterna di cui Agostino aveva parlato, sospirando, al termine delle Confessioni⁸³, quando anche l'uomo, unito totalmente a Dio e divenuto immortale per partecipazione, sarà il settimo giorno⁸⁴. I due capolavori agostiniani s'incontrano.

Dopo la *vacatio*, la *visio*. A proposito di visione si pone la domanda se i risorti vedranno Dio anche con gli occhi del corpo. La questione aveva una lunga storia non scevra di dispiaceri. L'aveva risolta in modo negativo e tagliente, preoccupato di mettere al sicuro la spiritualità di Dio⁸⁵; l'aveva lasciata in sospeso nel libro sulla visione di Dio [= Ep. 147] del 413/14⁸⁶; la riprende ora per dirne l'ultima parola, che è questa: Dio dovunque presente nelle creature che governa lo vedremo con la più perspicua chiarezza « come ora vediamo, e non già crediamo, che vivano gli uomini che vivono ed esercitano movimenti vitali... appena li guardiamo ». Infatti « ancorché non siamo in grado di vedere la loro vita senza i corpi, la percepiamo con ogni certezza per mezzo dei corpi ». Dopo questo esempio che riporta la questione a quello che gli scolastici chiameranno sensibile per accidens, il nostro autore conclude: « Così allora, dovunque volgeremo gli occhi dei nostri corpi spirituali⁸⁷ contempleremo anche per mezzo dei corpi Dio incorporeo che governa tutte le cose »⁸⁸. Nelle Ritrattazioni, rimandando a questa soluzione, la trova soddisfacente⁸⁹.

Alla visione va unito l'amore, non come una risultanza, ma come un elemento essenziale della beatitudine, che Agostino definisce, come si sa, *gaudium de veritate*⁹⁰. Infatti nessuno è beato « se non ama ciò che ha, anche se è l'ottimo »⁹¹. Le discussioni scolastiche sul costitutivo formale della beatitudine — se consiste nella visione o nell'amore — hanno indebitamente diviso ciò che il vescovo d'Ipbona aveva sapientemente unito.

Infine la *lode* che sarà il *negotium otiosum*⁹² o *otiosorum negotium*⁹³ dei beati. Su questo argomento, svolto dal nostro Dottore con inesauribile ricchezza, il lettore vorrà riferirsi a molte pagine delle Esposizioni sui Salmi che costituiscono in molte parti un commento a questo e a molti altri temi della Città di Dio.

Qui vale la pena di notare che parlando della beatitudine celeste insiste anche su due particolari, quello della « insaziabile sazietà »⁹⁴ e quello della gratitudine a Cristo: il primo la libera da ogni possibile sospetto di stanchezza o noia, il secondo l'arricchisce del ricordo gioioso della mediazione di Cristo per

⁸³ *Confess.* 13, 35, 50-37, 52.

⁸⁴ *De civ. Dei* 22, 30, 4.

⁸⁵ *Ep.* 92, 2-6. Un collega vescovo si era sentito offeso dalle sue forti parole (aveva chiamato "pazzia" l'opinione contraria), Ag. chiede scusa e chiarisce, confermandolo, il suo pensiero: cf. *Ep.* 148.

⁸⁶ Cf. *Retract.* 2, 41.

⁸⁷ Per la natura dei corpi spirituali che restano nondimeno corpi, vedi p. LXXXV.

⁸⁸ *De civ. Dei* 22, 29, 6.

⁸⁹ *Retract.* 2, 41: ... *quaestionem sane difficillimam in novissimo, id est, in vicesimo et secundo libro de Civitate Dei, satis quantum arbitror explicavi.*

⁹⁰ *Confess.* 10, 23, 30.

⁹¹ *De mor. Eccl. cath.* 1, 3, 4.

⁹² *Enarr. in ps.* 147, 3.

⁹³ *Enarr. in ps.* 110, 1.

⁹⁴ *Serm.* 362, 29; cf. *In Io Ev. tr.* 3, 21; *Enarr. in ps.* 85, 24.

i cui meriti i beati sanno che sono stati salvati, « Certamente, nulla sarà piú dolce a quella città che (cantare) il cantico della riconoscenza a gloria della grazia di Cristo dal cui sangue siamo stati liberati »⁹⁵.

2. *Beatitudine sociale. Con ciò passiamo al secondo aspetto della beatitudine, quello sociale, su cui cade l'accento di tutta l'opera. Se l'amore sociale, come si è detto, costituisce la forza e l'anima della città di Dio⁹⁶, la beatitudine sociale o comune ne rappresenta la perfezione e il fine. Perciò Agostino approva volentieri la dottrina di quei filosofi secondo i quali la vita dell'uomo sapiente è vita sociale, rivendica al cristianesimo la perfezione e l'attuazione di questa stessa dottrina attraverso la realtà vivente della città di Dio⁹⁷ e insiste spesso in quest'opera e in altre sulla vita sociale dei santi⁹⁸.*

Di questa vita sociale, che in senso pieno è la città celeste, con una di quelle sintesi grandiose e profonde che costituiscono una qualità dominante del suo genio, il vescovo d'Ippona ci descrive le prerogative e ne definisce la natura. Troviamo le prerogative nella lettera a Marcellino, nella quale si dice che la città celeste è quella che ha per re la Verità, per legge la Carità, per misura l'Eternità: cuius rex veritas, cuius lex caritas, cuius modus aeternitas⁹⁹. Tre prerogative essenziali che nella Città di Dio diventano quattro. Vi si dice infatti che la città celeste è quella dove la vittoria è la verità, la dignità la santità, la pace la felicità, la vita l'eternità: ubi victoria veritas, ubi dignitas sanctitas, ubi pax felicitas, ubi vita aeternitas¹⁰⁰. Non è possibile fare qui un commento a queste prerogative. Basti dire che esse costituiscono l'ideale e l'aspirazione della città di Dio pellegrina qui in terra, perché costituiscono la realtà di essa nella condizione definitiva o escatologica.

La definizione Agostino ce la dà parlando della pace. Dopo la definizione della pace del corpo, dell'anima irrazionale, dell'anima razionale, dell'anima e del corpo, dell'uomo mortale con Dio, degli uomini, della domus, della civitas, ecco quella della città celeste: « l'ordinatissima e concordissima società di coloro che godono di Dio e godono l'uno dell'altro in Dio »¹⁰¹. Di questa definizione ogni parola meriterebbe un'ampia spiegazione a cominciare dai due aggettivi che sono essenziali e inseparabili. Senza l'ordine la concordia è un latrocinium¹⁰², senza la concordia l'ordine è un carcere: solo l'ordine e la concordia costituiscono la pace tra gli uomini e quindi la domus e la civitas: pax hominum ordinata concordia¹⁰³. Il fruendi Deo (godono di Dio) ricorda una celebre distinzione — il frui e l'uti — che sta alla base di tutta la dottrina morale¹⁰⁴; mentre l'ultimo particolare — e godono l'uno dell'altro in Dio — rivela l'aspetto sociale e comu-

⁹⁵ *De civ. Dei* 22, 30, 4.

⁹⁶ Vedi sopra p. LXVII.

⁹⁷ *De civ. Dei* 19, 5.

⁹⁸ *In Io Ev. tr.* 67, 2; cf. per la vita "sociale" dei monaci che vivono in comune *Serm.* 356, 14. Per tutta la questione cf. E. LAMIRANDE, *L'Eglise céleste selon st. Aug.*, Paris 1963.

⁹⁹ *Ep.* 138, 3, 17.

¹⁰⁰ *De civ. Dei* 2, 29, 2.

¹⁰¹ *De civ. Dei* 19, 13, 1.

¹⁰² Cf. *De civ. Dei* 4, 4.

¹⁰³ *De civ. Dei* 19, 13, 1.

¹⁰⁴ *De doct. chr.* 1.

nitario della città di Dio e ne mostra la profonda umanità: anche le perfezioni dei singoli beati diventano un motivo di beatitudine per gli altri.

Ciò avviene attraverso l'amore che sa creare l'unità nella diversità. L'amore infatti, godendo del bene altrui come se fosse proprio, lo possiede pur non possedendolo. Ecco un testo agostiniano che spiega questo arcano: «Essendo Dio carità, per mezzo della carità avviene che sia comune a tutti ciò che hanno i singoli. Così infatti ognuno ha anche ciò che non ha quando lo ama nell'altro. Non vi sarà pertanto alcuna invidia per la diversità della gloria, perché regnerà in tutti l'unità della carità»¹⁰⁵. Allora, e solo allora, nella celeste città l'amore sarà totalmente e perfettamente sociale¹⁰⁶ e la «vera gloria», il «vero onore», la «vera pace», la «vera libertà» saranno retaggio inammissibile di tutti e dei singoli, perché tutti e singoli saranno partecipi immutabilmente dell'eternità, della verità, della carità di Dio che sarà tutto in tutti¹⁰⁷.