JOAQUIM MESEGUER GARCÍA

SOCIETAT HUMANA I COMUNIÓ AMB DÉU

LA COMUNIÓ DEL SANTS, CLAU HERMENÈUTICA DE LA HISTÒRIA EN *DE CIVITATE DEI* DE SANT AGUSTÍ

FACULTAT DE TEOLOGIA DE CATALUNYA

Dedicatòria

Dedico aquest llibre als meus pares i germans, i a tots els meus familiars i amics, amb els quals hem treballat per crear vincles de comunió. En tot el bé que obrem ens mostrem com a col·laboradors en la construcció de la Ciutat de Déu.

© Edicions de la Facultat de Teologia de Catalunya

Barcelona, 2000

ISBN: 84-86065-62-3
Dipòsit legal: B. 52.475-2000

Imprès a FRAPE, S.L., Secretari Coloma, 70-78 – 08024 Barcelona

ÍNDEX

Agraïments 7

Pròleg 9

Introducció general 13
1. Què és *De Civitate Dei*? 13
1.1. Context i circumstàncies històriques en les quals s'escriu *De Civitate Dei* 19
1.2. Interpretacions més significatives de *De Civitate Dei* 24
1.2.1. *De Civitate Dei* com a gran obra enciclopèdica 24
1.2.2. *De Civitate Dei* com a obra apologètica 26
1.2.3. *De Civitate Dei* com a obra teològica 31
1.2.4. *De Civitate Dei* com a obra hermenèutica 33
1.2.5. *De Civitate Dei* com a obra política 35
1.2.6. *De Civitate Dei* com a obra utòpica 41
2. L'Església, entesa com a comunió dels sants, porta d'accés a l'obra i clau interpretativa 46
3. Justificació del nostre treball i explicitació de la metodologia 47

Sigles i abreviatures 51

Primera part
Pressupòsits i conceptes fonamentals

Bloc I. Pressupòsits antropològics

Capítol primer. L'home, ésser social 57
1. Introducció 57

2. L'home, ésser social en l'antropologia augustiniana 58
3. Implicacions de la creaturalitat en la condició social humana 65

CAPÍTOL SEGON. EL BÉ COM ARREL DE L'ORDRE SOCIAL
1. L'Antropologia, fonamentació de l'Ètica 69
2. La noció de Bé en sant Agustí 70
3. Ètica i llibertat 72
4. La validesa de l'ètica pagana 74
5. La definició de poble 80

BLOC II. DELIMITACIÓ DELS CONCEPTES FONAMENTALS

CAPÍTOL TERCER. CIUTAT DE DÉU, CIUTAT TERRENAL I CIUTAT TEMPORAL
1. Delimitació del concepte de "Ciutat" 89
2. Els dos amors, origen de les dues ciutats 91
3. El contrast entre les dues ciutats 93
4. La noció de Ciutat temporal 94
5. La dimensió religiosa de l'home en la construcció de la Ciutat 96
6. Temporalització i terrenalització de l'ordre escatològic 98
7. La pau, finalitat de la ciutat temporal 99
8. Diferències i tensions entre la Ciutat de Déu i la ciutat temporal . . 101

CAPÍTOL QUART. DELIMITACIÓ DEL CONCEPTE DE "CIUTAT DE DÉU", REALITAT PRESENT EN EL MÓN I REALITZACIÓ ESCATOLÒGICA
1. L'origen de la Ciutat de Déu 108
2. Etapes en el desenvolupament de la Ciutat de Déu 111
3. La Ciutat de Déu, la ciutat temporal i l'Església 116
   3.1. Ambigüitat de relacions 116
   3.2. L'augustinisme polític: origen i aspectes del seu desenvolupament 118
   3.3. Ciutat de Déu i Església visible: relació de sacramentalitat . . . 126

CAPÍTOL CINQUÈ. DELIMITACIÓ DEL CONCEPTE DE "CIUTAT TERRENAL"
1. L'origen de la ciutat terrenal 134
2. Desenvolupament i realització de la ciutat terrenal 137
   2.1. L'analogia en el concepte de ciutat terrenal 137
   2.2. La ciutat terrenal i l'Estat 139
   2.3. Les diverses realitzacions de la ciutat terrenal fins al temps de sant Agustí 144
3. La fi de la ciutat terrenal 149

CAPÍTOL SISÈ. LA COMUNIÓ I EL SEU SENTIT SAGRAT

1. *Communio* 153
2. Vers una aproximació al concepte de *communio* 153
2.1. El camp semàntic 153
2.2. La comunió en la base personal i en les relacions interpersonals 155
2.3. La comunió en la família 156
2.4. La comunió en la societat 159
2.5. La comunió en la religió 162
3. *Communio sanctorum* al Nou Testament i a la teologia patrística . . 166
3.1. Origen de l'expressió *communio sanctorum* 166
3.1.1. El concepte comunió al Nou Testament 166
3.1.2. El sentit de la comunió dels sants al Nou Testament . . . 168
3.1.3. El concepte communio *sanctorum* en el desenvolupament teològic i en la vida de l'Església a l'inici de la Patrística 169
3.2. El desenvolupament del pensament patrístic posterior 173
3.2.1. Climent d'Alexandria 173
3.2.2. Orígenes 174
3.2.3. L'Edat d'Or de la Patrística. Els pares occidentals 176
3.2.4. L'Edat d'Or de la Patrística. Els Pares orientals 179
3. La introducció de l'article *credo in sactorum communionem* a la professió de fe en el símbol dels apòstols 181
3.1. Nicetas de Remesiana 181
3.2. Sant Jeroni 183
3.3. Faust de Riez i les Esglésies de les Gàl·lies 184
3.4. L'Església de Roma i l'expressió *communio sanctorum* 185
4. La *communio sanctorum* en el pensament i l'obra general de sant Agustí 186
5. *Communio* i c*ommunio sanctorum* en *De Civitate Dei* 191
5.1. Communio sacramentorum vinculada i en una certa confrontació a la *communio sanctorum* 192
5.2. *Communio* en sentit social ample, fonamentadora de la realitat dels pobles 192
5.3. La comunió de i en l'Església catòlica, necessària però no suficient per assolir la salvació 193
5.4. Comunió en el mal i el pecat 193

SEGONA PART
ELS QUATRE FONAMENTS DE LA COMUNIÓ DELS SANTS EN SANT AGUSTÍ

CAPÍTOL PRIMER. EL PRIMER FONAMENT: LA INICIATIVA DE DÉU EN LA HISTÒRIA
1. La visió augustiniana de la història 203
2. La Creació 206
3. Pecat i caiguda de l'home 208
4. L'obra de la salvació 211
4.1. Elecció del poble d'Israel o etapa preparatòria 212
4.2. Misteri Pasqual de Jesucrist 215
4.2.1. L'Encarnació del Crist 215
4.2.2. La mediació del Crist 217
4.2.3. Sacrifici del Crist i comunió de l'home amb Ell 218
4.3. Afavoriment de l'Imperi Romà com a mitjà de l'expansió universal del cristianisme 220

CAPÍTOL SEGON. EL SEGON FONAMENT: SOCIABILITAT HUMANA I COMUNIÓ
1. Sociabilitat i comunió 225
2. La importància de la religió en la vida, desenvolupament i organització social de l'home 226
3. La religió, fonamentadora de pau i concòrdia 231

CAPÍTOL TERCER. EL TERCER FONAMENT: LA PROVIDÈNCIA DIVINA . . . 235
1. La Providència en la visió cristiana de la història 235
2. Providència de Déu i llibertat humana 237
3. L'acció de la Providència en el pelegrinatge de les dues Ciutats . . 240
4. Providència i comunió 242

CAPÍTOL QUART. EL QUART FONAMENT: L'ÈTICA. LES VIRTUTS TEOLOGALS I LES VIRTUTS MORALS. LA JUSTÍCIA I LA SEVA RELACIÓ AMB LA CARITAT
1. Les bases antropològico-epistemològiques de l'Ètica 245
2. Les virtuts teologals i les virtuts morals 247
2.1. Les virtuts cardinals com a pilars de les altres virtuts morals . . 247
2.2. El doble ordre de la Creació i la redempció, base d'inserció de les virtuts morals en la dimensió teologal de la relació humano-divina 247

2.3. Necessitat de la religió i del culte vertader (*vera pietas*) en l'àmbit de les virtuts cardinals 251
2.4. Dimensió escatològica de les virtuts cardinals 253
3. L'Ètica de la veritable justícia, expressió i concreció de la caritat . . 254

TERCERA PART
SOCIABILITAT I COMUNIÓ EN LA CIUTAT TEMPORAL

CAPÍTOL PRIMER. LA SOCIETAT, *CIVITAS TEMPORALIS*, COM A GENERADORA I/O RECEPTORA DEL FET RELIGIÓS
1. L'Antiguitat greco-romana 262
2. La idolatria com expressió errònia de la comunió en una falsa visió religiosa i social 264
3. Crisi de la religió pagana en l'Imperi Romà 265
4. Crítica de Sant Agustí a la religió pagana en relació amb les institucions socials fonamentades en ella 267
4.1. En l'esfera teològica: la religió pagana com a projecció 267
4.2. En l'esfera social 269
4.2.1. La paradoxa del projecte d'un Estat Ètic i l'arbitrarietat moral i política 270
4.2.2. El paper de l'Estat en l'administració de la religió 274
4.2.3. La relació entre religió i Estat en l'Imperi pagà 276
4.2.4. La relació entre cristianisme i Estat en *De Civitate Dei* . 278

CAPÍTOL SEGON. RELIGIÓ I COMUNIÓ EN EL POBLE D'ISRAEL
1. El concepte de comunió en l'experiència religiosa d'Israel 283
1.1. El verb *hbr* 284
1.2. El terme *B^{e}rît* 285
1.3. L'expressió *shebah hash^{e}lamîm* 286
1.4. *Teshûmet jãd* (κοινωνία) 288
2. La dimensió social i comunional en la fe d'Israel 288
3. Teocràcia i monoteisme a Israel 292

CAPÍTOL TERCER. LA PRESÈNCIA DE LA CIUTAT DE DÉU I LES SEVES MEDIACIONS EN LA CIUTAT TEMPORAL 297
1. La revelació cristiana com instància crítica 297
2. La dimensió social de la religió en la revelació cristiana 302

2.1. Home i societat com a subjectes religiosos en la ciutat terrenal i en la Ciutat de Déu: diferències de fonamentació, orientació i perspectives 302
2.2. La dimensió social i comunional en el cristianisme 305
3. L'Església i la seva actuació al si de la societat 308
3.1. L'actuació de l'Església i el mil·lenarisme metafòric 308
3.2. La tasca del cristià en aquest món en ordre al afiançament de la Ciutat de Déu i la salvació 313
3.3. La presència de l'Església en la societat. Aportació i tensió . . 318

Quarta part
El futur escatològic de la ciutat de Déu i de la ciutat temporal

Capítol primer. El futur escatològic: il·luminació del pelegrinatge de la ciutat de Déu en el món
1. La ciutat temporal, lloc comú de confrontació del sentit escatològic de les dues ciutats místiques 327
2. El sentit escatològic en el desenvolupament de les dues ciutats . . . 328
3. La predestinació en el pelegrinatge escatològic de la Ciutat de Déu a la terra 330
4. Les relacions entre la Ciutat de Déu pelegrina i la Ciutat de Déu escatològica 334
4.1. Elements de tensió temporal i de comunió escatològica 334
4.2. La relació entre els vivents de la temporalitat i els vivents de l'eternitat 338
4.2.1. La relació entres els vivents de la terra i els difunts 339
4.2.2. La relació amb els màrtirs i els sants 342

Capítol segon. La purificació de la ciutat temporal i el judici de la ciutat terrena
1. La purificació de la ciutat temporal 345
2. El judici de la ciutat terrena 348
2.1. Judici en el temps i judici final 348
2.2. Caràcter definitiu del judici escatològic final 352

Capítol tercer. La Ciutat de Déu en la plenitud del Regne: la comunió dels sants, realització de la condició social de l'home 357
1. La realitat escatològica plena de la Ciutat de Déu 358
1.1. La resurrecció com a pas necessari en el camí vers la plenitud 359
1.2. La pau eterna i la visió de Déu 362
2. La plenificació de la condició social humana en la *communio sanctorum* 365

Conclusions
Primera conclusió: Un concepte de persona humana globalitzant 370
Segona conclusió: Implicació mútua de diversos nivells de relació . . . 373
Tercera conclusió: La concepció de persona mostrada per sant Agustí s'obre a la Transcendència 378
Quarta conclusió: La comunió dels sants: plenitud de la condició social de l'home 382
Cinquena conclusió: L'ésser de l'home en el designi de Déu 383

Excursus
Comprensió contemporània de l'augustinisme polític 389

Bibliografia
I. Generalitats 393
1. Història 393
2. Teologia i filosofia 394
II. Sant Agustí i la seva obra 397
1. Estudis sobre l'autor i obres de bibliografia agustiniana 397
2. Estudis sobre el pensament filosòfic i teològic de sant Agustí . . . 399
2.1. Temes generals de filosofia, teologia i història 399
2.2. Pensament agustinià i política 409
3. Estudis sobre *De civitate Dei* 413
3.1. Edicions crítiques 413
3.2. Traduccions 413
3.3. Antologies 416
3.4. Altres fonts i obres augustinianes emprades en aquest treball 418
3.5. Qüestions literàries: Tradició del text, comentaris i cronologia 418

3.6. Qüestions i temes generals sobre *De Civitate Dei* 421
3.7. Filosofia i teologia 422
3.8. Història 428
3.9. Societat i política 429

ÍNDEX ONOMÀSTIC
I. Noms i autors antics i medievals 433
II. Noms i autors moderns i contemporanis 437

PRÒLEG

1. Sant Agustí continua essent interessant avui. És interessant perquè va tocar en el seu temps els temes que avui es redescobreixen. Estem, en efecte, en plena renovació dels estudis sobre la Trinitat i la famosa obra augustiniana –*De Trinitate*– és punt de referència obligat! L'etapa teològica posterior a la «nouvelle théologie» de 1945 va roturar de nou els temes de la gràcia, que Agustí tractà de manera inoblidable i genial contra els pelagians. Finalment, en un temps en què l'Església malda per trobar el lloc adient, dialogant i religiós al bell mig de les societats desenvolupades, sant Agustí es presenta com l'home que en la crisi d'un tombant de la cultura –entre l'imperi romà i el nou món dels pobles bàrbars– s'adona del que significa, des del punt de vista religiós i polític, la comunitat de creients enmig de la societat humana.

2. En efecte, sant Agustí és segurament el primer Pare de l'Església a valorar plenament la importància social i política que té l'Encarnació del Verb. La pretensió del cristianisme, en presentar-se com la religió de l'encarnació, crea problemes nous. Si Déu infinit es fa present en la història dels homes, quines seran les repercussions que tindrà en el curs del món i de la societat aquesta irrupció del que és diví i transcendent? Aquesta problemàtica nova és la que tracta Agustí en *De Civitate Dei*, una de les obres del sant que ens cau més lluny, perquè apareix misteriosa i gairebé mitificada.

3. Aquí rau la importància de la tesi de Joaquim Meseguer, en què s'intenta un accés i comprensió de la difícil obra augustiniana. Si la tesi de Mn. Messeguer es limités a una lectura honesta, objectiva i comprensible de *De Civitate Dei*, fóra ja interessant de debò per a poder entendre avui una obra de lectura àrdua, plena de meandres i de llargues digressions, no pas lineal. Si, a més, la tesi ofereix una clau interpretativa encertada per a la comprensió de l'obra en qüestió, l'interès augmenta considerablement.

4. La clau d'interpretació que ofereix Meseguer és el punt de vista de la comunió dels sants amb Déu. La ciutat de Déu és l'efecte social provocat en el món per la comunió de Déu amb els humans –l'efecte «encarnació», podríem dir– i té com a terme aquesta mateixa comunió, però en la seva plenitud escatològica. Voldria dir i repetir que és el fet de la comunió de Déu amb els homes, aquesta mena de desembarcament del que és diví en la història humana, el que fa pensar, i molt, Agustí, que veu clarament com trontolla el precari equilibri pagà, basat en la força de l'imperi romà però tendint sempre a un ideal de pau intramundana –la *pax romana*– malgrat la multiplicació de les guerres i de les campanyes destinades a mantenir literalment l'imperi de la Roma «pacificadora» però no pas pacífica.

5. El cristianisme ha canviat aquest joc de forces intramundanes, obrint el front de la transcendència; mostrant, més aviat, com la transcendència pren carta de naturalesa en la ciutat dels homes, suscitant en ella una forta tendència i projecció finals envers la ciutat de Déu, que té la seva expressió plena en el nivell escatològic, en la comunió plena dels homes amb Déu. Vet aquí la problemàtica amb la qual Agustí s'enfronta de forma conscient, en un temps de crisi religiosa i política com el que li va tocar viure. Aquesta és la problemàtica, també conscientment assumida, de la tesi de Meseguer: quin és l'efecte que provoca en la societat l'encarnació de Déu i la seva convivència entre els homes? La resposta és molt més religiosa que política: és un efecte de comunió entre els homes i Déu que trasbalsa la finalitat natural de la història, ja que, ara, aquesta història apunta envers el Regne de Déu.

6. Cal dir una paraula sobre la metodologia d'aquesta tesi. És certament un estudi històric, que Meseguer no emprèn pas en solitari, sinó en el solc de l'obra ingent del P. Agostino Trapé, OSA, acompanyat pels preciosos consells del P. Nello Cipriani, OSA, i pels recents estudis de Francisco Tomás Manfredo Ramos, Caterina Borello i Vittorino Grossi, OSA. Joaquim Meseguer, en efecte, no solament ha treballat a la Facultat de Teologia de Barcelona, sinó que ha passat llargues temporades a l'Istituto Patrístico Augustinianum de Roma. Dono molta importància a aquest acompanyament dels investigadors augustinians perquè, avui, tota obra que pretén ésser significativa s'ha d'inscriure en el context de la investigació contemporània, que ofereix la situació actual dels estudis, sobre dels quals –en una direcció o en una altra, en continuïtat o en conscient discontinuïtat amb ells– l'autor arribat de nou haurà de fer les seves aportacions. Meseguer, certament, ha tingut en compte el conjunt de la investigació augustiniana

actual, sabent que ella li oferia les pistes indicatives de l'estat de la qüestió que ell vol estudiar i revisar.

7. El mètode històric, que evidentment estudia una obra o un text del passat, ha esdevingut en l'actualitat mètode històric-hermenèutic. Això vol dir dues coses: en primer lloc, el reconeixement que cal partir del text, objectivament i exegèticament, protegint-se de concepcions arbitràries. En segon lloc, però, vol dir també que –degut a la distància cultural que existeix entre el text i el lector actual– cal una aproximació interpretativa que tendeixi a l'anomenada fusió d'horitzons culturals, el d'ahir i el d'avui, de cara a una comprensió actual del tema. Ben entès que tal vegada s'hauria de dir «aproximació d'horitzons» allà on un cert corrent hermenèutic parla de «fusió».[1] En aquest intent de comprensió consisteix la perspectiva hermenèutica, que tant s'ha de protegir de les interpretacions arbitràries i subjectives com del liberalisme estret, que a l'hora d'acabar el seu treball no sap oferir el significat real del text o de l'esdeveniment que ha estudiat.

8. Què cal per a arribar a aquella aproximació d'horitzons que permetrà d'entendre el text avui? Calen claus d'interpretació, formades per perspectives i conceptes propis del lector d'avui –per exemple, l'esmentada *communio sanctorum* emprada per Meseguer– capaços d'abastar de forma comprensiva la narració i els conceptes del text antic. Així s'arriba a comprendre simultàniament la lletra del text, però també el seu sentit i, en definitiva, l'ésser profund de les coses del temps passat, que resta incorporat així al nostre horitzó de comprensió.

9. He intentat dir que el mètode històric-hermenèutic, emprat per l'autor, no vol pas dir projecció arbitrària de les nostres categories al temps passat o extrapolació manipulada de les dades del passat al temps present. Per demostrar com l'autor no se serveix de sant Agustí sinó que el situa, el contempla i l'entén des del moment cultural present, és suficient llegir amb cura les seves «Orientacions per a una comprensió contemporània de l'augustinisme polític». En primer lloc, el títol adverteix clarament el lector que, en aquest punt, Meseguer vol revisar des del present el corrent de l'augustinisme polític que ens arriba fins avui. En segon lloc, aquest punt és ofert com a *Excursus*, no pas com a nucli i substància de la tesi dedicada a

1. Vegeu H.G. GADAMER, *Verdad y Método*, Salamanca 1977, 360-370, on es pren com a punt de referència la distància que separa el text del lector actual, i s'arriba així a establir la polaritat i l'equilibri entre *allunyament* i *familiaritat*, molt semblant a l'aproximació d'horitzons.

entendre Agustí en la seva problemàtica real, pròpia del seu temps, no extrapolable.

10. En conseqüència amb tot el que queda dit, cal agrair a l'autor que hagi portat a la cultura catalana el personatge sempre polèmic, però de primera fila, que és sant Agustí. Però em sembla que té més significació encara el fet que un català s'hagi incorporat modestament però amb la passió tenaç de l'investigador al corrent dels estudis augustinians que es realitzen en l'àrea cultural mediterrània. Tant de bo que, almenys en ella, trobi aquesta obra el ressò que em sembla ben merescut!

Josep Maria Rovira Belloso

INTRODUCCIÓ GENERAL

1. Què és *De Civitate Dei*?

Juntament amb les *Confessions* i *De Trinitate*, *De Civitate Dei* constitueix la trilogia de les obres més conegudes i emblemàtiques de sant Agustí per al públic culte mitjà i un dels monuments literaris més importants de la cultura i el pensament cristians en el pas de l'Edat Antiga cap a l'Edat Mitjana i de tot el conjunt de la cultura i el pensament antics en general.

En què consisteix aquesta magna obra que tanta influència ha tingut al llarg dels segles i que ha contribuït a donar a Agustí la seva innegable i indiscutible autoritat en el camp de la filosofia i la teologia? Es tracta d'una anàlisi històrico-sociològica del seu moment? D'una historiografia al servei d'un ideal polític? D'una interpretació de la història de la humanitat fins llavors? D'una obra apologètica? D'una exposició teològico-dogmàtica? D'una prospectiva per al futur? És una mica de tot, perquè en la seva polivalència, tots aquests aspectes, en major o menor grau hi són presents.

De Civitate Dei és una contemplació des de la perspectiva cristiana i gairebé ens atrevim a dir *sub especie aeterni* del desenvolupament de la història universal coneguda per l'Hiponat fins al seu moment, al mateix temps que una apologètica del cristianisme feta amb una doble finalitat: la defensa de l'acusació llançada pels pagans de ser el causant de la ruïna de l'Imperi i la presentació de la seva contribució a la construcció d'unes bases fermes per al futur que permetin l'establiment d'una societat nova orientada vers la vera finalitat de l'home, que és Déu.

Cal tenir en compte que Agustí no és un historiador en el sentit estricte de la paraula, sinó un teòleg que empra la història i hi aprofundeix com a ciència auxiliar de la seva reflexió, tot presentant la seva pròpia interpretació i anant més enllà de l'ús simplement narratiu que hom acostumava a fer al seu temps. La reflexió augustiniana de la història no resta pas limitada a

un nivell merament teòric, sinó que pretén tenir una repercussió pràctica[1] tal com podrem apreciar al llarg d'aquest treball.

La contemplació històrica d'Agustí inclou l'anàlisi i la interpretació, la lectura dels fets passats a la llum del present i la il·luminació del present amb episodis passats que, des d'una perspectiva cristiana no resten pas sepultats en la pols del temps. L'obra combina la interpretació de la història des del punt de vista filosòfico-teològic enriquit amb l'experiència personal amb una profunda visió de fe, en la qual Agustí ens mostra sense vanaglòria humana, ans al contrari, amb una gran senzillesa la seva saviesa enciclopèdica, acumulada en anys llargs d'estudi, recerca de la veritat, reflexió i pregària, alhora que deixa oberta una esperançada perspectiva de futur en un món sobre el qual planaven les ombres i les negres nuvolades de la incertesa del moment, marcat per l'esfondrament de l'Imperi Romà Occidental. Per tot això, *De Civitate Dei* no resta ancorat en una interpretació del passat i en un diagnòstic del present tan sols amb això ja es podria considerar prou com una obra mestra, sinó que, en parlar-nos de la Ciutat de Déu, que és eterna[2] encara que tingui també la seva manifestació en el temps, s'obre al futur i apunta nous camins. No ens diu com serà el futur, ni tampoc ho pretén, però en la mesura que el caràcter cristià s'insereix en la condició humana, la visió escatològica vehiculada a *De Civitate Dei* assenta algunes bases importants per col·laborar a construir i comprendre el futur temporal. En la cruïlla del canvi de segle i de mil·lenni l'obra d'Agustí constitueix un estímul per al nostre temps, caracteritzat per canvis profunds i excessivament accelerats, i el seu esforç és un testimoniatge d'esperança i un exemple a seguir en ordre a obrir nous camins per col·laborar a fer present el Regne de Déu al món.

De Civitate Dei tampoc no ens ofereix un model de societat amb una organització i estructures determinades, com si aquest fos el millor dels

1. «Saint Augustin n'a jamais été un historien et la connaissance du passé ne l'intéresse guère pour elle-même. S'il suivait les tendances propres de son esprit, qui sont d'ailleurs celles de presque tous ses contemporains, il se contenterait sans doute de lui demander des *exempla,* des faits divers, des anecdotes, dont le récit se rencontre dans tous les manuels et dont le souvenir remonte instinctivement ... la memoire, dès qu'on cite un nom propre. Mais l'histoire est à ses yeux bien autre chose qu'une science pure; elle est un argument apologétique et ce sont les exigences les plus profondes de sa croyance qui l'obligent, comme elles obligent au fond tous les écrivains chrétiens, à faire appel au passé (G. BARDY, *Introduction générale a la "Cité de Dieu*", dins BA 33, 99).

2. En realitat, la Ciutat de Déu no ha tingut mai un començament en el temps, el qual s'inicia amb la creació del món, sinó que el seu principi ontològic és el mateix Déu u i tri, en el seu misteri de comunió eterna de les tres divines persones.

possibles; no ens presenta tampoc un model alternatiu d'organització social estructurada, un model o una recepta infal·lible com han pretès moltes utopies al llarg de la història; però certament, tampoc no resta tancat en el pessimisme de considerar que el final de l'Imperi ha de ser necessàriament la fi de l'ordre temporal, com si no hi hagués cap més altra possibilitat de realització temporal en la qual la Ciutat de Déu es pogués manifestar. Agustí no fa coincidir la fi de l'Imperi d'Occident amb la vinguda imminent de la fi del món i del judici final, fent un pronòstic en aquest sentit, tal com la sensibilitat de molts autors de l'època estava inclinada a veure.[3] En efecte, per no pocs, la llibertat de l'Església amb l'Edicte de Milà (any 313) i la seva elevació posterior a religió oficial de l'Imperi per part de Teodosi el Gran (any 380) havia estat la gran conquesta que permetia la simbiosi amb el poder polític capaç de dur a terme la realització de l'ideal d'una societat cristiana. L'esfondrament de l'Imperi representava per aquests esperits l'ensorrament de l'ideal nascut amb la pau constantiniana, beneïda i lloada per molts bisbes de l'època, entre ells, Eusebi de Cesarea d'una manera especial. Jeroni i Ambròs, entre altres, en la seva alta estima de la civilització romana, a la qual s'havia unit en bona simbiosi l'esperit del cristianisme, veien els pobles bàrbars com una amenaça per a l'ordre ideal que finalment s'havia aconseguit i, per això mateix, com els destructors del món romanocristià, amb el qual la humanitat semblava haver arribat a la seva plenitud. La invasió i saqueig de Roma per part d'Alaric l'any 410 i la precipitació d'altres esdeveniments dramàtics, va abonar encara més aquesta comprensió dels fets.[4]

En el transcurs i desenvolupament d'una perspectiva històrica més àmplia, cal que ens preguntem: Fins a quin punt es podien identificar Església i Imperi? No era possible un nou ordre social distint de l'Imperi?[5] En

3. A més de la fe en Déu, guia de la història, si atenem també el pla històrico-material, aquesta esperança es podia fonamentar en el fet que es veia més clara la pervivència de l'Imperi Romà d'Orient que, encara que rival respecte al d'Occident, era hereu de l'Imperi Romà, sobretot de la simbiosi entre cultura clàssica i cristianisme, i també en l'establiment de nous regnes dins dels límits de l'antic Imperi, on l'esperit de l'Evangeli podia il·luminar i donar sentit a la vida dels individus i els pobles.

4. En una carta que sant Jeroni escriu a una jove vídua, Geròquia, per dissuadir-la de contreure noves núpcies, s'expressa en aquests termes: «Praesentium miseriarum pauca percurram. Quod rari hucusque residemus, non nostri meriti sed Domini misericordiae est. Innumerabiles et ferocissimae nationes universas Gallias occuparunt… Responde mihi, carissima in Christo filia, inter ista nuptura es? Quem acceptura virum? (Jeroni, Lletra 123 a Geròquia, BAC 220, 572-574).

5. «La inserción de la Iglesia en la vida oficial del Imperio romano amenazaba identificar los destinos de ambos. ¿Se trataba de una religión confinada dentro del "limes" o cabría esperar el destino uni-

definitiva, havia deixat de ser l'Imperi, amb la seva conversió una ciutat terrenal per esdevenir la realització en el temps humà de la Ciutat de Déu?

La coincidència del final de l'Imperi d'Occident amb la fi del món hauria representat no solament el fracàs de la realització històrica d'una obra humana (fracàs relatiu, per altra banda), sinó també, el truncament de tota possibilitat de manifestació de triomf de la Ciutat de Déu en la història de la humanitat, ja que llavors aquella es veuria il·legítimament esclavitzada pels avatars d'aquesta. Si la fi del món s'hagués produït amb l'ensorrament de l'Imperi, en les circumstàncies traumàtiques i tràgiques que el van convulsionar, la Ciutat de Déu no seria llavors l'horitzó vers el qual tendiria la història, sinó un objectiu inassolible. No havia dit Jesús davant Pilat: «El meu regne no és d'aquest món»[6] El final de la història humana vindrà certament amb el judici final, però Agustí es manté fidel a la sentència de Jesús, que «ningú no sap ni el dia ni l'hora»[7] i no es preocupa de fer càbales o de satisfer una curiositat indiscreta. Per tant, Agustí, tot i acceptar el sofriment que suposa l'esfondrament de l'Imperi, es desmarca de tota mena de sensibilitat catastrofista i no fa negres vaticinis sobre l'esdevenidor, sinó que amb la seva reflexió obre camins nous a l'esperança, ja que el futur de la condició humana no es troba en aquest món, sinó en Déu, en la vida benaurada que Ell ens promet.[8]

Encara que en aquells temps i circumstàncies les perspectives de futur es presentessin molt fosques, el final de l'Imperi d'Occident representava

---

versal que ya en el siglo II soñara San Ireneo? Y los demás problemas planteados a toda la comunidad romana, ¿cómo los resolvía esta joven Iglesia?: el sufrimiento, la validez de una cultura pagana. Y de puertas adentro de la familia cristiana, ¿cómo entender el fundamental desafío de la encarnación y el compromiso? ¿Era un bien o un mal esta gratuita oficialización de la Iglesia o el precio a pagar por ella iba a ser demasiado elevado? El tiempo se encargó de responder a tantos y otros muchos interrogantes» (J. A. García de Cortazar, «Principios de la Edad Media», *Gran Historia Universal* XI, Madrid 1986, 57).

6. Jn 18,36.

7. Cf. 13,32.

8. «Solo nella beatitudine eterna, dunque, è conseguibile in vero bene, un'eternità intesa come dimensione incommesurabile rispetto ad un'indeterminabile dilatazione ciclica del tempo. "Cristo infatti ricorda l'Autore è morto una sola volta per i nostri peccati". In tal senso, in linea con la grande tradizione patristica, che proietta la speranza cristiana essenzialmente nella beatitudine eterna, la vita beata, come ci ha ricordato anche Holte (cf. R. Holte, *Béatitudine et sagesse*, Paris 1962, 11-20; 204-206), diventa il cuore stesso dell'escatologia agostiniana, identificandosi con quella vita eterna, che il credente può possedere storicamente solo in spe e non certo in re. Del resto, è "solo in vista della vita eterna che noi siamo propriamente cristiani". In questo senso "la vita humana è felice nella speranza di un mondo futuro e in tal modo è anche salva"» (L. Alici, «Interiorità e speranza», en *Atti III Seminario Int. Centro Studi Agostiniani,* Roma 1991, 66).

en tot cas la fi d'un ordre terrenal que podria donar pas a un ordre temporal nou en el qual caldria cuidar més la relació entre Regne de Déu, que es fa present a la terra, i la societat humana; un ordre temporal que no pot fer oblidar a l'home que la raó i la fi últimes de la seva existència no es troba aquí a la terra, sinó en l'àmbit escatològic diví que dóna sentit i fonament al món en què vivim; un ordre en el qual la societat no ha de ser, ni pot ser, la font de la qual emani la religió, sinó la receptora d'una revelació perquè la vera religió no és pas el diàleg amb un mateix, tant si entenem aquest «un mateix» com a persona individual o com a col·lectivitat, sinó amb l'Altre. Entesa com emanada del teixit i l'estructura social, la religió representaria un monòleg i, amb l'anàlisi i interpretació històrica que farem al llarg d'aquest treball, ens serà lícit d'entendre la religió pagana de Roma com una mena de monòleg social.

Les raons que acabem d'exposar i altres, justifiquen d'escreix que *De Civitate Dei* hagi estat una de les obres més llegides, estudiades, comentades de totes les èpoques, que hagi rebut gran nombre d'interpretacions i que ha contribuït a donar a Agustí una autoritat i actualitat indiscutibles al llarg del temps. La bibliografia que figura al final d'aquest treball n'és una mostra fefaent.

Podem afirmar justificadament, doncs, que *De Civitate Dei* representa el compendi del pensament augustinià. Els crítics i estudiosos concorden en assenyalar majoritàriament que aquesta gran obra en vint-i-dos llibres representa la plenitud i culminació de l'itinerari del pensament filosòfico-teològic d'Agustí, no tant perquè sigui l'última que hagi redactat, sinó perquè es tracta de la més significativa en aquest sentit. Trobarem en aquesta obra la reflexió filosòfico-teològica, il·luminada per la Sagrada Escriptura, l'anàlisi històrica i sociològica (amb una crítica no exempta en ocasions de l'apassionament personal) i la penetració psicològica, tot això modelat per la fe cristiana, amb la qual constitueix una unitat intel·lectual.

De Civitate Dei és alhora una obra apologètica, que cerca el diàleg amb la cultura del moment, un diàleg que no manca de càrrega polèmica quan convé davant la necessitat de fer una justa defensa del cristianisme, amb la finalitat de presentar davant el món la seva raonabilitat, equilibri, capacitat d'humanització i de col·laboració en la construcció d'una societat, segons el dret; de presentar la fe cristiana, en definitiva, com el camí per a esdevenir plenament humà. I també, de defensar-la alhora de les acusacions llançades contra ella d'haver estat la causant de la ruïna de l'imperi.

> «Fixa't bé, tanmateix, que, en referir tot això, encara estic tractant amb els ignorants, la ignorància dels quals va donar lloc a aquell proverbi comú: "Manca la pluja, llavors la culpa és dels cristians". Hi ha uns altres que, instruïts en els estudis liberals, són afeccionats a la història, per la qual arriben a un gran coneixement de tot això. Però per tal d'indisposar-nos amb les multituds ignorants, dissimulen llur coneixement i s'afanyen a afermar en la plebs la creença que les calamitats amb les quals cal que el gènere humà sigui afligit en certs llocs i temps, succeeixen per causa del nom cristià, que amb gran fama i plausible celebritat s'estén pertot arreu en perjudici de llurs déus».[9]

Agustí mostra que la caiguda de l'Imperi Romà no té causes sobrenaturals, degudes a les ires d'uns pretesos déus venjatius, sinó que la causa està en l'home mateix quan s'allunya del Déu veritable i crea unes estructures, establint i fomentant una determinada cultura i tarannà al marge del seu Creador; alhora posa de relleu com l'acceptació més prompta del cristianisme hauria tingut uns efectes més saludables en la vida social.

> «En vosaltres va poder més la seducció dels dimonis impius que no pas la previsió dels homes sensats. D'aquí procedeix que els mals que féu no els voleu atribuir a vosaltres mateixos, mentre que els mals que patiu els atribuïu als temps cristians. En la vostra seguretat no preteneu la pau de la república, sinó la impunitat de les vostres malifetes. Viciats per la prosperitat, l'adversitat no us pot pas corregir... I amb tot, el fet que visqueu és gràcia de Déu que, tot perdonant-vos, us adverteix que us esmeneu fent penitència. Ingrats! Fou Ell qui us va manifestar tanta misericòrdia que vau escapar de les mans de l'enemic, o sota el nom dels seus servents o en les capelles dels màrtirs».[10]

---

9. «Memento autem, me ista commemorantem, adhuc contra imperitos agere, ex quorum imperitia illud quoque ortum est vulgare proverbium: Pluvia defit, causa Christiani. Sunt namque qui eorum studiis liberalibus instituti amant historiam, qua facillime ista noverunt: sed ut nobis ineruditorum turbas infestissimas reddant, se nosse dissimulant; atque hoc apud vulgus confirmare nituntur, clades quibus per certa intervalla locorum et temporum genus humanum oportet affligi, causa accidere nominis christiani, quod contra deos suos ingenti fama et præclarissima celebritate per cuncta diffunditur» (DCD II, 3; PL 41, 49; CC 47, II, 3, 1-11).

10. «In vobis plus valuit quod dæmones impii seduxerunt, quam quod hominis providi praecaverunt. Hinc est quod mala quae facitis, vobis imputari non vultis; mala vero quae patimini, christianis temporibus imputatis. Neque enim in vestra securitate pacatam rempublicam, sed luxuriam quaeritis impunitam, qui depravati rebus prosperis, nec corrigi potuistis adversis… Et tamen quod vivitis, Dei est; qui vobis parcendo admonet, ut corrigamini poenitendo; quod vobis etiam ingratis praestitit, ut vel sub nomine servorum eius, vel in locis martyrum eius hostiles manus evaderetis» (DCD I, 33- 34; PL 41, 45; CC 47, I, 33, 12-18; 34, 1-4).

Situar l'obra en el seu context i endinsar-nos en la comprensió de la circumstància històrica en la qual es va escriure i que va motivar la seva aparició ens ajudarà a entendre millor què és *De Civitate Dei;* després podrem passar a veure les interpretacions més significatives que ha rebut al llarg de la història la gran obra augustiniana.

1.1. *Context i circumstàncies històriques en les quals s'escriu* De Civitate Dei

A l'època de sant Agustí, l'Imperi Romà arrossegava, com una mena de càncer, una profunda crisi que s'anava agreujant a mida que avançava el temps. No en farem ara una descripció detallada, com tampoc no ens entretindrem a elaborar una anàlisi minuciosa de les causes, puix això ens ocuparia molt de temps i espai excessivament abundant, i aquest no és l'objecte ni tan sols secundari del nostre treball. Apuntarem, però, dos factors que es troben a la base de les causes d'aquesta crisi, per a una millor comprensió del fenomen, un intern i l'altre extern: l'intern era el col·lapse organitzatiu i administratiu al qual havia arribat l'Imperi per la seva mateixa dinàmica expansionista i la progressiva dissolució de les seves institucions; l'extern era la pressió exercida pels pobles bàrbars que l'Imperi, cada vegada més debilitat, es veia incapaç de contenir i contrarestar. Com a paradigma, ens situem als dos darrers segles de la seva història; en ells l'Imperi Romà va conèixer un conjunt d'esdeveniments, alguns d'ells, molt convulsius, que foren viscuts de forma dramàtica i que van contribuir a la precipitació del final de l'Imperi d'Occident. Fem tot seguit l'enumeració dels que creiem més significatius:

1. L'augment de la pressió dels pobles bàrbars sobre l'Imperi, tant a les seves fronteres com a l'interior, que es feia patent en ocupacions de poblacions, ràtzies i pactes del poder imperial amb els caps dels pobles nouvinguts. Amb major o menor intensitat, molts d'aquests pobles havien entrat en l'esfera de la cultura romana i havien acceptat el llatí vulgar com a llengua usual; fins i tot havien participat en les estructures organitzatives i administratives de l'Imperi. Aquesta pressió contribuirà al fet que molts pobles, amb un grau variable de romanització, es vagin instal·lant a les antigues províncies i que, amb el pas del temps, quan es vegin suficientment forts, es deslliguin de l'autoritat de l'Imperi i constitueixin regnes independents. Tot aquest procés no es va veure exempt d'episodis violents que van precipitar la caiguda de Roma.

2. L'Edicte de Milà, amb el qual l'emperador Constantí, lloat per sant Agustí a *De Civitate Dei* concedeix la llibertat religiosa al cristianisme. La lloança ve determinada pel fet que Agustí, tot i que no aspira a la conversió de la Ciutat de Déu en una realitat terrenal, no es pot sostreure a la fascinació d'un règim polític favorable al cristianisme que, en aquest punt el fa participar de la sensibilitat d'alguns esperits del seu temps abans mencionats.

> «El Déu bo, per tal que els homes que creien que calia adorar-lo per mor de la vida eterna, no pensessin que ningú no podia assolir les grandeses temporals i els reialmes terrenals sense suplicar els dimonis, ... va emplenar l'emperador Constantí, que, lluny de recórrer als dimonis adorava el Déu veritable, de molts béns terrenals, tants com ningú no s'hauria atrevit pas a desitjar. I li va concedir, a més, fundar una ciutat, aliada de l'Imperi Romà, com a filla de Roma mateix, però sense temples a cap dimoni ni cap ídol. Va regnar per llarg temps i ell, August únic, va sostenir i defensar tot el món romà».[11]

Tot i que en aquesta mesura hi hagué molts factors de tàctica política, no entrarem, però, en els detalls sobre la seva sinceritat i la de la conversió de l'emperador, que va esperar a batejar-se al moment de la mort. El cert és que Constantí va comprendre que, a causa de l'amplitud del cristianisme, de la tenacitat que havia mostrat i de la credibilitat moral que oferien els seus seguidors, la religió que abans havia estat tan durament perseguida era una realitat de la qual no es podia prescindir, ni marginar, ni combatre, sinó que calia tenir-la en compte, ja que podia resultar beneficiosa i contribuir a la renovació de l'Imperi. Tanmateix, des d'una visió merament estratègica, aquesta aliança es va fer tard i va alimentar les crítiques per part dels defensors del paganisme, que començaven a albirar l'enfonsament de la cultura i la tradició antigues i veien en el cristianisme, especialment en l'igualitarisme que propugnava en les relacions entre els homes, l'agent que soscavava les bases de sosteniment de l'Imperi.

---

11. «Nam bonus Deus, ne homines, qui eum crederent propter aeternam vitam colendum, has sublimitates et regna terrena existimarent posse neminem consequi, nisi daemonibus supplicet…, Constantinum imperatorem non supplicantem daeonibus, sed ipsum verum Deum colentem, tantis terrenis implevit muneribus, quanta optare nullus auderet: cui etiam condere civitatem Romano imperio sociam, velut ipsius Romae filiam, sed sine aliquo daemonum templo simulacroque concessit. Diu imperavit, universum orbem Romanum unus Augustus tenuit et defendit» (DCD V, 25; PL 41, 171; CC 47, V, 25, 1-4;. 4-11).

3. El Cesaropapisme que, després de l'Edicte de Milà i en el transcurs del temps, es va anar obrint pas i fent patent en les relacions entre l'Imperi i l'Estat i que ha deixat sentir la seva influència en algunes lectures i interpretacions posteriors de *De Civitate Dei.* En relació amb aquest punt, podríem citar la declaració del cristianisme per part de l'emperador Teodosi (345?-395) com a religió oficial de l'Imperi Romà, que va propiciar l'aparició de l'ideal d'un estat cristià, que realitzés d'alguna manera la Ciutat de Déu a la terra o que, a la manera de la filosofia platònica, fos un reflex d'aquesta Ciutat. El penediment mostrat per Teodosi, sotmetent-se a la penitència pública imposada pel bisbe sant Ambròs de Milà amb motiu de la tristament famosa matança de Tessalònica (any 390), constitueix la primera vegada públicament notòria en la qual un emperador accepta l'autoritat espiritual d'un bisbe i reconeix que no és competent en matèria religiosa. Agustí es fa ressò del fet luctuós i, per l'elogi que fa a l'emperador cristià, mira d'atenuar la seva culpa i de manifestar la sinceritat del seu penediment (cf. DCD V, 26, 1).[12]

El mateix Ambròs afirmava: «L'emperador és en l'Església, no per sobre d'ella.» Aquesta és una primera fita de les relacions entre el poder temporal i l'espiritual, no sempre fàcils d'establir i determinar i molt sovint bastant ambigües.

4. La divisió de l'Imperi Romà en dos: d'Orient que encara va durar un mil·lenni més i d'Occident que va sobreviure poc més de tres quarts de segle, que mai més no es van reunificar i que va consagrar, a més de dues històries paral·leles, diverses maneres d'entendre la vida social i religiosa. Aquesta divisió, feta en vida de sant Agustí, amb el naixement de nous regnes bàrbars dins la frontera de l'Imperi d'Occident era tot un signe de la impossibilitat d'unió i d'unitat en la ciutat terrenal.

5. Les disputes a dins mateix del cristianisme originades a causa de la crisi oberta per l'arrianisme, circumstància que Agustí reflecteix molt poc a *De Civitate Dei*, i altres heretgies, com el pelagianisme o el donatisme, amb les quals es va haver d'enfrontar el Doctor d'Hipona. Aquestes heretgies van tenir una notòria influència en la societat del temps i van minar les seves forces en base a la consolidació d'un ordre més estable.

6. El trasllat de la capital a Constantinoble, encara quan l'Imperi era un de sol, i a Ravenna, en el cas de l'Imperi d'Occident per motius de seguretat, amb la consegüent pèrdua de prestigi de Roma com a centre d'unitat.

12. Vegeu Y.M. DUVAL, «L'éloge de Théodose dans la Cité de Dieu (V, 26,1). Sa place, son sens et ses sources», *RechAug* IV (1966) 135-179.

7. El saqueig de Roma per part dels visigots d'Alaric l'any 410, que va causar una gran commoció, ja que no solament va servir d'avís, sinó que molts veieren en aquest esdeveniment el principi de la fi, una circumstància que va posar en entredit el pretès caràcter etern de la ciutat.

8. La deposició de l'últim emperador, Ròmul Augústul, l'any 476, per Odoacre, rei dels hèruls, i l'entrega de les insígnies imperials de Roma a Constantinoble, que assenyala convencionalment per als historiadors la fi de l'Imperi Romà d'Occident i l'inici de l'Edat Mitjana a Europa. Aquest esdeveniment que en la historiografia contemporània tenim com a punt final, va tenir lloc més de quaranta anys després de la mort de sant Agustí; però a efectes reals podem dir que als darrers anys de la vida del sant, l'Imperi Romà d'Occident ja s'havia fet miques.

Agustí va viure en una situació realment convulsionada; hom no pot dir que la seva època hagi estat pacífica i tranquil·la. Com molts bisbes d'aquell temps, va haver d'organitzar les defenses de la seva ciutat, tant en l'ordre espiritual enfront de les heretgies, especialment el donatisme, que s'havia estès com una taca d'oli pel nord d'Àfrica, arribant a ser en aquesta zona numèricament més rellevant que el cristianisme ortodox, com material davant les escomeses i el setge dels bàrbars, els vàndals, en el cas del nord d'Àfrica. Agustí moria l'any 430, quan els vàndals estaven assetjant Hipona.

Vint anys abans havia tingut lloc el saqueig de Roma per Alaric i les seves hordes. Agustí ens parla del fet als primers capítols del llibre primer. Com hem dit no fa gaire, aquest esdeveniment va causar una commoció tan profunda i va fer trontollar de tal manera molts esperits que va donar peu que els representants més destacats del paganisme agreugessin llurs acusacions contra els cristians d'haver estat ells els causants ideològics i morals de la ruïna de la ciutat i de l'Imperi, com a conseqüència de l'abandó de l'antiga religió i de les divinitats protectores de Roma. Alhora, molts cristians van veure en aquest fet un fracàs del cristianisme com a religió d'estat, i això provocava que es qüestionessin el sentit de la religió que professaven. Un esdeveniment de tanta transcendència com el saqueig de Roma, va fer sentir en una i altra fila paganisme i cristianisme la necessitat d'una nova concepció de la vida, i va donar a Agustí una preciosa oportunitat d'intensificar la defensa de la fe cristiana.[13]

13. «On comprend ainsi que la catastrophe de la prise de Rome par Alaric en 410 ait provoqué dans les esprits un véritable traumatisme idéologique, dont Augustin s'est fait l'écho dans ses sermons. Les païens disaient: "Ecce quando faciebamus sacrificia diis nostris, stabat Roma, florebat Roma; modo

Encara que l'apologètica no sigui l'objectiu exclusiu de *De Civitate Dei*, sí que va ser l'ocasió i el motor de l'obra a partir del qual foren aconseguides altres fites: sant Agustí va escriure els vint-i-dos llibres d'aquesta obra per respondre a la inevitable objecció segons la qual Roma, inviolada sota la protecció dels déus tradicionals, havia corregut un gran perill només després que havia girat el seu esguard vers el Crist. La tasca d'Agustí, en resposta a aquesta dificultat i en defensa del cristianisme, serà fer una hermenèutica de la història en la qual mostrarà com no han estat els déus tradicionals, sinó el Déu veritable el que ha anat conduint la història de Roma; com els pagans no ho han sabut reconèixer; com totes llurs realitzacions humanes han estat afectades per la corrupció i com cal que neixi un nou ordre de coses amb l'adveniment i manifestació de la Ciutat de Déu.

Si bé el saqueig de Roma per Alaric fou un esdeveniment tràgic que va motivar Agustí a escriure *De Civitate Dei*, tampoc no podem exagerar la seva influència d'aquest esdeveniment més enllà del que és just. L'afirmació de G. Papini a aquest respecte no deixa de ser brusca i discutible.[14] Creiem que aquesta obra, sinó sistemàticament, sí esquemàticament ja estava en projecte de ser escrita abans que succeís aquest fet històric concret, a causa de l'ambient en què hom vivia llavors. Possiblement els deu primers llibres, consagrats a l'apologia de la religió cristiana, no haurien vist la llum si no s'hagués produït aquest esdeveniment dramàtic i providencial alhora. En canvi, la teoria dels dos amors en tant que mòbils de les potències humanes, que constitueix el tema central i eix vertebrador de l'obra, apareix freqüentment al llarg dels escrits del Doctor d'Hipona. Així, el saqueig de l'*Urbs* per Alaric, més que causa directa, va ser l'ocasió propícia per a realitzar un projecte que virtualment ja es trobava present en la ment del bisbe d'Hipona.

---

quia superauit et abundauit sacrificium Dei uestri, et inhibita sunt et prohibita sacrificia deorum nostrorum, ecce quid patitur Roma". Les chrétiens disaient: "Iacet Petri corpus Romae iacet Pauli corpus Romae, Laurentii corpus Romae, aliorum sanctorum martyrum iacent Romae; et misera est Roma et uastatur Roma, affligitur, conteritur, incenditur. Tot strages mortis fiunt per famen, per pestem, per gladium. Vbi sunt memoriae Apostolorum?" Le myte de la Roma aeerna était mis à mal. Pour les uns, c'était de la faute du christianisme, qui avait effectivement détruit l'unit, politico-religieuse de la cité antique; pour les autres, c'était l'échec du christianisme devenu religion de l'Empire par la volont, de Constantin. Augustin relativise cette opinion» (G. MADEC, «Le De Ciuitate Dei comme de uera religione», en *Atti III Seminario Int. Centro Studi Agostiniani*, Roma 1991, 8-9).

14. Diu aquest autor sobre això: «Quizás esos libros jamás hubiesen sido escritos sin las malévolas hazañas de Alarico» (G. PAPINI, *San Agustín*, Madrid 1950, 165).

1.2. *Interpretacions més significatives de* De Civitate Dei

És del tot comprensible que una obra com *De Civitate Dei*, tan rica en continguts i tan influent al llarg de la història del pensament, hagi rebut una multiplicitat d'interpretacions o hagi estat contemplada des de perspectives diverses que han contribuït que cada autor hagi posat de relleu determinats aspectes. Per qüestions metodològiques, preferim el títol llatí, com hem fet fins ara i continuarem fent, per designar l'obra escrita; en canvi, ens referirem a la realitat de la Ciutat de Déu, objecte de l'obra, amb l'expressió catalana. Tot seguit, assenyalarem les interpretacions més significatives que, al nostre parer, pot rebre l'obra augustiniana, o els diversos aspectes que han estat ressaltats.

Cadascuna d'aquestes interpretacions, amb les anàlisis i comentaris als quals han donat lloc, són complementàries entre elles.[15] En efecte, no n'hi ha cap que pretengui ser exclusiva i qualsevol limitació que privilegiï una d'elles sense tenir en compte les altres donaria lloc a una percepció mutilada i insuficient de l'obra. Si bé és legítim fixar-se en un aspecte concret, cal, però, assenyalar-ho dins del conjunt de l'obra i de les línies que la configuren. Potser, més que d'interpretacions, ens inclinaríem a parlar d'àmbits o perspectives des de les quals l'obra augustiniana és estudiada i analitzada. Entre els que hom podria establir, assenyalem sis possibles interpretacions o àmbits bàsics de *De Civitate Dei*, que englobarien també altres aspectes: enciclopèdic, apologètic, teològic, hermenèutic, polític i utòpic.

1.2.1. *De Civitate Dei* com a gran obra enciclopèdica

El fet que puguem qualificar *De Civitate Dei* com a «gran obra enciclopèdica» no ve tant de la intenció d'Agustí d'escriure una mena d'enciclopèdia de la cultura antiga com del resultat obtingut, donada l'envergadura de l'objectiu de l'obra, que la va convertir en una veritable enciclopèdia de la cultura antiga, encara que des del punt de vista i el gust de la nostra cultura actual no apareguin determinats àmbits del saber.

15. Un moment històric en el qual es van fer més comentaris a l'obra de sant Agustí va ser sens dubte l'Edat Mitjana. En aquest sentit resulta interessant la lectura recopilativa de C.J. WITTLIN, *Traductions et commentaires médievaux de la «Cité de Dieu» de Saint Augustin*, Strasbourg 1978; o també J. BLACK, «De Civitate Dei and the Commentaires of Gregory the Gread, Isidore, Bede, and Hrabanus Maurus on the Book of Samuel», *AugStudies* 15 (1984) 114-127.

La cultura grega, amb tota la seva riquesa filosòfica, literària, mitològica i artística es va estendre per totes les regions de l'Imperi Romà i Roma es va convertir en l'empori de la ciència i l'art. En aquesta situació, l'oratòria va assolir indiscutiblement el regnat del saber. Les altres ciències i arts eren contemplades com a parcials, perquè només s'ocupaven d'una parcel·la intel·lectual, mentre que l'oratòria era contemplada com la disciplina que podia englobar totes les altres.[16]

La poesia va arribar a respondre a una necessitat artística i estètica, però no passava d'aquest llindar. Amb el decandiment de la poesia, la història va ocupar un lloc important, però es tractava d'una mera narració de fets, sense interpretació, amb un criteri distint de la nostra historiografia contemporània. L'intel·lectual romà que es preava de ser-ho, no era historiador, ni poeta, ni tan sols filòsof, encara que aquesta disciplina li fos més pròxima; era, senzillament, un gramàtic, un retòric amb aspiracions d'orador. En l'oratòria, la base estava constituïda per la gramàtica i la retòrica, però l'erudició tant de caràcter històric com mitològic formava part del cabal que l'orador havia de tenir. L'amplitud de coneixements era immensa i àrdua. En aquest context intel·lectual se situa la formació d'Agustí,[17] la que va rebre dels seus mestres i la que ell mateix es va procurar com autodidacta, que el va fer esdevenir professor i mestre en aquesta matèria. La seva educació intel·lectual corresponia a l'home de classe mitjana d'aquell temps. Estudiava a l'escola i pel seu compte en els llibres que li agradava llegir. Agustí era un home autoconreat intel·lectualment amb un valor i una capacitat de treball insuperables; a més de savi, era una personalitat constant i vigorosa. Si bé és cert que la ciència en el seu temps es reduïa a la cultura general que la tradició clàssica posava com a base per a la formació de l'orador, l'estudiant de Cartago va omplir plenament el seu pla intel·lectual. La seva carrera de gramàtica va ser brillant, tal com ell mateix ho testifica a les *Confessions* (III 3,6).

Una altra circumstància important de la seva vida d'home conreat va ser la seva trobada amb la filosofia (íd. III 4,7). La filosofia per l'orador era ina-

16. «On peut la définir en quelques mots: c'était une culture essentiellement littéraire, fondée sur la grammaire et la réthorique et tendant à réaliser le type idéal de l'orateur» (H. I. MARROU, *Saint Augustin et la fin de la culture antique*, Paris 1938, 4).

17. S. Angus fa un estudi sobre les fonts en les quals Agustí ha cercat informació per al seu coneixement de l'Antiguitat clàssica (S. ANGUS, *The sources of the First Ten Books of Augustine's De Civitate Dei,* Princeton 1906). En aquest mateix àmbit citem l'article de I. CALABI, «Le fonti della storia romana nel De Civitate Dei di Sant'Agostino», en *La parola del passato* XLIII, 1955.

preciable; en canvi, a Agustí, la filosofia, amb la seva riquesa d'idees li ofereix un camp obert tant a la seva intel·ligència com a la seva imaginació alhora que va estructurant el seu pensament. Amb la seva formació, Agustí adquireix un cúmul de coneixements que donen a la seva saviesa personal la característica d'enciclopèdica, fins als detalls mínims i més curiosos.[18]

Aquesta nota d'enciclopedisme, que per ella sola donaria a Agustí la carta de ciutadania en el món intel·lectual clàssic, queda completada i il·luminada per la conversió, que el mena a adquirir els valors d'una nova cultura amarada per la fe cristiana mitjançant la lectura, la meditació de la Sagrada Escriptura,[19] de la Tradició de l'Església, la pregària i l'ascesi personal. Erudició en la cultura clàssica i il·luminació del coneixement intel·lectual per part de la fe, són els elements que han configurat el pensament de sant Agustí, i això és el que es reflecteix a *De Civitate Dei.*

Agustí, amb el cúmul de coneixements que posseeix i el sentit que aquests adquireixen, ja no és un home de l'Antiguitat, sinó de l'Edat Mitjana. Pel seu cabal intel·lectual tan complet, es transforma en el centre i la cruïlla de dues edats, millor dit, de dos corrents culturals, la romana en decadència i la naixent cultura europea encara que geogràficament Agustí hagi viscut al nord d'Àfrica. *De Civitate Dei* representa el pas de l'una a l'altra, l'entroncament dels dos corrents que hauran de dominar el pensament europeu durant segles. Vivim de la cultura antiga que ens ha llegat l'autor d'aquesta gran obra i ella constitueix l'aliment del nostre pensament sociològic, filosòfic i teològic.

1.2.2. *De Civitate Dei* com a obra apologètica[20]

De Civitate Dei és una obra apologètica que va més enllà de l'apologia. Amb una afirmació tan singular volem indicar que l'aspecte apologètic és cabdal a l'hora d'interpretar l'obra augustiniana, però no l'únic i no resta reclòs en ell. Certament, el motiu pel qual Agustí va escriure *De Civitate*

18. Moltes d'aquestes curiositats procedeixen de llegendes i mites populars que no tenen base històrica, com les anècdotes que apareixen a DCD XVI, 8; PL 41, 485-487; CC 48, XVI, 8, 1-80.

19. Citem a propòsit d'aquest punt: D. De Bruyne, «Les citacions bibliques dans le De Civitate Dei», *Révue Biblique* XLI (1932).

20. En aquest àmbit podem destacar la següent obra: H. Scholz, *Glaube und Unglaube in der Weltgeschichte. Ein Kommentar zu Augustinus "De Civitate Dei"*, Leipzig 1911.

Dei va ser apologètic, però l'amplitud del treball realitzat i el resultat aconseguit superen amb escreix aquesta primera intenció.

De Civitate Dei no ha estat ni la primera ni la darrera de les apologies del cristianisme, però sí la més important i poderosa de tot el pensament patrístic.Tampoc no és l'única obra apologètica d'Agustí; en efecte, el Doctor d'Hipona, que en altres ocasions havia hagut de realitzar una apologètica del cristianisme ortodox enfront del maniqueisme, el pelagianisme i el donatisme, es veu obligat en aquesta ocasió a adreçar la defensa en contra de les falses acusacions, ja mencionades, del paganisme, els defensors del qual havien trobat dues raons per impugnar la fe cristiana; aquestes raons conduïen vers una mateixa conclusió: o bé els déus estan irats perquè l'Imperi ha abandonat el culte que fins feia poc l'havia sustentat com a societat i per això castigaven la societat romana, o bé el Déu dels cristians no era tan omnipotent i es manifestava incapaç de salvar l'Imperi que feia poc havia encomanat a Ell, i per tant era feble respecte als déus tradicionals. En un cas o altre, per als postuladors del paganisme, la resposta era clara: calia tornar al culte dels déus de Roma i promoure novament la religió pagana. Per altra banda, aquesta crítica podia tenir la seva incidència en els esperits cristians més febles, que havien assimilat el mite de la Roma eterna i suposaven que el culte a Déu i la presència dels sepulcres dels apòstols i dels màrtirs havien de ser garantia inequívoca de pau i estabilitat. *De Civitate Dei* conté la resposta oportuna a moltes dificultats plantejades pels pagans, el retorn en contra d'ells de llurs mateixes acusacions, la doctrina general de la credibilitat de la fe doctrina que serà represa pels escolàstics i trobarà la confirmació en el Magisteri de l'Església i una àmplia exposició que constitueix la millor defensa de la doctrina cristiana.

Ja en altres obres, Agustí va dedicar una atenció constant, encara que esporàdica, a les intencions anticristianes del paganisme. Trobem trets d'aquesta acció apologètica que han estat recollits útilment i diligent, en totes les seves obres, especialment en els seus sermons i discursos al poble.[21] Resumint-les en un esquema general, podem presentar quatre tipus d'objeccions llançades pels pagans contra el cristianisme, objeccions que ataquen de ple el sentit profund de la comunió dels sants, els fonaments de la qual són com veurem més endavant la condició social de l'home i l'escatologia. Les objeccions del paganisme són, aquestes:

21. Sobre aquesta qüestió és il·lustratiu l'article de P. COURCELLE, «Propos antichrétiens rapportés par St. Augustin», *RechAug* 1 (1958) 149-186.

1. Contra la fe cristiana en la vida futura. Per a molts, i aquí hauríem d'encloure els epicuris, l'obstacle era el reconeixement de la immortalitat de l'anima; per a tots, incloent-hi els neoplatònics, la resurrecció dels cossos, damunt la qual acumulaven tota mena d'objeccions.

2. Contra el valor social del cristianisme. El paganisme acusava la moral cristiana de rigorisme i exclusivisme per una banda, i també a causa de la doctrina sobre el perdó dels pecats de laxisme i de corrupció; hom insistia en les virtuts dels pagans i en els vicis dels cristians per concloure sobre la inutilitat del cristianisme i el dany que havia comportat i comportava a la societat; a més, hom deia que amb el cristianisme havia començat el declivi de l'Imperi Romà.

3. Contra la doctrina de la Trinitat, de l'Encarnació i de la divinitat del Crist, es qualificava d'absurda la primera, contrària a tota sana filosofia la segona i invenció dels deixebles la tercera.

4. Contra la credibilitat del cristianisme en general. Hom qualificava els cristians de bojos, estúpids i febles d'esperit. Hom criticava les narracions de l'Antic Testament, com la de Jonàs; les profecies, que haurien estat inventades pels cristians; el Nou Testament, que no els resultava creïble per considerar-lo obra dels deixebles que havien volgut exalçar llur mestre; els miracles de Jesús eren explicats com arts màgiques; o bé es declarava innocent el Crist i s'atribuïa a la màgia la difusió del cristianisme; o bé hom menyspreava el Crist també en tant que home, ja que als seus ulls no apareixia més que com un jueu executat, un crucificat, un home sense cap importància. Finalment, hom auspiciava la desaparició de la religió cristiana i hom afirmava que tindria lloc després de 365 anys, un any d'anys:

> «Però com que això és una sentència evangèlica, no causa cap admiració que els qui reten culte a molts i falsos déus, no se sentin impedits per ella perquè, tot atenint-se a la resposta fingida pels dimonis, als qui veneren com déus, assegurar el temps que havia de romandre la religió cristiana. Puix, en veure que no l'havien pogut destruir persecucions tan grans, sinó que gràcies a elles havien adquirit un increment admirable, es van imaginar no sé quins versos grecs, com inspirats per un oracle diví a algú que li consultava, en què certament consideraven el Crist innocent d'aquesta mena de crim sacrílег, afegint en canvi, que Pere va aconseguir amb maleficis que fos honorat el nom del Crist durant tres-cents seixanta-cinc anys i que, un cop completat aquest nombre vindria la seva fi sense demora.»[22]

22. «Sed haec quia evangelica sententia est, mirum non est non ea repressos fuisse deorum multorum falsorumque cultores, quominus fingerent daemonum responsis, quos tanquam deos colunt, defi-