PRIMO CIARLANTINI

MEDIATOR

Tesi di Dottorato
in Scienze Patristiche
All'Istituto "Augustinianum"(1981)

Opera 029

Pontificia Università Lateranense

MEDIATOR

PAGANESIMO E CRISTIANESIMO
NEL DE CIVITATE DEI VIII,12-XI,2
DI S. AGOSTINO

Tesi di Dottorato in Scienze Patristiche

del P. Primo Ciarlantini o.s.a.

Relatori:

Prof. P. Agostino Trapè o.s.a.

Prof. Salvatore Lilla

Institutum Patristicum Augustinianum

Roma 1981

Alla cara memoria
di Antonio e Filomena
miei genitori
che nella semplicità della loro fede
vissero profondamente il mistero della sofferenza
di Cristo Mediatore
e attesero con fiducia che Egli li conducesse
alla patria eterna del suo regno.

INDICE GENERALE

INTRODUZIONE

1. Bibliografia agostiniana
    1. Presentazioni generali della cristologia agostiniana
    2. Studi che approfondiscono le problematiche di SCHEEL
    3. Studi che trattano altri temi cristologici
    4. Il Mediatore

2. Cristo Mediatore in S. Agostino prima del De Civitate Dei
3. Piano della ricerca

Capitolo primo (introduttivo)

DE CIVITATE DEI VIII,12 – XI,2

1.1 Quadro generale

1.2 Struttura particolareggiata

(a) I. Daedemones (dèi) mali
II. Deademones boni – vera medietas
(b) I. Angeli Sancti
II. Gratia Christi

Parte prima
MALUS MEDIATOR

capitolo secondo
LA DEMONOLOGIA PLATONICA NEL DE CIVITATE DEI

2.1 Necessità di mediatori per la concezione platonica di Dio
2.2 Mediazione e culto
2.3 Filosofia e religione popolare

capitolo terzo
RAPPORTI DI AGOSTINO CON LA DEMONOLOGIA PLATONICA

3.1 La demonologia agostiniana
3.2 Dèi, cioè demoni
3.3 Fonti di Agostino

capitolo quarto
AGOSTINO E APULEIO
4.1 Apuleio nella vita di Agostino
4.2 Demonologia di Apuleio nella De Civitate Dei
4.3 La critica di Agostino

capitolo quinto
AGOSTINO E PORFIRIO

5.1 Porfirio nella vita di Agostino
5.2 La mediazione in Porfirio secondo il De Civitate Dei
5.2.1 Il quadro: cosmologia e antropologia
5.2.2 Mediazione: l'interesse soteriologico
5.2.3 I tre livelli di incontro con il divino
5.2.4 Escatologia porfiriana
5.3 Il giudizio di Agostino Su Porfirio

capitolo sesto
DEMONI E ANGELI

6.1 Classificazione degli esseri sovrumani
6.2 Angeli buoni e angeli cattivi
6.3 Mediatori?
6.4 Rapporti vicendevoli fra demoni e angeli

Parte seconda
VERUS MEDIATOR

capitolo settimo
CRISTO MEDIATORE TRA DIO E GLI UOMINI

7.1 1Tm 2,5 e il titolo "Mediator"
7.2 L'essenza della mediazione di Cristo
7.3 Mediazione e Redenzione
7.4 I titoli della Mediazione. Cristo "verus Sacerdos"

capitolo ottavo
CRISTO DIO E UOMO

8.1 Il fondamento della Mediazione
8.2 Verbo assumente e uomo assunto
8.3 L'unico Mediatore e la sua funzione storica

capitolo nono
CRISTO E I DEMONI

9.1 Funzione di Cristo Mediatore anti-demoni?
9.2 Posizione di Cristo e dei demoni
9.3 Vittoria di Cristo sui demoni

capitolo decimo
CRISTO E GLI ANGELI

10.1 Angeli e uomini
10.2 Mediazione anche rispetto agli angeli?
10.3 Gli angeli a servizio di Dio e di Cristo

capitolo undicesimo
CRISTO E I PAGANI

11.1 Cristo risposta alle attese pagane

11.2 Umiltà di Cristo e superbia dei pagani
11.3 Il corpo di Cristo. Elementi di apologia

capitolo dodicesimo
CRISTO E LA VIA UNIVERSALE DI SALVEZZA

12.1 La ricerca della via in Porfirio
12.2 La via in Cristo
12.3 Contenuto della via: lettura della storia della salvezza
12.4 Mediazione ed escatologia

appendice

Excursus n. 1: Teocentrismo o Cristocentrismo?
Excursus n. 2: Mediazione di Cristo nella Patristica
Excursus n. 3: Uno studio recente (C. MORESCHINI, Polemica)
Excursus n. 4: Il problema del "De Regressu animae"
Excursus n. 5: La triade suprema in Porfirio e i problemi ad essa connessi
Excursus n. 6: Il Mediatore in De Civitate Dei XI-XXII e nelle opere agostiniane posteriori al 416

Schemi

INDICI

1. Bibliografia essenziale
2. Citazioni bibliche
3. Citazioni agostiniane
4. Citazioni degli autori antichi
5. Indice degli autori moderni
6. Indice analitico

AVVERTENZE

1. L'indicazione bibliografica viene riportata costantemente per ogni lavoro con l'indicazione del nome dell'autore e con la parola iniziale del titolo. Per sapere con precisione di che opera si tratta basta consultare l'indice n. 1 alla fine del lavoro, in cui si riporta la sigla usata e il titolo per esteso.
2. Le pagine delle edizioni critiche che seguono ogni citazione (tutte le citazioni esplicitamente riportate, mentre per le altre non sempre, a seconda dei casi) si riferiscono alle edizioni critiche indicate agli indici 3. e 4.
3. Nel citare le opere di S. Agostino ho ritenuto superfluo, nella maggior parte dei casi, dare l'indicazione del capitolo, essendo sufficiente quella del libro e del paragrafo (nel caso del De Civitate avviene però l'opposto: indicazione del libro e capitolo senza paragrafo).

PARTE INTRODUTTIVA

INTRODUZIONE

Il tema di Cristo Mediatore è senz'altro uno dei punti focali della teologia agostiniana, e anche della sua polemica antipagana ([1]). Fin dai miei primi studi agostiniani, sono stato attirato da questa problematica, così ricca e significativa anche per il nostro tempo e così sono arrivato gradualmente alla scelta di questo tema come soggetto per la mia tesi di Dottorato.

All'inizio del lavoro si aggiungeva anche il motivo che la cristologia di S. Agostino, e in particolare il tema di Cristo Mediatore, non era molto studiata (rispetto ad altri settori del pensiero agostiniano). Durante l'elaborazione della tesi, però, sono apparsi alcuni studi piuttosto vasti e impegnati ([2]), con i quali ho dovuto confrontare le mie ricerche. Spero comunque che l'apporto di questo lavoro trovi una sua collocazione accanto ad altri studi simili, pur senza pretendere una originalità assoluta (ben difficile ormai in campo di studi agostiniani).

La scelta di questo tema comunque non è per me soltanto una questione di studio, ma è anche espressione di un desiderio di chiarimento e di approfondimento di uno dei dati fondamentali della nostra fede, che trova in Cristo il suo principio, centro e fine ([3]).

Perché la scelta di De Civitate Dei VIII-XI? Questi libri sono il centro (non solo materiale) del capolavoro agostiniano, quelli in cui si opera il delicato passaggio dalla polemica contro la religione pagana all'esposizione della dottrina cristiana. E in essi il problema della mediazione gioca un ruolo decisivo. Cercheremo di verificare come il dato pagano viene affrontato, purificato, assunto e trasformato nella visione cristiana. Si tratta di uno dei momenti più importanti della storia culturale dell'antichità, al momento di un trapasso di civiltà, dal mondo romano a quello medievale (visto anche l'enorme influsso che il De Civitate Dei ebbe sulla cultura posteriore).

Questa opera però non è certamente la prima di Agostino. Essa appartiene alla sua maturità (la inizia a 56 anni e la termina a 72). Occorrerà quindi dare un breve prospetto del sorgere e dello svilupparsi del tema della mediazione nelle opere precedenti, inquadrandolo anche, seppur brevemente, all'interno dell'intero panorama patristico ([4]).

Questo dunque è il piano della nostra introduzione: (1) dopo una presentazione bibliografica sulla cristologia agostiniana in generale (e sul problema della mediazione in particolare); (2) esporremo sommariamente la storia della riflessione agostiniana su Cristo Mediatore, dagli inizi al tempo del De Civitate Dei; (3) e concluderemo con la presentazione del piano di lavoro.

1. Bibliografia agostiniana

Il panorama bibliografico cristologici non è senz'altro uno dei più vasti all'interno della bibliografia agostiniana. I lavori di un certo respiro e di un cero impegno sono pochi.

Il nostro cammino prende come punto di riferimento iniziale quella che è stata la prima (e finora unica) sintesi cristologica a proposito di pensiero agostiniano: la monografia di O. Scheel, che risale al 1901 ([5]). Egli raccoglie i risultati delle ricerche a lui precedenti, tenendo presente soprattutto la sintesi del DORNER ([6]),

---

[1]) Cf B. STUDER, Offenbarung, 158.

[2]) Ad esempio: G. REMY, Christ; W. GEERLINGS, Christus; B. STUDER, Offenbarung.

[3]) Così infatti si esprime S. Agostino in un noto passo: "Certum vero fidei catholicae fundamentum Christus est (e cita 1Co 3,11)" (Enchir. ad Laur. 5 PL 40,233).

[4]) Cf l'Excursus n. 2 in appendice.

[5]) O. SCHEEL, Anschauung.

[6]) Nel 1873 A. DORNER, Augustinus, cercò di mettere in un sistema unitario i dati sparsi delle opere di Agostino (che però anche per lui non è del tutto frammentario: cf p. 1), ponendo due poli di concentrazione dei dati: il problema di Dio, il problema dell'uomo peccatore. "..in seiner Anschauung Gott in den Mittelpunkt trete" (p. 2), mentre l'uomo è

fino ai grandi nomi della filologia tedesca a cavallo tra i due secoli ([7]). SCHEEL si pone una serie di domande che sono tuttora il centro del dibattito cristologico (e non solo a proposito del pensiero agostiniano ([8]). Purtroppo egli deve notare che i pareri sono discordi, segno evidente (almeno per lui) che esiste un reale problema circa l'interpretazione agostiniana di Cristo.

Non possiamo naturalmente seguire in modo dettagliato la sua esposizione e dibatterne i punti fondamentali. Ci limitiamo quindi ad elencare quegli elementi che saranno poi variamente ripresi e dibattuti successivamente nel corso del nostro secolo ([9]).

Non considerando Agostino una "natura creativa", ma un sistematizzatore di tradizioni a lui anteriori ([10]), egli individua, affrontando l'interpretazione agostiniana di Cristo, alcune chiavi di lettura che sono molto importanti e che vanno tenute presenti. Tre mi sembrano le principali: 1) Agostino è venuto alla fede dal Neoplatonismo e nel fondo è rimasto sempre neoplatonico, anche se ha dato alla sua filosofia una colorazione sempre più marcata di Cristianesimo ([11]). Circa l'interpretazione di Cristo hanno particolare rilievo: l'immutabilità di Dio ([12]), l'identificazione tra il Figlio e il **νοῦς** plotiniano ([13]), e l'impostazione mistico-cosmologica della soteriologia ([14]).
Il dogma dell'immutabilità di Dio, unito alla forte impostazione di unità, propria del Neoplatonismo, fa poi pesare in modo decisivo la concezione dell' "inseparabilis operatio Trinitatis" ([15]), sul modo di intendere l'incarnazione del Verbo.

2) Seconda premessa importante è la netta distinzione tra impostazione greca e impostazione latina (o, anche, tra impostazione alessandrina e impostazione antiochena) della salvezza ([16]).

3) Non omogeneizzazione tra i dati filosofici e quelli della fede. Non si sa fino a che punto Agostino assume i dati biblici integrandoli nel suo sistema in un tutto coerente, o è invece costretto a recepirli, perché

---

da lui studiato soprattutto come immagine di Dio. Per quanto riguarda Cristo, troviamo nel DORNER tutto ciò che poi sarà fatto proprio dalla grande scuola tedesca: Agostino parla, a proposito di Cristo, di una persona, ma afferma debolmente l'unità (per il presupposto neoplatonico che Dio non si può unire al mondo: cf p. 89.104); anche l'incarnazione è opera di tutte e tre le persone divine e il Verbo è in Cristo come altrove (per evitare la mutabilità) e quindi il fondamento dell'incarnazione è nella recettività particolare di Cristo uomo (cf. p. 91ss); c'è un certo docetismo (cf p. 103); incarnazione piuttosto in secondo piano, rispetto alla storia preesistente e susseguente (cf. p. 97ss). Conseguenza di questa visione di Cristo sarebbe la cristologia occidentale, tramite Leone, che si rifà ad Agostino (cf p. 105).

[7]) Dopo DORNER sono citati molti nomi da SCHEEL (ad es. SCIPIO, FEUERLEINS..), ma soprattutto sono presi in considerazione da lui quattro grandi studiosi: la dissertazione di K. KUEHNER, Augustins, sulla soteriologia agostiniana, le Storie del dogma della classica trilogia HARNACK, LOOFS, e SEEBERG, e di LOOFS in particolare la sua interpretazione di Agostino sulla Real. Encycl. Il lavoro di KUEHNER (di cui purtroppo non sono riuscito a prendere visione diretta, ma il cui contenuto si può desumere da notizie degli altri autori, ad es. da GOTTSCHICK, Augustins, p. 99) distingueva in Agostino una esposizione soteriologica realistico-mistica (teoria della rappresentanza dell'offerta e del riscatto), un'altra soggettivo-pratica, e una ostentativo-commendativa (amore di Dio in Cristo, Cristo come esempio ed esemplare). Tra gli altri presi in esame da SCHEEL, possiamo ricordiamo H. REUTER, Augustinische Studien.- Gotha 1887.

[8]) Cf p. 151-152.

[9]) La problematicità, a livello di validità scientifica, di una veloce esposizione bibliografica indusse lo stesso SCHHEL a scegliere un'altra strada per confrontarsi con gli altri autori, quella cioè di dibatterne e riprenderne le idee nel corso del lavoro stesso (cf. O. SCHEEL, Anschauung, p. 1-2). Noi faremo l'una e l'altra cosa. Trattandosi di un tema molto particolare, la nostra ricerca può trarre senz'altro giovamento da un inquadramento generale nel campo degli studi agostiniani.

[10]) O. SCHEEL, Anschauung, p. 461: "Augustin war nicht eine eigentlich schoepferische Natur" (cf lo stesso giudizio a p. 464). Cf anche p. 473: "Er sage multa nicht multum".

[11]) Egli conclude così la descrizione della formazione della cristologia agostiniana: ".. langsame Entwickelungsprozess vom reinem Neuplatonismus zum neoplatonisch gearteten kirchlichen Christentum" (p. 149). Cf in proposito le espressioni riassuntive a p. 459. non mancano per lui tentativi di superamento di questa impostazione (cf p. 175), ma nel fondo rimane identica sempre. Per la critica di questa interpretazione cf W. GEERLING, Christus, p. 6.

[12]) Cf p. 90.184..

[13]) cf p. 33ss.168ss..

[14]) cf p. 36-43.54.106.168…

[15]) cf p. 46-48. ricordo che oltre alla matrice neoplatonica SCHEEL afferma anche il permanere nascosto di una matrice manichea, soprattutto per l'aspetto moralistico della cristologia (Cristo, maestro celeste); cf p. 13ss.

[16]) Cf p. 96ss.278ss.. A questo proposito cf ancora W. GEERLINGS, Christus, p. 6, che accenna ai grandi progressi compiuti in questo campo dalle ricerche degli anni successivi.

considera la Scrittura come autorità decisiva (rimanendo essi un corpo estraneo nella costruzione coerente del suo pensiero) ([17]).

Da queste impostazioni di fondo derivano delle chiavi di lettura del pensiero cristologico di Agostino che rendono il suo sistema teologico globalmente problematico e incoerente, nonostante lo sforzo da lui compiuto per sistematizzare i dati di diversa provenienza. Questi i punti principali sostenuti da SCHEEL: 1) Oscillazione tra monofisismo/docetismo e difisismo accentuato , riguardo alla costruzione dell'Uomo-Dio; a volte l'egemonia del Logos (dal Neoplatonismo) è schiacciante e il docetismo di Cristo evidente ([18]). Non è affermata la vera umanità di Cristo (non c'è l'interesse alla sua vita intima, né una valorizzazione religiosa della sua personalità umana), altre volte invece il difisismo è tale che rischia di rendere problematica l'unità stessa di Cristo ([19]). 2) Altra oscillazione (collegata al rapporto filosofia-fede) è quella tra soteriologia cosmologica e soteriologia storica, tra mistica unitiva neoplatonica e religione cristiana basata sulla fede ([20]). 3) Problema della "gratia Christi" e della destinazione universale della salvezza di Cristo ([21]).

Pur riconoscendo quindi ad Agostino uno sforzo costante di "cristianizzazione" dei dati acquisiti dalla filosofia (soprattutto al seguito di Paolo), SCHEEL vede nella concezione cristologica agostiniana un compromesso irrisolto tra fede e filosofia. Per Agostino, diversamente da Lutero, il vangelo non costituisce, dice SCHEEL, un punto di partenza veramente e totalmente nuovo ([22]).

Il lavoro di SCHEEL pone all'interpretazione agostiniana successiva (insieme ad altre questioni parziali) un problema di fondo ben preciso: il significato della cristologia come campo particolare in cui si esercita un problema generale, cioè il rapporto tra fede e filosofia, tra Cristo e Platone, tra Scrittura e Plotino ([23]).

Come si sono mossi gli studiosi dopo di lui? Anzitutto prima di passare in rassegna brevemente, senza naturalmente voler essere esaurienti, gli studi che hanno maggiore attinenza alla cristologia agostiniana, analizziamo un articolo di C. van CROMBRUGGHE, che si presenta come risposta diretta alle soluzioni offerte da SCHEEL e da tutta la scuola razionalista. Pur nella sua brevità, questo studio si può considerare molto preciso e fecondo, anche se per molto tempo la strada da lui percorsa non è stata più battuta ([24]).

C. van CROMBRUGGHE ammette anche lui degli afflussi neoplatonici su Agostino ([25]), ma poi controbatte le interpretazioni più errate che si danno a proposito del pensiero agostiniano. Egli divide il suo lavoro in due parti. A proposito della cristologia (cioè della persona di Cristo) rifiuta l'identificazione tra Verbo e mondo intelligibile (p. 241s), mentre a proposito della natura umana difende Agostino dall'accusa di docetismo (p. 244s), di adozionismo ed ebionismo (p. 249s) e parla di una attività spirituale del Verbo incarnato (il problema della scienza di Cristo: p. 254,s). passando alla soteriologia, egli tende a riconoscere

---

[17]) Cf p. 71s.89.113..

[18]) cf p. 97.230.. Anche il Cristo umile è inquadrato in una interpretazione neoplatonica (umile perché sottomesso alle leggi cosmologiche dell'ordine universale viventi nel Logos: cf p. 130s.231s).

[19]) cf p. 188s.465.. In questa impostazione la communicatio idiomatum è vista come molto problematica (o inesistente o eccessiva): cf p. 99.253..

[20]) cf p. 38-43, 106, 55ss, 140.. Praticamente la storia viene annullata (e così la fede) in un rapporto diretto con il Logos presente nel cosmo, di cui la ragione è chiamata a partecipare nella visione mistica, lontano dal corpo.

[21]) Cf p. 247, 462ss.. La grazia è la forza impersonale del Logos e perciò indipendente dall'opera storica di Cristo.

[22]) Cf p. 461ss.. Quest'ultima osservazione ci fa notare una fondamentale incoerenza di SCHEEL, che parte da una precomprensione luterana di Cristo e della storia della salvezza e in base ad essa giudica Agostino. Ma forse, al di là dell'erudizione, c'è anche qualche altro limite di fondo nell'opera di SCHEEL: ad esempio parla lungamente del Neoplatonismo, ma mai fa riferimento diretto ai testi neoplatonici per studiarli in rapporto a quelli agostiniani; inoltre gli manca la percezione precisa di ciò che costituisce la "novità cristiana" come tale e cioè la trasformazione delle culture esistenti alla luce della vicenda di Gesù di Nazareth. Per cui Agostino può essere insieme vero cristiano e imbevuto di idee e terminologie neoplatoniche.

[23]) Contemporaneo a SCHEEL, nello stesso anno, viene pubblicato un altro studio di soteriologia agostiniana: J. GOTTSCHCK, Augustins. Studiando la riconciliazione di LUTERO, questo autore risale, attraverso la fonte diretta di LUTERO, PIETRO LOMBARDO, fino ad Agostino (delle cui citazioni è intessuto il testo di PIETRO LOMBARDO). Al centro dell'opera salvifica di Cristo cioè la mediazione: liberazione come divinizzazione, conseguente alla riconciliazione. Interessante notare che egli parla di Agostino come precursore di ANSELMO, riguardo al "Cur Deus Homo" (affermazione che poi altri riprenderanno) (cf p. 193-211).

[24]) C. van CROMBRUGGHE, Doctrine. Purtroppo dopo questi primi contributi sulla cristologia si S. Agostino, gli studi hanno preso altri indirizzi e soltanto ora possiamo parlare di rinnovato interesse alla cristologia soteriologica di S. Agostino (considerata in genere nel complesso come non molto originale).

[25]) Cf p. 256 (influsso ma non a detrimento dell'ortodossia: il desiderio di unire la riflessone cristiana e plotiniana sul Logos) e 503 (immutabilità di Dio, unione del Salvatore con tutti, peccato come lesione dell'onore di Dio, argomenti di convenienza per una sintesi della storia soprannaturale).

una certa presenza anche della teoria realistico-mistica in Agostino (p. 480), mentre chiarisce i diversi problemi connessi con l'opera salvifica di Cristo: soddisfazione vicaria (p. 491s) e riscatto dal diavolo (p. 487), destinazione dell'opera salvifica (p. 491s) e volontà salvifica universale (p. 498s).

Ed ora affrontando tutti gli altri studi di cristologia agostiniana, dopo aver accennato alle presentazioni globali che si sono susseguite, considereremo quelli che hanno ripreso punti diversi della problematica di SCHEEL e infine studi che prendono in esame altri temi cristologici, non direttamente connessi al dibattito, per chiudere con una breve panoramica riguardo al nostro tema specifico, il tema della mediazione.

1. Presentazioni generali della cristologia agostiniana

Non c'è ancora un'opera paragonabile a quella di SCHEEL, comunque ci sono stati, specialmente in questi ultimi anni, alcuni apporti interessanti.

Anzitutto il famoso articolo di PORTALIE', che diede un grande apporto agli studi agostiniani ([26]). I due lavori di A. ODDONE ([27]) e di A. C. de ROMANIS ([28]) non hanno invece grandi pretese scientifiche, mentre sono ricchi di fede e di ammirazione per il pensiero di Agostino. Vasta sintesi, ma forse un po' superficiale è quella dello SCANO ([29]).

Finalmente i lavori di OUTLER ([30]) e di TESELLE ([31]) riprendono problematiche precedenti, riproponendole e rigettandole.

2. Studi che approfondiscono le problematiche di SCHEEL

Sui diversi punti trattati da SCHEEL, circa la persona e l'opera di Cristo abbiamo alcuni interventi di studiosi nel corso di questo secolo, in genere tendenti a rettificare il suo pensiero, o a confermarlo parzialmente. Prendiamo successivamente in esame i seguenti punti:

a) SCHEEL aveva insistito per una impostazione non soltanto dogmatica, ma anche genetica della cristologia agostiniana ([32]). Purtroppo il suo invito non è stato raccolto sporadicamente ([33]). Questa è una lacuna della cristologia agostiniana che andrebbe colmata al più presto.

---

[26]) E. PORTALIE', Augustin, dedica alla cristologia le colonne 2361-2374. Egli sa cogliere ciò che mancava a SCHEEL, cioè la percezione profonda dell'unica persona di Cristo e trova nel De Trin. 4,4 il senso profondo del doppio movimento, discendente e ascendente, di Cristo: "sanguis justi (uomo-Dio, che riconcilia il Padre) humilitas Dei (Dio-Uomo che converte l'uomo)" (p. 180).

[27]) A. ODDONE, Figura, è una esposizione sommaria di tutta la cristologia agostiniana nelle sue grandi linee. Tre parti: la preesistenza di Cristo (p. 2-38); la persona di Cristo (p. 38-78); l'opera di Cristo (p. 79-132). Spesso sottolinea che Cristo è il centro della teologia di Agostino, della sua stessa religiosità. Dopo la conversione la persona di Cristo "divenne il punto di orientazione dell'anima sua, il centro della sua investigazione intellettuale, l'oggetto frequente delle sue affettuose contemplazioni" (p. 38).

[28]) A. C. De ROMANIS, Gesù Cristo, è il testo ampliato di una conferenza. Vi si espongono sommariamente un po' tutti i temi della cristologia agostiniana. L'accento è posto particolarmente sull'amore che Agostino ha per Cristo ("ne parla sempre con animo infuocato: p. 70), ne parla in tutte le opere (cf p. 56) ed ha un impegno totale per lui (p. 52-53). Accenna anche che diverse sono le vie metodologiche scelte da Agostino per parlare di Cristo, ma pura è la sua dottrina (cf p. 59-60).

[29]) E. SCANO, Cristocentrismo. Chiarito il tema ("la constatazione che tutta la vita e la dottrina di Agostino ha per centro Cristo, è dominata da Cristo" p. 8) e il rapporto col teocentrismo (con cui non è in opposizione, ma in coordinazione: cf p. 11-26), questo lavoro si articola in due parti: 1. Cristocentrismo nella vita e nel pensiero di Agostino (cf le conclusioni rispettive a p. 56 e 89); 2. I fondamenti dogmatici del cristocentrismo in Agostino. In questa parte vengono trattati i temi che ci interessano più da vicino: il Cristo e la creazione, la mediazione come fondamento prossimo oggettivo del cristocentrismo , il suo aspetto dinamico nella concezione del Cristo Capo della Chiesa, Cristocentrismo ed escatologia (Christus finis noster: vita eterna e visione di Dio come pienezza del Cristo totale). La conclusione è quindi che Cristo è il centro unificatore del tutto.

[30]) A. C. OUTLER, Person: presentazione generale in occasione del XVI centenario della nascita di Agostino.

[31]) E. TESELLE, Son: pur affermando ripetutamente che Agostino ha una cristologia ortodossa, due nature ed una persona (cf p. 147-156), rifacendo un po' la storia della comprensione agostiniana di Cristo fin dai primi anni (cf p. 146ss), riprende la vecchia teoria di DORNER e di HARNACK sulla ricettività particolare dell'uomo Gesù, come base per una presenza particolare del Verbo in lui, disponibilità del suo "centro psicologico", che "condensa" in modo particolare in sé il Verbo presente ovunque, fino a divenire una sola persona con lui. Egli afferma espressamente che è ora di riabilitare quei pensatori e le loro interpretazioni.

b) Quanto invece al problema del rapporto tra umano e divino in Cristo, abbiamo degli apporti più consistenti e interessanti. C'è un saggio contenutistico-terminologico di SCHULTZ ([34]) e c'è il lavoro di T. J. van BAVEL,
che costituisce senz'altro la riflessione più completa e documentata sull'argomento ([35]). Egli affronta anche il delicato problema della psicologia di Cristo, di cui afferma la consistenza, insieme alla sua onniscienza e alla visione beatifica in quanto uomo ([36]).

c) Tra gli studi che riprendono il problema soteriologico, oltre al PORTALIE' (e agli studi sul Mediatore che citeremo più avanti), possiamo ricordare i contributi di KREUSER ([37]), quelli recenti di PLAGNIEUX ([38]) e di RONDET ([39]), ma soprattutto quelli del RIVIERE, che in chiave polemica, approfondisce la tematica della teoria del riscatto dal diavolo, dimostrandone la portata eminentemente simbolica ([40]).

Il rapporto tra soteriologia greca e latina, alessandrina e antiochena, è ripreso in un interessante studio di J. P. JOSSUA, che dimostra l'infondatezza di una opposizione radicale tra le due visioni della salvezza, pur confermando i due tipi di accentuazioni diverse, dopo aver verificato la presenza di tutti gli elementi di ambedue gli indirizzi sia presso i latini che presso i greci ([41]).

d) Un interessante dibattito, a proposito di soteriologia agostiniana, c'è stato qualche anno fa, sul significato salvifico dell'umanità di Cristo ([42]).
Al congresso di studi agostiniani di Parigi del 1954 J. PLAGNIEUX, riflettendo sulla composizione del De Trinitate, mise in luce l'importanza crescente del Cristo nella vita di Agostino, specialmente nel periodo antipelagiano ([43]). Ma nel suo intervento G. PHILIPS afferma, sulla linea di SCHEEL e di altri, che l'umanità di

---

[32]) Cf O. SCHEEL , Anschauung, p. 4ss.
[33]) Possiamo riferire in qualche modo a questa intenzione l'articolo di P. COURCELLE, Saint Augustin, che è uno studio di Conf. 7,25, e afferma che la cristologia in esso contenuta è di origine porfiriana. Ultimamente si muove in questa direzione anche lo studio di G. REMY, Christ, a proposito del tema del Mediatore.
[34]) E. SCHILTZ, Aux sources: collegando la cristologia di Agostino con quella di Tommaso, ne rileva le affinità e le differenze. E' un articolo molto preciso, che mette in luce il progresso della cristologia dopo S. Agostino, soprattutto per quanto riguarda la terminologia, con la distinzione tra essere ed essenza (cf p. 700), il che fa superare il problema tra l'affermazione della vera umanità di Cristo (che come vero uomo dovrebbe essere persone umana) e il suo essere persone nel Verbo e con il Verbo (cf la distinzione di S, Tommaso tra il quod (Verbo) e il quo (uomo)) (cf p. 701-710). Merito comunque di Agostino di aver conservato l'integrità della natura umana di Cristo, il che anteriormente alle precisazioni scolastiche implica un punto di vista di grande ricchezza.
[35]) T. J. van BAVEL, Recherches: egli dimostra che la cristologia di Agostino è veramente attaccata alla tradizione ecclesiale (cf p. 176ss) e che anche in lui si può parlare di temi in genere considerati 'greci', cioè la teoria realistico-mistica della redenzione (cf p. 74ss).
[36]) Per quanto riguarda la psicologia di Cristo, si possono vedere anche i seguenti studi (che – a giudizio di W. GEERLINGS, Christus, p. 7 – rientrano un po' nel quadro degli interessi della teologia neotomista del tempo): G. JOUASSARD, L'abandon du Christ en croix dans la tradition greque due IVe et Ve siècles. – Rev. Des Sc. Rel. 5(1925) p. 609-633. ID., L'abandon du Christ d'après S. Augustin.- Rev. Des Sc. Phil. Et theol. 13(1924) p. 310-326 ; E. SCHULTE, Die Entwicklung der Lehre vom menschichem Wissen Christ bis zum Beginn der Scholastik.- Paderborn 1914. A. CARON, La science du Christ dans S. Augustin et S. Thomas.- Angelicum 7(1930) p. 487-515 ; A.M. DUBARLE, La connaissance humaine du Christ d'après S. Augustin.- Eph. Theol. Lov. 18(1941) p. 5-25
[37]) M. KREUSER, Soteriologie.
[38]) J. PLAGNIEUX, Heil, che pone S. Agostino come tappa intermedia tra S. Paolo e S. Anselmo, di cui, come altri prima di lui, lo presenta come precorritore. Dopo l'esposizione della dottrina di S. Agostino segue proprio quella di S. Anselmo.
[39]) H. RONDET, Christ. Questa tipologia è naturalmente ripresa variamente anche in altri studi, ma forse non è stata trattata con l'ampiezza che meriterebbe.
[40]) J. RIVIERE, Notre vie; ID., Contribution, in cui afferma che in Agostino ci sono tutti gli elementi della sintesi anselmiana: egli cercò un perché di tutti i dati della redenzione, ciò che ANSELMO costituirà in sistema unitario attorno al concetto di soddisfazione; ID., Le dogme, che è il lavoro più impegnativo sugli stessi argomenti. Egli si dirige contro un autore che usa uno pseudonimo (H. Gallerand, ma che probabilmente è da identificare con J. TURMEL) e dimostra che il riscatto dal diavolo è poco più che un'immagine nell'insieme della visione soteriologica agostiniana.
[41]) J. P. JOSSUA, Salut. Egli in definitiva vuol mettere in luce il valore del teandrismo nell'opera della salvezza.
[42]) Una prima trattazione, al di fuori della polemica, può essere considerata quella di T. J. van BAVEL, Recherches, p. 74ss. Cf anche Th. TSCHIPKE, Die Menschheit Christ als Heilsorgan der Gottheit.- Freburg i. Br. 1940, p. 78-82; E. MERSCH, Le Corps Mystique du Christ.- Bruxelles-Paris, 1951, t. II, p. 35-138.
[43]) J. PLAGNIEUX, Influence. L'autore stesso riassume così il suo contributo nella discussione (Le mystere du Christ.- Rapport présenté par M. l'abbé G. PHILIPS.- Aug. Mag., vol. III, p. 213-229) : « Il me semble qu'Augustin, ayant di'abord découvert le Verbe Etre, puis dans saint Jean le Verbe fait chaire, a retrouvé lors du pélagianisme le Verbe

Cristo non è l'organo di salvezza, attraverso cui gli uomini ricevono la grazia: egli la merita e ne è l'esemplare, ma l'applicazione è fatta agli uomini attraverso l'invio dello Spirito Santo. L'impostazione platonica di Agostino non gli consente di usare "immagini biologiche" a proposito dell'effusione della vita tra il Capo e il Corpo ([44]).
All'interpretazione del PHILIPS, oltre alle risposte immediate nel dibattito del Congresso ([45]) e una interessante puntualizzazione di Ch. BOYER ([46]), risponde T. J. van BAVEL, affermando l'esistenza (almeno quanto al contenuto) della casualità strumentale dell'umanità di Cristo, secondo la visione agostiniana ([47]).
La recente conclusione di G. REMY mi sembra al proposito piuttosto equilibrata ([48]).

e) Un ultimo punto è ancora da trattare a proposito del dibattito aperto da SCHEEL, il punto per lui più importante: Agostino è rimasto fondamentalmente platonico? Dopo la risposta immediata di van CROMBRUGGHE, non ci sono stati in proposito interventi degni di rilievo. Il dibattito si è svolto piuttosto, a proposito di platonismo o meno di S. Agostino, su altre direzioni, soprattutto sul problema degli inizi della sua vita cristiana dopo l'incontro con i "Libri Platonicorum" ([49]) e il giudizio come rimane quello di C. van

---

crucifié, le Christ.. il a répondu à Pelage : tu ne sais pas ce que veut dire Jésus, si tu ne sais pas ce que cela veut dire d'être sauvé, parce qu'on est perdu ».

[44]) G. PHILIPS, Influence. Egli afferma un cambiamento di prospettiva quando si passa dall'Oriente all'Occidente: dalle trasformazioni mistiche, al valore morale ed esemplare. Agostino sembra ignorare: "le thème de l'instrumentalité efficiente des mystères du Christ et de ses sacrements, exception faite pour la seule résurrection des corps" (cf p. 805). Il capo è maestro, guida, ma non fonte di vita, se non attraverso il dono dello Spirito Santo (cf. p. 809). L'impostazione platonica riviene dal fatto che il corpo non può produrre effetti spirituali, mentre l'impostazione africana ritorna nel dualismo Chiesa/società – Chiesa/Spirito.

[45]) Cf il rapporto, Le mystère du Christ (di cui alla nota 43). Non tutti sono d'accordo: P. SMULDERS per esempio, fa notare che l'occasionalismo (vita di Cristo e poi sacramenti come "occasioni" per l'azione dello Spirito) scompare a proposito dei sacramenti, specie il battesimo, in cui l'umanità di Cristo è il segno fontale del vero rinnovamento. Per E. BRAEM, Cristo è sorgente di grazia.

[46]) Ch. BOYER, Dottrina. Per il congresso agostiniano di spiritualità del 1954, l'autore mette riccamente in mostra le componenti spirituali dell'incarnazione, a partire dall'esperienza personale di Agostino. Ravvisa in Cristo Via "l'idea centrale della spiritualità agostiniana" (p. 106). Si sofferma poi a dibattere il problema del valore salvifico dell'umanità di Cristo, ricordando la tesi di PHILIPS. "Non manca nei testi agostiniani l'affermazione della virtù benefattrice della carne di Cristo" (p. 107) e cita il Tract. in Joh. Ev 27,5 (p. 576): "(a proposito di Gv 6,63) Nam si caro non prodesset, Verbum caro non fieret, ut inhabitaret in nobis. Si per carnem nobis multum profuit Christus, quomodo caro nihil prodest?". "Chi ne dubitasse nulla capirebbe dell'incarnazione: il Verbo non ha preso la natura umana per poi lasciarla inoperante per il suo fine, che è la nostra salvezza, né sembra vero escludere ogni causalità propriamente detta dell'umanità di Cristo nei testi agostiniani (cf ad es. il Serm. 184,2). Vero è che un tanto divino effetto Cristo non lo produrrebbe se fosse solo uomo, come non sarebbe mediatore se fosse solo uomo. L'umanità di Cristo non è la causa suprema e principale della grazia; è l'istrumento della divinità, ma come tale opera realmente" (p. 108). E continua affermando che la teoria mistica è già presente in lui: fonte di grazia, che da lui (Cristo) fluisce in quanto è il Capo del suo Corpo. E termina collegando l'umiltà di Cristo all'amore dello Spirito: i due poli della spiritualità di Agostino (cf p. 111).

[47]) T. J. van BAVEL, Humanité, che affronta in blocco le interpretazioni riduttive circa l'influsso dell'umanità di Cristo sui fedeli e centrando soprattutto la sua riflessione sul Cristo umile (nostra salvezza nella fede, latte sempre necessario in tutta questa vita), afferma l'esistenza della causalità strumentale, pur non rifiutando di vedere il carattere esemplare della vita terrena di Cristo, come posta in primo piano (cf specialmente le p. 267 e 275). Almeno il sangue di Cristo, oltre che la sua risurrezione, ha un effetto di salvezza per noi.

[48]) G. REMY, Christ. Egli dopo aver esaminato la posizione di PHILIPS (riprendendo una minuziosa analisi degli stessi testi, soprattutto i Tract. in Joh. Ev. 19 e 23) conclude affermando la visione originale di Agostino: "Sur le problème de la coordination du Verbe avec l'humanité du Médiateur, nous proposerions finalement l'explication suivante. Il est hors de doute que cette humanité constitue l'organe de salut, réalisé par le sacrifice de la croix. Cependant, le salut n'est pas effectivement accordé aux hommes en particulier qu'en vertu de leur foi, qui est, dans sa source, une grâce divine de purification et d'illumination, tandis que elle a pour objecte le médiateur, Verbe incarné, et pour terme la vision du Verbe éternel. Or la participation à la lumière vivifiante du Verbe étant indissociable de notre incorporation au Christ, le principe divin et la composante humaine de l'œuvre du salut demeurent indivis » (p. 783). Tutto il problema è trattato a partire da pag. 736.

[49]) I temi dibattuti sono due: identificazione delle letture neoplatoniche di Agostino e dibattito sulla sua conversione, se sia prevalente in essa l'elemento platonico o l'elemento cristiano. Inutile in questa sede elencare tutti gli studi in proposito. Ormai il dibattito è pressoché concluso. Rimandiamo a delle buone sintesi (di bibliografia e di contenuto): a proposito del primo problema, cf J. T. NEWTON, Neoplatonism, p. 1ss; F. E. van FLETEREN, Augustine, p. 5ss; e per il secondo, cf A. TRAPE', Confessioni, p. XXVIII-XXXVIII; LXV-LXVII.

CROMBRUGGHE, che non è altro che l'eco di quel proposito che Agostino stesso fece al tempo della sua conversione: "quod sacris nostri non repugnet.." ([50]).
Ultimamente J. T. NEWTON ha dedicato un interessante studio alla matrice neoplatonica di alcuni temi cristologici agostiniani, mettendone in luce derivazioni e reazioni ([51]). L'impostazione cristologica di Agostino, attraverso LEONE, entrerà in modo decisivo nella tradizione cristologica della Chiesa ([52]).

3. Studi che trattano altri temi cristologici

Non direttamente connessi al dibattito sulla cristologia agostiniana, quale l'abbiamo evidenziato finora, ci sono stati numerosi studi che trattano aspetti diversi della cristologia e della soteriologia agostiniana. Dedichiamo ad essi solo qualche accenno, prima di parlare del Mediatore, raggruppandoli attorno a questi sei centri di interesse:

a) Un primo gruppo di studi è formato da quei lavori che trattano aspetti di spiritualità cristologica agostiniana: l'importanza di Cristo nella vita di Agostino ([53]). Un aspetto molto trattato (e che noi riprenderemo) è quello di Cristo Via, cui sono state dedicate anche delle monografie e che è variamente ripreso in tutti gli studi di cristologia agostiniana([54]). Altri studi ancora mostrano il rapporto tra cristologia e liturgia ([55]). Mentre un piccolo numero di studi prende in esame la spiritualità cristologica a proposito di

---

[50]) CONTRA Acad. 3,43: "..apud Platonicos me interim quod sacris nostris non repugnet reperturum esse confido" (p. 80,16s). C. van CROMBRUGGHE, Doctrine, p. 256: "L'influence néoplatonicienne ne s'est fait sentir au détriment de l'orthodoxie". Così pure T. J. van BAVEL, Recherches, p. 8ss, che insiste per un ruolo crescente dei dati cristiani su quelli filosofici. Per altri giudizi sul platonismo di S. Agostino, cf E. von IVANKA, Plato che mette in luce uguaglianze e differenze tra visione platonica e agostiniana (ma non parla di cristologia). Platonico devoto, ma anche autentico cristiano per C. BUTLER, Misticismo, mentre E. HOFFMANN, Platonismo, p. 207s dà un giudizio più sfumato: Agostino non ebbe nulla a che vedere con l'autentico platonismo, ma è da considerare il Platone cristiano (perché pone l'essere ideale come punto di riferimento fisso alla esigenza morale).
[51]) J. T. NEWTON, Neoplatonism, che mette in connessione con le fonti neoplatoniche i temi dell'unione ipostatica (cap. II) e della via universale di salvezza (cap. III), mentre pone come tema di reazione antiplatonica l' "humilitas incarnationis" (cap. IV). Di S. Agostino antiplatonico, soprattutto a proposito di storia ed escatologia parla A. TRAPE', Antiplatonismo, mentre H. A. WOLFSON, Filosofia, p. 323ss, parla piuttosto dell'unione ipostatica.
[52]) J. T. NEWTON, Importance: Agostino collegato a NEMESIO (IL Serm. 186 PL 38,999: "idem Deus qui homo et qui Deus idem homo: non confusione naturae, sed unitate personae" e **"greco"** p. 131,3 Matthaei) influisce su Calcedionia attraverso LEONE.
[53]) Cf J. RIVIERE, Notre vie, e gli articoli di F. CAYRE', Alta Sapienza, e, Le Christ (Cristo nelle Confessioni). Di Cristo Medico parla R. ARBESMANN, Christ (valorizzazione del tema dell'umiltà). Interessanti anche i due articoli di spiritualità cristologica del p. Ch. BOYER, Dottrina e ID, Triple, che prendendo lo spunto dall'enciclica "Haurietis aquas" parla dei tre amori di Cristo (amore divino, umano spirituale, umano sensibile: cf p. 295), mettendo in evidenza soprattutto l'incarnazione come prova di amore di Dio nel Verbo. Della presenza e influsso di Cristo nella vita di Agostino parlano anche C. VACA, Cristo (una proposta di fronte all'ateismo moderno) e M. LODS, La persone (teocentrismo della conversione), mentre O. SCHAFFNER, Christliche, presenta Cristo come modello e fonte dell'umiltà cristiana.
[54]) Preparato dagli studi brevi di M. COMEAU, Le Christ, e di P. Th. CAMELOT, A l'éternel, e seguito dagli accenni presenti in R. Holte, Béatitude, e O. DU ROY, L'intelligence, c'è lo studio di L. GALATI, Cristo, che forse un po' artificialmente costruisce in una grande sintesi i dati sparsi nelle opere agostiniane: 1. Per capire il pensiero di Agostino bisogna rifarsi all'uomo Agostino: il problema della via pervade tutta la sua vita; 2. dall' esperienza personale alla formulazione universale: smarrimento dell'umanità antica senza Cristo; 3. inserimento nella via attraverso la purificazione della fede: cammino evitando i pericoli; 4. Cristo compendio delle vie di Dio: in lui la grazia che ci fa arrivare a lui Verità e Vita; 5. dopo Gesù via ora Gesù Via per noi: via come Mediatore, via unica alla beatitudine, via come modello, soprattutto di umiltà. Altre trattazioni in proposito: J. L. AZCONA, Cristo camino, e L. CILLERUELO, Funciones, che tratta successivamente le tre denominazioni di Cristo in Gv 14,6.
[55]) Cf W. GEERLINGS, Christus, p. 4s, che cita K. BAUS, Die Stellung Christi in Beten des hl. Augustinus, TThZ 63 (1954) p. 321-339. mi sembra comunque un po' eccessivo affermare, come fa GEERLINGS, che non ci sono affatto studi che trattino espressamente di spiritualità cristologica agostiniana e che l'impulso per quel poco che c'è stato dato dagli studi di JUNGMANN (Stellung Christi im liturgischen Gebet 1925). Del resto un po' tutto lo studio bibliografico di GEERLINGS è piuttosto limitato. Cf B. STUDER Zur Cristologie.

spiritualità sacerdotale (Cristo Re, Sacerdote, profeta) ([56]). Infine è da segnalare un piccolo articolo, molto interessante di G. MADEC ([57]), che fa una sintesi di tutto il pensiero di Agostino in chiave cristologica.

b) Un secondo gruppo di studi invece prende in considerazione Cristo come Capo della Chiesa, suo Corpo secondo diverse direzioni di riflessione ([58]).

c) Un terzo gruppo possiamo considerarlo formato dagli studi che propongono una cristologia in chiave etica, soprattutto gli studi sul sacrificio ([59]).

d) Un altro ancora quelli sul rapporto tra Cristo e la grazia, Cristo e il dono dello Spirito (settore piuttosto mancante) ([60]).

e) E infine i lavori che considerano la figura di Cristo nella escatologia ([61]).

4. Il Mediatore

La prima monografia espressamente dedicata al tema di Cristo Mediatore è solo quella recentissima di G. REMY, che, diversamente dal presente lavoro, appunta la sua attenzione ai dati emergenti dal De Trinitate, pur non lasciando da parte il De Civitate Dei ([62]). Come presentazione globale, anche se forzatamente limitata, c'è ora anche quella di B. STUDER ([63]). Anche il recente lavoro di W. GEERLINGS ([64]),

---

[56]) Così J. MOHAN, De nominibus; E. J. HUGHES, the participation; D. ZAEHRINGER, Kirchliche; e soprattutto J. PINTARD, Sacerdoce.

[57]) G. MADEC, Christus: breve ma penetrante nota che propone a partire da De Trin. 13,24 Cristo come centro unificatore della teologia agostiniana: "telle est structure de la teologie augustinienne: su rapport ontologique: éternité-temps correspond le rapport épistémologique: sapesse-science; e le tout s'unifie dans la persone du Christ" (p. 79).

[58]) Così J. GRABOWSKI, Saint Augustine. Questo articolo oltre ad un'esposizione sommaria e globale della dottrina del Corpo mistico di Cristo in Agostino (cf 73-84), ne propone le fonti (bibliche, specialmente Paolo, e tradizionali, dicendo che in questo Agostino non è originale: cf p. 85-98) e ne fa una critica: è troppo dire che è il centro del suo insegnamento, perché al centro c'è il Cristo, il Cristo totale (cf p. 98ss). Interessante notare due punti di questo studio: la convinzione che da Cristo Capo discenda direttamente la vita alle membra che egli vivifica in quanto è uno col Verbo (cf p. 76), e l'ascendenza neoplatonica di questo tema (paragone anima-corpo), affermazione decisa dell'unità (p. 98, 102). E poi ancora: E. FRANZ, Totus Christus, di cui purtroppo non ho potuto prendere visione; e così J. A. GOENAGA, Humanidad. Inoltre ricordiamo: R. BERNARD, Prédestination, e M. REVEILLAUD, Christ. Infine l'ascendenza neoplatonica del tema, insieme all'affermazione del Cristo che vive nelle sue membra è nell'articolo di T. J. van BAVEL- B. BRUNING, Einheit.

[59]) Uno studio di etica, unico nel suo genere, è quello di O. BRABANT, Le Christ, a proposito delle Enarr. in Ps. Sul tema del sacrificio di Cristo e nostro cf J. LECUYER, Sacrifice, e A. F. KRUEGER, Synthesis.

[60]) Il rapporto di Cristo con lo Spirito Santo (a parte il lavoro di F. Da Cagliari, Cristo, e quello di J. VERHEES, Heiliger), con i sacramenti(cf A. M. PERET, Sacramentum), e con la grazia e la predestinazione (cf sopra l'articolo di M. REVEILLAUD, le Christ) sono di quei temi che non hanno ricevuto grandi trattazioni specifiche, anche se sono presenti in molti lavori più ampi. Cf comunque i lavori di E. BRAEM, Christus, e A. SAGE, Grace, e P. CIARLANTINI, Il ruolo.

[61]) Anche per questo tema i lavori non sono veramente molti, oltre naturalmente ad accenni in opere più vaste, ad es. già in O. SCHEEL, Anschauung, p. 268ss. La problematica al riguardo è delicata e ne tratteremo anche in questo lavoro. Io ne ho già trattato altrove, cf P. CIARLANTINI, Cristo; Cristo teofania eterna di Dio in E. BAILLEUX, Christ; e rivelatore del Padre in A. TAMAYO, Mediacion (che purtroppo non sono riuscito a reperire). Sulla visione dell'umanità di Cristo afferma P. AGAESSE,Humanité: « mais d'une part, ici-bas cette connaissance de Dieu ne peut être donnée que par la foi en Jésus-Christ que les justes connaîtront le Père (e cita De Trin. 1,16) » (p. 1052).

[62]) Veramente c'è anche la tesi di B. MUZUNGU, le Médiateur, di cui purtroppo non ho potuto prendere visione ma su cui i giudizi critici non sono molto favorevoli (cf Rev. Des Et. Aug. 19 (1973) p. 382). Il lavoro di G. REMY, la Christ, si presenta molto voluminoso, anche perché il suo metodo di analisi è estremamente lento e piuttosto prolisso. Come ho già detto, prende come base il testo del De Trin. (cf p. 14, 277-626), iniziando però con una lunga introduzione che tratta della genesi e dello sviluppo di questa concezione agostiniana dagli inizi fino al De Trinitate. Non tratta però il confronto con le fonti pagane, come facciamo noi, limitandosi in genere ad una esposizione dettagliata del contenuto dei testi agostiniani. E' un lavoro comunque molto ricco, che segna una tappa importante nel quadro degli studi cristologici agostiniani.

[63]) B. STUDER, Offenbarung: presentazione stringata, ma ricca della soteriologia agostiniana, centrata sul concetto della mediazione (Christus Mediator, Rivelator, Exemplum) e della sua importanza salvifica. Il Cristo Mediatore è dunque al centro della visione teologica agostiniana (cf p. 158).

[64]) W. GEERLINGS, Christus. Tratta ampiamente il tema di Christus Exemplum (in connessione con la teologia della creazione, la soteriologia e la teologia della storia) introducendolo con due trattazioni: rapporto dottrina teologica-trinitaria e Cristologia e un'altra sulle linee fondamentali sulla cristologia di Agostino (incarnazione, persona di Cristo,

possiamo situarlo a grandi linee entro questa prospettiva. Purtroppo credo che si debba affermare che non esiste un vero e proprio "status quaestionis" a proposito di questo tema agostiniano, peraltro accennato naturalmente in molti lavori di cristologia agostiniana ([65]).
Tanto meno ci sono studi che affrontano il problema dell'angolo visuale proprio del nostro lavoro: il confronto tra mediazione pagana/platonica e mediazione di Cristo.

Nel quadro di questa rassegna bibliografica sarebbe stato bene rendersi conto anche di un dibattito che molto probabilmente si rivela un falso problema, proprio alla luce di Cristo Mediatore: mi riferisco al binomio teocentrismo-cristocentrismo del pensiero agostiniano. Però per non appesantire eccessivamente la trattazione principale, abbiamo preferito dedicare a questo tema un excursus in appendice ([66]).

---

natura humana suscepta). Ripresenta la convinzione del teocentrismo fondamento di Agostino (cf p. 10) e degli influssi delle concezioni platoniche (cf p. 237ss).

[65]) Che manchi un dibattito in proposito può essere confermato dalla messa a punto bibliografica dei recenti lavori che ho citato: G. REMY, Christ, vol. II,5 cita solo le trattazioni che ne parlano occasionalmente (PORTALIE', SCHEEL, MOHAN, MUZUNGU, DU ROY, J. PLAGNIEUX, Heil, BRABANT, cui possiamo aggiungere E. SCANO, Cristocentrismo, E. BAILLEUX, le Christ, A. ODDONE, Cristo, van BAVEL, Recherches, A. TAMAYO, Mediacion, A.F. KRUEGER, Synthesis, ecc..) e così pure W. GEERLINGS, Christus, p. 4s (cf però a riguardo delle sue mancanze bibliografiche: B. STUDER, Zur Cristologie, p. 540).

[66]) cf Excursus n. 1.

2. Cristo Mediatore in S. Agostino prima del De Civitate Dei

Il tema del Mediatore (almeno per quanto riguarda la sua esplicitazione e l'uso della sua terminologia) non è certamente tra i primi ad essere trattati da S. Agostino ([67]). Possiamo comunque notare una lenta, ma costante e sicura crescita di esso attraverso le prime opere.

Analizziamo successivamente alcuni testi-chiave di questo emergere di Cristo Mediatore nella coscienza di Agostino, testi che sono delle tappe successive sul cammino che porta al De Civitate Dei e al De Trinitate.

a. Il primo testo che i fornisce interessanti dati per il nostro tema è, in ordine di tempo, la finale del Contra Academicos, che data il 387. In esso si dice che l' "auctoritas" dell'Intelletto divino è stata fatta scendere dalla misericordia di Dio fin nel corpo, perché le tenebre dell'animo e le macchie del corpo non permettevano all'uomo di distinguere più la vera filosofia. Ora invece

> "le anime, spinte non solo dai suoi precetti, ma anche dalle sue azioni possono ritornare in se stesse e gustare di nuovo (resipiscere) la patria, anche senza la concatenazione dei ragionamenti" ([68]).

Come si vede, la mediazione di Cristo ha già l'elemento essenziale dell'incarnazione. Il Mediatore (ancora non c'è questo titolo) è l'Intelletto divino nella carne, che mostra azioni e dice parole. La sua caratteristica è l'essere maestro (ma anche fonte di forza), che richiama l'uomo a realtà dimenticate in modo immediato ed efficace. Centro dell'aspirazione dell'uomo è (con una colorazione plotiniana) ([69]) la "patria" in cui si realizzerà l'acquisto della vera filosofia. C'è quindi un elemento di novità antiplatonico (l'incarnazione) in un contesto fortemente platonico (funzione di richiamo ai veri valori, quelli interiori ed eterni). E' affermata la necessità della carne di Cristo e, nello stesso tempo, ne è affermato anche un carattere prettamente strumentale: l'incarnazione si è resa necessaria perché l'uomo da solo non era più capace di cogliere i valori eterni.

b. Del 396 è un altro testo molto importante e naturalmente molto più sviluppato: la finale del primo libro del De Doctrina christiana. Fondato sulla dialettica "uti-frui", il discorso agostiniano ha in queste righe l'affermazione più chiara della funzione strumentale dell'incarnazione e dell'umanità di Cristo. Ancora non fluisce su Agostino 1Tm 2,5 e non si ritrova ancora la terminologia di mediazione (che si farà più chiara con i primi studi sul problema della grazia) ([70]), e invece è già acquisita una terminologia di "via-patria" e ha notevole importanza l'uso di Gv 14,6. In questo passo abbiamo una combinazione di testi scritturistici convergenti sulla conclusione che l'umanità di Cristo è solo l'inizio dal quale partire e attraverso il quale correre, dimenticando poi, per arrivare alla meta, a Cristo Dio, Verità e Vita:
(a) Gv 1,3.14: la Verità creatrice si è fatta carne;

---

[67]) Per situare Agostino all'interno del panorama patristico che lo precede, cf in appendice l'excursus n. 2. Questo tema cresce rapidamente nella vita e nelle opere di Agostino fino a diventare in lui, diversamente che nella maggior parte dei Padri, come una identificazione globale di Cristo, un suo titolo fondamentale (vicino a quelli più comuni di Salvatore, Redentore, Signore, ecc..). G. REMY, Christ, p. 34 fa notare che il primo uso di una terminologia di mediazione applicata a Cristo si ha nelle opere di Agostino nella Disputatio contra Fortunatum manicaem, 3, ma in bocca al manicheo! La prima menzione agostiniana è nel commento alla lettera ai Galati, 24-29, dove c'è una comprensione già approfondita del Mediatore, segno che qui convergono riflessioni già mature (siamo nel 394-395: G. REMY, Christ, p. 27ss).

[68]) Contra Acad 3,42: ".. cui animas multiformibus erroris tenebris caecatas, et altissimis a corpore sordibus oblitas, numquam ista ratio subtilissima revocaret, nisi summus Deus, popolari quidam clementia divini Intellectus auctoritatem usque ad ipsum corpus humanum declinaret , atque submitteret; cujus non solum praeceptis, sed etiam factis excitatae animae redire in semetipsas, et respicere patriam, etiam sine disputationum concertatione potuissent".

[69]) Basti ricordare per tutti il celebre testo enneadico che Agostino riporta in De Civ. Dei 9,17 (= Enn. 1,6.8): "Fugiendum est igitur ad charissimam patriam.."

[70]) M. FLICK-Z. ALSZEGHY, Il peccato originale.- Brescia 1972, p. : a partire dalle Questioni a Simpliciano (397), Agostino approfondisce insieme e inscindibilmente la realtà del peccato, della grazia e di Cristo Mediatore, Redentore dal peccato con la sua grazia.

(b) 2Co 5,16: ma se anche conoscevamo Cristo secondo la carne, ora non lo conosciamo più;
(a') Pv 8,22: egli si è fatto principio delle vie del Signore;
(b') Fl 3,12-14: ma noi, dimenticato quanto ci è dietro, corriamo protesi a quanto abbiamo davanti;
(c) Gv 14,6: perché egli è Via, Verità e Vita.
Questa concatenazione di citazioni dà veramente l'idea di come Agostino pensasse l'incarnazione nel contesto della storia della salvezza, cioè in modo molto dinamico. Conclude infatti affermando che nessuna realtà temporale ci può trattenere, dal momento che la più santa di tutte, cioè l'umanità assunta dal Verbo, vuole che non ci fermiamo ad essa, ma su di essa corriamo come via per giungere ad aderire all'eterno Signore ([71]).
Moltissime sono le annotazioni che andrebbero fatte su questo testo così importante. Ne riassume le maggiori: a) il "summum bonum" cui tendiamo è la Trinità; b) i fatti umani di Cristo sono via, strumento, verso quel fine; c) punto di arrivo è anche il Cristo glorificato alla destra del Padre; d) soggetto unificante di tutto il dramma storico-salvifico è il Verbo in quanto eterno e in quanto incarnato (per me venitur, ad me pervenitur, in me permanetur) ([72]); e) noi dobbiamo percorrere la stessa strada di Cristo per ottenere lo stesso risultato, correre nel temporale per essere da esso liberati (notare la concezione del tempo come imperfezione!).. E Cristo non è solo colui che dà l'esempio, ma anche colui che rimette i peccati ([73]); f) in definitiva emerge da questo tema una cristologia completa ed esatta, compresa l'unicità di soggetto in Cristo ([74]), ma la distinzione di ruoli tra divinità e umanità è molto forte e Agostino non ripeterà più nelle sue opere queste espressioni che possono ingenerare l'idea di una concezione riduttiva dell'incarnazione, quasi unione a termine tra Dio uomo in Cristo. Agostino comunque in questo testo pone l'accento sul cammino di fede comprensione che noi dobbiamo fare (dal Cristo storico al Verbo che è lui stesso) piuttosto che una trattazione circa la persona di Cristo con le sottili distinzioni che questa richiederebbe.

c) Nelle Confessioni (397-400), troviamo due testi molto ricchi e importanti ai fini della nostra ricerca.

1. Il primo, nel libro settimo, parla della ".. viam conparandi roboris.." ([75]), che Agostino ricerca dopo aver fatto l'esperienza della sua incapacità personale a rimanere unito a Dio con il metodo plotiniano ([76]). Vediamo da vicino questo testo, puntualizzando le varie espressioni, perché ci dà con esattezza la posizione del Mediatore nell'esperienza vitale e nel pensiero di Agostino.

"E cercavo una via per acquistare forza per essere capace di goderti.." ([77])

Qualcuno ha visto ([78]) in questa espressione un influsso porfiriano sul tema della via. Sorge naturalmente il problema se questa "lettura" della situazione di Agostino al tempo della conversione sia contemporanea agli avvenimenti narrati o piuttosto rifletta la sua posizione interiore al tempo della redazione delle Confessioni

---

[71]) De Doctr. Christ. 1,38 (p. 28): "..hoc est, per me venitur, ad me pervenitur, in me permanetur. Cum enim ad ipsum pervenitur, etiam ad Patrem pervenitur: vinciente et tamquam agglutinante nos Spiritu Sancto, quo in summo atque incommutabili bono permanere possimus. Ex quo intelligitur quam nulla res in via tenere nos debeat, quando nec ipse Dominus, in quantum via nostra esse dignatus est, tenere nos voluerit, sed transige; ne rebus temporalibus, quamvis ab illo pro salute nostra susceptis et gestis haereamus infirmiter, sed per eas potius curramus alacriter, ut ad eum ipsum, qui nostram naturam a temporalibus liberavit et collocavit ad dexteram Patris provehi atque pervehi mereamur". Questa interpretazione dell'umanità di Cristo è in sintonia con l'impostazione fondamentale del libro che distingue tra l' "uti" e il "frui": "Res ergo aliae sunt quibus fruendum est, aliae quibus utendum: illae quibus fruendum est, beatos nos faciunt. Istis quibus utendum est, tendentes ad beatitudinem adjuvamur et quasi adminiculamur ut ad illas quae nos beatos faciunt, pervenire, atque his inhaerere possimus: ut de corporalibus temporalibusque rebus aeterna et spiritualia capiamus" (De Doctr. Christ. 1,3-4 p. 2). E il nostro « frui » non può essere centrato solo su Dio Trinità (cf De Doctr. Christ. 1,5), Sapienza immutabile (cf De Doctr. Christ. 1,8) perché il centro è solo l'Eterno, l'Immutabile, l'Essere vero: "in his igitur omnibus rebus illae tantum sunt quibus fruendum est quas aeternas atque incommutabiles commemoravimus.. caeteris autem utendum est, ut ad illarum perceptionem pervenire possimus" (De Doctr. Christ. 1,20 p. 16).
[72]) De Doctr. Christ. 1,38 (cf sopra). Nell'espressione agostiniana il soggetto cui tendiamo è il Verbo che ha liberato la natura e l'ha esaltata. Cristo asceso al cielo è visto soprattutto in relazione all'umanità pellegrinante, come colui che "magna spe fulcit fidem nostram"
[73]) cf De Doctr. Christ. 1,16.
[74]) cf l'espressione che Agostino usa: "is ipse" ("ut ad eum ipsum.. proveni atque pervehi mereamur..": De Doctr. Christ. 1,38 p. 28).
[75]) Confess. 7,24 p. 206.
[76]) cf Confess. 7,16.
[77]) Confess. 7,24 p. 206: "Et quaerebam viam conparandi roboris, quod esset idoneum ad fruendum te".
[78]) cf O. DU Roy, L'intelligence, p. 97ss.

([79]). Comunque è fondamentale notare che mentre la realtà da raggiungere era bene individuata (l'eternità di Dio, cibo vero dell'uomo), il problema del momento fu senz'altro quello del mezzo di purificazione. La scoperta di Colui che è insieme Dio e uomo, via e meta, apre ad Agostino la strada definitiva verso Dio e verso se stesso:

> "..né (la) trovavo, finché non abbracciai il Mediatore tra Dio e l'uomo, l'uomo Cristo Gesù, che è sopra tutte le cose Dio benedetto nei secoli, che chiama e dice: Io sono la via, e la verità e la vita, e colui che mescola alla carne il cibo che ero incapace di mangiare, perché la tua Sapienza si facesse latte alla nostra infanzia, essa, attraverso la quale tutto hai creato" ([80]).

In questo breve passo si accavallano le citazioni (vd nota) e le immagini più significative a proposito di Cristo, di cui è affermata fortemente la realtà unitaria divino-umana. L'uomo Gesù è il latte, la via, il mediatore di quella realtà superiore che è lui stesso, Dio Verbo, cibo solido, verità e vita, Sapienza creatrice.

> "Non tenevo infatti il mio Dio, da umile l'umile di Gesù, né conoscevo di che cosa fosse maestra la sua infermità" ([81]).

Questa incarnazione è un "magistero" di umiltà: è l'abbassarsi di Dio al nostro livello, perché noi ci riconoscessimo per quello che siamo e gridassimo a Dio per essere liberati. Spesso in seguito Agostino ricorderà che la mancanza di umiltà è il problema dei platonici:

> ".. che differenza ci fosse tra la presunzione e la confessione, tra coloro che vedono dove si debba andare, né vedono per dove devono andare e la via che conduce alla patria beatifica, non solo per vederla, ma anche per abitarla e perché non solo sia ammonito di vedere te, che sei sempre il medesimo, ma anche perché sia sanato per tenerti e chi non può vedere la patria da lontano tuttavia cammini attraverso la via per cui giunga, veda e possieda" ([82]).

In Cristo l'altezza immutabile di Dio si sposa con l'umiltà del nostro essere uomini, contro la presunzione superba dei filosofi. La grandezza secondo Dio non si misura mai con metro umano!

L'immagine della via-patria, di origine neoplatonica ([83]), conferma che il "videre Deum" può esistere di fatto anche se in modo nebuloso, anche presso i non cristiani. Il loro problema non è intravedere Dio, ma il non saper prendere la strada giusta per arrivare a possederlo. Su questo punto c'è una diversità assoluta tra pagani e cristiani: da una parte, la presunzione platonica, dall'altra la confessione cristiana; da una parte la convinzione di chi crede di poter arrivare a toccare Dio con le sue forze, solo chiudendo gli occhi, dall'altra un'irrimediabile lontananza, un peso insopportabile di debolezza, che non permette di arrivare a Dio, se non attraverso un risanamento fatto di umiltà e di amore, nel rinnovamento dell'immagine di Dio.

2.Il secondo testo è nel libro decimo. Dopo che Agostino ha esposto la sua situazione attuale e i suoi problemi sulla linea dei tre peccati giovannei, ripropone il discorso della purificazione per ritornare a Dio. Qui c'è una lucida esposizione della ricerca platonica dei mediatori ([84]), molto simile a quella affermata contro APULEIO e POPRFIRIO nel testo del De Civitate Dei, che stiamo per studiare. I dati ci sono tutti ed espressi molto chiaramente: i pagani hanno cercato attraverso gli angeli, ma sono stati illusi dai demoni: il demonio è "fallax mediator", perché ha in comune con l'uomo il peccato, mentre sembra avere in comune con la divinità l'immortalità del corpo ([85]); Cristo è mediatore, in quanto giusto e mortale, tra l'immortale Dio e gli uomini mortali peccatori; Cristo è mediatore in quanto uomo, che attraverso la sua giustizia supera la morte sopportandola; gli uomini partecipano alla sua vita, imparando l'umiltà dal suo esempio ("e fide passionis suae"). E conclude:

---

[79]) Per questo grande problema si veda il riassunto che ne fa A: TRAPE' nella introduzione all'edizione delle Confessioni (Confessioni, p. XXV-XL).

[80]) Confess. 7,24 p. 206: ".. nec inveniebam donec amplectarer Mediatorem Dei et hominum, hominem Christum Jesum (1Tm 2,5), qui est super omnia Deus benedictus in specula (Rm 9,5), vocantem et dicentem: ego sum Via et Veritas et Vita (Gv 14,6) et cibum cui capiendo invalidus eram miscentem carni, quondam Verbum caro factum est (Gv 1,14) ut infantiae nostrae lactesceret Sapientia tua, per quam creasti omnia (Gv 1,3)".

[81]) Ibidem: "Non enim tenebam Deum meum humilis humilem Jesum, nec cujus rei magistra esset ejus infirmitas noveram".

[82]) Confess. 7, 26-27 passim p. 210ss: ".. quid interesset inter praesumptionem et confessionem, inter videntes quo eundum sit, nec videntes qua, et viam ducentem ad beatificam patriam, non tantum cernendam sed et habitandam.. et ut te, qui es semper idem, non solum admoneatur ut videat, sed etiam sanetur ut teneat et qui de longiquo videre non potest viam, tamen ambulet, qua veniat et videat et teneat".

[83]) cf PLOTINO, Enn. 1,6-8 (citato da Agostino in De Civ. Dei 9,17). Cf per questo anche le espressioni di De Civ. Dei 10,29.

[84]) Già nel 398-400! Questo dimostra che già molto prima dell'inizio della trattazione del De Civitate Agostino veniva trattando questi problemi, anche se non sistematicamente.

[85]) cf più sotto (parte prima, cap. quarto) la polemica con APULEIO!

"Infatti in tanto (è) mediatore in quanto uomo; in quanto Verbo invece non (è) medio, perché uguale a Dio e Dio presso Dio e insieme con lo Spirito Santo (è) un solo Dio" ([86]).

E' evidente quindi che già fin da questo periodo Agostino interpreta l'inciso di 1Tm 2,5 "homo Christus Jesus", nel senso che Cristo è in mezzo tra Dio e uomo, in quanto come uomo non è Dio e come uomo santo (simile a noi in tutto, fuorché nel peccato) non è nemmeno del tutto come noi. Quindi è Dio e uomo, ma Dio che è sempre il medesimo e uomo che migliora la sorte degli uomini, facendoli passare in se stesso dalla morte alla vita.

d. Filosoficamente decisivo, mi sembra un testo del De Trinitate, scritto negli anni di poco successivi al 400. punto di partenza dell'esposizione è il nostro bisogno di purificazione, data la nostra incapacità a cogliere l'eterno:

"Poiché dunque non eravamo idonei ad attingere le realtà eterne e le macchie dei peccati ci appesantivamo oltremodo, contratte con l'amore delle cose temporali e quasi connaturate con la propaggine della mortalità, avevamo bisogno di purificazione" ([87]).

L'incapacità a cogliere l'eterno ci deriva dalla nostra situazione di peccato, nato, cresciuto e inserito profondamente in noi a causa dell'amore del temporale con conseguente mortalità. C'è poi un altro principio, già usato da molti Padri ([88]): solo il simile libera il simile:

"Non potevamo essere purificati per adattarci alle realtà eterne, se non per mezzo delle realtà temporali, alla quali già eravamo stabilmente adattati.." ([89]).

Abbiamo quindi due serie di affermazioni ([90]), due realtà nettamente contrapposte, tra le quali si inserisce la mediazione di Cristo: da una parte il tempo e dall'altra l'eternità. Cristo sarà quindi la Verità eterna e immutabile, che rimanendo tale, si fa Fede, Via, si inserisce nel tempo, perché prima un lui e poi in noi la mortalità passi all'eternità ([91]). In pratica la mediazione di Cristo si esplica in maniera dinamica, adattando fra loro realtà divise, attraverso una "corsa" nella storia, in cui egli realizza prima in sé quello che speriamo si realizzerà in noi. Ora crediamo in lui e speriamo di arrivare domani alla sua verità. La novità che si realizza nell'uomo Cristo è possibile per la sua particolare unione personale all'eterna Verità che rende possibile in quell'uomo quello che negli altri non sarebbe mai potuto essere.

e. Un testo gemello a questo, sia per tempo di composizione che per motivi ispiratori, si ritrova alla fine del primo libro del De Consensu Evangelistarum. E' una sintesi veramente decisiva al fine del nostro argomento. In essa si ritrovano tutti gli elementi della mediazione di Cristo espressa in categorie filosofiche. Anche se molto lungo, lo riportiamo tradotto per intero, perché ci dà modo di vedere le connessioni esistenti all'interno del discorso agostiniano:

"Per cui essendo Cristo, lo stesso Cristo, la Sapienza di Dio, per mezzo della quale tutto è stato creato.." ([92])

Agostino parte dall'affermazione decisa dell'unità personale in Cristo tra uomo e Dio. Lo stesso cristo è insieme uno di noi e la Sapienza creatrice di Dio. Di qui ha origine la "communicatio idiomatum" tra le due sfere.

".. e poiché nessuna mente razionale di angelo o di uomo diviene sapiente se non partecipa ad essa (cioè, di lui).." ([93])

---

[86]) Confess. 10,67-69 p. 360s: "in quantum enim homo, in tantum mediator; in quantum autem Verbum, non medius, quia aequalis Deo et Deus apud Deum et simul cum Spiritu Sancto unus Deus".

[87]) De Trin. 4,24 p. 214: "Quia igitur ad aeterna capessenda idonei non eramus, sordesque peccatorum nos praegravabant, temporalium rerum amore contractae et de propagine mortalitatis tamquam naturaliter inolitae: purgandi eramus".

[88]) cf l'Excursus n. 2.

[89]) De Trin. 4,24 p. 214: "Purgari autem contemperaremur aeternis, nonnisi per temporalia possemus, quibus jam contemperati tenebamur.."

[90]) Ibid.:

res aeternae	- res temporales
quibus debetur contemplatio	- quibus adhibetur fides
seternitas	- mortalitas
veritas	- fides

E' un ritmo che prende le mosse da PLATONE , Timeo 29c, che Agostino cita in questa forma : « quantum ad id quod ortum est aeternitas valet, tantum ad fidem veritas » (ibidem).

[91]) Ibid.: "nec a beo quod orti sumus ad aeterna transige possemus nisi aeterno per ortum nostrum nobis sociato ad aeternitatem ipsius trajiceremur"..

[92]) De Cons. Evang. 1,53 PL 34,1069-1070: "Quapropter cum sit ipse Christus Sapientia Dei, per quam creata sunt omnia.."

[93]) Ibid.: "..cumque nullae mentes rationales sive angelorum nisi participatione ipsius sapientes fiant.."

Il problema si gioca ancora una volta nella parte migliore dell'uomo, la razionalità. Angelo e uomo hanno in Cristo, Sapienza eterna, la loro fonte do sapienza. Da notare la categoria di partecipazione: la vera, eterna, unica Sapienza è il Figlio di Dio. Tutte le creature razionali, in tanto sono sapienti, in quanto partecipano di lui. Partecipare di lui per noi è condizione essenziale per essere noi stessi.

> "..a cui ci uniamo per mezzo dello Spirito Santo, per mezzo del quale la carità è diffusa nei nostri cuori.." ([94])

La razionalità non è fredda. Il Cristo di Agostino non è solo il voῦc dei filosofi. La partecipazione alla sapienza è un dono, una grazia: è lo Spirito stesso di Dio che ci anima dall'interno, ci dona il suo amore, facendoci figli di Dio. Il mistero della comunione con Dio è dunque una comunione di intelletto e di cuore. Lo Spirito concretizza nella storia di ogni uomo ciò che Cristo ha mediato per tutti:

> "..la quale Trinità è un solo Dio.." ([95])

Il fine beatifico dell'uomo ha una dimensione trinitaria: dalle Tre Persone divine, che sono un solo Dio (e non ipostasi degradanti alla maniera dei Platonici) ([96]), sgorga la vita per noi, da esse parte l'azione di salvezza e ad esse facciamo riferimento, all'amore del Padre per Cristo nello Spirito.

> "..la divina Provvidenza è venuta in aiuto ai mortali, la cui vita mortale temporale era tenuta occupata nelle cose che sorgono e che tramontano" ([97])

La decisione salvifica eterna di Dio Trinità prende una dimensione storico-salvifica, entra nel tempo. Entra nella sfera della mortalità e della mutabilità, che sono le caratteristiche fondamentali della condizione umana presente. La nostra vita era prigioniera del nostro scorrere nel tempo. La vera realtà, quella eterna, era fuori dalla nostra portata. Ed ecco cosa ha provveduto la bontà divina:

> ".. e così la stessa medesima Sapienza di Dio, assunto un uomo nell'unità della sua persona, in cui (potesse) nascere temporalmente, vivere, morire, risorgere, dicendo e facendo, patendo e sopportando cose adatte alla nostra salvezza, è divenuta per gli uomini in basso un esempio del ritornare, e per gli angeli che sono in alto un esempio del perdurare stabilmente" ([98])

La possibilità di salvezza è ancora affidata all'unione personale della Sapienza di Dio e dell'umanità. Il soggetto unico è la Sapienza, che usa l'uomo per entrare nella dimensione del tempo. Questa Sapienza si è fatta nostro Maestro e nostro esempio. Notare il valore pregnante della parola "exemplum": esempio è insieme modello e possibilità stessa di realizzazione, è l'archetipo cui volgere lo sguardo per realizzare quello che lui da sempre ha già realizzato.

> "Infatti se non fosse sorto qualcosa temporalmente, anche nella natura dell'anima razionale, cioè cominciasse ad essere ciò che non era, mai si sarebbe potuti passare dalla vita pessima e stolta ad una vita sapiente e ottima" ([99])

L'incarnazione e quindi l'entrata della Sapienza nella dimensione temporale è motivata nella sua necessità Dallo stato di peccato dell'uomo, dalla sua vita pessima e stolta, ormai sorda ai valori eterni. Per questo l'incarnazione è valore adatto in quanto partendo dalla situazione stessa dell'uomo lo "richiama" e lo "recupera" alla vera realtà, quella stabile, quella eterna.

> "E così, poiché la verità dei contemplanti gode delle realtà eterne, mentre la fede dei credenti è dovuta alle realtà temporali, l'uomo diviene purificato per mezzo della fede nelle realtà temporali, perché possa attingere la verità di quelle eterne" ([100]).

Da notare le connessioni, che si ritrovano sempre in Agostino tra: eternità-verità-contemplazionme e tempo-fede-purificazione. Sono due livelli sempre ricorrenti, separati dal peccato e ora in Cristo di nuovo rimessi in comunicazione. Dopo la citazione platonica di Timeo 29C Agostino prosegue:

> "Perché dunque siamo richiamati dalle verità basse alle somme e ciò che è temporale riceva l'eternità.. occorre andare alla verità attraverso la fede" ([101]).

---

[94]) Ibid.: "..cui per Spiritus Sanctum per quem charitas in cordibus nostris diffunditur (Rm 5,5) inhaeremus.."

[95]) Ibid.: ".. quae Trinitas unus Deus est.."

[96]) Vd sotto la presentazione della teologia porfiriano al cap. 5,2.1

[97]) De Cons. Evang. 1,53 PL 34,1069: "..consultum est divina providentia mortalibus, quorum temporalis vita in rebus orientibus et morientibus occupata tenebatur.."

[98]) Ibid.: "..ut eadem ipsa Dei Sapientia ad unitatem personae suae nomine assumpto in quo temporaliter nasceretur, viveret, moreretur, resurgeret, congrua saluti nostrae dicendo et facendo, patendo et sustinendo, fieret et deorsum hominibus exemplum redeundi et eis qui sursum Angelis exemplum manendi".

[99]) Ibid.: "Nisi enim et in animae rationali natura temporaliter aliquid oriretur, id est, inciperet esse quod non erat, numquam ex vita pessima ac stulta ad sapientem atque optimam perveniret".

[100]) Ibid.: "Ad per hoc, cum rebus aeternis contemplantium veritas perfruatur, rebus autem ortis fides credentium deheatur, purgatur homo per rerum temporalium fidem, ut aeternarum percipiat veritatem". Segue la citazione di PLATONE, Timeo 290, che abbiamo già riportato a proposito del brano precedente.

Si nota qui l'impostazione dinamica della visuale agostiniana, anzitutto della vita e poi dell'opera di Cristo. Soprattutto dopo il peccato la vita è un continuo passaggio: senza Cristo verso il male, con Cristo verso il bene.

> "E poiché tutte le cose che tendono in direzione contraria sono riagganciate per mezzo di qualcosa di medio, e poiché dalla giustizia eterna ci alienava l'iniquità temporale, occorreva dunque una giustizia temporale media, la quale medietà fosse temporale dal basso e giusta dall'alto, così senza staccarsi dall'alto e adattandosi al basso, riportasse il basso verso l'alto" ([102]).

Da notare ancora il triplice livello di connessioni: alto (eternità-giustizia), medio (giustizia-tempo) e basso (tempo-iniquità). Mediazione dinamica, quella di Cristo, basata sul principio di partecipazione tendente a ridurre tutto al grado più alto.

> "Perciò Cristo è detto Mediatore di Dio e degli uomini, tra il Dio immortale e l'uomo mortale, Dio e uomo, che riconcilia l'uomo a Dio, rimanendo quello che era, fatto quello che non era. Lo stesso è per noi la fede nelle realtà temporali e verità nelle eterne" ([103]).

La mediazione è riconciliazione tra Dio e uomo. Questa riconciliazione tende poi, attraverso il cammino storico di fede, al recupero totale della dimensione vera, quella dell'eternità. La religione e il rapporto con Dio hanno dunque un nome ben preciso: Cristo Mediatore, Dio e uomo, compagno di viaggio e fonte di beatitudine, via e patria. Rimanendo ciò che era, la Sapienza di Dio, per una misteriosa unione personale, ha santificato un uomo mortale, rendendo possibile di nuovo il flusso della sua vita divina anche verso gli altri uomini. Unirsi nella fede all'uomo giusto è camminare per recuperare la giustizia e la santità vera.

f. La particolare trattazione dell'Epistola 137 (così vicina per molti versi a quella del De Civitate) ha un'importanza speciale fra i testi cristologici agostiniani, perché apporta quelle precisazioni teologiche che altrove (specialmente nel De Civitate) sono omesse.

Vi si parla con estrema precisione dell'"una persona Christi" ([104]), che è una "mistura Dei et Hominis" ([105]).

Il Verbo rende se stesso Mediatore unendo a sé l'uomo e procurando così con la sua incarnazione "magisterium et adjutorium" per la gente da salvare ([106]). Il magistero di Cristo tende soprattutto a smascherare le menzogne dei demoni e a far recuperare il rapporto diretto con Dio, al di là dei falsi mediatori ([107]), mentre il suo aiuto fa vincere le concupiscenze cattive ([108]). In Cristo viene già notata la "gratiae commendatio" che sarà tipica delle opere antipelagiane ([109]). La dinamica della mediazione anche qui è espressa come un far passare dal tempo all'eternità, dalla fede alla contemplazione ([110]).

g. Col passare degli anni, la dottrina sostanzialmente non muta. Però l'approfondimento del dogma cattolico e la lotta contro i pelagiani conducono Agostino ad una sempre più netta affermazione dell'unità di Cristo. La distinzione divinità-umanità tende invece ad essere affermata sempre meno nettamente. Un testo contemporaneo del De Civitate X afferma (415 circa):

> "Cristo è la nostra scienza, il medesimo Cristo è la nostra sapienza. Egli stesso inserisce in noi la fede delle realtà temporali, egli stesso mostra la verità di quelle eterne. Per mezzo di lui ci dirigiamo verso

---

[101]) Ibid.: "Ut ergo ab imisead summa revocemur, atque id quod ortum est recipiat aeternitatem.. per fidem veniendum est ad veritatem".

[102]) Ibid.: "Et quia omnia quae in contrarium pergunt, per aliquid medium reducuntur, et ab aeterna justitia, temporalis iniquitas nos alienabat, opus ergo erat media justitia temporali, quae medietas temporalis esset de imis, justa de summis, ita se nec abrumpens a summis et contemperans ixmis,ima rederet summis".

[103]) Ibid.: "Ideo Christus, Mediator Dei et hominum dictus est (1Tm 2,5) inter Deum immortalem et hominem mortalem, Deus et homo, reconcilians hominem Deo, manens id quod erat, factus est quod non erat. Ipse est nobis fides in rebus ortis, qui est veritas in aeternis".

[104])Epist. 137,11 p. 154s.

[105]) Ibid. Il paragone è con l'unione tra l'anima e il corpo nell'uomo: "Ergo persona hominis mistura est animae et corporis; persona autem Christi mistura est Dei et hominis".

[106]) Ep. 137,12 p. 156

[107]) Ibid. cf quanto diremo nei capitoli 3-5 della prima parte!

[108]) Ibid.

[109]) Ep. 137,9 p. 152.

[110]) Ibid.: "..gratiae commendatio qua salvos facit credentes in se.. fide mentes imbuens, quas ad aeternam contemplationem veritatis incommutabilis provehat".

di lui, tendiamo attraverso la scienza alla sapienza: non ci allontaniamo dall'unico e medesimo Cristo" ([111]).

Questa tendenza ad affermare l'unità di Cristo non è però soppressione della componente umana di Cristo. Certo il ruolo di questa umanità rimane prevalentemente intrastorico, proprio per la natura dinamica dell'incarnazione e della mediazione nel pensiero di Agostino. Però la netta affermazione dell'unico Cristo comporta una dimensione di eternità anche per l'uomo Gesù. L'incarnazione, dipendentemente dal peccato dell'uomo, ha unito profondamente e inscindibilmente il Verbo e l'uomo in Cristo. Questa unione andrà ben al di là della restaurazione dell'ordine turbato dal peccato. Per questo la grazia, secondo l'espressione paolina, è di molto sovrabbondante.

3. Piano della ricerca

Tra le possibili metodologie che si possono usare per trattare un argomento come il nostro, ho scelto un tipo di approccio ai testi che possiamo considerare 'misto', cioè da una parte darò una presentazione sistematica dei dati che si riscontrano nel testo agostiniano a proposito dei vari soggetti, e dall'altra cercherò di seguire il testo stesso di Agostino passo passo, quasi lettura commentata. Secondo questo ultimo criterio ho anche ordinato il notevole materiale ricavato dalle fonti antiche.

Il piano di lavoro è dunque il seguente:

dopo un primo capitolo introduttivo in cui esporremo la struttura letteraria e il contenuto dei tre libri della Città di Dio da noi presi in esame (studio strutturale che mette in luce le articolazioni del discorso agostiniano e il convergere delle diverse linee di argomentazione verso il Cristo mediatore) (cap. introduttivo);

presenteremo la nostra ricerca in due grandi blocchi: la parte riguardante la polemica agostiniana contro la mediazione pagana dei demoni (soprattutto contro APULEIO e PORFIRIO (parte prima);

e la parte riguardante l'esposizione positiva della mediazione di Cristo che, accennata al libro IX, si precisa al libro X del De Civitate (parte seconda).

Come arricchimenti in appendice concluderemo il lavoro con alcuni Excursus oltre a quelli già menzionati sulla figura del Mediatore nell'intero arco patristico e cristocentrismo in Agostino, ce ne sarà un altro sul Cristo Mediatore nel resto del De Civitate Dei e nelle opere agostiniane posteriori al 416 (anno di redazione del libro X della De Civitate), insieme ad altri tre excursus che tratteranno più approfonditamente argomenti riguardanti i cap. 4° e 5°; insieme ci saranno anche alcuni schemi che serviranno a mettere in luce le connessioni strutturali di alcuni importanti testi agostiniani.

---

[111]) De Trin. 13,24 p.554: "Scientia nostra Christus est, Sapientia nostra idem Christus est. Ipse nobis fidem de rebus temporalibus inserit. Ipse de sempiternis exhibet veritatem. Per ipsum ad ipsum pergimus, tendimus per scientiam ad sapientiam : ab uno eodemque Christo non recedimus".

Cf G. MADEC: Christus: egli mette in evidenza che questo tema (Scienza-Sapienza) può essere considerato il centro unificatore della riflessione di Agostino, che ha avuto in Cristo, Scienza e Sapienza, il suo punto centrale. Egli riunisce in questo schema l'impostazione agostiniana:

aeterna		veritas
patria		sapientia
quo itur	Deus	ad ipsum
	Christus	
qua itur	homo	per ipsum
via		solentia
temporalis		fides

Capitolo primo (introduttivo)

DE CIVITATE DEI VIII,12 – XI, 2

La parte del De Civitate Dei di S. Agostino che va da 8,12 a 11,2, forma, rispetto al tema della mediazione, un blocco unitario e bene articolato. E' un insieme di capitoli che occupano un posto centrale nel disegno dell'opera, e non solo perché sono i libri che chiudono la prima parte e iniziano la seconda, ma soprattutto perché in essi si realizza l'aggancio profondo tra i due discorsi, quello apologetico della prima parte e quello espositivo della seconda, proprio attraverso il concetto di mediazione in genere e di mediazione di Cristo, in particolare.

Il De Civitate Dei non fu solo un'opera di circostanza, per rispondere alle obiezioni pagane sorte in seguito al sacco di Roma del 24 agosto del 410, ma un'opera che affronta globalmente e a fondo il problema del rapporto tra Cristianesimo e Paganesimo, distruggendo le obiezioni poste dai pagani alla fede, quali si erano venute formulando nei secoli,e insieme, introducendo pagani e cristiani al mistero della Chiesa, che è il mistero della "Trinitas" e del "Christus praesens in Ecclesia" ([1]).

Il passaggio dalla parte apologetica alla parte espositiva è assicurato da una convinzione di fondo, così diffusa nell'opera agostiniana ([2]), secondo la quale le esigenze dell'uomo anche le più deviate, ci parlano della sete che l'uomo ha di Dio. Proprio ciò in cui cadiamo deve essere il trampolino di lancio per risorgere ([3]). In questo caso il paganesimo mostra, specialmente nel campo della mediazione tra Dio e l'uomo, un'ansia tale che si è gettato in braccio ai primi mediatori che ha incontrato e che lo ha sedotto (i demoni). Basterà far capire ai pagani l'inconsistenza dei demoni e l'esistenza della vera mediazione, quella di Cristo, ed essi si convertiranno, purché non si ostinino nell'errore contro ogni evidenza, accecati proprio dai demoni che li posseggono ([4]).

Vediamo quindi le grandi articolazioni di questo testo che forma l'oggetto speciale del nostro studio. Le esponiamo a cerchi concentrici, dalla presentazione delle sezioni più generali fino ad una analisi più particolareggiata.

1.1 Quadro generale

a) I libri I-X del De Civitate Dei

Ricordiamo anzitutto la struttura della prima parte del De Civitate, in cui il nostro testo è inserito. De Civitate Dei I-X è la parte negativa, apologetica, del discorso agostiniano (ciò che non aiuta ad andare a Dio):

I-V: gli dèi pagani non danno la felicità temporale

VI-X: e nemmeno quella eterna: quindi il loro culto è dannoso!

---

[1]) E' quanto afferma J. C. GUY, Unité, p. 5-10, dicendo che il sacco di Roma fu solo l'occasione per la trattazione sistematica delle obiezioni pagane alla fede in vista della "cristianizzazione" dell'Impero.

[2]) Basti ricordare per tutti Confess. 1,1: "Fecisti nos ad te, et inquietum est cor nostrum, donec requiescat in te" (p. 4).

[3]) Un bell'esempio è nel De Vera Rel.: il vizio carnale, ultimo gradino di peccato, diventa il primo per risalire a Dio: "quid igitur restat unde non possit anima recordari primam pulchritudinem quam reliquit, quando de ipsis suis vitiis potest?" (n. 72 p. 234).

[4]) Ricordiamo il topos che se i grandi del passato avessero udito di Cristo, l'avrebbero senz'altro abbracciato: cf De Civ. Dei 10,29.

All'interno della sottosezione VI-X, abbiamo:

VI-VII: le teologie mitiche e civili non conducono alla vita eterna;
VIII-IX: e nemmeno la teologia naturale dei filosofi con la mediazione dei demoni;
X: ma soltanto Cristo, al quale rimandano gli angeli, identificati con gli dèi buoni.

b) I libri VIII-X del De Civitate Dei

Vediamo ora più da vicino la struttura generale di questi tre libri che formano l'oggetto della nostra indagine. Secondo un modo di procedere ben preciso (quello di prendere in esame i 'tipi' estremi di ogni concezione in modo da poter considerare compresa ogni sfumatura intermedia) ([5]), Agostino dibatte con i Platonici la questione del culto verso uno o verso molti dèi. Superati questi filosofi, che sono i sommi, non resta altro che fare il passaggio alla parte espositiva. E tre i Platonici Agostino scegli pure gli estremi: il più 'materialista' (APULEIO con un'appendice per Hermes, opera pseudo-apuleiana) e il più 'spiritualista' (PORFIRIO). Abbiamo dunque:

8,1-12: Presentazione dei Platonici: il migliore sistema filosofico concepito da mente umana.
8,12: Il problema: rapporto tra l'unico Dio e i molti mediatori
8,14-27: Non sono mediatori i demoni cattivi: APULEIO (14-22)
HERMES (ASCLEPIUS) (23-27)
9,1-14: Non esiste di fatto la differenza tra demoni buoni e cattivi: se sono demoni sono tutti cattivi, mediatori "a testa in giù" (caput versum)
9,15-23: Natura della vera mediazione, quella di Cristo
Non mediazione né da parte di demoni, né da parte di angeli.
10,1-8: Perciò il vero rapporto Dio/mondo è nella concezione cristiana del sacrificio.
10,9-32: Perché la purificazione non è data dall'impostazione porfiriano: Principio intellettuale purificatore di pochi, teurgia purificatrice di molti, ma dall'impostazione cristocentrica: Cristo Via umile universale di salvezza.

1.2 Struttura particolareggiata

Introduzione: il problema

Dopo aver motivato la scelta dei filosofi platonici quali avversari da preferire agli altri ([6]) e dopo aver sommariamente esposto la storia della filosofia fino a PLATONE e le grandi articolazioni del pensiero platonico ([7]), Agostino pone il problema centrale, la cui soluzione lo occuperà fino alla fine della prima parte del De Civitate Dei: "utrum propter felicitatem quae post mortem futura est, uni Deo, an pluribus sacra facere oporteat", dal momento che di fatto tutti i platonici "diis plurimis esse faccenda putaverunt" (e quindi sono in contrasto col monoteismo cristiano) ([8]).

---

[5]) cf J. C. GUY, Unité, p. 51 e 76.

[6]) La motivazione è espressa sia in De Civ. Dei 8,1 che in 8,5 e 8,12. Essa si basa su una triplice motivazione che va per gradi: 1) la questione non va trattata con tutti gli uomini, ma con i filosofi: "amatores Dei" (8,1 p. 216,12); 2) non con tutti i filosofi, ma con quelli che credono che Dio esiste e si cura del mondo (8,1; 8,12); 3) non con tutti i filosofi teisti, ma con quelli che parlano di un Dio trascendente il mondo, distinto da esso e creatore, che rende beata l'anima razionale con la partecipazione di sé (8,1; 8,12). De Civ. Dei 8,5 afferma i motivi che fanno preferire i Platonici sia ai teologi della religione tradizionale (come Marrone), ai filosofi materialisti o superbi (epicurei o stoici).

[7]) De Civ. Dei 8,2-9. Agostino, fedele al suo metodo di lavoro, avvicina più che questi filosofi alla fede cristiana ("sive ergo isti Platonici, sive quicumque alii quarumlibet gentium philosophi de Deo ista sentiunt, nobiscum sentiunt": 8,10 p. 227,52-54), disputando anche circa la possibilità che Platone ebbe di conoscere la Scrittura (8,11). Del resto Rm 1,19ss (cf 8,12) fornisce una motivazione sufficiente alla vicinanza di Platone al Cristianesimo. Quanto alle articolazioni del pensiero platonico, Agostino, dopo aver trattato dei predecessori di Platone, ionici e italici (8,2) e di Socrate (8,3), presenta la teologia (8,5), la cosmologia (8,6), la logica (8,7), e l'etica (8,9) di Platone, secondo uno schema ternario: parte naturale (teologia e cosmologia), razionale (la logica) e morale (etica) (8,4), per cui in Dio si trova: ".. et causa subsistendi, et ratio intelligendi, e tordo vivendi" (8,4 p. 220,53-54): schema ternario accostato a quello binario di azione-contemplazione (ibid.).

[8]) De Civ. Dei 8,12. Da notare che il problema centrale è il culto, ma il fine è la vita beata (cf De Civ. Dei 10,1; 19,1). In pratica Agostino presenta il dibattito con i pagani come posto sul loro stesso piano: la ricerca della <**greco**>:.. non

Nel capitolo successivo questo problema si sottodivide in due problemi che verranno trattati l'uno di seguito all'altro: (a) culto rivolto ad un solo Dio o a più dèi? (b) culto per gli dèi buoni o per gli dèi buoni e cattivi? ([9]).

La trattazione dei due problemi si snoda quindi in quattro punti (due per ogni problema) a partire dal punto più basso e con l'introduzione di un terzo termine, oltre al Dio sommo e agli dèi: i demoni. Per questo Agostino usa come testi concreti da controbattere il "De Deo Socratis" di APULEIO, il dialogo ermetico pseudoapuleiano ASCLEPIUS e alcuni scritti del neoplatonico PORFIRIO ([10]).

(a)

Primo problema: culto degli dèi buoni e cattivi
o solo degli dèi buoni?

Prima di iniziare la trattazione, Agostino, da acuto polemico, parte da una constatazione: il disaccordo tra PLATONE e i platonici sugli dèi e sul culto loro dovuto. Mentre infatti PLATONE ammette solo dèi buoni e caccia dalla città ideale i poeti che dicono menzogne sugli dèi, attribuendo loro cose indegne, i Platonici (qui viene citato LEBEONE) affermano il dovere di culto per dèi buoni e cattivi e di fatto nella storia romana sono stati gli dèi a volere quel tipo di culto che PLATONE rifiuta ([11]).

I. DAEMONES (dèi) MALI

Nell'interpretazione di Agostino, i platonici cercano di ovviare al problema della bontà degli dèi (secondo PLATONE) e della loro cattiveria (nella religione popolare) introducendo un terzo elemento tra divinità e uomini: i demoni mediatori. Entra così in scena la categoria della mediazione alla quale siamo particolarmente interessanti. Agostino la introduce prima (secondo il solito modo di procedere del suo metodo apologetico) nella forma negativa.

Già nel primo capitolo in cui si fa l'esposizione del pensiero di APULEIO ([12]), Agostino insiste per l'identificazione degli dèi della religione pagana con i demoni ([13]). Trattando quindi della dottrina apuleiana dei demoni, Agostino riesce facilmente a metterli in cattiva luce, dal momento che lo stesso APULEIO non aveva trovato in loro molto di buono ([14]). Effettivamente questi demoni non possono essere mediatori, solo perché hanno un corpo migliore o una posizione spazialmente più elevata di noi ([15]), dal momento che sono

---

tamen sufficere unius incommutabilis Dei cultum ad vitam adipiscendam etiam post mortem beatam, sed multos, ab illo sane uno conditos atque institutos obeam causam colendos putant" (De Civ. Dei 8,1 p. 217,22-25); "..de uno Deo vel pluribus pertinet quaestionem propter vitam quae post mortem futura est, veraciter beatam.." (8,4 p. 220,48-50). Cf poi tutta la discussione sull'etica platonica: sommo bene è Dio e la vita beata è "frui Deo", questo è il fine dell'uomo (De Civ. Dei 8,8).

[9]) De Civ. Dei 8,13 p. 229,1-5: "Quamquam ergo a nobis et in aliis multis rebus megnisque dissentiant in hoc tamen quod modo posui, quia neque parva res est, et inde quaestio est, primum ab eis quadro, quibus diis istum cultum exhibendum arbitrentur, utrum bonis an malis, an et bonis et malis".

[10]) Per avere una visione chiara delle articolazioni del discorso agostiniano, si veda in appendice lo schema n. 1.

[11]) Per capire questa aggrovigliata problematica occorre tener presente che qui si intrecciano problemi diversi: 1) l'esistenza di una doppia teologia presso i pagani: quella filosofica per pochi e quella popolare per i più; 2) l'oscillazione dei concetti di "deus" e "daemon" nella tradizione greca e latina (genium, lar, lemur..); 3) il sincretismo religioso a livello di divinità e di pratiche culturali; 4) le manifestazioni chiaramente aberranti del culto pagano; 5) le favole poetiche sugli dèi.

[12]) De Civ. Dei 8,14.

[13]) De Civ. Dei 8,14 p. 231,31-32: ".. quondam modo ausus est Plato etiamsi non diis, quos ab omni humana contagione semovit, certe ipsis daemonibus.."

[14]) A parte la battuta sul titolo dell'opera (perché APULEIO se stima i demoni non l'ha intitolata "De Daemone Socratis", piuttosto che "De Deo Socratis"? per questo cf il cap. 4), Agostino dice di lui: "quid atutem etiam ipse Apuleius, quod in daemonibus laudaret inventi, praeter subtilitatem et firmitatem corporum et habitationis altiorem locum? Nam de moribus eorum, cum de omnibus generaliter loqueretur, non solum nihil boni dixit, sed atiam plurimum mali" (De Civ. Dei 8,14 p. 231,53-57).

[15]) cf De Civ. Dei 8,15.

da qualificarsi come cattivi, per i loro costumi perversi ([16]), e quindi non possono ricevere quel culto che ha di mira la vita beata ([17]).

Quindi la prima forma in cui si presentano i demoni, e cioè come gli dèi della religione pagana popolare, che pretendono un culto e spettacoli teatrali, è da rigettare con fermezza ([18]). Come pure vanno rigettati i fatti meravigliosi della magia che servono ad alimentare quel culto ([19]).

E anche la seconda forma in cui si presentano, quella di mediatori (secondo la teoria che risale a PLATONE stesso) ([20]), ha delle conseguenze assurde (quasi che la divinità si contamini al contatto con gli uomini e non al contatto con questi demoni moralmente riprovevoli, che potrebbero anche ingannarla), per cui è da rifiutare.

A questo punto non resta che concludere: la dottrina dei demoni, sia sotto la forma di dèi che di mediatori (le due forme sono esplicitamente qui richiamate) è da condannare e da rifiutare ([21]).

Quasi come appendice Agostino tratta due problemi connessi con la religione pagana e rappresentati molto bene nel dialogo ermetico dell'ASCLEPIUS: (a) la pretesa divinità delle statue; (b) l'origine della religione pagana dal culto degli uomini morti. Dalle parole stesse di Hermes, Agostino trae gli elementi sufficienti per dimostrare che anche qui sono in ballo i demoni e che gli uomini morti del Cristianesimo, i martiri, sono ben diversi da quelli pagani, di cui i demoni si servono per chiedere culto agli uomini ([22]).

La conclusione generale a proposito dei demoni cattivi si impone: non è il loro culto che può dare la vera beatitudine ([23]).

II. DAEMONES BONI – VERA MEDIETAS

Dai demoni cattivi alla possibile esistenza dei demoni buoni. Qui il discorso agostiniano si diluisce alquanto e porta insensibilmente alla prima esposizione della mediazione positiva, la mediazione di Cristo ([24]).

L'esposizione agostiniana in questo punto si snoda tra una domanda (De Civ. Dei 9,3: "quae igitur est differentia daemonum bonorum et malorum?") e la risposta di nuovo sotto forma di domanda: "quis ergo est locus bonorum daemonum?!" (9,13), sfociando nella negazione della possibilità di esistenza dei demoni buoni. Il punto chiave della dimostrazione è ancora nell'equivalente 'beatitudine = assenza di passioni'.

Dopo aver fatto un excursus sul dibattito circa il rapporto tra sapiente e passioni nelle antiche scuole filosofiche greche e insieme un accenno alla sua applicazione in campo cristiano ([25]), utilizzando ancora i dati di APULEIO Agostino mostra che i demoni, tutti i demoni, sono affetti dal grado più basso (da tutti rifiutato) di passioni (quelle che non sono affatto dominate dalla mente) ([26]). E questo sia sotto la forma di dèi pagani ([27]), sia sotto quella di mediatori ([28]).

---

[16]) cf De Civ. Dei 8,16-17. Alla base di questa affermazione c'è naturalmente la concezione chiaramente definita nell'antichità, almeno nella scuola platonica, secondo la quale la perfezione, e quindi Dio Dio e l'uomo beato, è esente da passioni.

[17]) cf De Civ. Dei 8,17-18. Non possono ricevere culto né per se stessi né come intermediatori.

[18]) De Civ. Dei 8,18 p. 235,17-18: ".. non est quod iste poetica figmenta et theatrica ludibria justificare conetur".

[19]) cf De Civ. Dei 8,19.

[20]) PLATONE, Conv. 202e.

[21]) De Civ. Dei 8,22 p. 239,2-5: "..restat ut nullo modo credendum sit quod Apuleius persuadere nititur et quicumque alii sunt ejsdem sententiae philosophi ita esse medios".

[22]) De Civ. Dei 8,23-27.

[23]) De Civ. Dei 8,27 p. 249,52-53: ".. non esse spiritus istos colendos propter vitam beatam, quae post mortem futura est". Per un quadro generale di questo primo numero vd in appendice lo schema 2.

[24]) Il tema è enunciato chiaramente, oltre che in De Civ. Dei 9,1-2 (ove c'è anche un riassunto del libro VIII), in 8,27 p. 249,54-58: "Sed fortasse dicturi sunt deos quidam esse omnes bonos, daemones autem alios malos, alios bonos: et eos per quos ad vitam in aeternum beatam perveniamus, colendos esse censebunt, quos bonos opinantur. Quod quale sit jam in volumine sequenti videndum est". Per tutto questo si veda in appendice lo schema 3.

[25]) cf De Civ. Dei 9,4-5.

[26]) Cf De Civ. Dei 9,6. Con molta finezza Agostino nota che APULEIO, pur sapendo da PLATONE che il problema centrale è la vita beata, mai parla della beatitudine dei demoni (cf De Civ. Dei 9,3)! Per cui – conclude Agostino cercando, come al suo solito, di "recuperare" positivamente l'avversario – è chiaro che anche APULEIO non accettava questi demoni, anche se non lo diceva forte per paura dei loro cultori (cf De Civ. Dei 9,8).

[27]) cf De Civ. Dei 9,7.

[28]) cf De Civ. Dei 9,8-9. Al capitolo 9,9 è la famosa espressione: i demoni sono mediatori a testa in giù (caput versum) perché hanno in comune con gli uomini la mente misera e con gli dei hanno in comune il corpo immortale.

Attraverso due piccoli corollari (una citazione di PLOTINO e una di APULEIO) ([29]), si passa all'esposizione della mediazione. Dalle parole di APULEIO si desumono due coppie di attributi: da una parte la mortalità e miseria degli uomini e dall'altra l'eternità e beatitudine di Dio ([30]). Ed ora la parte negativa: non è vera la mediazione dei demoni perché sono medi soltanto per il corpo, hanno però in comune con gli uomini la miseria della mente (sono quindi sbilanciati verso il basso), né d'altra parte è vera la mediazione dell'angelo, che, essendo immortale e beato, è sbilanciato verso l'alto ([31]).
C'è poi un gradino neutro: l'uomo concreto difficilmente (o impossibile? Insinua Agostino) è beato e quindi non può essere mediatore, nemmeno il saggio ([32]). Infine arriva la prima esposizione della vera mediazione, quella di Cristo che l'unico mortale beato, nella sua qualità di uomo-Dio, esposizione seguita da una seconda, dopo la confutazione definitiva della falsa mediazione ([33]). Il presupposto rimane quello autenticamente platonico della similitudine-partecipazione: la vicinanza-lontananza da Dio non è data da una dimensione spaziale ma da una dimensione morale ([34]).

Due corollari portano alla conclusione di questo secondo punto e della prima questione: (a) non è la via corporale che salva, ma quella spirituale ([35]); (b) problema terminologico: angeli e demoni, angeli e dèi. Cercando di recuperare il più possibile il paganesimo e passando dalla lettura pagana a quella cristiana, Agostino da una parte nega a "daemon" qualsiasi connotato positivo ([36]), mentre dall'altra accetta la possibilità che si identifichino gli angeli con gli dèi immortali e buoni ([37]).

(b)

Secondo problema: un Dio o molti dèi?
(corretto rapporto Dio/mondo)

L'introduzione della seconda parte della trattazione agostiniana, che abbraccia il X libro della Città di Dio si estende su alcuni capitoli e pone il problema del rapporto Dio/mondo in termini di culto e in dimensione positiva, non più soltanto in polemica con i filosofi ([38]).

Tre sono i termini che sono approfonditi in questa introduzione e che propongono un nuovo modo, tutto spirituale, di dedicarsi a Dio: "cultus" ([39]), "beatitudo" ([40]), "sacrificium" ([41]). Per conseguire il fine della vita beata occorre il culto rivolto all'unico Dio che si esprime in una dimensione sacrificale di tutta la vita e di cui il sacrificio visibile è il sacramento.

---

[29]) cf De Civ. Dei 9,10-11.
[30]) cf De Civ. Dei 9,12.
[31]) cf De Civ. Dei 9,13.
[32]) cf De Civ. Dei 9,14-15.
[33]) De Civ. Dei 9,15 p. 262,3-6: "..quaerendus est medium qui non solum homo, verum etiam Deus sit; ut homines ex mortali miseria, ad beatam immortalitatem hujus medii beata mortalitas interveniendo perducat". La seconda esposizione è in 9,17, dopo aver rifiutato la teoria della "contaminatio deorum" (9,16), che il presupposto "spaziale" che è alla base di tutta la concezione platonica della mediazione dei demoni.
[34]) De Civ. Dei 9,17 p. 265,7-266,8: "Si ergo Deo quanto similior, tanto fit quisque propinquior.."
[35]) cf De Civ. Dei 9,18.
[36]) cf De Civ. Dei 9,19-22. Da notare la ricerca etimologica sulla parola "daemones", che deriva da PLATONE, Cratil. 398.
[37]) cf De Civ. Dei 9,23, sulla base di alcuni importantissimi testi biblici, che parlano di dèi e di uomini dèi (Sl 50(49),1; 82(81), 6).
[38]) Sono i capp. del De Civ. Dei 10,1-6.
[39]) cf De Civ. Dei 10,1. Agostino dedica questi paragrafi a cercare una precisione terminologica: un termine che esprima univocamente e inequivocabilmente il culto che è dovuto solo a Dio, e che in greco ha il suo miglior termine in <**greco**>.
[40]) cf De Civ. Dei 10,1: riprendendo alcune linee del dibattito fra le scuole filosofiche antice sull' <**greco**>, Agostino ritorna alla conclusione del libro VIII: ".. illud quos omnes homines appetunt, id est vitam beatam, quemquam isti (sc. Platonici) assecuturum negant, qui non illi uni optimo, qui est incommutabilis Deus, puritate casti amoris adhaeserit" (p. 271,18-272,21).
[41]) Il "sacrificium" è l'espressione concreta del culto. In De Civ. Dei 10,3-6 Agostino propone una nuova visione del sacrificio in una profonda spiritualizzazione della pratica sacrificale, fino a concepire, sotto questa categoria, la globalità del rapporto tra uomo e Dio nella prospettiva della vita beata: "Sacrificium visibile invisibilis sacrificii sacramentum, id est sacrum signum est" (10,5 p. 277,15-16); "Proinde verum sacrificium est omne opus quod agitur ut sancta societate inhaereamus Deo, relatum scilicet ad illum finem boni, quo veracieter beati esse possimus" fino ad affermare che tutta la Città di Dio altro non è che un "..universale sacrificium offeratur Deo per Sacerdotem magnum.." (10,6 p. 278,1ss).

Posto così il rapporto Dio/mondo in termini di beatitudine e di sacrificio Agostino tratta il problema in due questioni successive andando, come al solito, dal negativo al positivo: (I) gli angeli santi sono quelli che non vogliono per sé il culto e il sacrificio, ma lo vogliono indirizzato all'unico Dio (10,7-22); (II) mentre è in Gesù Cristo la via vera della beatitudine, la via della grazia (10,22-32).

I. ANGELI SANCTI

Già nell'impostazione del problema si parla di questi esseri che sono beati per partecipazione di Dio ([42]) e indirizzano a lui ogni culto e sacrificio ([43]).

Viene quindi espresso il principio generale: gli angeli, beati nella partecipazione del Creatore proprio perché ci amano non vogliono che sacrifichiamo a loro ma a Dio ([44]).

Questa parte verte soprattutto sul rapporto degli angeli con il "sacrificium" e con i "miracula" che legittimano l'esigenza di indirizzare il "sacrificium" all'unico Dio, andando dai miracoli al sacrificio ([45]).

Strutturalmente il discorso sui miracoli passa ripetutamente da quelli biblici a quelli dei demoni ([46]), chiamando in causa PORFIRIO e la sua teurgia caldaia, di cui Agostino non ha difficoltà a rilevare incertezze e contraddizioni ([47]). Fedele ad una struttura mediatrice, Agostino attribuisce i miracoli biblici all'opera di Dio (mediante gli angeli) e quelli pagani ai demoni per cui, al centro della trattazione, si pone la questione: a quali dei due credere? ([48]).

Dai miracoli al sacrificio: vero sacrificio è quello del mediatore Gesù Cristo ([49]).

Come appendice, e secondo un procedimento consueto in Agostino (recuperare tutto il bene possibile anche dal male), viene presentata l'utilità dello stesso demonio che riveste un significato positivo all'interno di tutto il piano di Dio: serve a completare il numero di martiri di Dio (gli "eroi" cristiani) ([50]) e ad esercitare i santi che lo superino nel nome di Cristo ([51]).

II. GRATIA CHRISTI

E si giunge così all'ultima parte in cui il conflitto supremo vede da un lato la grazia di Cristo umile e dall'altro la superbia dei Platonici, in particolare di PORFIRIO ([52]).

Il discorso si snoda tra l'accettazione degli elementi positivi offerti dal sistema porfiriano (la scoperta del Sommo Principio purificatore) ([53]), degli angeli e della grazia ([54]), dell'eternità della beatitudine ([55]), della

---

[42]) De Civ. Dei 10,1 p. 274,99-100: "Si autem (nos) amant beatos volunt, profecto inde volunt, unde et ipsi sunt..."; 10,2 p. 274,19-21 : "..nec aliunde illis supernis praeberi vitam beatam, et lumen intelligentiae veritatis, quam unde praebetur et nobis.." ; 10,3 p. 274,5-275,7 : "illis immortalibus ac beatis.. unum Deum deorum colendum" ; 10,3 p. 276,48-53 : "quaecumque igitur immortalis potestas.. si non colit Deum misera est quia Deo privatur, si autem colit Deum non vult se coli pro Deo".

[43]) La fase biblica è costituita per questo problema da Es 22,20 sovente ripetuto da Agostino: "Sacrificans diis eradicabitur, nisi Domino soli" (ad es. 10,3 p. 276,54-55).

[44]) De Civ. Dei 10,7: "Merito illi in caelestibus sedibus constituti immortales sed beati qui Creatoris sui participatione congaudent, cujus aeternitate firmi, cujus veritate certi, cujus munere sancti sunt; quondam nos mortales set miseros, ut immortales beatique simus misericorditer diligunt, nolunt nos sibi sacrificari sed ei cujus et ipsi nobiscum sacrificium se esse noverunt. Cum ipsis enim sumus una civitas Dei.." (p. 279,1-7).

[45]) Ibid. p. 280,14-17: "Huic Scripturae; tanta sunt attestata miracula, ut satis appareat, cui nos sacrificari velint immortales ac beati, qui hoc nobis volunt esse quod sibi".

[46]) cf lo schema 4. questa parte occupa i capp. 8-18 del libro X.

[47]) cf De Civ. Dei 10,9ss.

[48]) De Civ. Dei 10,16 p. 289,1-5: "Quibus igitur Angelis de beata et sempiterna vita credendum esse censemus? Utrum eis qui se religionis ritibus coli volunt.. an eis qui hunc omnem cultum uni Deo creatori omnium deberi dicunt ?".

[49]) cf De Civ. Dei 10,19-20.

[50]) De Civ. Dei 10,21 p. 294,1-295,8: "Moderatis autem praefinitisque temporibus, etiam potestas permissa daemonibus.. non solo perniciosa non est sed etiam utilis invenitur Ecclesiae ut martyrum numerus impleatur.."

[51]) De Civ. Dei 10,22 p. 296,1-6: "Vera pietate homines Dei seriam potestatem inimicam contrariamque pietati exorcizando eiciunt.. in ejus ergo nomine vincitur, qui hominem assumpsit.."

[52]) De Civ. Dei 10,22 (seconda parte) – 10,32. Il demonio domina con il peccato, per questo la liberazione viene con l'azione del Mediatore: "Propterea ergo nobis per Mediatorem praestita est gratia, ut polluti carne peccati similitudine mundaremur". (p. 296, 16s) cf lo schema 5 in appendice.

via di salvezza ([56]) e il rifiuto degli elementi anticristiani contenuti in questo sistema ([57]) e in definitiva dell'atteggiamento di fondo dei Neoplatonici, la superbia, che mentre li colloca in uno stato di "splendida solitudine" al di sopra dei comuni mortali ([58]), d'altra parte chiude loro ogni possibilità di collegarsi con la vera salvezza, quella di Cristo ([59]).

Agostino fa suoi i problemi di fondo agitati da PORFIRIO nel De Regressu animae. Per lui i Platonici hanno intravisto qualcosa di Dio, anche se non hanno trovato la strada per raggiungerlo ([60]). E il problema che attanaglia PORFIRIO è quello della via universale e necessaria per recuperare la comunione con Dio. La soluzione trovata dal filosofo non è più univoca, non è universalmente valida: due sono le vie, quella teurgia e quella filosofica ([61]).

Ciò che più conta per Agostino è che PORFIRIO arriva a riconoscere da una parte il destino eterno dell'uomo chiamato alla beatitudine, e dall'altra l'incapacità a procurarsi da solo tale destino, riconoscendo anche il suo carattere di grazia (De Civ. Dei 10,29-31).

Conclusione generale

La conclusione generale parte dal principio-conclusione: "Quapropter divinae autoritari humana cedat infirmitas" ([62]). La città terrena ha ormai mostrato tutti i suoi limiti e deve lasciare il posto ai dati della rivelazione divina.

Segue quindi l'abbozzo del piano di salvezza sotto il tema della via, prima nella forma negativa della ricerca porfiriana e quindi in quella positiva del dato biblico ([63]). Via è Cristo Signore, Mediatore che riconduce l'uomo peccatore al suo Dio: già all'inizio della seconda parte del De Civitate, un sommario ben costruito ci riassume i dati essenziali di questo messaggio ([64]).

In conclusione da questo primo studio strutturale emerge già la figura del Cristo Mediatore come di colui che assume in sé, trasfigurandole, le esigenze profonde del paganesimo, correggendole in ciò in cui hanno deviato. Cristo si inserisce tra Dio e l'uomo peccatore, che in preda al suo errore, si è dato in braccio al nemico di Dio e dell'uomo.

Agostino riprende e trasfigura in Cristo i grandi concetti del paganesimo: il dibattito sulla vita beata, il concetto e la prassi del culto e del sacrificio, la nozione di Dio e di esseri intermediari, la ricerca della via.

In Cristo sussistono ancora tutte queste grandi esigenze, eppure in lui tutto è nuovo: nuovo è il fatto che è Dio stesso a farsi mediatore, nuovo deve essere l'uomo che passa dalla superbia all'umiltà, nuovo è il cammino sacramentale, che non è più una prassi esteriore, ma una dimensione che ingloba tutta la vita nelle sue diverse manifestazioni.

---

[53]) cf De Civ. Dei 10,23-29.
[54]) cf De Civ. Dei 10, 26 e 10,29.
[55]) cf De Civ. Dei 10, 30-31.
[56]) cf De Civ. Dei 10,32.
[57]) Agostino rigetta fortemente la negazione porfiriano del corpo di Cristo. Fondamento del dogma cristiano è infatti l'incarnazione del Principio purificatore: "Sed subditus Porphyrius invidis potestatibus.. noluit intelligere Dominum Christum esse Principium, cujus incarnatione purgamur. Eum quippe in ipsa carne contempsit, quam propter sacrificium nostrae purgationis assumpsit; magnum scilicet sacramentum ea superbia non intelligens, quam sua ille humilitate dejecit verus benignusque Mediator" (De Civ. Dei 10,24 p. 297,12-18).
[58]) I platonici insistevano molto sulla distinzione tra pochi (i filosofi) e i molti (la massa della gente). In Cristo, dice Agostino, il rapporto è rovesciato: i molti sono salvati dalla fede in Cristo; i pochi si perdono nella loro superbia (cf De Civ. Dei 10,27).
[59]) De Civ. Dei 10,29 p. 306,104-307,109: "Sed ideo viluit superbis Deus ille magister, quia Verbum caro factum est et habitavit in nobis (Gv 1,14): ut parum sit miseris quod aegrotant, nisi se etiam in ipsa negritudine extollant, et de medicina qua sanari poterant, erubescant. Non enim hoc faciunt ut erigantur, sed ut cadendo gravius affligantur".
[60]) cf De Civ. Dei 10,29.
[61]) cf già in De Civ. Dei 10,9 e poi in 10,27ss.
[62]) cf De Civ. Dei 10,31.
[63]) cf De Civ. Dei 10,32.
[64]) cf De Civ. Dei 11,2 e lo schema n. 6 in appendice.

Parte prima

MALUS MEDIATOR

La presentazione della mediazione dei demoni fa da sfondo alla presentazione della mediazione di Cristo. Studiamo quindi dapprima come Agostino affronta (e comprende) questo complesso campo della filosofia e della vita dei pagani. Si capirà meglio così la risposta cristiana nell'unico Mediatore, Cristo.

La nostra esposizione cercherà di sistematizzare i dati della tradizione platonica, che sono desumibili dal testo agostiniano.

Contemporaneamente cercheremo di approfondire questi dati, confrontandoli con quelli della stessa tradizione filosofica, come li possiamo trovare in altre fonti.

Capitolo secondo

LA DEMONOLOGIA PLATONICA NEL DE CIVITATE DEI

2.1 Necessità di mediatori per la concezione platonica di Dio

Nei libri del De Civitate da noi presi in esame, è esposta la dottrina demonologia platonica, rappresentata da APULEIO e PORFIRIO. E' una dottrina che ha una certa tradizione e una certa vastità e ricchezza di particolari.

La sua origine è rintracciabile in PLATONE (e nell'EPINOMIDE) ([1]), che però non ha una dottrina unitaria in proposito e presenta dei dati incerti, secondo il suo stile, che mescola elementi razionali e mitici. La tradizione platonica e stoica allarga i dati di PLATONE ([2]).

---

[1]) Sulla demonologia di PLATONE c'è un certo dibattito. Mentre lo ZELLER (E. ZELLER- R. MONDOLFO, La filosofia dei Greci nel suo sviluppo storico.- III/1 Platone.- a cura di Margherita ISNARDI PARENTE, Firenze 1974 – abbreviazioni: ZELLER e I.P.) afferma che PLATONE non credeva nei demoni, la I.P. (nota a pag. 672-678) precisa molto meglio il problema e lo stato della questione della demonologia platonica di PLATONE, a partire dallo HEINZE (Xenckrates, p. 78ss), secondo il quale la demonologia platonica inizia con SENOCRATE (così pure REVERDIN). PLATONE, Conv. 202e, sarebbe solo un mito o pura allegoria morale (così pure WILAMOWITZ, SHOREY, LEWY..). Ma a cominciare dal ROBIN (la théorie platonicienne de l'amour, p. 110ss), si rivaluta la demonologia di PLATONE: si può parlare di "grado ontologico intermedio", nel quadro della graduazione continua dall'intelligibile al sensibile, attraverso una serie di intermediari". SOUILHE' (La notion platonicienne d'intermédiaire, p. 199-202) aggiunge una specificazione: demone (da parte divina) e anima (da parte umana) sono due <**greco**> non perfettamente identificabili fra loro. Ricerche più recenti mettono in luce il legame col pitagorismo (già ZELLER e poi BOYANCE', Les deux démons personnels dans l'antiquité grecque et latine, che ricorda i demoni buoni e cattivi preposti alla vita personale), specialmente gli studi del DETIENNE, La notion de dai mon dans le Pythagorisme ancien, e poi, Sur la démonologie de l'ancien Pythagorisme.
I dati fondamentali della demonologia di PLATONE si possono raccogliere in due affermazioni di base:
1) PLATONE accetta e rispetta una demonologia che viene a lui da una tradizione (certamente esistente, ZELLER 676), specialmente pitagorica (la cui entità però è tuttora discussa, ZELLER 676-677).
(a) Da questa tradizione riceve l'oscillazione nell'interpretazione del demone come elemento divino o come anima disincarnata. Elemento demoniaco come equivalente del divino in PLATONE, Apol. 31d "**greco" "**; Rep. II,382e: "**greco!**"; Leg. VII, 804a: "**greco**". I pitagorici parlavano del "**greco**" e Pitagora stesso era considerato "**greco**" (GIAMBLICO, Vit. Pyth. 30, cf ZELLER, p. 675). Essere disincarnato, protettore dell'uomo in Fed. 107d: "**greco**". Così pure Cratil. 397d-398c. (b) Si collegano alla tradizione i tratti mitici ravvisabili in PLATONE, Leg. 713d-e: "**greco**" (i reggitori dell'età dell'oro: cf ESIODO, Op. e Giorn. 122ss; cf anche Pol. 271d; Cratil. 397c-398d: "**greco**". Così pure Fedr. 246e-247b (dietro al carro di Zeus va la "**greco**" e la "**greco**" li segue con fatica). E ancora Rep. V,468e-469b (citando ancora ESIODO: i morti in guerra sono da considerare "**greco**" e vanno onorati nelle loro tombe "**greco**").
2) Però PLATONE tenta anche una reinterpretazione del demonico nell'affermazione della demonicità dell'anima, per cui ciò che l'uomo è lo è profondamente e liberamente. Contro il fatalismo pitagorico del demone dato in sorte (cf per questo PLUTARCO, De Gen. Socr. P. 585d-f: "**greco**". PLATONE afferma in Rep. X, 617e: "**greco**". Altro testo centrale per questa interpretazione è Tim. 90°-d: "**greco**" (le cose divine e la propria vera origine greco fino a raggiungere **greco**".
3) Ma ciò che più di tutto ha influito sulla demonologia posteriore è la concezione dei demoni come intermediari tra déi e uomini, specialmente Eros, il grande demone. La sua interpretazione è ancora in discussione, ne abbiamo parlato sopra. Testo centrale per questa interpretazione è PLATONE, Conv. 202d: "**greco**" (segue poi la dottrina sull'attività dei mediatori, come questi demoni fungono da mediatori). Per una completezza dei luoghi platonici cf E. des PLACES, Lexique de Platon. – vol. XIV delle Oeuvres Complètes, ed. Belles Lettres, Paris 1970, p. 116-117. Egli distingue tra accezioni nell'uso di **greco**: 1) dio (in generale o in particolare); 2) demone (intermediario tra Dio e uomo, distinto da dèi, eroi e uomini); 3) genio (tutelare dell'anima). Mi sembra però che raccolga sotto il secondo punto tanti testi che non necessariamente vanno interpretati alla luce del **greco** come quei testi che elencano dèi, demoni ed eroi.

Sulla tradizione platonica successiva ha influito in particolar modo l'EPINOMIDE, 981C-986a, la cui paternità platonica è in dubbio fin dall'antichità (è attribuito a FILIPPO DI OPUNTE già in DIOGENE LAERZIO 3.37 p.

Secondo la presentazione che di tale demonologia fa Agostino, al centro dell'argomentazione platonica è il concetto del Dio "distante" dalla materia e quindi dal nostro mondo umano, che esige dei "mediatori", degli esseri intermedi per stabilire un contatto con noi, senza essere da noi contaminato ([3]).

Tre sono i punti fondamentali che, secondo il nostro testo, esprimono il rapporto dèi-demoni: a) Tutti gli dèi sono buoni. S. Agostino riporta una "sententia" di PLATONE, secondo la quale tutti gli dèi sono buoni. Divinità e bontà sono strettamente collegate ([4]). b) Gli dèi non si mescolano all'umano. Un'altra "sententia" di PLATONE sulla distanza tra divinità e umanità afferma che il dio non si può mescolare all'uomo

---

137,18-19: "**greco**" ("**greco**" Editore delle Leggi platoniche) "**greco**", ma che comunque fa parte dello strato più antico della tradizione platonica. La complessa questione della sua autenticità viene analizzata dalla I.P. in una nota dello ZELLER (p. 1042-1043), e sia lo ZELLER nel testo (p. 1028-1031) e sia la I.P. nella nota danno parere negativo sulla paternità platonica dello scritto. Contro l'attribuzione platonica più che decisivi motivi esterni, ci sono quelli derivanti dall'analisi interna del trattato: lo stile, il contenuto filosofico (soprattutto per quanto riguarda il nostro argomento, la tendenza a confondere il piano intelligibile e quello spaziale, facendo delle vive entità demoniche platoniche, dei gradi intermedi spazialmente determinati e localizzati), scientifico (l'importanza dell'astronomia, materia prediletta da FILIPPO) ed etico.

Nella lunga trattazione dell'EPINOMIDE, sono ravvisabili questi punti fondamentali:

- cinque specie di esseri viventi (originati da ogni elementi): dèi visibili (astri – fuoco); dèi invisibili (etere); demoni (aria); semidei (acqua); uomini e animali (terra).
- Gli esseri visibili si costatano, quelli invisibili operano attraverso sogni, visioni, apparizioni, auspici, tradizioni popolari, stati di ebbrezza;
- I demoni sono nell'aria e sono mediatori di intercessione (secondo la dottrina platonica del Convito); non hanno l'animo puro, come gli dèi, ma partecipano delle passioni.

Nel corso della esposizione, avremo modo di costatare come questo anello di congiunzione tra PLATONE e la tradizione successiva abbia avuto una importanza decisiva.

[2]) Mi sembra non del tutto esatta l'affermazione di G. WOLFF, Porphyrii, p. 221s, secondo il quale la tradizione platonica non ha aggiunto nulla ai dati del Maestro. In realtà, a partire dall'EPINOMIDE stesso, e da SENOCRATE (per i Platonici) e da CRISIPPO (per gli Stoici) molto si è cercato di precisare e di interpretare a proposito dei dati offerti da PLATONE: cf R. HEINZE, Xenokrates, p. 78ss e C. ZINTZEN, Geister, p. 640ss.

[3]) De Civ. Dei 9,16 p. 264,10-12: "Nam hoc dicitur esse praecipuum ut eos sublimiter separatos humana contrectatio contaminare non possit". La convinzione del Dio che non si può mescolare all'umano è ancora alla base dell'interpretazione ariana di Cristo: Cristo che non può essere uguale al Padre proprio perché unito alla carne (cf. A. GRILLMEIER, Christ in christian Tradition, p. 247s).

[4]) La frase di Agostino, De Civ. Dei 8,13 p. 229,5-7, è chiara: "Sed habemus sententiam Platonis dicentis omnes deos bonos esse, nec esse omnino ullum deorum malum". La sua identificazione mi si è rivelata, invece, quanto alla fonte, difficile e insicura. Non capisco infatti la sicurezza con cui P. COURCELLE, Lettres, p. 158 n. 10, l'attribuisce alla mediazione della Repubblica di CICERONE, che la frase sia particolarmente importante per Agostino lo dimostra il fatto che è citata anche in De Civ. Dei 4,18 p. 112,6-9: « Certe omnes deos utriusque sexus (si et sexum habent) non nisi bonos existimare debemus. Hoc Plato dicit, hoc alii philosophi, hoc excellentes rei publicae populorumque rectores ». M. TESTARD (Saint Augustin et Cicéron, I-II, Paris ? Et. Aug. 1958), da parte sua non considera né l'uno né l'altro passo come mediato da CICERONE. Inoltre i testi allegati da D. GENTILI, La città di Dio, I, libri I-X, N.B.A. V/I, Roma 1978, p. 280) non sono affatto convincenti. Solo PLATONE , Fedr. 246d ("**greco**") potrebbe essere collegato, in qualche modo, con la citazione agostiniana (non Fedr. 247° che afferma gli dèi **greco** e senza **greco** né Fedr. 253°-c che parla della tensione verso l'**greco**), ma a me sembra che il riferimento a PLATONE è troppo preciso (sententiam Platonis), perché Agostino non lo leggesse in qualche parte. Gli altri testi citati da GENTILI sono vicini, ma non si riferiscono a PLATONE (non si presentano come citazioni di PLATONE): PLOTINO, Enn. 3,2.4 p. 275,47-48: "**greco**"; CICERONE, De nat. Deorum 2,17. Ricercando in PLATONE, specialmente nella Repubblica, ho trovato questi testi, che verosimilmente sono la fonte iniziale della frase agostiniana: Rep. II,180b: "..**greco**"; e Rep. III,391e: "**greco**" (conferma indiretta è che si tratta della cacciata dei poeti dalla città ideale, cosa di cui Agostino parla lungamente anche nel libro secondo del De Civ. Dei). Cf, come parallelo positivo (più vicino ancora alla frase di Agostino, che ha un'impostazione positiva, rispetto a quella negativa delle frasi di PLATONE), la frase di CRISIPPO in SVF II,297 n. 1005 (= ALESSANDRO DI AFRODISIA, De Fato 37): "**greco".** Il problema del tramite tra Agostino e PLATONE, comunque, rimane: attraverso quale fonte Agostino ha ricevuto questa affermazione? Si tratta forse di una delle parti perdute della Repubblica di CICERONE? E' questo il senso dell'affermazione di P. COURCELLE (che allora avrebbe dovuto accennare al problema dell'identificazione con una probabile parte perduta)? A favore dell'identificazione ciceroniana potrebbe giocare il contesto del De Civ. Dei 4,18 (rei publicae rectores). Cercando altrove, si potrebbe pensare ad una possibile fonte apuleiana, ad es. APULEIO, De Platone et ejus dogm. 1,12 p. 95,16: "..providentiae custodia gubernantur, nec ullius mali causa deo potedrit adscribi"? Questa è una traduzione letterale della Repubblica di PLATONE, ma effettivamente mi sembra troppo distante dalla forma testuale di Agostino..

perché degraderebbe se stesso ([5]). c) Gli dèi infine non sono soggetti alle passioni umane, come lo sono invece demoni ([6]). Questa è per gli antichi la differenza fondamentale tra umanità e divinità. La passibilità è mutevolezza e la mutevolezza non è pienezza di essere, è ricerca di qualcosa che manca ([7]). Solo gli uomini,

---

[5]) Notare la forma indiretta in cui Agostino cita l'adagio platonico in De Civ. Dei 8,18 p. 285,3-4: "..quoniam nullus deus miscetur homini, quod Platonem dixisse perhibent". La fonte diretta di Agostino è in diversi passi del De Deo Socr. di APULEIO: "Nam, ut idem Plato ait, nullus deus miscetur hominibus; sed hoc praecipuum eorum sublimitatis speciem est, quod nulla adtrectatione nostra contaminantur" (n. 4 p. 11,10s); "Hos namque cunctos deos in sublimi aetheris vertice locatos ab humana contagione procul discretos, plurimi, sed non rite, venerantur" (n. 3 p. 8,23ss); "nullus, inquit, deus humanis rebus intervenit" (n. 5 p. 12,12). Corrispettivo etico di questa concezione è l'esigenza espressa dalla frase porfiriana "omne corpus esse fugiendum" (De Regressu animae fr. 10 p. 38,4 = De Civ. Dei 10,29). Questa esigenza è già presente in PLATONE, ad es. in Fed. 64e-65°: "**greco**". In APULEIO De Platone et ejus dogm. 2,21 p. 124,13ss, è espresso in modo molto forte: "..philosophum nihil sic agere quam ut sempre studeat animam a corporis consortio separare, et ideo existimandam philosophiam esse morti adfectum consuetudinemque moriendi".

[6]) De Civ. Dei 8,14 p. 231,15-16: "..humanis capiuntur affectibus a quibus dii longe absunt et modis omnibus alieni sunt". E' questo un dato tradizionale, specialmente nella scuola platonica e in quella stoica. Per i pensatori antichi possiamo rifarci ad un importante testo di PLUTARCO, de Is. et Os. 25 p. 360d-E: "**greco**". E' questo un testo molto importante per la storia della demonologia antica circa: (a) il posto naturalmente intermedio dei demoni; (b) la soggezione alle passioni; (c) demoni buoni e cattivi. Cf anche G. WOLFF, Porphyrii, p. 215. L'EPINOMIDE ci ricorda che i demoni sono "**greco**"(985°). L'affermazione di un Dio incorporeo e assolutamente immune da passioni e corruzione è riferita da PLATONE in DIOGENE LAERZIO, III,77 p. 152,10-12: "**greco**" (il LONG nell'apparato critico fa riferimento all'EPINOMIDE 981b). E questa dottrina doveva risuonare familiare all'autore-fonte del terzo libro di DIOGENE, che è certamente medioplatonico, vicino quindi a PLUTARCO e alla sua ricca esposizione in proposito: cf K. PRAECHTER, Die Philosophie des Altertums.- Grundriss der Geschichte der Philosophie.- ed. F. UEBERWEGS, Berlin 1926, I, p. 554. SENOCRATE affermò chiaramente questa dottrina. Oltre alla frase plutarchea, riportata sopra, si veda anche il fr. 23 HEINZE (=PLUTARCO, De Def. Or. 13 p. 416d): - "**greco**". HEINZE, Xenocrates, p. 78-123, lo considera l'iniziatore della demonologia platonica. Dopo il suo contributo, c'è stato un dibattito: SENOCRATE considera i demoni, buoni e cattivi, anime disincarnate che vagano dopo la morte, o come intermediari ontologici fra dèi e uomini (come si ricaverebbe dall'immagine del triangolo isoscele applicata ai demoni, agli dèi e agli uomini in PLUTARCO, De Def. Or. p. 416c? cf la nota della ISNARDI PARENTE in ZELLER, p. 981-985. Misteriosa e affascinante è anche la concezione senocratea del demone come "**greco**" principio del male nel mondo (AEZIO, Plac. I,7.18). oltre quanto abbiamo già posto della ricca dottrina platarchea, ricordiamo che per PLUTARCO la passionalità dei demoni è causa della loro non immortalità: De Def. Or. 12 p. 416c: "**greco**" e De Def. Or. 16 p. 418e: "**greco**". Egli faceva risalire la concezione della mortalità dei demoni ad ESIODO (fr. 183 RZACH), interpretando in chiave demonologia una descrizione di lunga vita di alcuni animali e delle Ninfe, figlie di Zeus (fa il conto: 9720 anni): De Def. Or. 11 p. 415c: "**greco**"; anche per PLUTARCO (e per i suoi contemporanei) l'interpretazione non era così chiara, se poi il dialogo plutarcheo continua lungamente a dibatterla fino al brano conclusivo che dice: "comunque sia la cosa, è indubbio che questi esseri ci siano e che sono mortali" (è il brano riportato sopra).
Della scuola platonica ricordiamo il latino APULEIO. Così esprime nel De Deo Socr. 12 p. 20,5ss: ".. igitur et misereri et indignari et angi et laetari omnemque humani animi faciem pati, simili motu cordis et salo mentis ad omnes cogitationum aestus fluctuare, quae omnes turbelae tempestatesque procul a deorum caelestium tranquillitate exulant", ripreso da Agostino in De Civ. Dei 8,17; 9,3; 9,6; 9,7; 10,27.
Della scuola stoica ricordiamo due rappresentanti importanti, POSIDONIO e CICERONE. POSIDONIO è il filosofo che più ha sviluppato una teoria della vitalità del cosmo e dei suoi abitanti (cf R. HEINZE, Xenocrates, p. 97-100). Un passo di MASSIMO DI TIRO (Diss. 9,4s p. 104,13-105,2), che si fa risalire a lui (cf C. ZINTZEN, Geister, p. 640), dice: "**greco**", e continua dimostrando ancora che il "**greco**" è "**greco**" ed "**greco**" (Diss. 9,5). Sul margine superiore del foglio 50b del Cod. Paris. Reg. 1962 (sec XI), c'è questo interessante grafico:
FARE GRAFICO
che ben evidenzia i rapporti messi in luce nella citazione. Quanto a CICERONE, egli afferma che gli dèi sono impassibili: "..aut beatiorem quam illum qui sit omni perturbatione animi liberatus.." (De Rep. 28 p. 19,5-6); "..a beata immortalique natura et iram et gratiam segregari.." (De Nat. Deorum 1,17 p. 19,14); ciò costituisce il motivo del culto degli dèi: "..nam et praestans deorum natura hominum pietate coleretur, cum et aeterna esset et beatissima (habet enim venerationem justam quidquid excellit)" (De Nat. Deorum 1,17 p. 15,9-12). Delle diverse linee della tradizione filosofica è erede PLOTINO, che afferma: "**greco**" (Enn. 3,5.6 p. 327,9-11; cf anche Enn. 4,4.43). impassibilità degli dèi e passionalità dei demoni anche in MARZIANO CAPELLA, De nut. 2,150 p. 64,20-22: "..sunt (sc. Dei) enim puriores nec admodum eos mortalium curarum vota sollicitant, "**greco**" perhibentur".

[7]) L'ideale sommo è l'autarchia di Dio (e quindi del sapiente) che non si agita, perché basta a se stesso e non ha bisogno di niente, segno di una pienezza di essere che gli uomini in preda alle passioni mutevoli non hanno. Citiamo solo due testi di APULEIO: De Deo Socr. 3 p. 9,4ss: "quos deos Plato existimat naturas incorporalis, animalis.. nullius extrarii boni participatione, sed ex sese bonas et ad omnia conpetentia sibi promptu facili, simplici, libero, absoluto. Qui

quindi, possono avere passioni, o coloro che agli uomini si avvicinano. E quanto più un uomo è perfetto, tanto più sa mortificare le sue passioni ([8]). Il dio è "longe" dalle passioni e qualitativamente "alius" da una condizione di passibilità.

E' perciò un dato di fatto, ravvisabile anche dal testo agostiniano, cha la tradizione platonica ha allontanato sempre di più la divinità dal mondo ([9]). Per questo occorre qualcosa di intermedio, che da una parte allontani di più il dio e dall'altra crei un ponte di collegamento con esso. Ed ecco la folla degli esseri intermedi, che la scuola platonica ha sempre più moltiplicato…. ([10]).

Nella presentazione apuleiana, che fa da supporto a quella agostiniana, questa concezione si "spazializza" nella visione degli dèi che tengono "excelsissimum locum", mentre i demoni hanno il "medium" e gli uomini l'"infinitum" ([11]), con la conclusione che alla diversità dei luoghi corrisponde quella delle nature e alla diversità degli elementi, quella dei meriti ([12]). La differenza "spaziale" è manifestativi di una differenza radicale di qualità, di nature e di meriti. Dalla presentazione apuleiana, però, questa diversità spaziale rischia di essere eccessivamente importante per uno "spiritualista" platonico. E Agostino non mancherà di appuntarvi sopra le sue critiche ([13]).

Così Agostino riassume il dibattito all'inizio del De Civ. Dei:

> "Ma poiché ritengo i medesimi demoni costituiti medi tra dèi e uomini, come se nessun dio si mescoli all'uomo, così che da qui portino i desideri e di lì riportino ciò che è stato impetrata.." ([14]).

I Platonici sembrano aver paura del potere contaminante della materia e dell'umanità. Per questo alla motivazione di dignità aggiungono quella della preservazione della contaminazione. S. Agostino però non si lascerà sfuggire l'occasione per scherzare su questi dèi così potenti da essere costretti a fuggire l'umanità per non sporcarsi! ([15])

Naturalmente alla base di questa concezione c'è per i Platonici la convinzione dualistica che oppone alla bontà di Dio la natura malvagia della materia ([16]), dalla quale è lontana la divinità e anche l'anima nel

---

omnium rerum dominator atque axuctor est, solutum ab omnibus nexibus patiendi aliquid gerendive, nulla vice ad alicujus rei munia obstrictum.."; De Platone et ejus dogm. 2,20 p. 122,19ss: "tum post hoc vitiis exclusis.. omnia quae ad beatam vitam fuerunt, non ex aliis pendere nec ab aliis deferii sibi posse, sed in sua manu esse sapiens recte putat.. (p. 124,13).. si nihil indigens erit".

[8]) Sappiamo che i filosofi oscillavano fra **greco** presenza moderata delle passioni, utili per la vita comune: Accademia Antica, Aristotele, Stoicismo Medio) e l' **greco** (Stoicismo Antico). Cf S. LILLA, Clement, p. 92ss. Spesso i due livelli erano considerati tappe di un unico cammino, per cui l'assenza di passioni era considerata la meta ideale. Così FILONE, Leg. Alleg. 2,102 p. 160: "**greco**"; De Prov. 1,66 p. 182: "..justus nullam omnino in se patitur passionem" l'ideale finale è così espresso da Clemente ALESSANDRINO, Strom. 6,74.1 p. 468,29-30: "**greco**". Esso sarà espresso riccamente anche nel Neoplatonismo: PLOTINO, Enn. 1,2.3 p. 67,19ss: "greco"; PORFIRIO, Sent. 32 p. 25,9: "**greco**".

[9]) Questa tendenza peculiare già del Neoplatonismo arriverà ad una sistemazione rigorosa nell'Uno plotiniano, completamente al di sopra e al di là anche dell'essere e dell'essenza: PLOTINO, Enn. 5, 1.8 p. 280,6-8: ".. **greco**", riprendendo PLATONE, Rep. 509b.

[10]) E. ZINTZEN, Geister, p. 641: "SENOCRATE usa la dottrina sui demoni chiaramente per allontanare gli dèi in una più grande trascendenza, togliendo loro la responsabilità del male nel mondo".

[11]) De Civ. Dei 8,14. cf in Appendice lo schema 6.

[12]) De Civ. Dei ibid. p. 230,5-9: "sicut eis diversa dignitas est locorum, ita etiam naturarum.. ut clementorum ordine, sic differentia meritorum.."

[13]) Alle critiche sono dedicati i capp. 15-17 del libro VIII del De Civ. Dei.

[14]) De Civ. Dei 9,1 p. 249,16-19: "Sed quia eosdem daemones inter homines et deos ita medios constitutos putant, tamquam nullus deus misceatur homini, ut hinc perferant desiderata, inde referant impetrata.."

[15]) De Civ. Dei 9,18 p. 266,13-15: "..hoc habere praecipuum, ut propter hoc intervallum locorum contrectatione non contaminentur humana". L'intervallo tra dèi e uomini è colmato dai demoni, con funzione impetratoria e vaticinatoria. Rifacendosi a PLATONE, Conv. 202e, così ne parla APULEIO, De Deo Socr. 5-6 p. 13,10ss: "Atque si Platonis vera sententia est, numquam se deum cum nomine communicare, facilius me audierit me lapis quam Juppiter. Non usque adeo – responderit enim Plato pro sententia sua mea voce – non usque adeo, inquit, senjunctos et alienatos a nobis deos predico, ut ne vota quidam nostra ad illos arbitrer pervenire. Nacque enim illos a cura rerum humanarum sed contrectatione sola removi. Ceterum sunt quaedam divinae mediae potestates inter summum aethera et infimas terras, in isto intersitae aeris spatio, per quas et desideria nostra et merita ad deos commeant.. inter terricolas caelicolasque vectores, hic precum inde donorum, qui ultro citro portant hinc petitiones inde suppetias, ceu quidam utriusque interpretes et salutiferi. Per hos eosdem, ut Plato in Simposio autumat, cuncta denuntiata et magorum miracela omnisque praesagiorum species reguntur". Ricordiamo la celebre frase di PLATONE, Conv. 202e: "**greco**".

[16]) cf le famose espressioni di PLATONE, Teet. 176 a-b; 176e-177°, in cui il non-divino si oppone al divino. Fuggire il non-divino, il corporeo, è condizione necessaria per la greco (cf H. LENY, Chaldean, 375-294: esposizione dell'interpretazione che di questa impostazione fondamentale di PLATONE danno sia la scuola platonica che gli

suo stato più puro ([17]). Questa discriminazione risale quindi ad una matrice più profonda di quanto sembri a prima vista. Ma di questo parleremo in seguito.

Per concludere, non si può escludere che contribuisca ad originare questa concezione "spaziale" la considerazione degli astri come dèi, gli astri che sono "lassù in alto" e che sono chiamati "clarissima mundi lumina" da VIRGILIO ([18]).

2.2 Mediazione e culto

Nella visione platonica di Dio e dell'uomo i demoni sono dunque necessari.
La loro mediazione ha una funzione principalmente riferita al culto ([19]). Di fatto è sui modi e contenuti del culto che si svolge il confronto tra Agostino e il mondo pagano ([20]).

ORACOLI CALDAICI, i quali demonizzano l'intera sfera materiale sublunare, identificandola con l'Ade, secondo una interpretazione Medioplatonica).

[17]) Ricordiamo la seconda parte dell'adagio porfiriano: "..omne corpus esse fugiendum ut anima possit beata permanere cum Deo" (fr. 10 del De Regressu animae p. 38,4s = De Civ. Dei 10,29). L'anima beata non è più contagiata dalla materia: ".. ut materiae cognoscens mala ad Patrem recurreret nec aliquando jam valium polputa contagione teneretur" (fr. 11,1 p. 39,5 = De Civ. Dei 10,30).

[18]) VIRGILIO, Georg. 1,5s p. 29, citato in De Civ. Dei 9,16. La divinità degli astri è affermata fin dall'antichità. Nella fonte di Agostino, il De Deo Socr. di APULEIO, la troviamo subito all'inizio (il brano che Agostino sta considerando quando cita VIRGILIO): "..diis immortalibus caelum dicavit, quos quidam deos caeliter partim visu usurpamus, alios intellectu vestigamus. Ac visu quidem cernimus 'vos o clarissima..' ..nec modo ista praecipua: diei opificem lunamque.. verum etiam quinque stellas, quae vulgo vagae ab inperitis nuncupantur.. » (n. 1-2 p. 6,7-7,12). Ricordiamo due espressioni di PLATONE : Tim. 40b : "**greco**"; e la definizione di Cratil. 397c-d, che associa intimamente divinità e astri: "**greco**". Questa concezione è ripresa e confermata dall'EPINOMIDE 981e: "**greco**". Per gli STOICI si veda ad es. CICERONE,. De Nat. Deorum 2,15.39 (= SVF II,200 n. 684): "atque hac mundi divinitate perspecta tribuenda est sideribus eadem divinitas". In questo trattato ciceroniano, nei capp. 8-16, VELLEIO espone la teoria di tutta la tradizione sulla divinità del mondo in generale e degli astri in particolare. Di SENOCRATE dice: "deos octo esse dicit, quinque eos qui in stellas vagis nominantur, unum qui est omnibus sideribus quae infixa caelo sint, ex dispersis, quasi membris simplex sit putandus deus, septimus solem adjungit, octavamque lunam" (= fr. 17 HEINZE). E l'esposizione continua con ERACLIDE PONTICO, TEOFRASTO, CLEANTE, CRISIPPO. Anche FILONE (che parla degli STOICI nel De Prov. 2,64 = SVF II,201 n. 688), pur non potendo, da giudeo, parlare di divinità, afferma nel De Opif. Mundi 55 (p. 176) che "**greco**" sono nel cielo come "**greco**". E nel De Gig. 2,8 (p. 24) ricorda un principio importante: la divinità degli astri è collegata alla loro razionalità (deducibile dalla razionalità del moto): "**greco**". Ricordiamo infine: OVIDIO, Met. 1,73 p. 9: "Astra tenent caeleste solum formaeque deorum.."; PLOTINO, Enn. 3,5.6 (divinità di secondo ordine): "**greco**". Cf anche APULEIO, De Mundo 1 p. 137,12 ss.

[19]) Di demoni sovrintendenti al culto parlano anche: SENOCRATE (fr. 25 HEINZE: "..**greco**"; i NEOPITAGORICI (secondo DIOGENE LAERZIO 8,32 p. 406,3-7: "**greco**". Soprattutto ad essi si riferiscono i sogni (POSIDONIO, in CICERONE, De Div. 1,64; e quanto si dice sopra a proposito dei NEOPITAGORICI); le magie e i miracoli, le divinazioni (APULEIO, De Deo Socr. 6 p. 14,3ss: "per hos eosdem, ut Plato in Simposio autumat, cuncta denuntiata et magorum varia miracela omnes praesagiorum species reguntur. Eorum quippe de numero praediti curant singuli eorum, prende ut est tributa provincia, vel somniis conformandis, vel extis fissiculandis, vel praepetibus gubernandis, vel oscinibus erudiendis, vel vatibus inspirandis, vel fulminibus jaculandis, vel nubibus coruscandis ceterisque adeo, per quae futura dinoscimus". Così pure PLOTINO, Enn. 4,4.43 p. 144,14-16: "**greco**" e PLUTARCO, De Def. Or. 13 p. 417a-b, dice che i riti non si addicono agli dèi: "**greco**". Egli arriva ad affermare che, se i demoni preposti agli oracoli ("**greco**") venissero meno, verrebbero meno gli oracoli stessi (De Def. Or. 15 p. 418c-d). questo ci apre uno spiraglio sul complesso problema del rapporto che era all'origine tra demone e dio. In effetti negli oracoli il dio viene chiamato "**greco**" (cf per es. gli oracoli citati in G. WOLFF, Porphyrii, p. 72.73.165.186..): non è forse il dio sentito come divinità invasante il vate? Nel De Def. Or. 38-48, p. 431-437, PLUTARCO svolge tutta una teoria su come i demoni danno origine alla mantica. Riportiamo infine due autori piuttosto polemici verso i demoni che vogliono per sé il culto. MINUCIO FELICE, Oct. 26,10 p. 38,19-21: "Magi quoque non tantum sciunt daemones, sed etiam quidquid miraculi ludunt per daemones faciunt"; 27,2 p. 39,15-21: "Nam et falluntur et fallunt, ut et nescientes sinceram veritatem et quam sciunt, in perditionem sui non confitentes. Sic a caelo deorsum gravant et a Deo vero et ad materias avocant vitam turbant, somnios inquietant, inrepentes etiam corporibus occulte ut spiritus tenues morbos fingunt, terrent mentes, membra distorquent, ut ad cultum sui cogant, ut nitore altarium vel hostiis pecudum saginati, remissis quae constrinxerant curasse videantur". E così PORFIRIO nel De Abstinentia conduce una serrata polemica contro il sacrificio di animali (memore dell'insegnamento di PITAGORA: cf DIOGENE LAERZIO, 8,21) e afferma "**greco**". Sono i demoni cattivi che nascono dalla materia: "**greco**" : i demoni hanno bisogno di queste cose perché sono loro connaturali e se ne cibano (PORFIRIO, De Abst. 2,46 p. 175, 2ss).

Il culto infatti espone anche la fede circa la divinità e il modo di rapportarsi ad essa ([21]). Molto semplicemente è il culto, culto pubblico e privato, che storicamente lega il popolo con i suoi dèi.

Partendo da questa concezione pragmatica del popolo romano e degli antichi in genere (non esclusi gli Ebrei) ([22]), Agostino condurrà alla concezione del vero Dio, attraverso la concezione del vero culto (che per i cristiani è anzitutto etica, amore, offerta personale e comunitaria) ([23]).

Per i Platonici i demoni sono necessari per portare le nostre preghiere a Dio e per riportare le risposte da loro a noi ([24]), interpreti nostri e annunciatori da parte degli dèi. Questa breve osservazione ci fa notare quanto per gli antichi (anche filosofi) il rapporto conoscitivo diventava subito rapporto vitale. La scoperta del divino diventa subito impegno di culto.

2.3 Filosofia e religione popolare

Nella demonologia platonica, Agostino scopre subito una ambiguità e una incertezza di fondo. Essa riguarda l'atteggiamento verso gli dèi tradizionali e verso il culto, spesso indegno, che si tributava loro.

Agostino argomenta così: ce fosse vero che i Platonici credono gli dèi buoni e lontani dalle passioni umane, e credono altresì che la vita beata, il fine della vita, è data dalla partecipazione al Sommo Bene, non ammetterebbero poi di fatto il culto di molti dèi e addirittura la magia.

Questa incongruenza ha per Agostino due fonti precise: il timore del popolo e dei cultori degli dèi e la superbia degli stessi filosofi, che in concreto impedisce loro di realizzare quello che in teoria riescono ad afferrare ([25]). Agostino riconosce loro il merito di aver visto nell'anima razionale immortale l'elemento di più alto valore presente nell'uomo([26]). Hanno saputo vedere anche che quest'anima non può essere beata, cioè realizzare ciò che costitutivamente cerca, se non in Dio, cui deve aderire con amore ([27]). Eppure tutto ciò

---

[20]) De Civ. Dei 8,12 p. 229,6-10: ".. nunc non imperito me Platonicos philosophos elegisse, cum quibus agam quod in ista questione, quam modo suscepimus, agitur de naturali teologia, utrum propter felicitatem, quae post mortem futura est, uni Deo an pluribus sacra facere oporteat.."

[21]) Ricordiamo un adagio che è alla base della regolamentazione liturgica nella Chiesa: "Lex orandi, lex credendi": quanto si esprime nel culto, è parte integrante della propria fede anche a livello teorico.

[22]) Per l'antico in genere, il culto è qualcosa di stabilito, di fisso, che il dio stesso ha regolamentato (cf PORFIRIO, Fil. d. Orac. p. 129 WOLFF; PLATONE, Rep. IV,427b) e i primi cristiani erano "**greco**", proprio perché rifiutavano il culto ufficiale dello Stato.

[23]) Il centro espositivo del vero, nuovo culto cristiano è De Civ. Dei 10,3-6, p. 278,1ss, dove è la famosa definizione di sacrificio: "..verum sacrificium est omne opus, quod agitur ut sancta societate inhaereamus Deo, relatum scilicet ad illum finem boni, quo veraciter beati esse possimus.. totum sacrificium nos ipsi sumus.."

[24]) cf De Civ. Dei 9,1 (citato sopra). E ancora: De Civ. Dei 8,19: "..necesarios eos asserens perferendis ad deos nostris precibus .." (p. 236,40-41); 8,22: "..ita esse daemones inter deos et homines tamquam internuntios et interpretes, qui hinc ferant petitiones nostras, inde referant deorum suppetias.." (p. 239,4-7). Per PLATONE, cf. sopra la nota 15.

[25]) Lo scetticismo dei filosofi verso il culto pagano è un bersaglio fin troppo facile, perché Agostino se lo lasci sfuggire, come pure la loro ambiguità e irrisolutezza nel condannarlo. Su tutto questo, cf G. REMY, Christ, p. 197-201. Anche CICERONE, De Nat. Deorum 1,16ss, rifiuta la concezione grossolana della religione popolare vuol dire distinguere tra "religio" e "superstitio". Non parla però di attribuzione ai demoni.

[26]) De Civ. Dei 9,9 p. 257,5-9: "Cum enim animans, id est animal, ex anima constet et corpore, quorum duorum anima est utique corpore melior; etsi vitiosa et infirma, melior certe corpore etiam sanissimo atque firmissimo; quondam natura ejus excellentior nec labe vitiorum postponitur corpori.."

[27]) De Civ. Dei 10,1 p. 271,15-272,25: "..quia sicut sapere potuerunt, licet immortalem ac rationalem vel intellectualem hominis animam, nisi partecipato lumine illius Dei, a quo et ipsa et mundus cactus est beatam esse non posse; ita illud quod omnes homines adpetunt, id est, vita beatam, quemquam isti assecuturum negant, qui non illi uni optimo, qui est incommutabilis Deus, puritate casti amoris adhaeserit.. sive cedentes vanitati errorique populorum, sive, ut ait Apostolus, evanescentes in cogitationibus suis, multos deos colendos ita putaverunt, vel putari voluerunt, ut quidem eorum etiam daemonibus divinos honoris sacrorum et sacrificiorum deferendos esse censerent". Cf su questo punto ORIGENE, Comm. al Cantico dei Cantici, pref. (p. 67,28; 76,15; 78,14; 84,22), dove la Sposa del Cantico è identificata con l'anima razionale che aderisce al Verbo con amore. L'espressione agostiniana "puritate casti amoris adhaeserit" ricorda un tema caro ai Neoplatonici, l'adesione ("**greco"**) dell'anima all'Uno come il termine, fine ("**greco**) della vita: PLOTINO, Enn. 6.9.8 p. 321,25ss: "**greco**". Ricordiamo che questo trattato è proprio uno di quelli che, a parere della critica, furono letti da Agostino al tempo della conversione (cf A. MANDOUZE, Saint Augustin, p. 480). Cf anche PORFIRIO, Sent. 40 p. 51,11: "**greco**". A proposito poi della beatitudine come Sommo Bene che tutti cercano cf ARISTOTELE, Etic. ad Nic. 1,2.1-2 p. 4,16-19: "**greco**". Essa in definitiva consiste nella sapienza (ID., 10,8.13 p.

non toglie il giudizio sostanzialmente negativo che su di loro il cristiano Agostino deve emettere: vanità, errore, superbia.

Alla base di queste affermazioni di Agostino possiamo rintracciare: la tradizione apologetica cristiana circa la paura che i filosofi hanno del popolo e il dato rivelato di Rm 1,18-25 sull'"evanescere in cogitationibus suis" ([28]).

Così sia APULEIO ([29]) che PORFIRIO ([30]) sono presentati come viziati da questa ambiguità fondamentale. Si vergognano della religione politeista, ma non se la sentono di mettersi apertamente contro di essa.

D'altra parte PLATONE stesso è riportato come argomento da Agostino per rafforzare la tesi e come esempio di comportamento migliore, quando non ha paura di cacciare dalla città ideale le vane creazioni dei poeti ([31]).

218,32: "**greco**"). Cf R. HOLTE, Béatitude, p. 23-28. Così pure APULEIO, De Deo Socr. 21 p. 31,10: "..omnes et cupiant optime vivere et sciant non alia re quam animo vivi nec fieri posse quin ut optime vivas, animus colendus sit".

[28]) Cf De Civ. Dei 8,22. Sulla paura che i filosofi hanno del popolo, cf Agostino, De Vera Rel. 1ss p. 3, 9-10: "..eorum sapientes, quos philosophos vocant, scholas habebant dissentientes et templa communia". Agostino in verità ha molta stima dei platonici: "Ideo quippe hos potissum elegi, quondam de uno Deo, qui fecit caelum et terram, quanto melius senserunt, tanto caeteris gloriosiores et illustriores habentur" (De Civ. Dei 8,12 p. 229,11-13; cf anche 9,1; 10,1; 10,10 – PORFIRIO in particolare – e 10,17). G. REMY, Christ, p. 160, riassume schematicamente i meriti che i Platonici avevano agli occhi di Agostino. Però essi avevano anche un peccato fondamentale, la superbia (cf ID., p. 117-176). La capacità di innalzarsi fino a Dio in qualche modo che i Platonici avevano (secondo l'esperienza stessa di Agostino: cf ID., p. 119-130) è fondamentalmente viziata di ambiguità in quanto la superbia diviene presunzione e si chiude da sola l'unica strada possibile per arrivare a possedere Dio, e cioè il Cristo umile (cf ID., p. 130-150). Anzi, la loro superbia ha stravolto anche la conoscenza naturale di Dio, di cui parla appunto Rm1 (cf ID., p. 151-176). Non so però fino a che punto è fondata l'affermazione di REMY (p. 160ss..), secondo la quale Agostino dice che i Platonici hanno conosciuto qualcosa di Dio, solo per essere fedele al messaggio di Rm1 e non perché ne sia convinto a fondo. Sull'uso che Agostino fa di Rm 1 in contesto antipagano, cf E. TESELLE, Porphyre, p. 113-123.

[29]) De Civ. Dei 9,8 p. 257,33-34: "..ne cultores eorum apud quos loquebatur offenderet.."

[30]) De Civ. Dei 10,26 p. 300,1-3: "..amicis suis theurgis erubescebat.. nam ista utcumque sapiebat, sed contra multorum deorum cultum non libere defendebat ». cf anche De Civ. Dei 10,11: effettivamente la lettera ad Anebo, qui riassunta, ha una posizione estremamente ambigua circa le dottrine pagane e il culto tributato agli dèi.

[31]) De Civ. Dei 8,13 p. 230,17-23: "Qui enim de ludis scenicis Plato senserit, noto est; cum poetas ipsos quod tam indigna deorum majestate atque bonitate carmina composuerint, censet civitate pellendos. Qui sunt igitur isti dii, qui de scenicis ludis cum ipso Platone contendunt? Ille quippe non patitur deos falsis criminibus infamari ; isti eisdem criminibus suos honores celebrari jubent ». in effetti tutto il discorso di Platone, Rep. II,364-III,391 (accessibile ad Agostino attraverso il De Republica di CICERONE) è volto a riprovare il modo indegno con cui i poeti parlano degli dèi, perché in questo modo corrompono i giovani, fino a togliere loro il diritto al coro: Rep. II,383c: "**greco**". Agostino aveva già trattato ampiamente questo particolare della dottrina platonica in De Civ. Dei 2,14ss, mettendola vicino al fatto che a Roma i ludi erano iniziati per volontà (e costrizione) esplicita degli dèi, per concludere alla identificazione dèi = demoni (di cui parleremo più avanti). Tornando a PLATONE, comunque c'è da notare (cf G. WOLFF, Porphyrii, p. 217) la sua posizione ambigua rispetto alla religione tradizionale. Proprio per non essere accusato di empietà, come Socrate, mantiene il culto ufficiale a dèi, demoni ed eroi, attribuendone l'origine all'oracolo di Apollo Delfico (cf Rep. IV, 427b: "**greco**") o agli oracoli in genere (cf Leg. IV,717b: "**greco**". In Leg. IV,738b-c li dice originati dai "**greco**" di Delfo, Dodona, Ammone, da manifestazioni prodigiose ed "**greco**". Parla anche di riti e miti importati da altri paesi (i Tirreni, i Cipri) e conclude: "**greco**". In Leg. VII,798d-800° si parla di fissare chiaramente tutte le cerimonie dello Stato. I canti fissati dagli antichi furono proprio detti "**greco**". Nel Timeo 40a-e PLATONE attribuisce a credenze popolari, fondate su tradizioni di famiglia, la fede negli dèi e nei figli di dèi.
Sulla scia di PLATONE, l'EPINOMIDE 985c-d afferma che il "**greco**" deve fissare i riti sacri ("**greco**") degli dèi, senza innovazioni ("**greco**") secondo il "**greco**".
Questo insieme di tradizione e superstizione fu preso di mira a più riprese nella stessa tradizione filosofica, preparando gli attacchi dei cristiani. MINUCIO FELICE, Oct. 23,2 p. 32,25-33,1, si scaglierà contro le favole dei poeti e ricorderà anche lui che PLATONE cacciò dalla civitas "Homerum illum inclytum laudatum et coronatum": cose tutte che corrompono i giovani. Egli è in parallelo con TERTULLIANO, Ad Nat. 2,7.11 p. 52,9-10: "criminatores deorum poetas eliminari Plato censuit, ipsum Homerum sane coronatum civitate pellendum". La loro fonte (come anche per Agostino) è senz'altro CICERONE, De Rep. 4,5.5 p. 110,12-14: "Ego vero eodem quo ille Homerum redimitum coronis et delibutum unguentis emittit ex ea urbe quam sibi ipse fingit..". cf anche Tusc. 2,11.27. Agostino rimprovera anche APULEIO (cf De Civ. Dei 8,19) e PORFIRIO (cf De Civ. Dei 10,23), che pur essendo convinti della bassezza della religione pagana e dei suoi poeti e interpreti, non hanno il coraggio di dirlo a viso aperto, per paura di essere perseguitati.

Capitolo terzo

RAPPORTI DI AGOSTINO CON LA DEMONOLOGIA PLATONICA

3.1 La demonologia agostiniana

Anche dal confronto con le altre opere agostiniane, possiamo dire che la demonologia di Agostino è abbastanza vasta, proprio per l'assunzione di molti elementi derivanti dalla corrente platonica, che continuamente si integrano con quelli che derivano dalla tradizione biblica e cristiana ([1]). Dal comune sottofondo culturale Agostino prende non pochi elementi.

a) Ha delle difficoltà nella corporeità di angeli e demoni ([2]), ne afferma comunque la natura aerea ([3]), conseguenza della caduta della primitiva condizione di angeli a causa del peccato ([4]). Sono invisibili ([5]), causano malattie ([6]), abitano nell'aria ([7]).

Soprattutto sono mobili, estremamente più mobili di noi ([8]) e per questo ci superano nella velocità del conoscere ([1]) e poi annunciano a noi le cose prima che noi siamo riusciti a conoscerle, spacciandole per

---

[1]) Per una trattazione globale della demonologia agostiniana, almeno nei suoi tratti essenziali, si veda H. J. GEERLINGS, De Antieke.

[2]) De Trin. 3,5 p. 134: "Sed fateor excedere vires intentionis meae, utrum Angeli manente spirituali sui corporis qualitate per hanc occultius operantes, assumano ex inferioribus elementis corpulentioribus, quod sibi coaptatum quasi aliquam vestem mutent.. an ipsa propria corpora sua transforment in quod voluerint, accomodate ad id quod agunt". Lo stesso in De Trin. 8,3 p. 330, dove è detto: "Nec si eosdem spiritus sine corporibus cogites, quod quidem carnali cogitationi difficillimum est". Sotto forma di problema, a proposito delle teofanie degli angeli, ritroviamo il dilemma nell'Enchir. ad Laur. 59. Agostino infatti si sentiva in difficoltà per i dati contrastanti della Scrittura che parlano di teofanie concrete e di Angeli come spiriti (cf l'espressione del Sl 103,4: Qui facit Angelos suos spiritus): cf Epist. 95,8 p. 512,17ss. Nell'esposizione del Sl 104 Enarr. in Ps. 103,1 disc. 1,15) invece si mostra deciso per una interpretazione spirituale, distinguendo nell'angelo tra il "nomen naturae", lo "spiritus", e il "nomen officii", l' 'angelus' (cf p. III,666). Cf anche De Civ. Dei 15,23 e 21,10. Angeli e demoni, creature spirituali, anche in Epist. 102,20 (p. 562,1ss).

[3]) De Div. daem. 7 p. 603,15-16: "Daemonum ea est natura, ut aerii corporis sensu terrenorum corporum sensum facile praecedant.."; 8 p. 606,19-20: "..quanto malora et mirabiliora pro subtilissimi corporis, id est, aerii, facultate ac facilitate daemones possit.. Quantum valeat aeris elementum, quo eorum corpora praevalent..". cf anche DE Trin. 3,13 p. 146: "pro subtilitate corporis et sensus.." (parla di corpo di angeli buoni e cattivi).

[4]) De Gen. ad litt. 3,10 p. 73,15ss: "In qua (sc. Superiore parte aeris) fortassis parte si fuerunt ante transgressionem suam transgressores angeli cum principe suo, nunc diabolo, tunc arcangelo.. non mirum si post peccatum in istam sunt detrusi caliginem;.. (11) Si autem transgressores illi antequam transgrederentur, caelestia corpora gerebant, neque hoc mirum est, si conversa sunt ex poena in aeriam qualitatem: .. nec aeris saltem spatia superiora atque priora, sed ista caliginosa tenere permissi sunt, qui eis pro suo genere quidam quasi carcer est, usque ad tempus judicii". I corpi degli angeli sono detti altrove "lucidissima et aetherea" (De Div. Quaest. LXXXIII, qu. 47 PL 40,31).

[5]) De Div. Quaest. ad Simpl. 2,1.5 PL 40,132: "..spiritus Dei.. aliqua creatura invisibilis.. malum.. non posse intelligi nisi addatur etiam malus. Malo enim quia bene utitur Deus..". La sua azione è nascosta: "..spiritus occulto instinctu nequissimas agitans mentes.." (De Civ. Dei 2,26.1 p. 62,51-52).

[6]) De Div. Daem. 9 p. 607,8-10: "Accipiunt potestatem et morbos inmittere et ipsum aerem viziando morbidum reddere.."; Enarr. in Ps. 130,7 p. 250: "..dolores autem corporum plerumque immittuntur ab angelis datanae; sed hoc non possunt, nisi permissi". Grande prova biblica per questo è Giobbe.

[7]) cf la nota 3 e inoltre: De Nat. Boni 33 p. 871,19-20 (a proposito della cacciata nell'inferno di cui si parla in Mt 25,41): "..quamvis jam poenaliter hunc infernum, hoc est, inferiorem caliginosum aerem tamquam carcerem acceperint.."; Epist. 102,20 p. 562,13-16: "..daemoniis, hoc est, iniquae spirituales creaturae, quae in hoc proximo et caliginoso coelo habitans, tamquam in aerio carcere suo, praedestinatae sunt supplicio sempiterno"; Enarr. in Ps. 148,9 p. 878: "Propterea ad ista caliginosa, id est, ad hunc aerem, tamquam ad carcerem, damnatus est diabolus, de apparatu superiorum Angelorum lapsus cum angelici suis" (citazione biblica qui ricordata, 2Pt 2,4, in cui si fa l'equivalenza tra l'aria e l'inferno, come sopra). Cf anche De Civ. Dei 11,33 e 14,3.

[8]) De Div. Daem. 7 p. 603,16-19: "..celeritate etiam propter ejsudem aerii corporis superiorem mobilitatem, non solum cursus cuorumlibet dominum vel ferarum, verum etiam volatus avium incomparabiliter vincano". Cf anche Contra Faust. 22,17 p. 605,21s: "..praevaricatores angeli.. per hunc aerem volitantes.."

cose future, mentre sono già avvenute ([2]). Però si sbagliano spesso, perché anche la loro conoscenza è limitata ([3]) e così pure la loro potestà ([4]). Mandano sogni agli uomini ([5]) e allontanano gli uomini dal vero Dio con i prodigi della divinazione ([6]).

Essi sono coloro che animano i cosiddetti dèi ([7]), che altro non sono che uomini morti ([1]), dei quali si servono per regnare nella loro smisurata ambizione di sostituirsi a Dio ([2]).

---

[1]) De Gen. ad litt. 2,17 p. 61,19-22: "..quibus (sc. daemonibus) quaedam de temporalibus rebus nosse permittitur, partim quia subtilioris sensus acumine, partim quia corporibus subtilioribus vigent, partim experientia callidiore propter tam magnam longitudinem vitae.." ; De Div. Daem. 7 p. 603,19-21 : "Quibus duabus rebus, quantum ad aerium corpus attinet praediti, hoc est, acrimonia sensus et celeritate motus, multa ante cognita praenuntiant vel nuntiant, quae homines pro sensus terreni tarditate mirentur" ; id. 9 p. 608,7-12 : "Sicut enim apparet concitatior animi motus in vultu, ut ab hominibus quoque aliquid forinsecus agnoscatur, quod intrinsecus agitur : ita non debet esse incredibile, si etiam leniore cogitationes dant aliqua signa per corpus, quae obtuso sensu cognosci non possunt, acuto autem daemonum possunt".

[2]) De Gen. ad litt. 2,17 p. 403,13-18: "Ceterum alicubi longe jam facta quod nuntiant, quae post aliquot dies vera esse firmentur, non est mirandum. Possunt enim efficere, non solum acrimonia cernendi etiam corporalia incomparabiliter praestantiore quam nostra est, sed etiam corporum ipsorum, longe utique subtiliorum mira velocitate ». cf anche De Div. Daem. 9; De Civ. Dei 9,22; ben esprime questo pensiero De Trin. 4,22: "..longe visa venientia nuntietur pro acuto sensu videntium, quod cum faciunt aereae potestates divinare creduntur; tamquam si quisquam de montis vertice aliquem longe videat venientem, et proxime in campo habitantibus ante nuntiet.." A volte fanno conoscere anche ordini di Dio: "..sic autem indignanter accipitur quod aliqua etiam talia daemones audiant et praedicant, quasi aliquid indignum sit ut quod ideo dicitur ut hominibus innotescat, hoc non solum boni, verum etiam mali non taceant.." (De Div. Daem. 10 p. 608,19-22).

[3]) cf tutta la parte della Filosofia degli Oracoli di PORFIRIO, dedicata all'errore possibile da parte degli dèi degli oracoli e le varie spiegazioni che se ne davano: p. 175ss WOLFF. Per Agostino, De Div. Daem. 10 p. 609,5-610,11: "In caeteris autem praedictionibus suis daemones plerumque et falluntur et fallunt. Falluntur quidem quia cum suas dispositiones praenuntiant, ex improviso desuper aliquid jubetur quod eorum consilia cuncta perturbet.. Falluntur etiam cum causis naturalibus aliqua, sicut medici, aut nautae, aut agricolae, sed longe acutius longeque praestantius pro aerii corporis sensu solertiore et exercitatiore praenoscunt : quia et haec ab Angelis Deo summo pie servientibus alia dispositione ignota daemonibus ex improviso ac repente mutantur.. Fallunt autem etiam studio fallendi et invida voluntate qua hominum errore laetantur.." cf De Doctr. Christ. 2,36-37; De Gen. ad litt. 2,17; De Civ. Dei 9,22.

[4]) Enarr. in Ps. 26,2.5 p. 362: "Accepit potestatem in infima (nel caso di Giobbe) et amisit maxima et summa. Et non est ista potestas irati, sed poena damnati. Nec ipse ergo potest habere aliquam potestatem, nisi permissus". Enarr. in Ps. 77,28 p. 1046: "sed aliud est, quando potestas ejus etiam a suis, sicut ei placet, tractandis majore protestate prohibetur; aliud quando ei potestas etiam in eos qui ab illo alieni sunt datur.. ibi ergo potestas quae fuerat, prohibetur, hic autem quae non fuerat tribuitur". E di Giobbe è detto: "Diabolum non videbat, sed potestatem Dei intelligebat" (Enarr. in Ps. 90, serm. 1,2 p. 134).

[5]) De Div. Daem. 9 p. 607,12-16: "Suadent autem miris et invisibilibus modis, per illam subtilitatem suorum corporum corpora hominum non sentientiu penetrando, seseque cogitationibus eorum per quaedam immaginaria visa miscendo, sive vigilantium sive dormientium". De Trin. 4,14 p. 198: "..quid magnum est diabolo et angelis ejus, de corporis elementis per aerea corpora facere quae caro miretur; aut etiam occultis inspirationibus ad illudendos humanos sensus phantasmata imaginum macchinari, quibus vigilantes dormientesve decipiat, vel furentes exagitet?" cf anche De Civ. Dei 10,16; 18,18.

[6]) De Div. Daem. 7 p. 604,4-10: "Per has efficacias quas aerii corporis natura sortita est, non solum multa futura praedicunt daemones, verum etiam multa mira faciunt. Quae quondam homines dicere ac facere non possunt, eos dignos quidam quibus serviant et quibus divinos honoris deferant arbitrantur, instigante maxime vitio curiositatis, propter amore felicitatis falsae atque terrenae et excellentiae temporalis". De Cons. Evang. 1,28 p. 27,11-13 : "..cum in suis diis falsis, quae sunt vera daemonia, nihil aliud pro magno appetant, quam cum aliquid eorum responsis sibi futurum esse didicerint". Enarr. in Ps. 134,20 p. 366 : "Malus est rex ille qui intercludit viam ad Deum. Hoc enim agit diabolus : semper opponendo se necessarium per arreptitios, sortilegos, adgures, auruspices, magos, sacra daemoniorum, concludit viam". cf anche De Civ. Dei 8,22.

[7]) Numerosissimi sono i luoghi in cui Agostino parla di questo. Soltanto qualche esempio: De Civ. Dei 2,29 p. 64,24-28 (nell'esortazione all' 'indoles romana',: "Noli deos falsos fallacesque requirere; abjice potius atque contemne, in veram emicans libertatem. Non sunt dii, maligni sunt spiritus, quibus aeterna tua felicitas poena est.. daemones, quos adhuc deos putas.." De Civ. Dei 4,1 p. 98,15-17 : "..deos falsos quos vel palam colebant, vel occulte adhuc colunt, eos esse immundissimos spiritus et malignissimos ac fallacissimos daemones". Enarr. In Ps. 94,6 p. 314 : « Quanto ergo altior daemoniis diis Gentium, qui altior est coelis, unde ceciderunt angeli, ut fierent daemonia ? Et tamen gentes omnes sub daemonibus erant : daemonibus templa fabricata sunt, daemonibus arae constructae, daemonibus sacerdotes instituti, daemonibus oblata sacrificia, daemonibus arreptitii tamquam vates inducti.. Etenim illi daemones volentes videri dii, non sibi ista exigerent ut fallerent, nisi quia sciunt ea deberi vero Deo. Hoc enim mos est deberi vero Deo, quod sibi exigit falsus deus".

b) A questi dati si uniscono gli elementi tratti dalla tradizione cristiana propriamente detta.

L'origine dei demoni è nella caduta dell'angelo ribelle ([3]), caduto per superbia ([4]). I demoni quindi sono angeli decaduti ([5]). Il loro capo è il Diavolo, principe dei demoni ([6]). Cacciati dal cielo ([7]), non sono onnipotenti, ma possono solo quanto permette loro Dio ([8]), che li usa per un fine buono ([9]).

Sono soprattutto menzogneri ([10]) e cercano di allontanare l'uomo da Dio ([11]). Anche la "curiositas" collega l'uomo al demonio, come nel caso dei filosofi di questo mondo ([1]).

---

[1]) Serm. 273,3: "Neque enim tales esse debemus, quales Paganos dolemus. Et quidem illi mortuos homines colunt . illi quippe omnes, quorum nomina auditis, quibus templa constructa sunt, homines fuerunt, et in rebus humanis habuerunt plerique eorum et pene omnes regiam potestatem. Auditis Jovem, auditis Herculem, auditis Neptunum, auditis Plutonem, Mercurium, Liberum et caeteris: homines fuerunt. Non ista solum in fabulis poetarum, sed etiam in historia gentium declarantur. Qui legerunt noverunt.. Illi ergo homines beneficiis quibusdam temporalibus res humanas sibi conciliaverunt et ab hominibus vanis et vana sectantibus ista coli coeperunt, ut dii vocarentur, dii haberentur; tamquam diis templa aedificarentur, tamquam diis supplicaretur, tamquam diis arae construerentur, tamquam diis sacerdotes ordinarentur, tamquam diis victimae immolarentur". Cf anche De Civ. Dei 2,5; 8,26 (la polemica con Hermes); 18,5.

[2]) cf sopra n. 15. De Civ. Dei 7,33 p. 213,1-7: "Per hanc ergo religionem unam et veram potuti aperiri, deos Gentium esse immundissimos daemones, sub defunctarum occasionibus animarum vel creaturarum specie mundanarum deos se putari cupientes, et quasi divinis honoribus eisdemque scelestis ac turpibus rebus superba impuritate laetantes atque ad verum Deum conversionem humanis animis invidentes". Cf anche De Civ. Dei 2,4; 2,24; Contra Faust. 22,17.

[3]) Enarr. in Ps. 121,6 p. 16: "Cecidit angelus et cactus est diabolus". Cf Enarr. in Ps. 103,4.7. Contra Jul. 3,63: "Non hostis secundum Manichaeos prosiliens ex natura mali, quam non condidit Deus; sed hostis angelus quondam ex opere Dei bonus, ex opere suo cactus malus". PL 44,734

[4]) De vera Rel. 26 PL 34,133: "Ille autem angelus magis seipsum quam Deum dirigendo, subditus si esse noluit, et infimuit per superbiam, et a summa essentia deficit et lapsus est: et ob hoc minus est quam fuit, quia eo quod minus erat frui voluit, cum magis voluit sua potentia frui, quam Dei". Enarr. in Ps. 58,2.5 p. 286: "Quamdiu exxaggerem quid mali sit in superbia? Diabolus inde solum puniendus est. Certe princeps est omnium peccatorum, certe seductor est ad peccandum: non si imputatur adulterium, non vinolentia, non fornicatio, non rapina rerum alienarum; sola superbia lapsus est. Et quoniam superbiae comes est invidentia, fieri non potest ut superbus non invideat: ex hoc vitio quod superbiam necessario sequitur, lapsus etiam invidit stanti, et dedit operam seducete hominem ne illo lavaretur unde ille dejectus est". Cf anche De Gen. ad litt. 11,13.16; De Civ. Dei 11,15; 12,9.

[5]) De Civ. Dei 8,22 p. 239,9-12: "..qui in hoc quidem aere habitant, quia de coeli superioris sublimitate dejecti, merito irregressibilis transgressionis in hos sibi congruo velut carcere praedamnati sunt; .." cf anche De Civ. Dei 5,9. Epist. 102,18 p. 559,20: "..daemones, qui sunt praevaricatores angeli.." Enarr. in Ps. 94,6 p. 314: "Illud fecit Dominus tuus ubi non possunt habitare daemonia: de coelis enim dejecta sunt daemonia.. coelis unde ceciderunt Angeli ut fierent daemonia".

[6]) De Gen. ad litt. 3,10 p. 73,16-17: "..transgressores angeli cum principe suo, nunc Diabolo, tunc arcangelo.."; 11,26 p. 358,26-359,1: "..cum sibi subditis angelis suis tamquam archangelus cecidit per superbam impietatem.." cf anche De Civ. Dei 15,23.

[7]) De Agone christ. 3 PL 40,292: "non ergo arbitremur in summo coelo habitare diabolum cum angelis suis, unde lapsus esse credimus". Enchir. ad Laur. 28 PL 40,246: "Angelis igitur aliquibus impia superbia deserentibus Deum, et in hujus aeris imam caliginem de superna coelesti habitatione dejectis.." cf Enarr. in Ps. 94,6.

[8]) Anche questo è un tema comunissimo in Agostino, sviluppato spesso in connessione con la storia di Giobbe. Ad es. Enarr. in Ps. 100,12 p. 502: "..non accedunt nisi Deus eis dederit potestatem.. petiit Job tentandum.. sed non opprimendum.. nam diabolus nulli nocet, nisi acceperit potestatem a Deo"; 103,3.22 p. 740: "Quare autem datur potestas? Aut ad damnandos impios, aut ad probandos pios.. in neminem habet diabolus potestatem, vel in aliquid ejus, nisi ille concedat, cui est potestas summa et sublimis". Cf anche Enarr. in Ps. 103,4.7; 130,7; De Trin. 3,12; De Div. Daem. 1 e 5; De Civ. Dei 8,18; 20,1.8; Enarr. in Ps. 26,2.19.

[9]) De Trin. 4,18 p. 206: "Nescit enim diabolus quomodo illo et insidiante et furente utatur ad salutem fidelium suorum excellentissima sapientia Dei, a fide superiore.." 4,23 p. 212-214: "potestates autem aereae superbiae atque fallaces.. id egerunt, ut per haec aliena vera etiam fideles Dei, si possent, ad sua falsa traducerant. Deus autem per nescientes id egit, ut veritas undique resonaret, fidelibus in adjutorium, impiis in testimonium". Cf anche De Civ. Dei 19,9.

[10]) Contra Faust. 22,17 p. 605,21-22: "..praevaricatores angeli, quorum duo maxima vitia sunt superbia atque fallacia.."; De Doctr. Christ. 2,35 p. 59,3-8: "Hinc enim fiet ut occulto quodam judicio divino, cupidi malarum rerum tradantur illudendi et decipiendi pro meritis voluntatum suarum, illudentibus eos atque decipientibus praevaricatoribus angelis; quibus ista mundi pars infima, secundum pulcherrimum ordinem rerum, divinae providentiae lege subjecta est;" cf De Civ. Dei 2,10 e 14,3. Trasformandosi in angeli di luce, secondo l'espressione paolina di 2Co 11,14 (cf De Div. Quaest. ad Simplic. 2,2; Enchir. ad Laur. 60; De Civ. Dei 2,26; 10,10; 21,6) a volte è difficile distinguere la loro azione da quella dell'angelo vero.

[11]) De Civ. Dei 7,33 p. 213,6-7: "..ad verum Deum conversionem humanis animis invadentes"; 10,10 p. 283, 35-284,38: "ejus enim sunt illa phantasmata, qui miseras animas multorum falsorumque deorum fallacibus sacris cupiens

Come si nota, dunque, anche da questi veloci riferimenti, la demonologia di Agostino è molto ricca ed è importante tenerla presente per capire la risposta che egli dà in Cristo alla problematica filosofica e religiosa dei pagani.

3.2 Dèi, cioè demoni

C'è un dato fondamentale che occorre mettere in risalto su come Agostino giudica la demonologia in genere e la religione antica.

Riprendendo un dato ormai acquisito nella tradizione cristiana ([2]), dagli Apologisti in poi, egli afferma e dimostra che in realtà sono forme di cui i demoni si servono per ingannare i loro cultori.

L'affermazione è di grande importanza, in quanto ha delle notevoli conseguenze sulla concezione del culto, che sta al fondo della trattazione agostiniana.

Per arrivare a dimostrare l'assioma dell'equivalenza dèi = demoni, Agostino si serve abilmente degli elementi offertigli dalla stessa tradizione platonica sugli dèi e i demoni.
1) Anzitutto vi si parla di dèi, di molti dèi, dai nomi diversi e più o meno collegati ad un sommo Dio ([3]). 2) A tutti questi dèi, grandi e piccoli, famosi o meno, si deve sacrificare, secondo il comando della tradizione ([4]). 3) Però abbiamo una evidente incongruenza tra l'affermazione platonica che gli dèi sono buoni e impassibili e il dato di fatto che agli dèi della religione pagana piacciono le turpitudini teatrali, i profumi delle vittime e tutte le ben note espressioni del culto pagano ([5])! 4) Se dunque i pagani stessi tendono ad affermare che in realtà le passioni sono proprie dei demoni e non degli dèi impassibili ([6]), in realtà – ecco la conclusione logica – gli dèi della religione pagana, quelli cui i pagani sacrificano, cui hanno affidato Roma e la loro stessa sorte ([7]) non sono altri che demoni, o meglio sono delle parvenze attraverso le quali i demoni cercano culto per sé ([8]).

---

irretire et a vero veri Dei cultu, quo solo mundantur et sanantur, a vertere..” Enarr. in Ps. 134,20 p. 366: “Malus est rex ille qui intercludit viam ad Deum”.

[1]) De Doctr. Christ. 2,37 p. 60: “Quae omnia tantum valent, quantum praesumptione animorum quasi communi quadam lingua cum daemonibus foederata sunt. Quae tamen plena sunt omnia pestiferae curiositatis, cruciantis sollicitudinis, mortifera servitutis”. Tract. in Joh. 97,3: “Hinc et nefarios ritus suon hominibus sacrilega curiositate deceptis vel decipiendis magicarum artium doctrina commendat”. De Div. Daem. 7 p. 604,7-9: “..quibus serviant et quibus divinos honoris deferant, arbitrantur, instigante maxime vitio curiositatis..” cf anche in Enarr. in Ps. 91,10; 149,8.

[2]) cf A. MANDOUZE, Saint Augustin et la religion, p. 204ss e sotto la nota 34.

[3]) Nello stesso De Deo Socratis di APULEIO, si parla sia degli dèi astrali (cf n. 1 p. 6,1ss), sia degli dèi che sono le intelligenze degli astri, i dodici dèi maggiori della tradizione pagana (cf n. 2 p. 8,9ss), sia degli dèi che in realtà sono i demoni, cioè gli dèi dei poeti (cf n. 12 p. 20,1ss) e d'altra parte, del Padre e Dio Sommo, il Parens “omnium rerum dominator atque auctor..” (n. 3 p. 9,9ss).

[4]) De Civ. Dei 8,12 p. 229,7-10.28-30: “..quod in ista questione, quam modo suscepimus, agitur de naturali teologia, utrum propter felicitatem quae post mortem futura est, uni Deo an pluribus sacra facere oporteat.. sed hi omnes et caeteri hujusmodi et ipse Plato diis plurimis esse sacra faccenda putaverunt”.

[5]) cf De Civ. Dei 8,13. Ricordiamo qualche espressione che Agostino leggeva nel De Deo Socr. di PAULEIO n. 12 p. 20,1ss: “..ex hoc ferme daemonum numero poetae solent haudquaquam procul a veritate osores et amatores quorundam hominum deos fingere.. et donis invitentur et precibus leniantur.. et honoribus mulceantur.. pomparum agmina mysteriorum silentia, sacerdotum officia, sacrificentium obsequia..”

[6]) De Civ. Dei 8,17 p. 234,1-3.15-24: “Quapropter, ut omittam caeteri, et hoc solum pertractem quod nobiscum daemones dixit habere comune, id est, animi passiones.. Deos vero ideo dicunt: istas perturbationes non perpeti, quia non solum aeterni, verum etiam beati sunt. Easdem quippe animas rationales etiam ipsos habere perhibent, sed ab omni labe ac peste purissimas. Quam ob rem si propterea dii non perturbentur, quod animalia sunt non beata, sed misera”.

[7]) Ricordiamo la famosa acclamazione di Agostino in De Civ. Dei 1,3 p. 3,1-2: “Ecce qualibus diis Urbem Romani servandam se commendasse gaudebant! O nimium miserabilem errorem!”. E l'esortazione finale di De Civ. Dei 2,29 p. 64,26-28: “Noli deos falsos fallacesque requirere: abjice potius atque contemne, in veram emicans libertatem. Non sunt dii, maligni sunt spiritus, quibus aeterna tua felicitas poena est”.

[8]) Diamo solo qualche testo di questo tema così diffuso nella letteratura cristiana, qualche testo specialmente dei primi tempi della riflessione cristiana. GIUSTINO nella Apologia 1,5.2 p. 29, dice: “**greco**”; ATENAGORA. Leg. 26,1 p. 346: “**greco**”. – Questo trattato parla lungamente di dèi e demoni, rifacendosi anche ad autori antichi (dei cui resti è testimone non trascurabile). Questo tema del resto era già annunciato in BARNABA, Ep. 16,7: il nuovo tempio è contro quello che è “**greco**”. (p. 118,24). L'esplicitazione più chiara avviene in connessione con il Sl 96(95).5 (quondam dii gentium daemonia), che viene citato già in GIUSTINO. Dial. 9, Tryph. 55,2 p. 154: “**greco**”; cf anche 73,2s; 79,4, in connessione con la dottrina degli angeli decaduti; e infine 83,4 (p. 195): “**greco**” (una piccola osservazione: GIUSTINO

E quando questi demoni non riescono a convincere della loro divinità i pagani intellettualmente più quotati (che giustamente li giudicano no dèi per la loro soggezione alla passione) ([1]), allora si fanno passare per mediatori, mentre in realtà non lo sono ([2])!

Quindi non c'è dubbio che quelli che i pagani chiamano dèi non sono altro che demoni, e come tali vanno combattuti ([3]).

Riguardo poi all'origine di questi demoni-dèi, Agostino riprende il vecchio argomento dell'evemerismo: gli dèi sono antichi uomini morti ([4]). Del resto l'ACLEPIUS stesso, che Agostino commenta. Lo dice:

---

cita sempre disponendo diversamente le parole del Salmo). Inutile, per il nostro scopo, perseguire lo sviluppo di questo tema che si ritrova in tutta la tradizione letteraria cristiana. Si veda, ad es.: IRENEO, Adv. Haer. 3,10; CLEMENTE ALESSANDRINO, Protr. 4,62.4-63.1; ORIGENE, Hom. in Jer. 5,2; Contra Cels. 3,2.37; 4,29; 7,65.69 e 8,3, in cui ORIGENE ricorda che abbiamo imparato ("**greco**") dalla Rivelazione a riconoscere gli dèi come demoni, e infine BASILIO, Ep. 189,5.

Una ispirazione parallela per questo tema poteva venire ad AGOSTINO anche da APULEIO, De Deo Socr. che egli stava trattando. Per esempio leggiamo al n. 12 p. 20,1ss: "..ex hoc ferme daemonum numero poetae solent haudquaquam procul a veritate osores et amatores quorundam hominum deos fingere.."; e n. 13 p. 21,9s: "..et donis invitentur, et precibus leniantur.. et honoribus mulceantur..", e infine n. 13-14 p. 22,2ss: "..(daemones animalia) propterea passiva non absurde nominavi, quod sunt iisdem quibus nos, turbationibus mentis obnoxii. Unde etiam religionum diversis observationibus et sacrorum variis suppliciis fides impertienda est, esse nonnullos ex hoc divorum numero qui nocturnis vel diurnis, promptis vel occultis, laetioribus vel tristioribus hostiis vel caerimoniis vel ritibus gaudeant, ut Aegyptia numina ferme plangoribus, Greca plerumque choires, barbara autem srepitu cymbalistarum et tympanistarum et choraularum. Ibidem pro regionibus et cetera in sacris differunt longe variegate: pomparum agmina, mysteriorum silentia, sacerdotum officia, sacrificantium obsequia; item deorum effigiae et exuviae..". Facile per i cristiani identificare questi dèi con i demoni, di cui parlava spesso sopra lo stesso APULEIO.

[1]) Basti ricordare a questo proposito la polemica di PLATONE contro gli dèi passionali dei poeti, che Agostino tratta a partire da De Civ. Dei 2,14. cf anche quanto diremo a questo proposito nel capitolo su PORFIRIO.

[2]) De Civ. Dei 8,22 p. 229,15-22, riassume bene lo sviluppo terminale della serie di pensieri che abbiamo presentato in due tempi: "(a) Sed multis plane participatione verae religionis indignis tamquam captis subditisque dominantur, quorum maximae parti mirabilibus et fallacibus signis.. deos se esse persuaserunt. (b) Quibusdam vero vitia eorum aliquando attentius et diligentius intuentibus non potuerunt persuadere quod dii sint, atque inter deos et homines internuntios ac beneficiorum impetratores se esse finxerunt".

[3]) A. MANDOUZE, Saint Augustin et la religion, p. 222-223: "..si pour Augustin, les dieux de Rome – au sens païen du terme – n'existent pas, les démons – au sens chrétien du mot – existent. Dans la mesure où ces dèmons existent et trompent les hommes, il est nécessaire de se battre contre eux afin que les hommes soient sauvés. Si Rome a pu dans le passé prêter son aide aux démons, elle est devenue par la suite instrument de Dieu pour mettre fin à leur règne. Si tant est qu'elle ait eu quelque originalité, la religion romaine n'est donc plus rien ou, si elle est quelque chose, elle est le contraire de l'ancien paganisme, elle est devenue la religion du Christ. "Quaero paganum, non invento: christianus est!" (Enarr. in Ps. 149,13 PL 37,1956-1957).

[4]) De Civ. Dei 8,26 p. 246,17-19: "..omnibus litteris paganorum aut non inveniri deos qui non homines fuerint, mortuisque divini honoris delati sint..". Effettivamente è un topos normale già presso gli antichi greci l'affermazione della trasformazione degli uomini in dèi. ESIODO, Op. e Giorn. 109ss racconta il mito delle razze. A proposito di quella dell'oro dice (vv. 121-125 p. 90): "**greco**". I demoni cattivi invece sono gli uomini dell'età dell'argento (cf G. WOLFF, Porphyrii, p. 214). PLUTARCO, De Def. Or. 10 p. 415b-c, facendo risalire ad ESIODO la teoria della trasformazione degli uomini in dèi, parla anche in genere di "**greco**" e propone uno schema di trasformazione, sia del corpo che dell'anima, che è rivelativi delle due componenti fondamentali della demonologia greca (quella cosmologica e quella antropologica): acqua-uomo, aria-eroe, fuoco-demone (mentre qualcuno, estremamente purificato, arriva addirittura alla condizione di dio: "**greco**"). Qualcosa del genere si afferma anche di PITAGORA (cf DIOGENE LAERZIO, 8,20.31) e di EMPEDOCLE, a proposito del quale PLUTARCO, De Is. et Osir. 26 p. 326c, dopo aver citato ESIODO e PLATONE (conv. 202e), dice: "**greco**" e segue la citazione di un frammento che in DIELS/KRANZ, Fragmente der Vorsokratiker, I, p. 358, è parte di una citazione più lunga (da IPPOLITO, Ref. 7,29): i demoni sono anime disincarnate, perseguitate per terra, mare e cielo (un particolare tecnico: la citazione di PLUTARCO è stata omessa dallo Stellenregister alla fine del III vol. Una svista). PLATONE, Cratil. 397e-398°, riprende la citazione di ESIODO, a proposito della definizione di "**greco**" da noi già citata sopra. Demoni, quindi, si dice che sono gli antichi reggitori dei popoli, come in Legg. IV, 713c-d : "**greco**" preposti agli uomini proprio dal "**greco**". Alla fine PLATONE stesso però definisce tutto questo come mito ("**greco**"). In Pol. 271d riprende l'idea (che G. WOLFF, Porphyrii, p. 219, dice derivata da EMPEDOCLE) : "**greco**". Come afferma G. WOLFF, Porphyrii, p. 219-220 (basandosi per esempio su Fed. 108b), PLATONE concepisce il demone come l'anima buona dell'uomo appena uscita dalle mani della divinità, che poi si degrada e alla fine della vita si migliora, ritornando alla condizione demoniaca. Dopo PLATONE, SENOCRATE (fr. 124 HEINZE = PLUTARCO, De Def. Or. 13 p. 417b) considera i demoni anime una volta incarnate, che hanno dei residui più o meno grandi della condizione passata: "**greco**"

".. in tutti i libri dei pagani o non si trova affatto o si trova a stento dèi che non siano stati uomini, e onori divini che non siano stati tributati a uomini morti.. Per cui dà ad intendere che lui ritiene i demoni come originati dalle anime degli uomini morti" ([1]).
Da questi uomini morti e divinizzati vanno ben distinti i martiri cristiani ([2]). Essi sono, sì, degli uomini morti, ma sono onorati in forma ben diversa dagli dèi pagani: non pretendono nulla per sé, ma rimandano a Dio, dal cui amore sono stati donati al mondo come segni.

C'è anche un'altra teoria in APULEIO che approfondisce la precedente: la demonicità delle anime umane, che dopo la morte diventano, secondo i meriti della vita, demoni diversi, "..le anime degli uomini sono demoni" ([3]): "Lares (gli **greco** i buoni, coloro che sono morti e assistono benevolmente i successori), "Larvae" (i cattivi, le anime che errano per scontare le colpe) e i "Manes" (gli incerti) ([1]).

---

cf anche SESTO EMPIRICO, Adv. Math. 1,74; PORFIRIO, GIAMBLICO e PROCLO in PROCLO, In Tim. 1,77; CALCIDIO, In Tim. 136. Per la deificazione di uomini illustri cf CICERNE, De Nat. Deorum 1,42. Per l'evemerismo ed EVEMERO, cf la nota di G. BARDY, Bibliotèque augustienne, 34, p. 585s. CICERON, De Nat. Deorum 1,42.119 p. 46,17-22, parla molto precisamente di questo siciliano di due secoli prima di lui: "Quae ratio maxima tractata ab Evhemero est, quem noster et interpretatus et secutus est, praefirmasse religionem videtur, an penitus totam sustulisse?" cf anche nella scuola stoica: POSIDONIO (in MASSIMO DI TIRO, Diss. 9,6 p. 108,8). PLOTINO (Enn. 4,7.15) e PLUTARCO (De Gen. Socr. 16 p. 586a) distinguono tra i demoni propriamente detti e le anime che hanno lasciato i corpi. Infine APULEIO, De Deo Socr. 15 p. 24,10ss, si rifà chiaramente alla stessa teoria quando dice: "..nomine Manem deum nuncupant: scilicet dei honoris gratia dei vocabulum additum est. Quippe tantum eos deos appellant, qui ex eodem numero juste ac prudenter curricolo vitae gubernato pro numine postea ab hominibus praediti fanis et caerimoniis vulgo advertuntur, ut in Boeotia Amphiaraus, in Africa Mopsus, in Aegypto Osiris, alius alibi gentium, Aesculapius ubique".
La tradizione cristiana, naturalmente non si è fatta pregare a fare propria una dottrina che tanto la favoriva, nel dimostrare l'inutilità degli dèi pagani e del loro culto. MINUCIO FELICE nell'Octavius vi si diffonde ampiamente: "Dum reges suos volunt religiose, dum defunctos eos desiderant in imaginibus videre, dum gestiunt eorum memorias in statuis detenere, sacra facta sunt quae fuerant adsumpta solatia.. sic et defunctis praemium et futuris dabatur exemplum" (n. 20,5 p. 28,21-29,9). Ciò ci dimostra EVEMERO (n. 21,1) e i riti degli dèi che non sono "sacra" ma "tormenta" (n. 22,4 p. 32,4-5): dèi che erano uomini nati e poi morti (n. 20,6 p. 29,8). ATENAGORA, Leg. 26,1 p. 346: "**greco**": il loro culto è sorto dalla venerazione verso principi morti (n. 30). Anche questo tema è facilmente rintracciabile lungo tutta la tradizione cristiana fino ad Agostino e spesso è connesso con l'altro, che cioè gli dèi sono demoni, o più precisamente, che i demoni si appropriano del culto degli uomini antichi per farlo tributare a se stesi, essendone avidi. Come si vede, c'è anche qui all'origine, come in Agostino, il problema del culto. I cristiani, al tempo degli Apologisti, sono considerati "**aÃqeoi**" perché non sacrificano come gli altri (problema è il "**qu¢ein**": ATEGORA, Leg. 13ss). Inutile seguire questo tema lungo tutta la tradizione. Ricordiamo solo la decisiva trattazione di CLEMENTE ALESSANDRINO, Protr. 2,26ss, in cui si analizzano tutte le cause dell'origine degli dèi e che è una fonte fondamentale per la conoscenza dell'evemerismo antico. Questa è una delle affermazioni centrali (2,28.4-29.1 p. 21,10-17): "**po¢soi de£ kai£ nuªn ¡Apo¢llwnej ÓÃÃÔ**". Il tema che ritroviamo anche in ambiente gnostico: PSEUDO-CLEMENTE, Homil. 6,20-22 p. 114,7ss: "**greco**"; Recogn. 10,25 p. 344,9-10: "..multosque alios per diversa loca singuli ut deos volunt et adorant, quos homines mortuos fuisse non dubitant". Ricordiamo infine le espressioni di TERTULLIANO, Apol. 3,4 p. 106,15-20: "Nos damnet si poterit negare omnes istos deos vestros homines fuisse.. de suis nati sunt et regionibus in quibus aliquid operati vestigia reliquerunt, in quibus etiam sepolti demonstrantur". Di EVEMERO parlano anche TEOFILO (Ad Autol. 2,34); ARNOBIO (Advers. Nat. 4,29); LATTANZIO (div. Inst. I,13-15).

[1]) De Civ. Dei 8,26 p. 246,17ss: "..omnibus litteris paganorum aut non inveniri aut vix inveniri deos qui non homines fuerint, mortuisque divini honoris delati sint.. Unde dat intelligi daemones se opinari ex hominum animis extitisse.."

[2]) De Civ. Dei 8,27 p. 248,1ss: "Nec tamen nos eisdem martyribus templa, sacerdotia, sacra et sacrificia constituimus: quoniam non ipsi, sed Deus eorum nobis est Deus.. Quaecumque igitur adhibentur religiosorum obsequia in martyrum locis, ornamenta sunt memorianum, non sacra vel sacrificia mortuorum tamquam deorum.. Nos itaque martyres nostros nec divinis honoribus nec humanis criminibus colimus, sicut volunt illi deos suos.. Absit ut eos, quamvis deos habeant, sanctis martyribus nostris, quos tamen deos non habemus, ulla ex parte audeant comparare".

[3]) De Civ. Dei 9,11 p. 259,1 : "..animas hominum daemones esse..". si presenta qui uno dei problemi più spinosi della letteratura antica, cioè il rapporto fra anime e demone. La fonte immediata di Agostino è APULEIO, De Deo Socr. 15 p. 23,4ss, che distingue due significati principali dell'equivalenza anima-demone: "1) Nam quodam significatu et animus humanus etiam nunc in corpore situs daemon nuncupatur (e cita VIRGILIO, Aen. 9,185 p. 312: "an sua cuique deus fit dira cupido?") igitur et bona cupido animi bonus deus est. Unde nonnulla arbitrantur ut jam prius dictum est: **greco** ci beatos, quorum daemon bonus, id est, animus virtute perfectus est. Eum nostra lingua, ut ego interpretor, haud sciam an bono, certe quidem mero pericolo poteris Gentium vocare, quod is deus qui est animus sui cuique, quamquam sit immortalis, tamen cum homine gignitur.. 2) Est et secundo significatu species daemonum animus humanus emeritis stipendiis vitae corpori suo abjurans. Hunc vetere latina lingua reperio Lemurem dictatum.." Demone quindi è l'inclinazione dell'animo di ognuno e l'anima dei morti. C'è poi un terzo genere di demoni che non sono stati e non

Questo quanto all'origine. Ma c'è un problema che tutto questo suscita e che è basilare: il problema del culto, dei "sacra facienda" ([2]).
Se gli dèi pagani sono in realtà una copertura per i demoni, il culto tributato a loro è rivolto ai demoni, i quali lo esigono, non tanto perché piacciano loro i profumi o le carni, ma perché in quel modo possono legare a sé gli uomini, sostituendosi a Dio. Così i demoni non sono mediatori verso il Dio buono (o gli dèi buoni), ma chiudono la via verso di lui. Di questa problematica tratteremo più avanti.

3.3 Fonti di Agostino

Dopo aver esposto la demonologia platonica nelle sue grandi linee, quale emerge da De Civ. Dei, analizzeremo ora il confronto di Agostino con le sue fonti, con gli autori che gli servono da guida. Chiaramente APULEIO e PORFIRIO sono i primi. Di loro diremo singolarmente.

Di PLOTINO hanno influito probabilmente i trattati 4-5 della terza Enneade. Comunque Agostino non lo riporta espressamente come fonte diretta della sua demonologia (forse per quella impostazione metodologica di scegliere solo alcuni autori rappresentativi dei vari livelli possibili) ([3]).

C'è invece una fonte particolare che Agostino cita e che è piuttosto difficile da collocare: LABEONE.

Personaggio definito "misterioso" da P. HADOT ([4]), unisce dualismo neopitagorico con elementi etruschi: dèi-antidèi, di cui parlano ARNOBIO e PORFIRIO ([1]), elementi iranici sotto il nome di OSTANE ([2]). Comunque è vicino a PORFIRIO e ad ARNOBIO, anche se non si può dimostrare la sua dipendenza da loro.

---

saranno uomini e di questo genere è il demone di Socrate (De Deo Socr. 16ss). Abbiamo già visto la base di questa teoria di PLATONE (cf sopra n. 1 del cap. 2). Su questa linea G. WOLFF, Porphyrii, p. 229, vede la vera interpretazione (al di fuori del mito) che PLATONE dà del demone (che altro non è se non la particella di forza divina che è in noi). Si lamenta però che i successori di PLATONE si sono fermati più alle sue parole che al suo pensiero reale (che torna con una certa purezza in PLOTINO, la cui Enn. 3,4 è intitolata appunto: **greco** : principio operante nella vita: cf Enn. 3,4.3,5, anche se per lui i demoni hanno una certa consistenza autonoma: essenze generate dall'Anima Universale per l'amministrazione del mondo: Enn 3,5.6). per quanto riguarda PORFIRIO, vd sotto al cap. 5. Di questo demone personale si parla particolarmente nella scuola stoica e in FILONE. Cf per POSIDONIO il fr. 183 EDELSTEIN-KIDD (=GALENO. Plac. Hipp. et Plat. 5-6). FILONE, De Prov. 2,16 p. 230 parla del "**greco**" che non bisogna asservire a tanti padroni, come "**greco**" altrimenti non sarà mai "**greco**". Per il concetto filoniano di "**greco**"cap. 2 n. 8. Naturalmente FILONE non può accettare l'identificazione tra **νοῦς** e "**greco**" come fanno gli STOICI. Per lui, secondo l'espressione biblica, l'uomo è solo immagine di Dio: De Opif. Mundi 69 p. 186: "**greco**", anzi applica al **νοῦς** direttamente il termine "**greco**" ma in quanto lo considera il dio della parte irrazionale dell'uomo: Leg. Alleg. I,40 p. 60: "**greco**" e giustifica questo citando Es 7,1 (in cui Mosè è detto 'dio' per il Faraone, perché attraverso di lui Dio opera). FILONE comunque influì molto sulla tradizione cristiana, anche perché fece da ponte tra la tradizione greca e quella ebraica. Gli STOICI invece non avevano di questi problemi e identificarono semplicemente la nostra facoltà intellettiva alla divinità. MARCO AURELIO, Pensieri 5,27 p. 51: "**greco**". E' questo uno degli accenni più chiari in tutta la letteratura greca dell'equivalenza ragione = elemento divino = demone. In questo, M. AURELIO riprende la tradizione stoica, leggendo in chiave demonologia quanto già diceva EPITTETO, Diatr. 2,8.10-11 p. 30,10-13: "**greco**" e poco prima aveva detto che l'"**greco**" (2,8.1-2 p. 29,1ss). Chiudiamo ricordando due autori pagani del tempo di Agostino. In AMMIANO MARCELLINO, Storie 21,4.2-5 p. 242,20-243,18, l'imperatore Costanzo si lamenta che il "genius.. quidam tutelae salutis adpositus" lo aveva ormai lasciato. E cita in proposito MENANDRO ("**greco**") e poi OMERO, PITAGORA, SOCRATE, NUMA POMPILIO, SCIPIONE, MARIO, AUGUSTO, HERMES, APOLLONIO DI TIANA e PLOTINO (di cui ricorda il trattato in proposito). Infine MARZIANO CAPELLA, De Nupt. 2,152 p. 65,14-15 di due tipi di "genius": uno generale del popolo e di uno particolare di ognuno, così chiamato ".quoniam cum quis hominum genitus fuerit mox eidem copulatur". Egli ha la funzione intermedia tra la mente e la potestà suprema, per cui si può chiamare anche angelo (notiamo qui un tentativo di far tornare alla terminologia pagana quella che ormai era la terminologia dominante, la terminologia cristiana di "angelo"). Per i cristiani questa concezione confluì (e forse influenzò non poco) nella dottrina dell'angelo custode (che però è di origine orientale: cf il libro di Tobia nella Bibbia, ad esempio, oppure il libro dell'Apocalisse).

[1]) Cf l'esposizione di De Civ. Dei 9,11, che richiama strettamente APULEIO, De Deo Socr. 15 p. 24,1ss.

[2]) Si veda, ad esempio, l'impostazione del problema all'inizio del libro decimo del De Civitate (10,1 p. 272,21ss): "Sed quia ipsi quoque, sive cedentes vanitati errorique populorum, sive, ut ait Apostolus, evanescentes in cogitationibus suis, multos deos colendos ita putaverunt, vel putari voluerunt,ut quidam eorum etiam daemonibus divinos honoris sacrorum et sacrificiorum deferendos esse censerent,.. nunc videndum ac disserendum est.. immortales ac beati.. utrum etiam sibi an tantum Deo suo, qui etiam noster est, placet eis ut sacra faciemus et sacrificemus..". proprio questa è la differenza tra dèi-demoni e angeli: gli uni vogliono il culto per sé, gli altri solo per Iddio: cf De Civ. Dei 10,16.

[3]) cf l'impostazione di J. C. GUY, Unité, sopra cap. 1 n. 5.

[4]) P. HADOT, Porphyre, I, p. 82 n. 2-3, che cita una ricca bibliografia a proposito di questo scrittore romano.

Egli, che Agostino definisce "espertissimo" ([3]), tendeva a restaurare la religione nazionale, dandone una interpretazione filosofica ([4]). E' quindi un tentativo di teologia teocratica, con modalità fortemente sincretiste, a sostegno dell'ideologia imperiale dominante, alla fine del III secolo d. C.

Altra fonte da trattare brevemente è 'Hermes Aegyptius', cui Agostino dedica alcuni capitoli per confutarne la dottrina delle statue, alla fine del libro VIII del De Civ. Dei, dopo la prima confutazione di APULEIO. Si tratta del trattato dell'ASCLEPIUS, trattato ermetico che in traduzione latina è finito tra le opere di APULEIO, ma certamente non suo ([5]).

'Hermes' è l'espressione di una religiosità piuttosto primitiva e grossolana, in profonda contraddizione con se stesso (almeno secondo Agostino) ([6]). Crede alla demonicità delle statue (la statue è il corpo e il demone ne è l'anima) ([7]), ma non si capisce bene se approva o rifiuta l'uso di fare le statue, in quanto dice che questo uso fu trovato dai proavi che errarono lontano dalla vera religione.

In compenso i demoni egizi sono costretti a profetizzare contro se stessi la propria rovina, ad opera di tombe di cui sarà piena la terra di Egitto, cioè (interpreta Agostino) le tombe dei martiri ([8]). L'interpretazione del cristiano Agostino è chiara. I demoni altri non erano che uomini morti e così altri uomini morti, ma non più adorati come dèi, i martiri, soppianteranno il culto di quegli uomini poi divinizzati, che fanno da schermo agli interessi dei demoni, sempre alla ricerca di un culto per se stessi ([9]).

Della ricca dottrina del trattato circa tanti altri punti, invece, Agostino non fa uso, anche se probabilmente non mancano qua e là delle risonanze come spesso noteremo ([10]).

---

[1]) ARNOBIO, Adv. Nat 4,12 e PORFIRIO, De Abst. 2,36-43

[2]) Già citato in PORFIRIO, Fil. d. Or. P. 138 WOLFF.

[3]) De Civ. Dei 2,11 p. 43,23-24: "Cum praesertim Labeo, quem hujuscemodi rerum peritissimum praedicant.."

[4]) Per tutto questo cf KUSCH, Labeo; H. HAGENDAHL, Latin Classics, II, p. 680. W. KAHL, Cornelius Labeo. Ein Beitrag zur spaetroemischen Literaturgeschichte. – Philologus, Suppl., Bd. V, 1889, p. 718-807. cf anche C. MORESCHINI, Fama, p. 236ss.

[5]) Per H. HAGENDAHL, Latin Classics, II, p. 687-688 è un esempio dell'interesse per i classici che Agostino ebbe quando compose il De Civitate Dei: citazioni letterali e quindi libri alla mano (diversamente dalle citazioni a memoria). Cf anche pag. 704s. A. J. FESTUGIERE – A. D. NOCK nell'introduzione al trattato fanno notare (p. 277ss) che quest'opera non può essere di APULEIO o di MARIO VITTORINO, perché il suo livello linguistico non è dei migliori: ha grecismi, cristianismi, ecc.. E' in origine un **greco** nello stile ermetico. Il fatto che si trovi tradotto in terra d'Africa apre uno spiraglio sul vasto problema della presenza misterica in quella provincia romana, presenza misterica che Agostino stesso si sente in dovere di combattere.

[6]) Alcuni (cf G. REMY, Christ, I, 245-252: ad es. NOCK-FESTUGIERE) dicono che Agostino ha interpretato male l'Asclepius, leggendo male il 'quoniam..' di ASCL. 37 P. 76,20: "Quoniam proavi nostri multum errabant circa deorum rationem increduli et non animadvertentes ad cultum religionemque divinam, invenerunt artem qua efficerent deos", in De Civ. Dei 8,24 p. 242,17. Indubbiamente il 'quoniam' del testo ermetico potrebbe essere tradotto con un 'postquam' ma con ciò non credo che perderebbe molto la contraddizione interna tra l'errore degli avi e poi il credere di essere improvvisamente a posto, facendo delle statue (anche se questo interpretava l'oscuro autore ermetico)!

[7]) De Civ. Dei 8,23 p. 240,9ss: "..at ille visibilia et contrectabilia simulacra, velut corpora deorum esse asserit; intesse autem his quosdam spiritus invitatos, qui valeant aliquid, sive ad nocendum, sive ad desideria eorum nonnulla comprenda, a quibus eis divini honoris et cultus obsequia deferuntur. Hos ergo spiritus invisibiles per artem quaedam visibilibus rebus corporalis materiae copulare, ut sint quasi animata corpora, illis spiritibus dicata et subdita simulacra, hoc esse dicit deos facere.." cf ACLEPIUS 23s p. 59,12-60,21. G. WOLFF, Porphyrii, p. 206-213 parla della consacrazione delle statue che, costruite, unte e ornate, erano considerate anticamente la presenza stessa del dio. Non menziona però l'ASCLEPIUS.

[8]) De Civ. Dei 8,26 p. 246,4ss: "..ait inter caetera: tunc terra ista sanctissima sedes delubrorum atque templorum, sepulcrorum erit mortuorumque plenissima (ASCLEPIUS, n. 24 p. 61,14-16).. Sed hoc videtur dolere quod memoriae martyrum nostrorum templis eorum delubbisque succederent.."

[9]) De Civ. Dei 8,26 p. 247,76-248,85: "Ubi est illa velut querela luctuosa, quod terra Aegyptii sanctissima sedes delubrorum atque templorum, sepulcrorum futura esset mortuorumque plenissima? Nempe spiritus fallax, cujus instinctu Hermes ista dicebat, per eum ipsum coactus est confiteri jam tunc illam terram sepulcrorum et mortuorum, quos pro diis colebant, fuisse plenissimam. Sed dolor daemonum per eum loquebatur, qui suas futuras poenas apud sanctorum martyrum memorias imminere moerebat. In multis enim talibus locis torquentur et confitentur, et de possessis hominum corporibus ejiciuntur".

[10]) Un'espressione di stima la cogliamo nelle parole stesse di Agostino: "Multa quippe talia dicit de uno vero Deo fabricatore mundi, qualia veritas habet: et nescio quomodo illa obscuratione cordis ad ista delabitur, ut diis quos confitetur ab hominibus fieri, sempre velit homines subdi.." e continua presentando la ragione che per Agostino è ovvia: il fatto che egli è sottomesso ai demoni (De Civ. Dei 8,23 p. 241,60-63; cf anche la nota precedente).

Capitolo quarto

AFOSTINO E APULEIO

4.1 APULEIO nella vita di Agostino

Di APULEIO, l'africano dottissimo ([1]), esperto "in utraque lingua" ([2]), Agostino deve aver sentito parlare molto presto nella sua vita, dato che fece i suoi studi superiori a Madaura, patria di APULEIO stesso ([3]).

Per quanto riguarda la demonologia di APULEIO, H. HAGENDAHL, afferma che essa ha influito sul De Divinatione Daemonum di Agostino. Invece questi avrebbe avuto fra le mani il De Deo Socratis nel lavoro preparatorio del De Civitate Dei ([4]).

4.2 Demonologia di APULEIO nel De Civitate Dei

APULEIO è trattato, nei libri VIII e IX del De Civitate Dei, come rappresentante del Platonismo più "basso" ([5]), quello più vicino alla sensibilità popolare. Di lui Agostino ricorda esplicitamente tre opere: della prima, De Deo Socratis, parla per esteso; alla seconda, l'Apologia, accenna solo una volta ([6]); della terza, De Mundo, parla altrove nel De Civitate, ma non nel nostro testo ([7]). C'è poi un problema dell'ACLEPIUS che abbiamo già visto.

APULEIO è usato da Agostino per affermare quanto abbiamo affermato sopra, e cioè che gli dèi pagani altri non sono che demoni. In realtà secondo Agostino, APULEIO, non fa che parlar male dei demoni e del loro comportamento:

"Infatti parlando in genere dei loro costumi, non solo non ha detto nulla di buono, ma anche molto di male" ([8]).

Anche il filosofo pagano quindi maltratta questi presunti dèi.

APULEIO in realtà (e tale lo presenta anche Agostino) più che maestro originale in materia, è piuttosto un espositore della dottrina platonica, e probabilmente pensa più alla bellezza dell'espressione che a verificare la validità e la non contraddizione interna dei contenuti che espone.

La dottrina che Agostino estrae dal De Deo Socratis può essere riassunta in quattro punti:

Avendo esposto il principio che gli animali razionali in genere si possono dividere in tre categorie (dèi, uomini, demoni) ([9]), abbiamo:

---

[1]) Di lui parla con ammirazione Agostino (lo pone tra i grandi platonici in De Civ. Dei 8,12), accentuando il fatto che è africano: "Apuleius.. qui nobis Afris Afer est notior" (Epist. 138,19 p. 146,13s). cf H. HAGENDAHL, Latin Classics, I, p. 681; SCHANZ, Gesch. der Roem. Lit. III², p. 142; G. REMY, Christ, p. 207 e n. 1.

[2]) APULEIO, Apol. 4 p. 6,1 e De Civ. Dei 8,12.

[3]) cf W. THEILER, Porphyrios, p. 3 n. 5 Confess. 2,5 p. 40: "Medauris.. in vicina urbe jam coeperam literaturae atque oratoriae percipiendae gratia peregrinari.."

[4]) cf H. HAGENDAHL, Latin Classics, I, p. 682. Più in là dimostrerò che lo conosceva e lo utilizzava già prima.

[5]) cf più sopra la tesi di J. C. GUY, Unité (cap. 1 n. 5).

[6]) cf De Civ. Dei 8,19. Agostino ne trae argomento per affermare che neanche APULEIO credeva alla magia, o, se la praticava, riguardava bene dal dirlo in pubblico. Su APULEIO e la sua leggenda di grande mago (addirittura in funzione anti-Giuliano il Caldeo) cf E. R. DODDS, Theurgy, p. 62ss.

[7]) cf De Civ. Dei 4,12.

[8]) De Civ. Dei 8,14 p. 231,55-57: "..nam de moribus eorum, cum de omnibus generaliter loqueretur, non solum nihil boni dixit, sed etiam plurimum mali".

[9]) De Civ. Dei 8,14 p. 230,1-2: "Omnium animalium, in quibus est anima rationalis, tripartita divisio est: in deos, hominos daemones.." Divisione che si ritrova in PLATONE, Cratil. 397c e ss (inclusi gli eroi). Abbiamo invece una divisione in quattro parti in PLATONE, Tim. 39c-40° e in cinque parti nell'EPINOMIDE (cf sopra cap. 2 n. 1).

a) Mediazione dei demoni

Secondo lo schema, riportato in Appendice ([1]), la mediazione dei demoni dipende, per APULEIO, dal luogo intermedio e dalla partecipazione mista che i demoni hanno con gli dèi e con gli uomini: immortalità del corpo con gli dèi e passione dell'animo con gli uomini.

La loro posizione fisicamente e naturalmente intermedia ha una funzione culturale. Sono nel mezzora l'etere e la terra per portar le preghiere degli uomini alla divinità e di lì riportare agli uomini l'esaudimento delle loro richieste. Tutto questo è basato sul principio platonico che nessun dio si può mescolare all'uomo e quindi ha bisogno di intermediari per comunicare con loro ([2]).

b) Superiorità di corpo e di luogo

Di questi demoni mediatori APULEIO afferma la duplice superiorità sugli uomini: per il fatto che sono dotati di "corpora aeria" ([3]); e perché hanno una sede nell'aria, intermedia tra l'etere degli dèi e la terra degli uomini ([4]).

---

[1]) vd in appendice lo schema n. 6. La frase centrale è questa: "..Daemones igitur medii quaemadmodum diis quibus inferius habitant postponendi, ita hominibus quibus superius praeferendi sunt. Habent enim cum diis immortalitatem corporum, animorum autem cum hominibus passiones" (De Civ. Dei 8,14 p. 230,9-12).

[2]) De Civ. Dei 8,18 p. 235,1-6: "..hunc detulit honorem, sic eos in aere medios inter aetherium coelum terramque constituens, ut – quoniam nullus deus miscetur homini, quod Platonem dixisse perhibent – isti ad deum perferant preces hominum et inde ad homines impetrata quae poscunt". E l'affermazione di PLATONE, Conv. 202e. cf anche APULEIO, De Platone et ejus dogm. 1,12 p. 96,13 e Apologia 13 p. 16. L'affermazione dei demoni mediatori è variamente ripresa, a partire da Platone, nella tradizione antica. Ne parlava SENOCRATE (fr. 24 HEINZE = PLUTARCO, De Is. et Osir. 25, che riferisce la cosa anche a PLATONE, PITAGORA, e CRISIPPO; e il fr. 25 HEINZE = PLUTARCO, De Def. Or. 14). Di PLUTARCO stesso possiamo citare il De Def. Or. 10 p. 415°: **"greco"** e continua parlando dell'origine di questa credenza (Zoroastro, Orfeo, Egitto) e degli autori greci che ne hanno parlato (OMERO, ESIODO..). Per gli STOICI, oltre CRISIPPO (cf SVF II, n. 1103), possiamo citare POSIDONIO che doveva avere una ricca dottrina in materia di demonologia (cf per lui MASSIMO DI TIRO, Diss. 8,8 p. 96,8). PLOTINO afferma perentoriamente: "**greco**". Gli ORACOLI CALDAICI (fr 78 des PLACES = DAMASCIO, Sol. et Dub. II,339 p. 201,3-4) riecheggiano PLATONE: "**greco**" e GIAMBLICO dedica una trattazione ai generi "**greco**". Afferma che questi demoni "**greco**" (De Myst. 1,5 p. 17,8-10). PROCLO, infine, li avvicinava a Caronte, il "**greco**"per eccellenza (cf PROCLO, in Parm. III,34.4; In Cratil. 71,37 p. 33,13).

[3]) cf De Civ. Dei 8,15; 9,3.12-13.

[4]) cf De Civ. Dei 9,12s. L'abitazione dei demoni nell'aria è un dato tradizionale (di cui parleremo anche a proposito di PORFIRIO). Secondo DIOGENE LAERZIO (8,20.31-32 p. 406,2ss) era affermata anche da PITAGORA: "**greco**". Da PLATONE in poi (soprattutto attraverso la sistematizzazione dell'EPINOMIDE 984e : "**greco**"; 985b: "**greco**"è un dato di fatto. SENOCRATE (fr. 53 HEINZE = PLUTARCO, Adv. Colot. 9) riprende la divisione a cinque parti dell'EPINOMIDE, assegnando gli "**greco**" (l'identificazione del frammento senocrateo è possibile attraverso le citazioni di ARISTOTELE e SIMPLICIO). Per gli STOICI antichi abbiamo la testimonianza di SESTO EMPIRICO, Adv. Math. 9,71 (= SVF II n. 813), che parlando della dottrina stoica e contrapponendola a quella di EPICURO, dice che i demoni "**greco**" e egli afferma (unitamente alle testimonianze di TERTULLIANO, De Anima 54 = SVF II,814 e di altri = SVF II n. 815-822) che questi demoni aerei in realtà sono le anime dei sapienti demonizzate. Una importante identificazione è compiuta da FILONE che, come sappiamo, è un tramite importante tra la cultura di estrazione semitica e quella greca. Egli nel De Gig. 2,6-11 p. 24, identifica gli angeli di Gn 6,2, che si uniscono alle figlie degli uomini, con i demoni che sono nell'aria: "**greco**"e continua dicendo che l'aria è piena di anime (adducendo come ragione giustificativa quella cosmologica: ogni elemento ha i suoi abitanti: cf G. WOLFF, Porphyrii, p. 222). Per Agostino ricordiamo che se ne parla già nell'opera iniziata per prima: Contra Acad. 1,20 p. 18,24-26: "..si sentiri possunt ab hujus aeris animalibus quibusdam vilissimis, quos daemones vocant.." e lo troviamo espresso chiaramente in contesto antimanicheo: De Nat. Boni 33 p. 871,12-17: "Quia vero et ipsi mali angeli non a Deo mali sunt conditi sed peccando facti sunt mali..'Ite in ignem aeternum..' (Mt 25,41). Quamvis jam poenaliter hunc inferum, hoc est, inferiorem caliginosum aerem tamquam carcerem acceperint: qui tamen quoniam et coelum dicitur, non illud coelum in quo sunt siderea, sed hoc inferius cujus caligine nubila conglobantur, et ubi aves volitant.." E adduce come prova i due testi biblici fondamentali in proposito: Ef 2,2 'Secundum principem potestatis aeris hujus, qui nunc operatur in filiis diffidentiae.." e Ef 6,12: "..spiritualia nequitiae in caelestibus..". in questo testo è completa la trasformazione in senso cristiano della dottrina greca classica. L'abitazione nell'aria da fatto cosmologico (e di valore, per APULEIO) diviene condanna per gli angeli decaduti ('demone' ha acquistato il valore negativo che ha per i cristiani). Cf inoltre De Agon. Christ. 3; De Gen. ad litt. 5,38; De Civ. Dei 14,3, ecc.. L'interessante testo di De Civ. Dei 7,6 p. 191,11-18 ("..omnes partes (terrae) quattuor animarum sunt plenas, in aethere et aere immortalium.. inter lunae vero gyrum et nimborum ac ventorum cacumina aereas esse animas.. et vocari heroas, et Lares et Genios") che è preso da VARRONE, risalirebbe

Naturalmente è inutile dire che Agostino critica aspramente questa concezione "naturalistica" della superiorità dei demoni.

c) Costumi

E' il punto della dottrina apuleiana sui demoni più gradito ad Agostino.
Di essi infatti il filosofo dice che i loro animi sono turbati dalle stesse passioni degli uomini: irritati per le offese, placati dai doni, godono degli onori, sono resi benevolmente disponibili mediante riti sacri e se la prendono se vengono trascurati ([1]). In queste righe abbiamo condensata tutta la vita degli dèi della mitologia pagana! Da questi dèi-demoni derivano anche tutte le arti magiche, augurii, auspici, vati, sogni, miracoli.. ([2]).

Certamente APULEIO (e in genere la sua scuola) "demonizzano" gli dèi della mitologia greca (forse attraverso il collegamento astrale, come abbiamo già detto) ([3]), e qui Agostino vede giusto a centrare la sua critica sulla funzione mediatrice e culturale dei demoni. Come infatti possono essere mediatori di salvezza coloro che tanto ricercano per sé stessi?

Per il resto anche Agostino condivide pienamente queste descrizioni che rafforzano la concezione negativa che il Cristianesimo ha dei demoni. Piuttosto se ne serve fino a negare anche ai demoni buoni (il **greco** classico della tradizione filosofica greca) ([4]) una reale possibilità di culto fruttuoso dimostrando che tutti coloro che chiedono sacrifici per sé, al di fuori del vero, sommo Dio, sono mentitori e quindi cattivi ([5]).

d) Definizione

L'ultimo elemento della dottrina di APULEIO, esposto da Agostino, è la definizione che il retore africano dà dei demoni nel De Deo Socratis e che Agostino riporta fedelmente: animali e razionali come noi e gli dèi, passionali con noi, eterni con gli dèi e aventi l'elemento proprio del corpo di aria ([6]). In due riprese Agostino analizza questa definizione di APULEIO.

---

probabilmente a POSIDONIO (così ZINTZEN, Geister, col. 642), unendo così Agostino alla tradizione stoico-platonica in materia.

[1]) De Civ. Dei 8,16 p. 233,2-5: "..eisdem quibus homines animi perturbationibus agitari, irritari injuriis, obsequiis donisque placari, gaudere honoribus, diversis sacrorum ritibus oblectari, et in eis si quid neglectum fuerit commoveri.." cf APULEIO, De eo Socr. 12 p. 20,4ss e 13 p. 21,7ss. Dice PORFIRIO che vogliono essere dèi, e la potenza che li comanda vuole apparire come fosse il Sommo Dio (De Abst. 2,42 p. 171,22ss che continua dicendo che sono loro che godono di offerte e libagioni). Cf anche il fr. 2 del De Regr. An. (p. 30,10ss = De Civ. Dei 10,10). Che i demoni si presentano come **greco** lo dicono anche ELIODORO (Aeth. 4,7.13), ARNOBIO (Adv. Nat. 4,12: antitheos) e GIAMBLICO, De Myst. 3,31 p. 175,17ss: **"greco"** e precisa che solo i cattivi che non conoscono la teurgia sono preda dei demoni cattivi: **"greco"**.

[2]) De Civ. Dei 8,16 p. 233,5-7: "Inter caetera etiam dicit ad eos pertinere divinationes augurum, auruspicum, vatum, atque somniorum, ab his quoque esse miracela magorum..". H. HAGENDAHL, Latin Classics, II, p. 683 porta questo testo come esempio del modo di usare le fonti che Agostino ha (cioè mescola pagine diverse del De Deo Socratis: qui citate le pagg. 148.149.150.133-134 dell'ed. THOMAS, secondo la numerazione marginale). Affermazione della passionalità dei demoni anche in De Civ. Dei 9,3; 9,6; 9,8; 8,17; 10,27; 10,9; 8,7; 8,14.

[3]) Ricordiamo che EPINOMIDE 982c-983b gli dèi sono identificati non con gli astri stessi, ma con le intelligenze che presiedono al loro moto perfetto: **"greco"**. Ora è stato facile il passaggio dalla divinità di queste intelligenze alla divinità dei nomi che la tradizione popolare attribuiva agli astri, cioè agli dèi della mitologia, identificati poi come demoni, sia come ministri di Dio rispetto all'universo, sia per la loro passionalità.

[4]) cf sopra cap. 3 n. 34.

[5]) De Civ. Dei 10,16 p. 291,80-83: "porro si, quod magis indicat eorum superba fallacia, nec boni, nec bonorum deorum angeli sunt, sed daemones mali, qui non unum solum ac summum Deum, sed se ipsos sacrificiis coli volunt..".

[6]) Paragoniamo le due definizioni, come si trovano in Agostino e APULEIO. Agostino ha ripreso fedelmente APULEIO (sostituendo solo 'ingenium' con 'mens'):

De Civ. Dei 8,16 p. 233,8-11	De Deo Socr. 13 p. 21,12s
Ait, Daemones esse	Daemones sunt
genere animalia	genere animalia
animo passiva	ingenio rationabilia

Come si vede, quindi, tutta la dottrina apuleiana può essere assunta (e Agostino di fatto l'assume) come esposizione della realtà, del luogo, del modo di comportarsi, delle caratteristiche dei demoni. Se invece la si volesse considerare la base per una dottrina della mediazione e del cult, allora non regge ad un'analisi razionale, posti alcuni principi acquisiti nella filosofia antica. Ed è quanto Agostino fa. Certamente si tratta di due punti di vista molto diversi. APULEIO non è un teologo e parte più dal dato di fatto e dalla sua tradizione filosofica che da una riflessione personale rigorosa su quanto il culto pubblico e la sua scuola gli hanno consegnato. Agostino d'altra parte legge la posizione apuleiana con occhi da cristiano. Ma, a mio parere, ha torto C. MORESCHINI ([1]), a dire che Agostino non ha capito APULEIO. Agostino non era quel tipo di studioso moderno, che cerca solo di riportare fedelmente il pensiero dell'autore studiato senza interrogarsi sulla propria vita e le proprie convinzioni. Per lui diventa fatto vitale il confrontarsi con le soluzioni degli altri. E quindi se ne scopre le aporie, anche da angoli visuali diversi, non può tacere e non può fare solo un resoconto impersonale ([2]).

4.3 <u>La critica di Agostino</u>

Agostino fa subito una critica immediata a questa concezione, una critica "ad hominem": se i demoni sono superiori a noi perché hanno un corpo migliore allora noi siamo superati anche da molte bestie! Se invece sono superiori perché abitano in un luogo superiore, allora noi siamo inferiori non solo ai demoni, ma anche a tutti gli uccelli! ([3]).

Ma non sono queste evidentemente le critiche conclusive. Ci sono in gioco dei principi molto più profondi ed universali.

a) Il punto di partenza (e che sia tale anche per Agostino potrebbe essere strutturalmente dimostrato dal fatto che egli lo pone all'inizio dell'esposizione positiva, cioè del libro X) è la questione della vita beata ([4]). In che consiste la vita beata, termine di tutti i nostri sforzi, oggetto dei sacrifici e del culto in genere, desiderio segreto di tutti gli uomini?

La vita beata consiste nell'aderire al nostro vero Bene ([5]). Ma vero Bene non può essere se non qualcosa di eterno, immutabile, pieno, e perciò è solo Dio ([6]). Egli è incorporeo ([7]), è Verità ed Amore e quindi noi siamo "capaces Dei" ([8]) in ciò che abbiamo di meglio e di incorporeo, cioè l'anima intellettuale

---

mente rationalia	animo passiva
corpore aeria	corpore aeria
tempore aeterna;	tempore aeterna.
horum vero quinque tria priora	ex his quinque, quae commemoravi,
illis esse quae nobis	tria a principio nobiscum,
quartum proprium	quartum proprium,
quintum eos cum diis habere	postremum comune cum iis immortalibus
commune	habeant; sed differunt ab his passione.

Agostino analizza questa definizione in De Civ. Dei 8,16-17 e 9,8. La definizione è riportata anche in De Civ. Dei 9,8; 9,12; 9,13.

[1]) cf C. MORECHINI, Polemica, p. 584. Lo stesso dicasi di G. REMY, Christ, p. 215, che dopo aver ricordato che anche per APULEIO l'immutabilità è il segno della vera felicità (cf De Deo Socr. 12 p. 20,9s) mette in dubbio che Agostino colga veramente l'ottica di APULEIO. Altro è dire (come fa Agostino) che il platonico non si accorgeva della contraddizione intrinseca alle sue affermazioni e altro che Agostino travisa il suo pensiero, leggendolo "da cristiano"! cf anche p. 233.

[2]) cf l'excursus 3 in appendice: Uno Studio recente (C. MORESCHINI, Polemica).

[3]) Sono le due parti in cui si divide il cap. 15 del De Civ. Dei 8, che conclude ricordando che "..animalium merita non pro elementorum gradibus aestimare" (p. 233, 45-46).

[4]) Ch. BOYER, Sant'Agostino, afferma che pur cristiano, Agostino nel modo di porre gli argomenti rimane sulla posizione dei filosofi antichi, i Platonici e CICERONE. "Per lui, come per l'autore del De Finibus bonorum, il problema morale è il problema del fine, cioè quello del Sommo Bene che finisce e completa il nostro bene, facendolo perfetto: il bene dunque che è voluto per se stesso e per cui sono voluti gli altri beni" (p. 167). Cf la ricerca di R. HOLTE, Béatitude, che conferma ampiamente questa affermazione. Egli è seguito da G. REMY, Christ, p. 85-96.

[5]) R. HOLTE, Béatitude, p. 251ss, nota che l'adesione non è solo – plotinamente – visione, ma anche amore. Cf infatti De Civ. Dei 10,16 p. 289,7-8: "Illa visio Dei tantae pulchritudinis visio est et tanto amore degnissima..".

[6]) cf De Civ. Dei 9,17.

[7]) Ibid.

[8]) De Trin. 14,11 p. 582: "Eo quippe ipso imago est, quo ejus capax est, ejusque particeps esse potest" e poco prima (14,6 p. 572): "Quamquam enim magna natura sit, tamen vitiari potuti, quia summa non est, tamen quia summae

razionale. Se l'anima si sarà unita al Sommo Bene, il corpo ne riceverà beneficio immortale, essendo partecipe di un'anima pienamente realizzata in Dio.

Questo è il discorso che è alla base dei vari passi, in cui viene trattato questo problema ([1]).

La conclusione di Agostino è – conclusione insieme biblica ([2]) e plotiniana-:

"Questo fine infatti è l'aderire a Dio.. aderire al quale con semplicità (lo dicono e lo attestano anche i Platonici) è il solo bene beatifico. Infatti quella visione di Dio è una visione di tanta bellezza e degnissima di tanto amore che Plotino non esita a chiamare in felicissimo colui che senza di essa abbonda di altri beni di qualsiasi genere" ([3]).

Come arrivare a questo fine? Qui le strade storicamente prese dal Platonismo sono due: a) arrivare a Dio direttamente attraverso la pratica della virtù: la via della filosofia, via di pochi, degli eletti; b) arrivare a Dio attraverso delle mediazioni ([4]). Il Platonismo religioso di APULEIO sceglie questa seconda strada, la via dei più.

b) Premessi questi presupposti o principi, universalmente accettati dalla scuola platonica, Agostino può fare la sua critica fondamentale alla mediazione dei demoni, quale la presenta APULEIO e aprire nello stesso tempo la via della mediazione vera di Gesù Cristo.

Il principio fondamentale è questo: la superiorità-inferiorità di un essere e quindi la sua funzione di mediatore è questione etica e non fisica! Detto in termini plotiniani, è questione di "similitudo-dissimilitudo" rispetto all'essere.

Il principio è così espresso da Agostino:

"..non eundem ordinem tenedum cum igitur de meritis animarum, qui videtur esse ordo in gradibus corporum, sed fieri posse ut inferius corpus anima melior inhabitet, deteriorque superius!" ([5]).

Per APULEIO invece pare che la mediazione sia costituita piuttosto nel corpo che nell'anima ([6]). Ora di fronte a questa stranezza (che un platonico spiritualista metta come regola fondamentale della mediazione una questione fisica), Agostino mostra la sua meraviglia: uomini dotti, che in genere giudicano nulla il corporeo di fronte all'incorporeo, quando si tratta del problema cruciale della vita beata sono bloccati proprio da problemi di corporeità ([7])!

E attacca questa concezione con i mezzi di un altro platonico, dal pensiero molto più rigoroso: PLOTINO. Dopo aver riportato un celebre testo enneadico ([8]), Agostino afferma che la vicinanza-lontananza da Dio è data dalla somiglianza o dissomiglianza con lui, in proporzione inversa all'attaccamento al temporale e mutevole: da una parte la purezza immortale, dall'altra la impurità mortale ([9]).

Questo testo agostiniano ci dà modo di fare alcune considerazioni sui principi metafisici del discorso della mediazione.

Al fondo del problema della mediazione c'è l'impostazione metafisica di una visione monastica o dualistica della realtà. Ammettendo due ([10]) principi eterni (Mondo delle Idee/Dio-Materia), la scuola

---

naturae capax est, et esse particeps potest, magna natura est. Quaeramus igitur in hac imagine Dei quaedam sui generis trinitatem, adjuvante ipso nos fecit ad imaginem suam".

[1]) cf De Civ. Dei 10,1; 10,3; 10,12; 10,16; 10,18 e infine anche l'esposizione stupenda di De Civ. Dei 19,1.

[2]) Per la base biblica ricordiamo l'espressione del Sl 73(72),28: "Mihi autem adhaerere Deo bonum est" (per es. in De Civ. Dei 10,6 p. 279,33s).

[3]) De Civ. Dei 10,3 p. 275,43-44: "Hic namque finis est adhaerere Deo.."; 10,12 p. 286,4-6: "..nec tamen ad unius Dei cultum referuntur cui sempliciter inhaerere, fatentibus quoque Platonicis et permulta testantibus solum beatificum bonum est.."; 10,16 p. 289,7-10: "Illa namque visio Dei tantae pulchritudinis visio est et tanto amore degnissima, ut sine hac quibuslibet aliis bonis praeditum atque abundantem non dubitet Plotinus infelicissimum dicere" (cf PLOTINO, Enn. 1,6.7).

[4]) cf più avanti i tre livelli salvifici che PORFIRIO propone nel De Regressu animae (sotto, cap. 5,2.3).

[5]) De Civ. Dei 8,15.

[6]) De Civ. Dei 9,9 p. 258,14-15: "..in corpore sit, non in animo costituta".

[7]) De Civ. Dei 9,17 p. 265,1-4: "Miror plurimum tam doctos homines, qui cuncta corporea et sensibilia prae incorporalibus et intellegilibus postponenda judicaverunt, cum igitur de beata vita corporalium contrectationum facere mentionem!".

[8]) PLOTINO, Enn. 1,6.8.

[9]) cf in Appendice lo schema n. 9. Fondamentale è l'assioma: "..quanto similior.. tanto propinquior.." (De Civ. Dei 9,17 p. 65,7s).

[10]) In PLATONE il mondo delle Idee è distinto dal Dio. Nella tradizione platonica mentre da una parte si tende a spostare in una dimensione sempre più trascendente il Primo Principio, dall'altra si tende a considerare il mondo intelligibile come pensiero di Dio, del secondo Dio, del Logos (cf il dibattito che ci fu in proposito alla scuola di PLOTINO tra PORFIRIO, che veniva dalla scuola di LONGINO e riteneva le Idee come esistenti fuori dal **νοῦς** e AMELIO, discepolo di PLOTINO. PORFIRIO alla fine si convinse e ritrattò: cf Vita Plotini, 18). Quindi i due principi

platonica è costretta ad usare lo schema spaziale di 'vicinanza-lontananza' con un senso quasi reale (almeno per i meno attenti, come APULEIO), per cui il dio è colui che è 'fisicamente' lontano dalla materia, dal corporeo. Di qui il divario sempre più profondo tra Dio e il mondo e quindi il bisogno sempre crescente di mediatori.

Agostino invece, sulla base del presupposto biblico di creazione, ha una visione monastica della realtà: pur nella distinzione più precisa tra Dio e tutto ciò che non è Dio, il principio eterno è uno solo, il Dio Creatore. Tutto viene da Dio, Dio è dovunque, anche la materia è sua creazione e assolutamente non può contaminarlo. Conclusione: se una vicinanza-lontananza c'è, non è assolutamente di natura spaziale, nemmeno per immagine, ma è 'morale' e insieme 'ontologica': è la partecipazione maggiore o minore all'Essere unico in base alla somiglianza-dissomiglianza etica con lui.

Ed è qui che si situa una cosa interessante: chi dà ad Agostino i mezzi concettuali per affermare la sua impostazione è proprio PLATONE ([1]), ma filtrato attraverso quello dei suoi seguaci che più di tutti si è avvicinato ad una visione monista della realtà, quando non l'ha affermata del tutto, cioè PLOTINO ([2]).

Per il resto lo schema di fondo è comune: che cioè è nella "mens", nell'animo umano che si gioca il problema della vita beata ([3]): è la scelta dell'uomo, il suo "amor" che lo costituiscono 'vicino' o 'lontano' da Dio, nella comune convinzione della superiorità dell'anima sul corpo e dell'elemento razionale sulle altre parti dell'anima.

A questo punto evidentemente la mediazione usa uno schema spaziale 'alto-basso' solo come mezzo di intelligibilità, ma è contraddistinta dalla categoria (sempre platonica!) della partecipazione: l'unico Dio, la cui partecipazione rende beati ([4]), redime di tutta la sua creazione, con un unico Mediatore che partecipando sommamente di lui, anzi essendo uguale a lui, partecipa di noi, per farci partecipare di sé, e, in sé, di Dio. Ma del Mediatore parleremo poi.

In questa visione Agostino si distanzia anche da PLOTINO per il quale il 'longe' è anche una questione ontologica derivante dall'emanazionismo. Per Agostino una cosa che conserva integralmente il suo posto, assegnatole da Dio nella scala creaturale, per ciò stesso non è più "distante" da Dio di una cosa che Dio stesso ha posto in un ordine inferiore o superiore all'interno della creazione. Per l'uomo però questo posto non è scontato, ma egli deve conquistarselo e tenerlo con la propria volontà e libertà. E' questo il suo grande compito, la sua vocazione unica. 'Lontananza' è la "dissimilitudo" nella volontà dalla volontà di Dio e non quella che si è per natura. Di qui, nasce, in definitiva, anche una profonda rivalutazione del mondo fisico e corporeo e insieme un profondo senso della dimensione 'morale' dell'uomo e della realtà del suo peccato ([5]).

c) Precisato questo punto centrale, ne deriva una conseguenza importantissima, di ordine morale, che esprime l'essenza della religione: se il nostro bene consiste nel divenire sempre più simili al Bene

---

eterni sarebbero in definitiva: mondo divino (Primo Principio – Logos con il mondo delle Idee) e la materia. Il dualismo in questo caso viene dal considerare la materia indipendente da Dio, almeno quanto all'origine, se non nella formazione. Questo schema è trasparente nella tradizione gnostica: cf IRENEO, Adv. Haer. 1,30.

[1]) Platone, Teet. 176b: "**greco**". Come si nota, già in PLATONE la somiglianza con Dio è di natura spirituale. PLOTINO commenta e rafforza questo passo nel trattato sulle virtù (Enn. 1,2). Cf anche PLOTINO, Enn. 1,4.16: "**greco**". Per FILONE e i cristiani (cf S. LILLA, Clement, p. 106ss) ciò è facilmente accettabile per l'accordo con l'espressione di Gn 1,26 sull'uomo creato "**greco**". Cf CLEMENTE ALESSANDRINO, Strom. 2,131.5 p. 185,21ss, che collega l'"**greco**" (cf Strom. 7,86.3 p. 61,27ss) come già PLOTINO, Enn. 1,2.3; PORFIRIO, Sent. 32, p. 25,9 e De Abst. 2,43 p. 172,18: "**greco**".

[2]) PLOTINO, Enn. 4,8.6 p. 244,18-23 : "**greco**". Sulla materia (o meglio, le due materie) cf Enn. 2,4 e la presentazione che ne fa E. BREHIER (Les Enneades, II, p. 47-55) mettendo in luce il tono antiaristotelico e antistoico di PLOTINO, che conclude per una identificazione tra "**greco**". Da notare anche, con P. HENRY, Plotin, p. 120s, l'uso apologetico che Agostino fa di PLOTINO in questi libri del De Civ. Dei: egli cerca alleati nel campo avversario per sostenere le sue tesi. Questo evidenzia uno dei tratti fondamentali del metodo apologetico agostiniano: quello di cogliere il sistema avversario in discordanza con se stesso nei vari autori o all'interno di uno stesso autore. Ciò pone il delicato problema dell'obiettività di S. Agostino nell'usare le sue fonti. Cf G. REMY,Christ, p. 243-261.

[3]) Sul primato dell'intelletto, ma connesso alla volontà che ama, cf Ch. BOYER, Sant'Agostino, p. 184s.

[4]) Su Dio, Fine beatificante, cf Ch. BOYER, Sant'Agostino, p. 171.

[5]) cf anche De Civ. Dei 10,22. Mi meraviglio come G. BARDY (nella nota a p. 612, a proposito di De Civ. Dei 9,16, vol. 34 della Bibl. Augustienne) dica che Agostino non ha capito APULEIO, perché questi parla di mediazione ontologica, e Agostino di mediazione morale. Il nostro discorso dimostra che Agostino se ne è reso perfettamente conto, proprio in nome dell'unico "**greco**" dell'uomo, cioè la vita beata e della libertà, nonché di tutti i problemi connessi con il culto.

Sommo ([1]), le regola della vita sarà l' "imitatio" del Bene, che sarà così nostro "exemplum". Come non ricordare che anche queste sono categorie platoniche ([2])?

Il centro della religione è proprio l' "imitatio" e il sacrificio è il suo 'sacramento'. Ed è per questo che è assurda la religione che ha per centro i demoni passionali:

"Per quale motivo dunque, se non per stoltezza ed errore miserabile, tu ti abbasserai a venerare quello dal quale nella vita desideri essere diverso e onori con la religione colui che non vuoi imitare, quando l'espressione più alta della religione è imitare colui che veneri?" ([3]).

Su questo punto determinante bisognerà soffermarsi ancora. Ci sono state delle polemiche tra gli studiosi, ma troppo spesso non s è tenuto conto, parlando di "exemplum", di questo valore pregnante che la parola ha per i Padri, e in particolare per Agostino. Ci torneremo a proposito del vero Mediatore.

d) In conclusione, se i demoni sono mediatori, dice scherzosamente Agostino, sono dei mediatori a rovescio, a testa in giù ([4])! Infatti il loro sacrificio non è espressione di una "imitatio", che innalza. Essi con inganno pretendono i sacrifici e le oscenità, conducendo gli uomini ad una "imitatio" di sé, che li leghi per sempre a loro contro Dio! Mediatori, quindi, di miseria e di morte ([5]). Essi stessi infatti sono miseri, eternamente miseri, perché razionali ed eterni per una miseria senza fine ([6]). In realtà essi operano una 'anti-mediazione', un'azione deterrente, perché sono falsi in se stessi e fallaci verso di noi. Il loro spirito immondo non può cercare che il male. E quindi falsamente agitano davanti a noi il fantasma scintillante della leggerezza dei loro corpi di aria. Invece di offrire una via a Dio, cercano in tutti i modi di impedire quella che porta veramente a lui ([7]).

Avendo in comune con gli dèi l'eternità del corpo e con gli uomini la perversità dell'animo, sono in posizione rovesciata, come dicevamo sopra. Quello che è meglio, cioè l'anima razionale, si trova al di sotto (unita agli uomini con le passioni) e quello che è il peggio, cioè il corpo fisico, si trova al di sopra (comune con gli dèi nell'immortalità). Con una frase ad effetto si può riassumere così la situazione abnorme dei demoni: in essi è peggio ciò che è meglio e meglio ciò che è peggio: caput versum!

Ma con tali mediatori non si ha l'"aeternitas cum diis", perché il loro corpo è piuttosto catena eterna di dannazione e non veicolo eterno di anime beate ([8]).

Tirando le somme, si hanno due serie di affermazioni conclusive che Agostino fa a proposito del discorso apuleiana:

- Conclusioni "ad hominem" per assurdo. Un bell'esempio di questo è fornito da De Civ. Dei 8,20-21, in cui si dimostra che seguendo la dottrina di APULEIO sui demoni malvagi e mediatori bisognerebbe

---

[1]) cf il fondo biblico, costituito da Mt 5,48: divenire perfetti ("**greco**") come il Padre, e insieme l'"**greco**", insieme biblica e platonica.

[2]) cf PLATONE, Tim. 28°-29b (il cosmo come imitazione, ad opera del Demiurgo, di un modello eterno); Rep. 392c-398b (l'arte come imitazione).

[3]) De Civ. Dei 8,17 p. 235,40-44: "Quae igitur causa est, nisi stultitia errorque miserabilis, ut ei te facias venerando humilem, cui te cupias vivendo dissimilem et religione colas quem imitari nolis, cum religionis summa sit, imitari quem colis?!"

[4]) De Civ. Dei 9,9 p. 258,15-31: "Quaedam tandem istos mediatores falsos atque fallaces quasi capite deor sum nequitia vel poena suspendit.. tamquam in perversum ligati atque suspendit.. parte inferiore exaltati, superiore dejecti".

[5]) L'azione ambivalente, almeno di una certa parte dei demoni, è sempre affermata anche dalla tradizione greca, che univa al sacrificio di intercessione, volto ad ottenere qualcosa, anche quello di purificazione, per placare gli dèi cattivi. Per Agostino, si veda De Civ. Dei 8,13 p. 229,11-12 ("deos malos placandos esse ne laedant, bonos vero ut adjuvent invocandos" – probabilmente riferito a LABEONE); 10,21 (a proposito di PORFIRIO) e soprattutto 10,10-11: il lamento del Caldeo e la lettera porfiriana ad Anebo. G. WOLFF, Porphyrii, p. 216, riporta usi popolari, fino ai sacrifici di sangue. Di riti apotropaici parla anche SENOCRATE (fr. 25 HEINZE = PLUTARCO, De Def. Or. 14) . il desiderio di riportare la religione antica alla sua purezza originaria porta PLUTARCO (De Def. Or. 14-15 p. 417c-418d) ad insistere sull'affermazione che tutte le cattiverie attribuite agli dèi in realtà sono proprie dei demoni. Cf G. SOURY, Apollon-Génie. Note sur la démonologie de Plutarque.- Mélange Desrousseaux, Paris 1937, p. 451-459. ID., Sense de la démonologie de Plutarque.- Révue des études grecques, 52 1939), p. 51-69, che traccia una interpretazione globale di questi intermediari buoni e cattivi.

[6]) De Civ. Dei 8,16 p. 234,37-39: "..quanto minus nunc honore divino aeria digna sunt animalia, ad hoc rationalia ut misera esse possit, ad hoc passiva ut misera sint, ad hoc aeterna, ut miseriam finire non possint?!".

[7]) De Civ. Dei 9,18 p. 266.1-6: "Falsi et fallaces spiritus immunditia miseri, per aeriorum corporum levitatem et per corporalium locorum intervalla nos avocare atque avertere moliuntur, non viam praebent ad Deum, sed ne via teneatur impediunt".

[8]) De Civ. Dei 9,9 p. 258,34-36: "..non sic existimandum est eorum corpus, tamquam honoratorum aeternum vehiculum, sed aeternum vinculum damnatorum". Infatti o la beatitudine è nell'animo, o non è affatto.

concludere che gli dèi o si macchiano anche al contatto con i demoni o sono ingannati da loro, o non si vede perché non si occupino personalmente delle cose umane ([1]).

- Conclusioni ragionate. Di esse un esempio è il passo immediatamente successivo al precedente (De Civ. Dei 8,22), in cui abbiamo questa serie di affermazioni: i demoni non sono mediatori, "internuntii" tra dèi e uomini, ma spiriti superbi, invidiosi, ingannatori, desiderosi di nuocere, che abitano sì nell'aria, ma perché vi sono stati cacciati ([2]), e non per meriti o superiorità rispetto agli uomini. Essi dominando sugli indegni, li hanno persuasi di essere dèi, con segni fallaci, mentre a chi non hanno potuto convincere di essere dèi, hanno dato ad intendere di essere mediatori ([3]).

Costoro, pagani eletti, che avrebbero potuto finalmente smascherare la loro menzogna, ne hanno avuto paura per timore del popolo, e, seppure in modo contraddittorio, hanno riconosciuto loro onori divini, quali appunto feste e sacrifici ([4]).

Da ambedue le serie di conclusioni risulta il giudizio globale di Agostino sulla demonologia di APULEIO: belle parole, ma un mucchio di contraddizioni e un ingenuo andar contro se stesso!

---

[1]) H. HAGENDAHL, Latin Classics, II, p. 684, analizza De Civ. Dei 8,20, come esempio di diatriba (otto paia di membri paralleli, con uguali sillabe, adornati di clausole e figure retoriche). Il discorso di Agostino è seguito per esteso da G. REMY, Christ, p. 219-234: dall'incapacità morale dei demoni alla sorgente di questa incapacità, la loro miseria eterna.

[2]) cf Ef 6!

[3]) PORFIRIO, De Abst. 2,40 p. 169,10ss, dice esattamente le stesse cose, circa i demoni cattivi nei confronti dei buoni: essi ci inducono a sacrificare a sé per allontanarci dal vero Dio: parallelo sorprendente, che dimostra che Agostino non ha letto il De Abstinentia, perché altrimenti l'avrebbe senz'altro citato (qui come in molte altre occasioni che si sono presentate), ma ha capito l'animo di PORFIRIO (cf anche De Civ. Dei 10,11).

[4]) De Civ. Dei 8,22 p. 239,22-27: "..si tamen non istum saltem honorem homines eis referendum putarunt qui illos nec deos esse credebant, quia malos videbant, deos autem bonos volebant, nec audeant tamen omnino indignos dicere honore divino, maxime ne offenderent populos a quibus eis cernebant inveterata superstizione per tot sacra et templa serviri".

Capitolo quinto

AGOSTINO E PORFIRIO

5.1 PORFIRIO nella vita di Agostino

Della presenza e dell'influsso di PORFIRIO nella vita di Agostino si è parlato molto, esagerando da una parte e dall'altra ([1]).

Per alcuni PORFIRIO sarebbe l'unico tramite che Agostino ebbe tra sé e la tradizione platonica ([2]), mentre per gli altri Agostino lo conobbe solo in un secondo tempo, e PLOTINO sarebbe per lui molto più importante ([3]). Il dibattito su questo punto non si è certamente esaurito ([4]).

E' sicuro comunque che PORFIRIO ha un posto di rilievo come punto di riferimento delle polemiche di Agostino contro i pagani ([5]) e possiamo osservare una certa progressione circa la sua presenza nell'opera agostiniana ([6]). Dal 400 in poi è evidente che Agostino si confronta spesso con lui ([7]).

---

[1]) Una panoramica generale del rapporto fra Agostino e il Neoplatonismo si trova nel recente lavoro di J. T. NEWTON, Neoplatonism, p. 10-52, che elenca una serie di temi platonici e neoplatonici, fatti propri da Agostino, molti dei quali rigettati in un secondo tempo (ibid. p. 6-9).

[2]) Il rappresentante di questa tendenza, il rappresentante principale, è senz'altro W. THEILER, Porphyrios. Il suo lavoro ha questa impostazione metodologica di fondo (Arbeitssatz): se un tema neoplatonico si trova in Agostino elaborato alquanto diversamente da come si trova in PLOTINO, questo tema è da far risalire alla mediazione di PORFIRIO. E così enumera molti temi di origine porfiriana in Agostino. Ad es.: l'onnipresenza di Dio come Essere (p. 43ss); doppio ruolo di natura e volontà (p. 44); il concetto dell'universo (p. 48); volontà e conoscenza (p. 49); la via (p. 5); la concezione dello Stato di De Civ. Dei 19 (p. 53ss). Il limite di THEILER è quello di voler arrivare per questa via ad escludere sistematicamente la presenza diretta di PLOTINO nelle opere del primo Agostino.

[3]) Rappresentante di questa seconda tendenza è invece, in opposizione a THEILER, P. HENRY, Plotin, cf anche ID., La vision d'Ostie.- Das Augustinus-Gespraech der Gegenwart. - Koeln 1962, p. 202ss, che, riprendendo la tesi di J. ALFARIC (L'évolution intellectuelle de saint Augustin.- Paris 1918, p. 92ss) afferma che PLOTINO è l'unica fonte, almeno iniziale, del Neoplatonismo agostiniano. Metodo di lavoro: il parallelismo testuale. Una vicinanza testuale vale più di molte vicinanze di pensiero, dice P. HENRY.

[4]) Il dibattito tra THEILER e HENRY viene ripreso e puntualizzato da P. COURCELLE, Lettres, p. 159ss, che giudica infondata la tesi di THEILER, e insufficiente quella di HENRY. Per lui Agostino ha letto almeno il De Regressu animae al tempo della conversione. Lo dimostrano i seguenti particolari: a) "omne corpus esse fugiendum" (cf Retract. 1,4.7 p. 24,6, da collegare con Solil. 1,14.24 e De Civ. Dei 10,29); b) "rediturus in coelum" (Retract. 1,1.8 p. 15,9s da collegare con Contra Acad. 2,22 e De Beata Vita 36); c) il demone aereo (Contra Acad. 1,20) è contrario a PLOTINO, Enn. 3,4.3. cf anche G. WOLFF, Porphyrii, p. 147-149; 225-227. Una puntualizzazione più recente e, mio avviso, molto chiara, è in J. T. NEWTON, Neoplatonism, il quale, dopo aver ricordato l'influsso generale del Neoplatonismo su Agostino (specialmente secondo i dati di E. PORTALIE', Saint Augustin) e dopo aver presentato le varie teorie (1. Fonte primaria PLOTINO – rappresentante P. HENRY – p. 13-22; 2. Unica fonte, PORFIRIO – rappresentante W. THEILER – p. 22-28; PLOTINO e PORFIRIO insieme – rappresentante J. O'MEARA, che afferma il prevalere di PORFIRIO – p. 28-41), propone una visione d'insieme, secondo la quale PLOTINO sarebbe da considerare la fonte diretta o indiretta dei concetti razionali di base e PORFIRIO la fonte di concetti speciali, ricordando anche che l'espressione di Confess. 7,13 ("procurasti mihi.. quosdam Platonicorum libros") postula la lettura di almeno due autori (p. 41-52).

[5]) Basta ricordare il posto di rilievo che PORFIRIO ha nel disegno del de Civitate (molte espressioni di stima come in 22,3 p. 809,24: "nobilissimo philosopho paganorum") e il numero delle volte che è citato in altre opere (ricordiamo i Serm. 240-241; le Epist. 102 e 137; il De Cons. Ev. 1; e l'Epist. 82).

[6]) cf la ricostruzione di E. TESELLE, Porphyry, p. 144, secondo la quale Agostino avrebbe conosciuto il De Regressu ai tempi della conversione; la lettera ad Anebo intorno al 395-396 (critica di alcuni aspetti della religione popolare: es. De Doctr. Christ. 2,23.35-36) e la Filosofia degli Oracoli intorno al 400, con la notizia di qualche idea contenuta nell'opera Contro i Cristiani (per la mediazione di un'opera contro i Pagani di AMBROGIO o di PAOLINO DA NOLA, o di ambedue: cf p. 145-146). Questa ricostruzione (lo riconosce lo stesso autore a p. 146) non è però del tutto sicura e occorreranno altri studi per poterla confermare o meno. Una presenza crescente di PORFIRIO nella vita di Agostino è senz'altro da ammettere, anche per il crescente impegno antipagano di Agostino.

[7]) Nel De Cons. Ev. 1,23 p. 22,4, c'è la prima menzione esplicita di PORFIRIO in Agostino. Verso gli stessi anni, intorno al 400, abbiamo visto sopra, E. TESELLE, Porphyry, p. 144-145, pone la conoscenza degli argomenti dell'opera porfiriana Contro i Cristiani. E' da notare comunque a proposito delle questioni dell'Epist. 102 (del 406) che Agostino nelle Ritrattazioni 2,57.1 p. 168,7s è ancora convinto che non si tratti di PORFIRIO SICULO (il nostro Autore), ma di un altro PORFIRIO. Ciò può dimostrare che diversi argomenti di origine porfiriana circolavano piuttosto liberamente,

Ma già prima del 400 si parla del suo influsso, ad esempio a proposito della sua cristologia nel periodo milanese, prima della conversione ([8]) e di altre espressioni di quel tempo (che Agostino stesso denuncia come porfiriane) ([9]). Un influsso diretto o indiretto di PORFIRIO sull'Agostino del periodo milanese è comunque da affermare, mentre +è estremamente difficile chiarirne la portata e i dettagli ([10]).

Verso PORFIRIO Agostino ebbe in sostanza due atteggiamenti contraddittori: da una parte di profonda ammirazione (lo considera, almeno nel prospetto del De Civitate Dei, come il vertice del paganesimo) ([11]), e dall'altra di uguale profondo disprezzo per questo "servo dei demoni" e nemico dei cristiani ([12]), la cui pericolosità è giudicata ancora molto forte, nonostante che egli fosse già morto da circa un secolo ([13]).

---

nell'ambiente pagano anticristiano, ed espressi nella polemica Contro i Cristiani, spesso senza l'attribuzione precisa a PORFIRIO: cf P. COURCELLE, Propos antichrétiens rapportés par Saint Augustin.- Rech. Aug. 1 (1958) p. 185ss.

[8]) P. COURCELLE (Saint Augustin) afferma che si può parlare di una lettura della Filosofia degli Oracoli da parte di Agostino poco prima della conversione (questo libro porfiriano sarebbe tra i 'libri Platonicorum'), proprio a partire dall'opinione che Agostino si era fatta di Cristo come uomo sapiente. Effettivamente le espressioni di questo passo delle Confessioni (che, come giustamente fa notare COURCELLE, è posto dopo la lettura dei libri dei Platonici e come una situazione deviante rispetto alla vera comprensione di cristo) riecheggiano da vicino quanto Agostino dice, più o meno nello stesso periodo di redazione delle Confessioni, in De Cons. Ev. 1,1ss p. 11,19-12,4 ("..Pagani, qui Dominum ipsum Jesum Christum culpare aut blasphemare non audeant, eique tribuunt excellentissimam sapientiam , sed tamquam homini.. honorandum enim tamquam sapientissimum virum putant; colendum autem tamquam Deum negant") e in De Civ. Dei 19,23 (in cui la fonte esplicita è proprio questa opera di PORFIRIO). Contro questa ricostruzione si sono pronunciati P. HADOT, Citations, p. 241ss, e A. SOLIGNAC, Oeuvres de S. Augustin, Confession, nota complementare n. 27 p. 639-698, Bibl. Aug., che hanno fatto notare come Agostino nel passo delle Confessioni dice di credere alla nascita verginale di Cristo, cosa che PORFIRIO rifiutava (De Civ. Dei 10,28 p. 303,22: "corpus ex femina"). D'altra parte si tratta probabilmente di una 'rilettura' posteriore che Agostino fa in chiave eresiologica di una situazione semplicemente psicologica di non approfondimento reale della figura di Cristo. Del resto c'è anche da dire che gli elementi di critica anticristiana potevano trovarsi diffusi nell'ambiente. E l' 'atmosfera neoplatonica' in cui Agostino si trovava immerso a Milano poteva favorire questo apprezzamento a metà di Cristo. Comunque A. MANDOUZE, Saint Augustin, p. 509 n. 5, preferisce armonizzare la tesi di COURCELLE (lettura della Filosofia degli Oracoli) e quella di SOLIGNAC (influsso dei fotiniani milanesi), ricordando i due modi con cui Agostino ne potrebbe essere stato liberato: attraverso SIMPLICIANO e attraverso la predicazione di AMBROGIO (l'Expos. in Luc. 1, contiene allusioni antifotiniane). Cf anche G. REMY, Christ, p. 74.

[9]) cf sopra n. 3. Veramente le tre tematiche che COURCELLE scopre come porfiriane al tempo della conversione non mi convincono molto, come segni di dipendenza diretta si Agostino da PORFIRIO. Circa l' 'omne corpus esse fugiendum' Agostino indica il pericolo di un fraintendimento di Solil. 1,14.24 in senso porfiriano, solo al momento della Retract. 1,4.7 p. 24,5ss. Ma non è detto che l'espressione dei Solil. provi per se stessa la lettura diretta di PORFIRIO al tempo della sua redazione. Il tema della fuga dal sensibile era infatti comunissimo nella filosofia del tempo! B) lo stesso discorso vale per il 'rediturus in coelum'; c) mentre a proposito del demone aereo di Contra Acad. 1,20, a parte che secondo l'edizione dei Maurini si tratta del discorso di TRIGEZIO (attribuito invece ad Agostino nell'edizione di P. KNDELL (CSEL) e di D. GENTILI (NBA)) possiamo ricordare che le fonti di questa concezione possono essere molteplici, anche non neoplatoniche, ad es. VARRONE (cf De Civ. Dei 7,6) e CICERONE (che nel De Natura deorum 2,15.42, dipendentemente dal De Philosophia di ARISTOTELE, afferma sia l'abitazione dèi demoni nell'aria, sia la sottigliezza dei corpi e la loro sensibilità. Cf J. PEPIN, Influences, p. 29ss.

[10]) Forse sono eccessive le posizioni di W. THEILER (che ritrova in Agostino diversi temi come esclusivamente porfiriani: cf sopra n. 3 e di J. O'MEARA (secondo il quale la conversione stessa di Agostino sarebbe stata una presa di posizione dinanzi a PORFIRIO, ACCETTANDO Cristo come quell' 'auctoritas' che il pagano rifiuta: cf Augustine, p. 103ss e J. NEWTON, Neoplatonism, p. 36-38; oppure il 'tolle, lege' potrebbe essere interpretato come un 'oracolo' a confronto con quelli della Filosofia degli Oracoli: cf J. O'MEARA, Porphyry's, p. 168 e 170-176, dove vengono messe in evidenza parecchie risonanze dei temi della Filosofia degli Oracoli nelle opere del primo Agostino) si devono ammettere presenze porfiriane in Agostino, anche se è difficile dire in quale estensione e per quale tramite. Molti autori concordano sul De Regressu animae attraverso, forse, AMBROGIO (cf P. COURCELLE, Lettres, p. 167ss; e E. TESELLE, Porphyry, p. 122s; 144-147; J. T. NEWTON, Neoplatonism, p. 17-19). J. T. NEWTON, Neoplatonism, p. 48s elenca alcune tematiche sulle quali può aver influito PORFIRIO direttamente o indirettamente (secondo il criterio dell'Arbeitssatz): concezione di Cristo, la via, il problema dell'unione del Verbo con l'uomo in Cristo, elementi oracolari, ecc..

[11]) cf J. C. GUY, Unité, p. 74. Ricordiamo solo alcune delle espressioni di stima, che Agostino ha per PORFIRIO: Retract. 2,57.1 p. 168,8: "..Porphyrium siculum.. illum cujus celeberrima est fama"; De Civ. Dei 10,10 p. 283,1-2: "Ecce nunc alius Platonicus, quem doctiorem ferunt, Porphyrius.."; 19,22 p. 690, 17-19: "..quem doctissimus philosophorum, quamvis christianorum acerrimus inimicus.. Porphyrius.."; 22,3 p. 809,24-25: "..nobilissimo philosopho paganorum".

Cosa ha letto di lui Agostino? Secondo COURCELLE ([14]): la Filosofia degli Oracoli, il De Regressu Animae ([15]), il De Imaginibus, la Lettera ad Anebo.

Non avrebbe invece letto l'opera Contro i Cristiani ([16]), il De Abstinentia e la lettera di Marcella ([17]).

L'uso di PORFIRIO non è limitato al De Civitate Dei ([18]), anche se è in quest'opera che la presenza del filosofo pagano si fa notare con maggiore consistenza.

5.2 La mediazione in PORFIRIO secondo il De Civitate

Il problema della "purgatio" è al centro della filosofia porfiriana, una filosofia che ha avuto una lunga e sofferta evoluzione in diversi periodi ([19]).

Molto di più che in PLOTINO, in lui la filosofia è ricerca concreta di salvezza, con ogni mezzo, e quindi entra in contatto con le religioni misteriche ([20]). La parola umana ha bisogno di essere confermata

---

[12]) De Civ. Dei 19,22 (cf nota prec.); 10,24 p. 297,12-13: "Sed subditus Porphyrius invidis potestatibus, de quibus eruscebat, et eis libere redarguere formidabat".

[13]) Così Agostino si rivolge a lui, lasciando intendere più di quanto non dica espressamente: "Sed quid faciam? Scio me frustra loqui mortuo: sed quantum ad te adtinet; quantum autem ad eos, qui te magnipendunt et te vel qualicumque amore sapientiae, vel curiositate artium, quas non debuisti discere, diligunt, quos potius in tua compellatione alloquor, fortasse non frustra" (De Civ. Dei 10,29 p. 304,23-305,28). E' difficile identificare questi ammiratori di PORFIRIO nel V°secolo. Probabilmente si tratta del circolo neoplatonico milanese e di quel giro di pagani dotti di cui parla P. COURCELLE, Lettres, p. 3ss. 195ss, mettendo in luce specialmente la diffusione delle obiezioni anticristiane dell'opera porfiriana Contro i Cristiani in terra d'Africa. De Civ. Dei 22,28 p. 856,34-35: "Quicumque illos diligunt et adhuc vivunt". Cf P. COURCELLE, Lettres, p. 170.

[14]) cf P. COURCELLE, Lettres, p. 170ss; ID., Récherches, p. 133ss. Per le prove che adduce cf sopra le note 3 e 8.

[15]) Circa il complesso problema di quest'opera e per il suo rapporto con la Filosofia degli Oracoli, cf l'excursus n. 4: il problema del De Regressu animae.

[16]) Secondo E. TESELLE, (cf sopra nota n. 7), Agostino sarebbe venuto a conoscenza di qualche argomento contenuto in quell'opera verso l'anno 400, forse attraverso AMBROGIO o PAOLINO DA NOLA (le cui opere contro i pagani sarebbero ravvisabili come fonte di PACATO, Contra Porphyrium).

[17]) Per queste due opere si fa un ragionamento logico, che ha senz'altro un grande valore. Infatti sono tali e tanti i punti di contatto tra il pensiero di PORFIRIO (come espresso in queste opere) e gli interessi speculativi di Agostino, che non avrebbe potuto citarle, se non perché le ha conosciute direttamente. La vicinanza dei loro temi con quelli agostiniani risalterà facilmente dal corpo dell'esposizione.

[18]) cf sopra n. 7 sui due Porfiri. J. PEPIN, Influences, p. 35 aggiunge anche le Epist. 159 e 162, in cui EVODIO interroga Agostino circa il corpus dell'anima che esce dal corpo e che Agostino rifiuta come un vestigio della dottrina porfiriana dell' **greco** (cf sotto la nota 68)

[19]) Sia la figura estremamente complessa, che l'opera di PORFIRIO, devono ancora trovare una collocazione precisa nel quadro della tarda antichità greco-romana. Le opere sono andate in gran parte perdute (cf l'elenco in R. BEUTLER, Porphyrios, e in P. HADOT, Porphyre, I, p. 456 n. 1) e quanto rimane non è ancora stato fatto oggetto di indagine esauriente. Già J. BIDEZ (Vie, IIss) lamentava l'insufficienza della bibliografia porfiriana (specialmente perché non teneva conto della sua evoluzione) e faceva un lungo elenco di problemi ancora aperti a proposito del filosofo pagano (p. III). Già il biografo di PORFIRIO, EUNAPIO, notava le sue frequenti variazioni di pensiero: "**greco**"(vita di Porfirio, ed. BIDEZ, p. 51,1ss). G. WOLFF, Porphyrii, insiste molto su questo punto e presenta la sua evoluzione (in genere in tre stadi: filologico, razionale, filosofico) circa l'interpretazione di OMERO (p. 26), degli dèi (p. 30ss), i sacrifici (p. 33), in corrispondenza dei tre periodi della sua vita (con LONGINO, con PLOTINO, dopo Plotino) (p. 5). Lo stato precario della documentazione, la sua evoluzione e anche l'uso di ripetersi (p. HADOT, I, p. 217) rendono difficile la comprensione del suo pensiero, che però si può ritenere fondamentalmente segnato da alcuna particolari caratteristiche metodologiche e contenutistiche, nonostante tutto (P. HADOT, Porphyre, I, p. 87). Del resto, come giustamente sottolinea J. BIDEZ, Vie, p. I e V, è il periodo stesso in cui vive PORFIRIO, che è travagliato: la filosofia passa dalla cosmologia alla interiorità e l'apologetica pagana cerca di dare un valore a tutto un mondo che sta crollando. Cf anche G. FAGGIN, Porfirio, p. 18ss. L'incostanza del pensiero è uno dei punti su cui PORFIRIO è attaccato di più, sia da parte pagana che cristiana (cf J. BIDEZ, Vie, p. 132).

[20]) J. BIDEZ, Vie, p. 188s, affermava già che con PORFIRIO la scuola neoplatonica si è aperta al politeismo e ai culti misterici. Più tardi S. EITREM (Theurgy, p. 51), soprattutto sulla base di PORFIRIO, Vita Plotini 16 (la famosa seduta notturna all'Isaeum di Roma), farà risalire questa apertura a PLOTINO stesso. Ma E. R. DODDS, Theurgy, p. 57s, lo ha confutato, dimostrando che PLOTINO è estraneo a questa tendenza, manifestatasi nella scuola dopo di lui. Cf per questo sotto la nota 93. La preoccupazione soteriologica (**greco**) è comunque predominante nel pensiero di PORFIRIO (cf R. BEUTLER, Porphyrios, p. 301) e se ne parla già nella Filosofia degli Oracoli: "**greco**": G. WOLFF, Porphyrii, p. 109ss; cf anche J. O'MEARA, Porphyry's, p. 29ss. Questa tendenza ad unire la filosofia con la mistica soteriologica è già, secondo G. FAGGIN, Porfirio, p. 10ss, in NUMENIO: "Il filosofo diventava mago, gerofante, taumaturgo: valeva per la sua diretta comunione con Dio, per i miracoli che sapeva compiere, per le sue facoltà divinatorie" (p. 11).

dalla rivelazione divina ([21]). L'atteggiamento di PORFIRIO verso i misteri, comunque, è riservato e alla fine, piuttosto scettico ([22]), mentre ben diverso sarà quello dei suoi successori nella scuola neoplatonica, a cominciare da GIAMBLICO ([23]). Per capire la sua soteriologia occorre fare un quadro generale (sia con i dati del de Civitate che con quelli desumibili dalle opere porfiriane) della sua cosmologia, e antropologia, che sono estremamente complesse, in quanto risultato di una sintesi, in cui entrano molti elementi disparati, non essendo egli una natura creatrice ([24]), ma piuttosto un sistematore dei dati tradizionali ([25]) (anche se non mancano accentuazioni particolari da parte sua) ([26]).

5.2.1 Il quadro: cosmologia e antropologia

---

[21]) Gli dèi confermano la filosofia e la rivelano: "**greco**" (Fil. d. Or. P. 109-110). L' "**greco**" degli dèi (p. 110) rende fedele "**greco**" (p. 109 = EUSEBIO, Praep. Evang. 4,7.1ss). cf anche G. WOLFF, Porphyrii, p. 38. La stessa cosa ci ricorda il fr. 1 del De Regressu animae p. 27,1s: "Et utique se a Chaldeis oracula divina sumpsisse..". La stessa cosa sembra insinuare a MARCELLA, ormai alla fine della vita: "**greco**" (Epist. Ad Marc. 8 p. 279,7).

[22]) Ricordiamo le critiche serrate della lettera ad Anebo e le limitazioni che pone il De Regressu animae alla purificazione teurgia. J. O'MEARA pensa di ravvisare già nel prologo della Filosofia degli Oracoli (WOLFF, Porphyrii, p. 109s) i due livelli di valore salvifico che saranno propri del De Regressu (teurgico e filosofico) (in P. HADOT, Citations, p. 245). Riserve sul valore rivelato degli Oracoli Caldaici sono espresse in un frammento del commento di PORFIRIO al Parmenide: "**greco**"(ed. HADOT, II, p. 92,9ss). Cf P. HADOT, Porphyre, I, p. 107ss. Infine, basandosi su De Civ. Dei 10,32 H. LEWY, Chaldean p. 453, n. 18, afferma che PORFIRIO rigetta le fantasie gnostiche in nome della "verissima philosophia". Del resto che PORFIRIO, almeno nel De Regressu (e nel De Abstinentia e nella lettera a Marcella), come filosofo, si senta superiore a coloro che praticano culti misterici, ce lo dice anche Agostino: "..quibus divinis te tamen per intellectualem vitam facis al iorem, ut tibi videlicet tamquam philosopho theurgicae artis purgationes nequaquam necessariae videantur.." (De Civ. Dei 10,27 p. 301,11-14).

[23]) Ricordiamo la distinzione famosa di OLIMPIODORO. In Phaed. 123,4: "**greco**" (in contraddizione con i filosofi, PLOTINO e PORFIRIO), dove la "**greco**" è proprio la teurgia. L'ammirazione arriverà a tal punto in PROCLO da dir, secondo il suo biografo MARINO (Vita di Proco, 38, p. 170,13-14 ed. BOISSONADE²), CHE SE FOSSE DIPESO DA LUI, AVREBBE TOLTO DALLA CIRCOLAZIONE TUTTI I LIBRI ANTICHI, ECCETTO IL Timeo e gli Oracoli Caldaici. Contro lo scetticismo porfiriano ricordiamo l'opera "'e Mysteriis' che la critica ormai unanimemente attribuisce a GIAMBLICO: risposta tardiva alla lettera ad Anebo (cf E. des PLACES, Oracles, p. 8), manifesto dell'irrazionalismo, offerto alla cultura disillusa di quel tempo cf E. R. DODDS, Theurgy, p. 59s).

[24]) La critica lo presenta quasi unanimemente come tale: ripetutamente J. BIDEZ, Vie, ad es. p. 94s; 128ss; G. FAGGIN, Porfirio, p. 27s. Ad es. possiamo ricordare le innumerevoli fonti condensate nella lettera a Marcella (cf su questo A. NAUCK nell'introduzione all'edizione critica: p. XVIIIs). Tra le fonti di PORFIRIO, oltre naturalmente a PLOTINO e a tutta la scuola platonica, gli Oracoli Caldaici, il Neopitagorismo, lo Stoicismo, gli elementi peripatetici ed epicurei.

[25]) Ci sono soprattutto tre direzioni in cui PORFIRIO ha la sua decisiva importanza come anello di congiunzione tra passato e futuro: a) l'esegesi di PLATONE, che è la Bibbia del Neoplatonismo (cf R. BEUTLER, Porphyrios, p. 279). J. BIDEZ, Vie, p. 45-47, fa notare l'importanza di Platone, sia alla scuola di LONGINO che di PLOTINO, la cui lezione era un'esegesi dell'antico scritto; b) l'introduzione di ARISTOTELE vicino a PLATONE. Anche se questo ha comportato con sé l'affievolimento dell'afflato religioso dell'esegesi neoplatonica (J. BIDEZ, Vie, p. 63), è di somma importanza perché con PORFIRIO si ha un nuovo atteggiamento verso ARISTOTELE (cf J. BIDEZ, Vie, p. 60-62), che attraverso l'Isagoge porfiriana influenzerà tutto il Medioevo, mettendosi contro PLOTINO, per quello che riguarda i generi logici (J. BIDEZ, Vie, p. 61-63; R. BEUTLER, Porphyrios, p. 283) e mettendo ARISTOTELE vicino a PLATONE (cf R. BEUTLER, Porphyrios, p. 282 e l'opera "**greco**": cf R. BEUTLER, Porphyrios, p. 285); c) soprattutto il devoto servizio che PORFIRIO svolse nei confronti del suo maestro PLOTINO: la Vita Plotini (cf R. BEUTLER, Porphyrios, p. 285), la pubblicazione delle Enneadi e i commenti ad esse ("**greco**") (cf R. BEUTLER, Porphyrios, p. 285ss), e le Sentenze sugli intelligibili che ne riecheggiano il messaggio su tanti punti (ibid.). egli cercò di unire PLOTINO alla corrente platonica prima di lui (ibid. p. 282) e spesso presso i posteri fu confuso con lui (ibid. p. 285).

[26]) Se è vero che forse PORFIRIO non è unitario nel suo sistema di pensiero e nel suo modo di procedere (già lo rilevava PROCLO facendo un confronto fra lui e GIAMBLICO : "**greco**": In Tim. I, 204, 24ss; cf R. BEUTLER, Porphyrios, p. 280), è anche vero che molti studiosi hanno posto in luce vari tratti di originalità in PORFIRIO, che per questo ha un ruolo insostituibile nello sviluppo del pensiero. J. BIDEZ, Vie, p. 60-63, ad esempio, ricorda che è lui ad introdurre per primo il metodo scolastico nella filosofia. Con lui si passa dalla libera ricerca di PLOTINO al principio di autorità. R. BEUTLER, Porphyrios, p. 301s, ricorda diversi motivi di originalità rispetto a PLOTINO, soprattutto il modo nuovo con cui PORFIRIO affronta i problemi e che potremmo definire: dall'oggettività alla soggettività. Al centro del pensiero di PORFIRIO è la preoccupazione morale e soteriologica. P. HADOT, Porphyre, I, p. 88s, infine, mette in luce, sia a livello di concetti, che di strutture semantiche, tante particolarità di PORFIRIO. E si può anche dire che uno studio strutturale del pensiero di PORFIRIO è da fare. Anzi proprio l'edizione stessa dei suoi frammenti in più di un caso è ormai urgente.

Il cosmo porfiriano è estremamente complesso e vario, e non sempre molto chiaro 8in quanto sintesi di elementi di provenienza diversa e in un quadro di pensiero evolutivo) ([27]). Le due chiavi interpretative principali sono l'eredità platonico-plotiniana e gli ORACOLI CALDAICI ([28]), unitamente ed elementi stoici, pitagorici, ecc..

Cerchiamo di esporre la gerarchia degli esseri dell'universo porfiriano ([29]).

---

[27]) cf sopra n. 19. cf anche G. WOLFF, Porphyrii, p. 225. Due fattori contribuiscono ad accrescere in maniera determinante la difficoltà: 1) l'incertezza della cronologia porfiriana, e per di più lo stato attualmente frammentario della sua opera; 2) il fatto che egli, come ricercatore e come maestro si scuola (più che pensatore autonomo) giustapponga una quantità di opinioni di provenienza diversa, senza citare le fonti e senza dire se tutto ciò che dice lo fa suo o meno.

[28]) De rapporto di PORFIRIO con gli Oracoli Caldaici parleremo più avanti (cf anche quanto veniamo dicendo in tutte le note). Un interessante lavoro di rapporto con le fonti è quello di P. HADOT, Porphyre, che rivendica A PORFIRIO un frammento di commento neoplatonico al Parmenide e mette in luce il rapporto fra PORFIRIO e la scuola platonica da una parte e gli Oracoli Caldaici dall'altra.

[29]) Prima di esporre singolarmente i vari elementi del cosmo porfiriano, è bene prendere in esame alcune presentazioni globali di PORFIRIO fa, a proposito della scala degli esseri nell'universo e alcuni problemi di fondo che si evidenziano seguendo le sue 'faticose' trattazioni.

1. A LIVELLO RELIGIOSO-FILOSOFICO. A questo proposito possiamo distinguere quattro punti fondamentali:

a) PORFIRIO si è trovato dinanzi ad uno sterminato numero di fonti, che avevano delle presentazioni più svariate e molto difficili da rendere unitarie. 1. Ci sono le fonti provenienti dalla letteratura greca, dove, vicino allo schema semplice dèi-demoni di PITAGORA RODIO (cf G. WOLFF, Porphyrii, p. 154 ed ENEA DI GAZA, Teofr. 61: in quest'autore si nota un interessante ondeggiamento tra il concetto di "**greco**" e quello di "**greco**" che è uno dei problemi fondamentali della teologia greca antica), e quello normale di dèi-demoni di PITAGORA (PORFIRIO, Vita di Pit. 38 p. 36,23), abbiamo degli schemi più complessi. L'oracolo di Apollo citato nella Filosofia degli Oracoli, p. 111s, presenta questa serie di dèi (nb.: si parla solo di dèi!):

"**greco**"
"**greco**"
"**greco**"

decretando anche i tipi di sacrifici dovuti ad ogni ordine di dèi (che si possono ridurre a tre grandi categorie, anche notando che è comandato di offrire i sacrifici su tre tipi di altari "**greco**". 2. Ci sono le fonti più propriamente filosofiche, quali platone (le cui cinque classi di Ateniesi, nel Timeo, sono interpretate da PORFIRIO in chiave demonologia e angelologica: arcangeli, angeli, demoni buoni e demoni cattivi: cf PORFIRIO, Comm. al Tim. Fr. 17 p. 11,1-16; H. LEWY, Chaldean p. 500.506, che collega il Commento al Timeo e la fonte del De Abstinentia 2,37ss, che pure presuppone l'esegesi del Timeo) e ORIGENE NEOPLATONICO, che appunto, secondo la ricostruzione di H. LEWY, Chaldean, p. 498ss, è la fonte del De Abstinentia e che presenta una scala di esseri tipicamente medioplatonica: dio-Anima-dèi-demoni buoni e cattivi. 3. Poi c'è la fonte complessa del cosmo caldaici, che pesò non poco sul pensiero porfiriano. Dopo il complesso mondo divino, vengono gli arcangeli, gli angeli, i demoni buoni e cattivi, gli eroi (cf H. LEWY, Chaldean, p. 76-83. 162; E. des PLACES, Oracles, p. 13ss). Dinanzi a questa congerie di dati, PORFIRIO cercò di portare un po' d'ordine e probabilmente la famosa 'teologia ellenica' di EUSEBIO, Preap. Ev. 4,5, che, per vie diverse, H. LEWY (Chaldean, p. 509-512) e J. O'MEARA (Porphyry's, p. 60ss) hanno messo in stretta relazione con la Filosofia degli Oracoli, è un tentativo di sistematizzazione che PORFIRIO ha fatto, distinguendo: Dio-dèi-demoni-eroi buoni da una parte (luce) e demoni cattivi con la loro "**greco**" a capo dell'altra (tenebre).

b) Progredendo però negli anni e nella riflessione, PORFIRIO metterà sotto accusa questo sistema, nella lettera ad Anebo, dove abbiamo a più riprese degli elenchi di esseri, con cui PORFIRIO vuol sottolineare la vuota complessità del cosmo religioso antico. E' infatti significativo che proprio il primo frammento della lettera si esprima così: "**greco**" (p. 38). Comunque proprio mettendo sotto accusa l'organizzazione del cosmo antico ce ne fornisce molti dettagli, che possiamo tentare di mettere in ordine così:

dèi (n. 1;3: in cielo, terra, acqua e aria?; 6s; 10; 16; 26; 30)
arcangeli (n. 10)
angeli (n. 10; 16)
demoni (buoni e cattivi) (n. 1; 6s; 9; 10; 16; 26; 30)
arconti (n. 10)
eroi (n. 9)
anime (dei morti) (n. 9; 10; 26; 30)

Verso la fine della vita, semplificando, PORFIRIO tornerà a parlare di dèi e di demoni e tornerà all'esegesi allegorica, ricordando che gli antichi (da OMERO in poi) hanno detto molte oscurità (PORFIRIO, Sullo Stige presso STOBEO, 2.1.18; cf G. WOLFF, Porphyrii, p. 22).

2. A LIVELLO FILOSOFICO-METAFISICO, invece, il discorso è alquanto diverso. Anche qui PORFIRIO si presenta come un sintetizzatore dei dati delle scuole filosofiche e cerca di armonizzare i dati della scuola platonica con quelli

Esso è sistematizzato su tre grandi piani: le divinità, gli esseri intermedi, gli uomini ([30]). Ci sono due ordini di dèi: gli dèi intelligibili e quelli sensibili ([31]), come ci sono due modi di essere, intelligibile e sensibile ([32]), materia e spirito ([33]), luce e tenebre ([34]), ma l'"**greco**" è unica ([35]).

Le ipostasi originarie prendono la denominazione di Padre ([36]), Intelletto ([37]) e Anima ([38]), secondo la triade plotiniano-caldaica ([39]), che poi si espande in tre triadi nel mondo intelligibile ([40]), mondo dei beni che sono ontologicamente tali ([41]), mentre il mondo sensibile è loro imitazione e ombra ([42]).

---

delle scuole stoica e peripatetica. Libero però dal legame con la rivelazione divina, costruisce un sistema unitario attorno al concetto di essere: la scala degli esseri è determinata in base alle varie forma che delimitano l'atto di essere (mentre a livello divino l'atto di essere ha la prevalenza assoluta). Tutto questo è studiato a fondo da P. HADOT, I, p. 148ss; 175; 208; 210; 288s; 398, che riassume i dati acquisiti in questo schema:
"**greco**"
"**greco**"
"**greco**"
"**greco**"

[30]) Ne abbiamo una chiara presentazione nella lettera ad Anebo: "**greco**" (n. 2 p. 38), anche se in chiave polemica.

[31]) Questa classificazione è anche nell'ASCLEPIUS, n. 19.36.38. Una classificazione simile la ritroviamo nel de Abst. 2,37: da una parte "**greco**" (cioè gli dèi visibili, gli astri) (p. 166,3ss).

[32]) Come si sa è una caratteristica della scuola platonica opporre questi due piani (cf P. HADOT, Porphyre, I, p. 155ss; così pure J. BIDEZ, Vie, p. 106, a proposito delle "**greco**"). Il divino è sinonimo di"**greco**" (PORFIRIO, De Imag. 2, p. 2,9), "**greco**" (PORFIRIO, De Abst. 3,11 p. 201,13). La predominanza degli dèi su di noi è proprio su un paino intelligibile e logico (PORFIRIO, De Abst. 3,7 p. 195,5).

[33]) La costruzione di fondo circa i Principi è in PORFIRIO uguale a quella di PLOTINO: "**greco**" (cf R. BEUTLER, Porphyrios, p. 303), ma egli vi aggiunge la caratteristica stoica dello Spirito presente ovunque tutto (ID., p. 307) lettera a Marc. 11 p. 281,13: "**greco**". L'incorporeo non è spaziale (ID., p. 304) e sta in rapporto reciproco col corporeo, rapporto di essere-nulla (cf P. HADOT, Porphyre, I, p. 110). Il problema della generazione della materia è complesso in tutto il Platonismo (ricordiamo il dibattito con ATTICO e PLUTARCO: cf R. BEUTLER, Porphyrios, p. 303s, che ricorda anche l'origine e la temporalità e la necessità della materia per la creazione; cf anche la serie di domande che PORFIRIO pone ad Anebo, n. 35 della lettera, p. 56: "**greco**"; P. HADOT, Porphyre, I, p. 203s, afferma che PORFIRIO vedeva l'unione materia-spirito, stoicamente, affine a quella anima e corpo: due realtà immutabili che restando tali si uniscono. Cf anche J. O'MEARA, Porphyry's, p. 119 (a proposito del frammento della Filosofia degli Oracoli, p. 145 WOLFF, in cui in un oracolo si dice "**greco**") cf anche H. LEWY, Chaldean, p. 9 e 277, a proposito del De Antr. Nymph., dove la materia è definita come "**greco**" (n. 5 p. 59,12). Torneremo comunque a trattare questo problema della materia a proposito del De Regressu (in cui sembra che fosse trattato: cf P. COURCELLE, Lettres, p. 174). E' interessante notare poi che in PORFIRIO specialmente il rapporto tra corporeo e incorporeo è secondo i due principi della natura e della volontà: il grado di corporeità dipende dalla maggiore o minore lontananza morale dai Principi (Sent. 40 p. 51,3ss; cf R. BEUTLER, Porphyrios, p. 307).

[34]) Secondo H. LEWY, Chaldean, p. 431, PORFIRIO è il primo che applichi questo dualismo di origine iranica ai Principi fondamentali della realtà: "**greco**" (De Imag. 2 p. 2,1-2). P. HADOT, I, p. 296 mette in relazione questo passo con la dottrina degli Oracoli Caldaici (cf anche E. des PLACES, Oracles, p. 13). Effettivamente anche negli oracoli raccolti da G. WOLFF (e rivendicati come caldaici da H. LEWY, Chaldean, p. 431) si parla di Dio come Fuoco e Luce, ad es. "**greco**" p. 157 WOLFF; "**greco**" p. 232Ss WOLFF; "**greco**" p. 238 WOLFF; cf H. LEWY, Chaldean, p. 22: questa espressione è tipica degli Oracoli (Giamblico).

[35]) Nel dibattito contro ATTICO PORFIRIO approderà ad un rigoroso monismo, seguendo gli Oracoli Caldaici: la materia non è eterna (cf H. LEWY, Chaldean, p. 454). Due espressioni del Commento al Timeo ce lo confermano: "**greco**"(fr. 51, p. 35,22ss). Lo stesso discorso è ripetuto con tutta chiarezza al fr. 56, p. 42, 8ss: se Dio e materia fossero due co-principi occorrerebbe postulare un altro principio unico, prima di loro due. Cf anche l'Uno-tutto di cui parla P. HADOT, Porphyre, I, p. 419ss. L'unico principio che è tutto è anche nella Fil. d. Orac. p. 146s (Dio che è Padre-madre-figli-idea-anima-Spirito-armonia-numero: interpretazione orfico-pitagorica, cui va collegato l'inno a Zeus-tutto del De Imag. 3, p. 3,12ss). Cf anche l'Uno-tutto dell'ASCLEPIUS n. 1-2.

[36]) cf l'excursus n. 6 in appendice: la Triade suprema e i problemi ad essa connessi: A,1. Particolarmente caratteristica di PORFIRIO è la denominazione del Sommo Dio come "**greco**" (ad es. De Abstin. 2,34.49; 3,5 p. 163,15; 176,9; 193,2). Cf a questo proposito H. LEWY, Chaldean, p. 510; P. HADOT, Porphyre, I, p. 113s.

[37]) cf l'excursus n. 6: A,2.

[38]) cf l'excursus n. 6: A,3. Riguardo al problema della terza ipostasi ricordiamo le parole di Agostino a De Civ. Dei 10,23: "..de Spiritu Sancto autem nihil aut non aperte aliquid dicit, quamvis quem alium dicat horum medium non intellego. Si enim tertiam, sicut Plotinus ubi de tribus principalibus substantiis disputat, animae naturam etiam iste vellet intellegi, non utique diceret horum medium, id est Patris et Filii medium. Postponit quippe Plotinus animae naturam paterno Intellectui; iste autem cum dicit medium , non postponit, sed interponit" (PORFIRIO, De Regr. An. Fr. 8 p. 36,17ss). Evidentemente Agostino non immagina il grande problema, che è dietro le parole di PORFIRIO (lo sforzo per accordare la triade caldaica a quella plotiniana) e commette l'errore di partenza di considerare PORFIRIO

Al si sotto delle **greco** ([43]), ci sono gli dèi sensibili, ma impassibili ([44]), in genere identificati con i pianeti, e soprattutto con il sole e la luna ([45]). Essi sono nell'etere ([46]).

---

semplicemente un platonico: "Quae autem dicat esse Principia tamquam Platonicus, novimus" e considera la denominazione "**greco**" detto "grasce" (alla greca, secondo la filosofia greca..), mentre sappiamo che è espressione tecnica degli Oracoli Caldaici! Dall'oscurità di PORFIRIO Agostino deduce l'imprecisione e in ultima analisi l'ignoranza dei Platonici circa la vera natura di Dio (così G. REMY, Christ, p. 113ss, anche se il suo modo di interpretare Agostino, come di uno che ha negato la totale conoscenza della Trinità presso i pagani, non so se si può condividere fino in fondo).

[39]) cf l'excursus n. 6: B,1.

[40]) cf l'excursus n. 6: B,2.

[41]) PORFIRIO, Lett. ad An. n. 26: "**greco**" (p. 50); De Regr. An. fr. 2 p. 28 (=De Civ. Dei 10,9): "..et perspecienda ea quae vere sunt". La conquista di questi veri beni è difficile (cf PORFIRIO, Lett. A Marc. n. 5 p. 276,25). Secondo la concezione plotiniana, questo mondo ha un doppio movimento (deriva dall'Uno e ad esso si volge) ed è eterno (cf R. BEUTLER, Porphyrios, p. 303). A proposito del mondo intelligibile ricordiamo ancora una volta la polemica tra PORFIRIO e AMELIO, quando PORFIRIO arrivò alla scuola di PLOTINO dalla scuola di LONGINO (come abbiamo già detto, pensava le Idee come sussistenti fuori dal **νοῦς** divino. PORFIRIO alla fine ritrattò e non parlò più nelle sue opere di Idee divine, distinte dalla Mente divina (Vita Plot. 18). Cf J. BIDEZ, Vie, p. 42.

[42]) La concezione del mondo sensibile come "**greco**" è troppo conosciuta per insistervi. Cf ad es. PORFIRIO, St. della Fil. fr. 15 p. 13,22: "**greco**". La creazione del mondo come imitazione di un modello è anche negli Oracoli Caldaici (cf H. LEWY, Chaldean, p. 117-120) e nell'ASCLEPIUS, n. 26 p. 64,17: il mondo immagine di Dio; e il n. 32 p. 70,19ss: verità del Dio immobile e menzogna-ombra del mondo mobile. PORFIRIO applica il concetto di "**greco**" al rapporto sensibile-intelligibile e non alle Idee fra loro (cf R. BEUTLER, Porphyrios, p. 304).

[43]) A proposito dell'interpretazione problematica di questo termine, cf l'excursus n. 6: B,1. A proposito del fr. 8 del De Regressu an. p. 36: "..nos non purgari lunae teletis atque solis..", J. BIDEZ nota che si tratta di una polemica con gli altri culti solari. In realtà, per i Caldei, le "**greco**" sono gli dèi astrali secondo questa successione di identificazioni: 1) "**greco**" (così H. LEWY, Chaldean, p. 139ss); 2) "**greco**" (H. LEWY, IBID.; CF proco, In Alc. 356,31); 3) e infine i tre "**greco**" (H. LEWY, Chaldean, p. 149; cf PSELLO Hyp. 5 p. 198,17-18: "**greco**"), terza triade del sistema intelligibile dei Caldei. LEWY, Chaldean, p. 149ss, mette in evidenza la natura solare di questo culto, per cui possiamo concludere che le "teletae" di cui qui si parla è l'iniziazione al culto astrale, per i Caldei, anche in connessione con le virtù collegate agli astri. Evidentemente PORFIRIO reinterpreta, purificandolo, il dato caldaico, per una religione di carattere prettamente intellettualistico.

[44]) PORFIRIO, De Abst. 2,37: "**greco**"(p. 166,12ss). Gli dèi sono detti "**greco**" (Lett. ad An. n. 5 p. 40). Probabilmente sulla scorta degli Oracoli Caldaici PORFIRIO identifica pianeti, dèi greci e virtù invisibili dei pianeti (cf H. LEWY, Chaldean, p. 49-50 e 158-162). Che PORFIRIO stesso non avesse le idee chiare circa la consistenza e determinazione degli dèi è facilmente deducibile da tutta la problematica della lettera ad Anebo. In concreto egli dibatte soprattutto due problemi circa gli dèi: a) corporei o incorporei? E quindi, visibili o invisibili? Si tratta evidentemente di prendere posizione circa la divinità degli astri. Egli rifiuta la dottrina di CHEREMONE, che sembra ammettere solo dèi visibili e astrali (n. 36-38 p. 56-58) e parla di dèi corporei e di dèi incorporei (n. 3-7 p. 38-42), anche se si mostra scettico verso l'esistenza di dèi terreni, infernali, acquatici e aerei (n. 3 p. 38). Probabilmente per dèi invisibili egli intende sia i Primi Principi che le virtù che presiedono alla vita razionale degli astri. b) il secondo problema che PORFIRIO tratta nella lettera ad An. è quello della passionalità o meno (e quindi della costringibilità o meno) degli dèi, come viene affermata dai culti misterici, specie egiziani, fino alla sconcezza (n. 4-6; 32-33 p. 40-42; 54-56). L'idea degli dèi passionali è ripresa nel fr. 2 del De Regressu an. p. 30,10 (=De Civ. Dei 10,9): "..pati etiam deos et ad illas perturbationes passionesque deduci". J. O'MEARA, Porphyry's, p. 109, collega questo passo a De Civ. Dei 19,23, per dimostrare l'equivalenza del De Regressu e della Filosofia degli Oracoli. Il confronto tra i dati della lettera ad Anebo e questa espressione del De Regressu, insieme a tutta la problematica della filosofia degli Oracoli, per es. p. 154 WOLFF: dèi buoni e meno buoni, che rispondono diversamente alla chiamata da parte dei teurgi, pone il problema se PORFIRIO credesse o meno alla passionalità e quindi alla costringibilità degli dèi. Probabilmente la soluzione è duplice: a) da una parte non ci crede e riporta solo il pensiero dei teurgi (Agostino quindi lo interpreterebbe male, attribuendo alla sua convinzione questa espressione); b) dall'altra cerca di spostare la azione teurgia sugli angeli e i demoni. Certamente alla fine della vita, PORFIRIO nega ogni passionalità degli dèi (cf la lett. a Marc. n. 18 p. 286,11).

[45]) I pianeti sono gli dèi "**greco**" (PORFIRIO, Fil. d. Orac. p. 117; cf H. LEWY, Chaldean, p. 510), e sono "**greco**", (PORFIRIO, De Abst. 2,36-37 p. 165,12-166,13) con i loro "**greco**" (centri dell'orbita: PORFIRIO, Fil. d. Orac. p. 176). Sono identificati agli dèi greci e alle virtù: es., Luna-Ecate-Virtù (cf H. LEWY, Chaldean, p. 49-50). Ripartiti secondo i segni dello Zodiaco (cf PORFIRIO, Fil. d. Orac. p. 168s, H. LEWY, Chaldean, p. 238s; G. WOLFF, Porphyrii, p. 139, circa la settimana planetaria caldaica), ogni pianeta ha un dio (cf H. LEWY, Chaldean, p. 158, che viene chiamato anche con i nomi degli animali cui dà origine (cf PORFIRIO, De Abst. 4,16 p. 254, 20ss). Questi dèi sono "**greco**" PORFIRIO, Fil. d. Orac. p. 112). Nel loro aspetto visibile e corporeo sono nel cielo (cf PORFIRIO, Lett. ad An. n. 6-8 p. 42), nutriti dalle esalazioni della terra (cf PORFIRIO, De Antro Nymph. n. 11, p. 64,4ss) e sono in rapporto con l' "**greco**" e la Triade intelligibile (cf R. BEUTLER, Porphyrios, p. 304). Anche loro in qualche modo

Tutte queste divinità difficilmente sono veramente conosciute dagli uomini ([47]).

Vengono quindi le entità intermedie. Lo spazio intermedio pullula di esseri che spesso hanno denominazioni diverse, secondo i contesti ([48]): arcangeli ([49]), angeli ([50]), demoni (buoni, cattivi ([51]) e ingannatori ([52])), eroi ([53]), anime dei morti ([54]). Il loro luogo è rispettivamente nell'etere e nell'aria ([55]).

---

sono soggetti al fato (cf PORFIRIO Fil. d. Orac. p. 170s.177). sole e luna, Apollo ed Ecate sono gli dèi principali (cf De Civ. Dei 10,23, che J. O'MEARA, Porphyry's p. 118, mette in relazione con la Fil. d. Orac.; cf anche PORFIRIO, De Abst. 2,36, p. 165,14), detti anche Apollo e Asclepio (**voῦς** "**greco**" e **voῦς** "**greco**": PORFIRIO, In Tim. fr. 20 p. 12,17), che hanno in sé le porte di discesa e di ascesa delle anime che sono loro affidate, come ad accompagnatori (PORFIRIO, De Antro. Nymph. n. 22 p. 71,15ss.76,24; P. COURCELLE, Lettres, p. 24; H. LEWY, Chaldean, p. 79). Il sole è "animal beatissimum" (De Civ. Dei 10,29 p. 306,74), "**greco**"(De Abst. 2,26 p. 155,11), "**greco**" (De Antro. Nymph. 11 p. 64,7) da identificarsi, secondo i Caldei, con la Verità (cf H. LEWY, Chaldean, p. 89), Signore delle nove regioni del cielo, come Apollo fra le Muse (cf PORFIRIO, De Imag. fr. 8 p. 12,12). La Luna invece è da identificarsi con Artemide, Atena, Ecate (cf PORFIRIO, De Imag. n. 8 p. 14,13ss) o Afrodite, (cf PORFIRIO, Fil. d. Orac. p. 177) o con Artemide-Aria (cf H. LEWY, Chaldean, p. 144). Si vede quindi come il fondo della religione orientale nel suo complesso è di natura astrale, nonostante tutte le complicazioni sorte in seguito al sincretismo filosofico e religioso. Ciò è evidente anche nell'ASCLEPIUS, dove il Sole è considerato Secondo Dio ed eterno (n. 29 p. 67,24ss).

[46]) Di dèi "**greco**" si parla per es. in PORFIRIO, Lett. ad An. n. 2 p. 38: "**greco**", e nel fr. 4 del De Regressu an.: "..inter deos aetherios" (p. 32,25). Il problema più grande è dato dall'espressione di De Civ. Dei 10,27 (=fr. 6 del De Regressu an. p. 34,24ss): "..in aetherias vel empyreas mundi sublimitates et firmamenta caelestia", che già KROLL derivava dagli Oracoli Caldaici (cf J. O'MEARA, Porphyry's, p. 126). In realtà si tratta, come al solito, di una espressione sincretista da parte di PORFIRIO. L'empireo è una novità caldaica (cf H. LEWY, Chaldean, p. 431 n. 110), che PORFIRIO identifica con l'etere greco, mentre i "firmamenta" sono gli "**greco**" del fr. 205 degli Oracoli caldaici (cf E. des PLACES, Oracles, p. 22). Gli astri quindi sono nell'etere luminoso di fuoco dèi visibili, stelle fisse, e pianeti del cielo che sempre corre (cf PORFIRIO, Fil. d. Orac. p. 156) in una perenne armonia di sfere (cf PORFIRIO, Vita. Pyth. 30 p. 33,4).

[47]) Numerose sono le espressioni porfiriane sulla difficoltà o impossibilità di conoscere Dio. Anche le rivelazioni sono "**greco**" parole indicibili (PORFIRIO, Fil. d. Orac. p. 156s). nessuno penetra nella Mente di Dio (cf PORFIRIO, DE Abst. 3,11 p. 201,11), meglio tacere che dire cose indegne di Dio (cf PORFIRIO, Lett. a Marc. 15 p. 284,16s; importante il silenzio presso PORFIRIO, cf P. HADOT, Porphyre, I, p. 84 n. 1). L'unico Dio si può raggiungere solo con teologia negativa (cf PORFIRIO, St. d. Fil. fr. 15 p. 13,8ss), perché noi senza saperlo abbiamo nozioni contrarie alla verità circa la divinità cf PORFIRIO, Lett. ad An. n. 34 p. 56). Nel Commento al Parmenide, PORFIRIO sostiene la necessità di affermare gli opposti su Dio, proprio per arrivare alla teologia negativa (per cercare di conciliare PLATONE e gli Oracoli Caldaici: cf P. HADOT, Porphyre, I, p. 124s.128s), che ritroviamo anche nella letteratura ermetica: cf l'ASCLEPIUS, n. 3 e 31 p. 38.69.

[48]) Come afferma H. LEWY, Chaldean, p. 261 n. 8, solo con GIAMBLICO il cosmo sarà organizzato chiaramente sulla linea "**greco**" perché PORFIRIO si è trovato dinanzi: da una parte gli "**greco**" dei Caldei e dall'altra "**greco**" greci (ricordiamo che "**greco**" spesso è semplicemente il dio: per es. nella Fil. d. Orac. p. 186). Già con Filone era iniziata l'identificazione tra Angeli e demoni buoni (per conciliare la tradizione giudaica e quella greca: cf G. WOLFF, Porphyrii, p. 222; così PSELLO: cf H. LEWY, Chaldean, p. 261. Secondo p. 264, i Caldei come i cristiani e i Giudei non parlano di demoni buoni, ma di demoni cattivi e di angeli). Una delle Classificazioni più interessanti PORFIRIO ce la dà nel fr. 17 del Commento al Timeo p. 11ss, in cui legge in chiave angelologica e demonologia le cinque classi dei cittadini ateniesi di cui parla il testo platonico: arcangeli, angeli e tre classi di demoni. Segni di una situazione problematica di PORFIRIO sono: il problema del passaggio uomini-eroi-dèi e degli dèi della Fil. d. Orac. p. 115.117-119; e l'oscillazione sui demoni cattivi (anime o modi dell'anima?): cf G. WOLFF, Porphyrii, p. 228. tirando comunque le somme da tutti i dati che offre PORFIRIO possiamo tentare questa distinzione di piani e di denominazioni):

1) Piano divino intelligibile: la Triade suprema e le tre triadi intelligibili;
2) Piano divino inferiore: arcangeli, angeli in varie classi, dèi eterei o siderei, stelle, pianeti, Sole, Luna: abitazione nell'etere e nelle sfere dei pianeti;
3) Piano intermedio: demoni, buoni e cattivi, anime dei morti, eroi, anime in genere, dèi popolari: abitazione nell'aria (parte alta, demoni; parte bassa, anime);
4) Terra: uomini, piante, animali, materia, demoni terreni.

[49]) Oltre a questo detto sopra cf G. WOLFF, Porphyrii, p. 228s; H. LEWY, Chaldean, p. 507 n. 43. Questa categoria ha, comunque, in PORFIRIO una presenza incipiente, rispetto a tutta la tradizione successiva.

[50]) La presenza degli angeli in PORFIRIO è uno dei punti meno chiari della sua dottrina, e meriterebbe un lungo approfondimento, non possibile in questa sede. Infatti abbiamo in lui il confluire di correnti diverse e denominazioni diverse, che stentano ad amalgamarsi e che si sovrappongono confondendosi. Gli angeli vengono dal mondo orientale (cf G. WOLFF, Porphyrii, p. 222s) e sono presenti negli Oracoli Caldaici (cf H. LEWY, Chaldean, p. 28-29; E. des PLACES, Oracles, p. 14). PORFIRIO seguendo gli oracoli, avrebbe distinto diverse classi di angeli (cf P. HADOT, Porphyre, I, p. 393-394) e secondo G. WOLFF, Porphyrii, p. 224ss, (sulla base del fr. Poetico riportato in Fil. d. Orac.

p. 144s, che H. LWY, Chaldean, p. 13s, ha identificato con un inno caldaico) abbiamo questa equivalenza tra PORFIRIO, PLATONE (Fed. 108b e Cratil. 397-398) e PLOTINO (Enn. 3,5.6 e 4,3.17):

PLATONE	PLOTINO	PORFIRIO
Idee	Idee	dèi (angeli che sono sempre presso Dio)
dèi astrali	dèi astrali	angeli (angeli che portano il trono)
demoni	demoni - dei	demoni buoni (angeli che partono da Dio e vengono agli
	- amori	uomini, messaggeri: cf H. LEWY, Chaldean, p. 507 n. 43)
	- demoni	
	propriamente detti	

In realtà il problema mi sembra più complesso. Infatti un'latra distinzione è in PORFIRIO, De Regressu an. fr. 6 p. 33,9ss (=De Civ. Dei 10,26): "Et angelos quippe alios esse dixit, qui deorum descendentes hominibus theurgis divina pronuntient; alios autem, qui in terris ea, quae Patris sunt, declarent, et altitudinem ejus profunditatemque.. Jam distinxisti angelos, qui Patris adnuntiant voluntatem, ab eis angelis qui ad theurgos homines nescio qua deducti arte descendunt". E' evidente che Agostino stesso non capisce la differenza. Infatti prosegue: "Quid adhuc eos honoris, ut dicas pronuntiare divina? Quae tandem divina pronuntiant, qui non voluntatem Patris adnuntiant?". Io credo che il concetto di angelo sia poco chiaro in PORFIRIO perché entra in interazione con almeno tre concetti: 1) con il fatto che il teurgo stesso è chiamato angelo:cf H. LEWY, Chaldean, p. 223-225 (anzi PORFIRIO stesso fu chiamato angelo! Cf De Civ. Dei 10,27 p. 302,26-27: "quorum praedicator et angelus factus es!" ; 2) con gli dèi astrali o le loro potenze che abitando come gli angeli nell'etere si confondono con essi (cf PORFIRIO, fr. 2 del De Regressu an. p. 31,11s = De Civ. Dei 10,10: "..sicut iste commemorat, vel angelorum imagines vel deorum tamquam purgato spiritu vident.." e tutti gli altri passi in cui l'abitazione nell'etere è attribuita ora all'uno e ora all'altro: cf sopra n. 46. identificazione diretta angli-dèi è nell'opera Contro i Cristiani: "noi chiamiamo dèi quelli che voi chiamate angeli", cf J. BIDEZ, Vie, p. 75; H. LEWY, Chaldean, p. 14 n. 31); 3) con i demoni buoni che sorvegliano il mondo per il suo buon andamento: ad es. PORFIRIO, Lett. a Marc. n. 21 p. 288,8. Questa posizione incerta degli angeli (mentre d'altra parte i cristiani spingevano per togliere ogni indipendenza agli dèi pagani, considerandoli angeli: cf H. LEWY, Chaldean, p. 29 n. 76, che giustamente cita De Civ. dei 9,19 e cf anche tutto lo sviluppo del de Civ. Dei 10, facilitato dall'espressione biblica del Sl 50(49),1: "Deus deorum Dominus locutus est..") è uno dei tanti segni delle oscillazioni porfiriane e del suo impegno sincretistico.

[51]) A proposito della demonologia porfiriana abbiamo almeno quattro testi fondamentali: 1) tutti gli elementi demonologici della Fil. d. Orac.: mediatori (cf p. 157); cattivi, cani di Ecate, loro signora insieme a Sarapis (cf p. 147-150), cui si deve un culto apotropaico (cf p. 152ss) e sono sulla terra e nel mare (p. 186); 2) l'esposizione di PORFIRIO, De Abst. 2,36-43, p. 166ss, che H. LEWY, Chaldean, p. 497-508, fa risalire ad una fonte medioplatonica: ORIGENE NEOPLATONICO. L'opposizione demoni buoni e cattivi unita a quella luce-tenebre, Spirito-materia è un tentativo di conciliare elementi platonici (es. Teet. 176e) ed iranici (cf H. LEWY, Chaldean, p. 388s.511). PORFIRIO considera i demoni come "**greco**" in stretto rapporto con lo "**greco**", che presiedono alla vita sulla terra e ai quali si rivolge il culto. I buoni demoni sono anche i demoni "**greco**" di PLATONE, Conv. 202e; 3) la serie incalzante delle domande nella Lettera ad Anebo, da cui si ricava che i demoni sono "**greco**" n. 5 p. 40), corporei (n. 6s p. 40s); 4) e infine tutto il ricco e intricato materiale demonologico dei frammenti del Commento al Timeo. Ricordiamo anzitutto la tendenza caldaica a demonizzare tutta la sfera ilica, dalla luna in giù, che deve aver influito non poco su PORFIRIO (cf H. LEWY, Chaldean, p. 293-309). Infatti abbiamo diverse classificazioni dei demoni: oltre quella ricordata sopra alla nota n. 48, abbiamo quella del fr. 23 p. 14,10ss, in cui si distinguono due tipi di demoni ("**greco**"), che sono "**greco**" (con l'aggiunta di un terzo genere nel fr. 10 p. 6,7ss, il "**greco**" cf su questo H. LEWY, Chaldean, p. 499 e R. HEINZE, Xenocrates, p. 119). La battaglia tra Atene e Atlantide è pensata come tra buoni e cattivi demoni (cf H. LEWY, Chaldean, p. 501s) e i demoni sono i "**greco**" dei mortali (fr. 44 p. 28,12). Nei frammenti dubbi (Commento di CALCIDIO al Timeo) c'è una ricca dottrina demonologia. Nel fr. 84 p. 77-80, c'è una definizione di demone molto simile a quella di APULEIO. Per una visione d'insieme della demonologia di PORFIRIO, cf le opere di CUMONT e ZELLER, citate da H. LEWY, Chaldean, p. 497 n. 1 e R. HEINZE, Xenocrates, p. 119-123.

[52]) Circa i demoni ingannatori c'è una interessante esposizione nella Lettera ad Anebo n. 26. Fino ad allora PORFIRIO ha parlato di demoni in genere e solo al n. 43 porrà l'ipotesi dell'esistenza di demoni buoni e cattivi. In questo numero invece ipotizza l'esistenza di un genere di esseri (nemmeno denominati demoni, anzi da essi distinti) che sono ingannatori: "**greco**" (p. 50). Ignoranti verso il vero Bene, impediscono la via alla virtù e si compiacciono dei sacrifici. E' l'"**greco**" che delude la nostra attesa. A proposito di demoni ingannatori c'è anche un interessante testo di PORFIRIO, De Abst. 2,42 p. 171,22ss, in cui si ripresenta la stessa sequenza: demoni che vogliono apparire dèi e godono dei sacrifici. In mezzo una osservazione interessante: "**greco**". Questa "**greco**" potrebbe essere l'equivalente dei "princeps" del fr. 7 del De Regressu an. p. 35,1 (= De Civ. Dei 10,27) e dell' "**greco**" di PORFIRIO, Lettera ad An. n. 10 p. 42, per cui quello che all'inizio è considerato capo (o capi) delle schiere dei demoni (cf S. PAOLO Ef 2,2: "**greco**" e 6,12: "**greco**" ..) diviene una delle categorie angeliche superiori ai demoni (al plurale), mentre al singolare viene identificato con Satana, l'anti-dio. Circa i demoni come anti-dio in GIAMBLICO, cf H. LEWY, Chaldean p. 285. L'inganno dei demoni che si credono dèi eterei è anche nel fr. 4 del De Regressu An. p. 32,21ss: "immundissimi daemones, deos aetherios se esse fingentes". PORFIRIO difese gli dèi dall'accusa di mandare sogni ingannatori anche nel Commento alla Repubblica: cf P. COURCELLE, Lettres, p. 23.

In basso il mondo corporeo, materiale, eterno in se stesso (preso come un tutto) con i suoi elementi ([56]). Legati da simpatia universale, corrente vitale che rende possibili i collegamenti fra le varie parti ([57]).

Alla base di questa visione ci sono due presupposti: quello cosmologico, per cui ogni elemento deve avere i suoi esseri viventi ([58]), e quello morale, per cui l'essere divino è sempre più allontanato dal corporeo (e quindi lo spazio intermedio è riempito di esseri) ([59]).

---

[53]) Per gli eroi sussiste un problema mitologicamente analogo a quello degli angeli, in quanto questo concetto entra in interazione da una parte con quello di "**greco**", dall'altra con quello di "**greco**" e poi con quello di "**greco**" (spesso gli eroi sono considerati anime più forti, o anime di morti particolarmente distintesi in vita). Cf ad es. il problema che pone PORFIRIO nella Lett. ad An. n. 9 p. 42: "**greco**" . cf anche la distinzione dèi-demoni-anime dei morti al n. 26 p. 50. Questa categoria non sussiste nei frammenti del De Regressu (l'accenno in De Civ. Dei 10,21 p. 295,15ss: "..quod aer Junoni deputetur, ubi volunt cum daemonibus heroas abitare.. nostros heroas.. martyres.." è considerato come proveniente dalla Filosofia degli Oracoli da J. O'MEARA, Porphyry's, p. 114s e non è tra i frammenti del De Regressu nell'edizione di BIDEZ) e nel De Abst. (dove c'è una semplificazione: al di sotto degli dèi ci sono tutti gli esseri, genericamente chiamati demoni: "**greco**"(De Abst. 2,37 p. 166,22s). Gli eroi antichi come "**greco**" riappaiono nella lettera a Marc. n. 7, p. 278,20 (Eracle, Asclepio, i Dioscuri). H. LEWY, Chaldean, p. 511 n. 9, afferma che per i Platonici è comune l'interpretazione demonologia degli eroi.

[54])cf la nota prec. Sono ricordate nella Lett. ad An. ai nn. 26 e 30, p. 50-52, praticamente in quanto capaci di produrre "**greco**" nell'animo umano e in quanto soggette alla costrizione dei teurgi, come i demoni. In PORFIRIO è rappresentata anche la teoria empedoclea che le anime dei morti siano demoni buoni o cattivi (PORFIRIO, In Tim. Fr. 84 p. 80,18ss), che sono tali a seconda se controllano o meno il loro "**greco**" (De Abst. 2,38 p. 167,11ss). C'è anche tutta una teoria sulle anime dei suicidi che rimangono vicino al cadavere (teoria che si trova nella Sent. 8, p. 3,6ss, e si doveva trovare anche nel De Regressu: cf P. COURCELLE, Lettres, p. 27) e che vengono sfruttate dai goeti (cf PORFIRIO, De Abst. 2,47 p. 175,11-17).

[55]) Ricordando anzitutto che PORFIRIO non ebbe sempre chiara la distinzione netta tra aria ed etere (cf l'interpretazione di Hera, nel De Imag. 7 p. 7,5, per cui essa è aria ed etere, la parte più leggera dell'aria), è comune l'assegnazione all'aria dei demoni (cf J. BIDEZ, Vie p. 90; H. LEWY, Chaldean, p. 286.283; PORFIRIO, Fil. d. Orac. p. 153) e degli eroi (Cristo, come tutti gli eroi, è nell'aria: cf PORFIRIO, Fil. d. Orac. p. 180). Ci sono dèi eterei che danno i beni e dèi che impediscono i mali, se placati (cf PORFIRIO, Fil. d. Orac. p. 121). L'aria stessa, dalla Luna in giù, è simbolizzata da Leto, ed è il regno del materiale (cf PORFIRIO, De Imag. 5 p. 7,8ss). La chiara ripartizione di demoni/aria e angeli-dèi/etere è nel fr. 2 del De Regressu p. 29,2ss (= De Civ. Dei 10,9) che J. O'MEARA, Porphyry's, p. 107, mette in relazione con la Filosofia degli Oracoli.

[56]) Il mondo eterno è ordinato secondo i tre concetti ordinatori della dottrina degli esseri: "**greco**" (cf R. BEUTLER, Porphyrios, p. 304s) con l'unità presente ovunque (ID., p. 305). C'è una corrispondenza tra le forme geometriche e gli elementi del mondo: cf PORFIRIO, De Imag. 2 p. 2,5ss, che è un grande animale (cf Agostino, Serm. 241,7 e il commento di J. O'MEARA, Porphyry's p. 92; cf anche E. TESELLE, Porphyre, p. 118 n. 22, secondo il quale Agostino condivide con i Platonici l'animazione del mondo; cf anche la concezione analoga dell' ASCLEPIUS: mondo unico, eterno, immortale, sensibile, animato: nn. 2.29.31 p. 37.67.69). circa la materia e gli elementi del mondo PORFIRIO pone dei problemi al n. 35 p. 56 della Lettera ad An.: "**greco**". Ricordiamo che la generazione della materia è affermata nell'inno caldaico della Fil. d. Orac. a p. 145.

[57]) Fondamentale, a questo proposito è PORFIRIO, Lett. ad An. n. 23 p. 50, (cf anche la nota n. 17 di FAGGIN a pag. 137, contenente anche altri riferimenti): "**greco**" (cf delle espressioni molto simili in H. DOERRIE, Porphyrios's, p. 63, in un frammento dei Symmikta Zetemata presso NEMESIO). Questa concezione è alla base dell'uso di pietre e di erbe per legare gli dèi nella mantica (cf PORFIRIO, Lett. ad An. n. 50 p. 52). Per questo gli uccelli possono essere nunzi degli dèi e loro rappresentanti (cf PORFIRIO, De Abst. 3,5.17 p. 193,6; 206,10). Cf anche PLOTINO, Enn. 4,4.10 e la concezione delle "**greco**" di PROCLO.

[58]) PORFIRIO, In Tim. fr. 21 p. 13,20: "**greco**". Circa gli elementi del mondo (ognuno con i suoi abitanti) abbiamo da una parte la normale numerazione di quattro elementi (cf PORFIRIO, In Tim. fr. 58-60 p. 43,9ss) e dall'altra quella a cinque (con l'aggiunta dell'etere, anche lui empireo, ma meno puro dell'Empireo superiore: In Tim. fr. 84 p. 77,18ss). Questo rispecchia un problema, trattato anche da P. HADOT, Porphyre, I, p. 180 n. 1: l'accordo tra la cosmologia tradizionale e quella caldaica. Cf i risultati della nostra inchiesta sopra la nota 48. In pratica i Caldei conoscono tre piani: Empireo (intelligibile) – etereo (stelle fisse e pianeti) – mondo materiale sublunare (cf H. LEWY, Chaldean, p. 137ss). PORFIRIO confonde spesso empireo – etere e cielo (basta confrontare De Imag. fr. 2 p. 2,1 e De Regressu fr. 6 p. 34,10.24 = De Civ. Dei 10,26-27), dando così origine a quella disposizione fluttuante di cui abbiamo appunto parlato alla nota 48.

[59]) Principio fondamentale dell'organizzazione del tutto è infatti quello del "simile col simile" (enunciato, per esempio, in PORFIRIO, Fil. d. Orac. p. 120; Lett. a Marc. n. 19 p. 287,2. In Fil. d. Orac. p. 120 PORFIRIO spiega simbolicamente perché agli dèi va offerto un animale piuttosto che un altro). Dell'esigenza fondamentale dell'impostazione platonica per cui il divino è sempre più allontanato dall'umano e dal materiale abbiamo già parlato sopra, cf ad es. il capitolo 2° alla nota 3.

In questo quadro si situa l'uomo, essere composito ([60]) e irrequieto, che secondo come si comporta può essere dio e demone, abitato dagli dèi o dai demoni ([61]).

Le sue parti ([62]) sono tre: la **greco** con il **νοῦς** è ciò che è veramente suo ([63]), ciò che viene dall'alto ([64]); essa è imprigionata nel **greco** ([65]), suo vestito e fonte di passioni ([66]), che producono il sonno e fanno dimenticare la vera patria ([67]). Tra l'anima e il corpo c'è lo **greco** ([68]), il veicolo che ha fatto scendere l'anima dall'alto e l'aiuterà a risalire ([69]).

---

[60]) cf la distinzione netta tra elemento divino ed elemento umano nell'uomo, propria della letteratura ermetica: per es. l' ASCLEPIUS 7-8, p. 42,7, così vicino alla sensibilità porfiriana.

[61]) Riguardo al problema dell' "**greco**" abbiamo due trattazioni fondamentali in PORFIRIO: 1) la problematica della Lettera ad Anebo nn. 39-45, p. 58-62, che, dopo aver parlato dell'origine del demone (dato a noi dall' "**greco**", cioè il pianeta dello Zodiaco, sotto cui cade la nostra nascita, detto anche quindi "**greco**": PORFIRIO, De Antr. Nymph. 35 p. 80,10; cf G. FAGGIN, Lettere, p. 139 n. 23) del suo rapporto col corpo (se presiede a singole parti) e se è uno o molteplice, conclude (conclusione importante!): "**greco**" (n. 44 p. 62), ritornando alla concezione più pura di PLATONE (cf sopra cap. 2 n. 1). Al n. 45 vi si parla (dubitando) del suo culto e se sono più di uno (a proposito dei due demoni di origine forse pitagorica, cf G. FAGGIN, Lettere, p. 142 n. 19)). 2) Ed è proprio a questa concezione di dèi e demoni inabitanti che PORFIRIO ritorna alla fine della vita nella Lett. a Marc. n. 21 p. 287,22ss: "**greco**". Un "**greco**" guida le azioni cattive (cf PORFIRIO, Lett. a Marc. n. 16 p. 285,3) e chi ricade nel male, ricade sotto di lui (ID., n. 19 p. 287,9; cf anche n. 11 p. 281, 24). Una teoria simile è anche nell'ASCLEPIUS 5-6 p. 40s. Ricordiamo anche le famose espressioni circa il "**greco**" di PLOTINO in PORFIRIO, Vita Plotini n. 16, che Apollo rivela essere un dio (cf PORFIRIO, Vita Plotini n. 22: demone uscito dal corpo; cf anche G. WOLFF, Porphyrii, p. 226; E. R. DODDS, Theurgy, p. 60, che distingue il demone che inibita l'uomo dal "**greco**" creato dai maghi).

[62]) Delle parti e funzioni dell'anima parlavano i Symmikta Zetemata, la cui ricostruzione ha curato H. DOERRIE, Porphyrios. Addirittura PORFIRIO avrebbe parlato di otto parti dell'anima (cf p. 105). In genere si parla di tre parti dell'uomo: **νοῦς**, **greco** (ad es. cf PORFIRIO, Lett. a Marc. n. 13 p. 283,10). Dell'anima, invece, più che di parti (come PLATONE) PORFIRIO preferirebbe parlare di funzioni e capacità (cf R. BEUTLER, Porphyrios, p. 308s e p. 289: PORFIRIO avrebbe considerato l'inizio dello studio scientifico dell'anima, non dalla tripartizione platonica, di carattere piuttosto politico – per giustificare le classi di cittadini – ma dalla dottrina aristotelica delle "**greco**"). Ricordiamo infine che contro la distinzione troppo netta nell'uomo tra le sue varie parti, la tradizione cristiana, anche in S. Agostino, afferma l'unità dell'uomo e l'importanza dello stesso corpo (cf A. TRAPE', Escatologia, p. 239-242).

[63]) Abbiamo al proposito il chiaro fr. 10 del de Regressu An. p. 37,23-24 (= De Civ. Dei 10,29): "vos certe tantum tribuistis animae intellectuali.. ut eam consubstantialem paternae illi Menti, quem Dei Filium confitemini fieri posse dicatis". Cf P. HADOT, Porphyre, I, p. 338s. L'anima è essenzialmente intelletto (che si conosce nell'intelligibile: P. HADOT, Porphyre, I, p. 101 n. 3; 'vero io' che si converte all'intelligibile, come il secondo uno si converte al primo: cf P. HADOT, Porphyre, I, p. 326ss), "**greco**" all'interno della realtà sensibile sono le anime (cf PORFIRIO, De Abst. 1,30 p. 108,18) e da essa vanno purificate. La facoltà logica è quasi la materializzazione, il corpo della scintilla divina (cf P. HADOT, Porphyre, I, p. 183 n. 4 a proposito degli Oracoli Caldaici e di SINESIO) che è il **νοῦς** : "**greco**" (PORFIRIO, Lett. a Marc. 26 p. 291,3). Il pensiero sarà quindi ritorno su se stesso, rappresentazione comprensiva: PORFIRIO, Sent. 16 p. 7,3ss; Sent. 43 p. 54,7ss; cf P. HADOT, I, p. 127. L'anima umana deriva dall'Anima universale insieme a quella degli animali (che PORFIRIO difende contro GIAMBLICO). Per tutto questo cf R. BEUTLER, Porphyrios, p. 310-311.

[64]) cf tutta l'impostazione cosmologica e il discorso che faremo più avanti circa la 'caduta' dell'anima.

[65]) I rapporti tra anima e corpo erano analizzati nei Symmikta Zetemata: il corpo è nell'anima e non l'anima nel corpo (cf H. DOERRIE, Porphyrios', p. 80), essa ama il corpo e lo fa vivere (p. 92, da una citazione di CLAUDIANO MAMERTO), essa è nel corpo, non "**greco**" ma "**greco**" ID., p. 87) e rispetto ad esso è autonoma "**greco**", anche se deve essere prigioniera per qualche tempo (ID., p. 198ss), dotata di movimento proprio ("**greco**": cf P. COURCELLE, Lettres, p. 31s, che cita MACROBIO e il De Anima a Boeto di PORFIRIO).

[66]) Corpo come vestito e catena: PORFIRIO, De Antr. Nymph. 14 p. 66,13s: "**greco**" (cf anche PORFIRIO, De Abst. 1,31 e 2,46 p. 109,14 e 174,25). Dall'unione col corpo vengono nell'anima le passioni (cf R. BEUTLER, Porphyrios, p. 308). L'anima è tratta in basso da passioni irrazionali (cf PORFIRIO, De Abst. 1,33 p. 110,24s) che la insozzano ("**greco**": PORFIRIO, De Abst. 4,20 p. 264,2. Ogni "**greco**" e combatte contro la "**greco**" dell'anima stessa per la quale occorre la "**greco**" (PORFIRIO, Lett. a Marc. n. 9 p. 279,3ss). Le passioni sono all'origine della facoltà divinatoria dell'anima (cf PORFIRIO, Lettera ad An. n. 21-22 p. 48; H. DOERRIE, Porphyrios', p. 63; G. WOLFF, Porphyrii, p. 161).

[67]) La dottrina del "**greco**" come conseguenza dell' "**greco**" dall'intelligibile al sensibile è costante e continua presso PORFIRIO. Basti ricordare alcuni testi: De Imag. 5 p. 7,12 (per le anime che sono nel mondo sublunare); De Abst. 1,32 p. 110,7; Lett. a Marc. n. 6 p. 278,2. Dove c'è il "**greco**" di Dio viene il "**greco**" (cf Lett. a Marc. n. 21 p. 287,20). Esso è venuto dopo l'entrata nel corpo (cf H. LEWY, Chaldean, p. 190 n. 53), il "**greco**" (PORFIRIO, In Tim. fr. 10 p. 6,13). Infatti la nostra terra è Ade tenebroso (cf PORFIRIO, In Tim. fr. 84 p. 79,21s) e il regno di Dite inizia con la Via Lattea (così diceva PORFIRIO nel Commento alla Repubblica di PLATONE, secondo P. COURCELLE, Lettres, p. 24.35, ripreso anche da MARZIANO CAPELLA). Di qui l'esigenza escatologica di essere senza corpo ("omne corpus esse

Così PORFIRIO cerca di dare una risposta (plotiniana e caldaica) al complesso e spinoso problema dell'origine del male. Il male è morale, non ontologico ([70]). E' la volontà che determina la natura ([71]).

5.2.2 Mediazione: l'interesse soteriologico

Anche spinto da interessi anticristiani, PORFIRIO vuol dare una impostazione soteriologica al suo filosofare ([72]). La ricerca di una via di salvezza lo assilla: ne parla ad Anebo, ne fa oggetto di studio nel De Regressu. Ma purtroppo la sua inchiesta sembra sfociare nella malinconia ([73]).

---

fugiendum": cf J. O'MEARA, Porphyry's, p. 135, che interpreta questo precetto soprattutto in chiave escatologica) e l'esigenza di ripensare all' "**greco**" verso gli dèi cui si sottopongono "**greco**" (cf PORFIRIO, Lett. a Marc. n. 6 p. 277,15-20).

[68]) cf E. R. DODDS, Astral; R. BEUTLER, Porphyrios, p. 307-310; P. HADOT, Porphyre, I, p. 182-188. La dottrina dello "**greco**" non è così sicura in PORFIRIO (nemmeno è sicuro che usi il termine "**greco**": sembra comunque che il 'vehiculum' dell'Epist. 13,2 p. 30,17 di Agostino dipenda da lui), come lo è in PROCLO, che distingue due "**greco**". Comunque sembra che PORFIRIO abbia affermato che l'anima, discendendo dalla regione intelligibile, si riveste successivamente di elementi di etere, sole, luna, aria, fino a divenire materiale, spessa e visibile. Questa dottrina è in gran parte dovuta agli Oracoli Caldaici (cf H. LEWY, Chaldean, p. 122.184). sembra comunque sicuro che l'anima spiritalis del fr. 2 del de Regressu an. p. 27s = De Civ. Dei 10,9) sia da identificarsi proprio con lo "**greco**", del quale quindi PORFIRIO tenderebbe ad affermare l'esistenza autonoma (cf R. BEUTLER, Porphyrios, p. 309). Essa purificata tornerebbe all'etere, tra gli dèi eterei (cf PORFIRIO, De Regressu an. fr. 4.6 p. 32,25 e 34,10 = De Civ. Dei 10,26-27). A proposito dello "**greco**"è interessante notare che egli lo considera elemento medio tra il **νοῦς** e il corpo, dotato della facoltà propria della "**greco**", media tra **νοῦς** e "**greco**" (cf E. TESELLE, Porphyre, p. 127: G. REMY, Christ, p. 111 n. 1; R. BEUTLER, Porphyrios, p. 308-309) che quindi è all'origine dell'immaginazione e del senso comune (cf P. HADOT, Porphyre, I, p. 136ss; 332).

[69]) La discesa caduta dell'anima è lungamente studiata da P. HADOT, Porphyre, I, p. 181ss. Abbiamo due stadi, la discesa e la caduta, l'una fino all'etere per servizio di creazione, l'altra fino al mondo sublunare per vertigine e ottenebramento (cf la "**greco**" della Sent. 29,2 p. 19,12), come possiamo vedere da una frase di uno scrittore influenzato da PORFIRIO: MACROBIO, In Somn. Scip. 1,11.11 p. 47,16-21: "Animae beatae ab omni cujuscumque contagione corporis liberae, caelum possident. Quae vero adpetentiam corporis et hujus quam in terris vitam vocamus, ab illa specula altissima et perpetua luce despiciens, desiderio latenti cogitaverit, pondere ipso terrenae cogitationis in inferiora delabitur". "**greco**" è il verbo tecnico usato da PORFIRIO per indicare la caduta dell'anima "**greco**" cf P. HADOT, Porphyre, I, p. 185 n. 5; H. LEWY, Chaldean, p. 294 n. 136), che ritroviamo sia in PORFIRIO, Lett. a Marc. n. 5 p. 276,13, che soprattutto in PORFIRIO, De Antr. Nymph. n. 12.14.18s.20.24s.26 p. 65,1; 66,2; 69,15.23; 70,8.21s; 73,11; 74,5, dove le Naiadi dell'acqua, le api e i venti sono interpretati come le anime che scendono e salgono attraverso le due porte del Sole e della Luna (cf anche H. LEWY, Chaldean, p. 421 n. 79 e G. FAGGIN, Lettere, p. 141 n. 9; J. BIDEZ, Vie, p. 90). Anche nel Commento al Timeo e nello Stige PORFIRIO parla del "**greco**" sotto l'immagine della guerra tra Atene e Atlantide, (cf H. LEWY, Chaldean, p. 502s; lo stesso si trovava nell'opera di GIAMBLICO, "**greco**": cf H. LEWY, Chaldean, p. 450). E naturalmente non dimentichiamo il De Regressu Animae! Sul viaggio di caduta e risalita dell'anima, viaggio celeste che ricomincia quando la bellezza del Bene rompe le tenebre e il sonno in cui è caduta l'anima, cf R. BEUTLER, Porphyrios, p. 310; P. HADOT, Porphyre, I, p. 181ss.392ss; H. LEWY, Chaldean, p. 469 n. 11.

[70]) Come già PLATONE (cf sopra cap. 2 n. 4) e PLOTINO (ricordiamo il trattato di Enn. 4,8: "**greco**" di cui probabilmente il De Regressu era un commento: cf J. O'MEARA, Porphyry's, p. 137), PORFIRIO è preoccupato di affermare la bontà di Dio e degli dèi (ad es. cf PORFIRIO, De Abst. 2,41 p. 170,18ss; Lett. a Marc. n. 12 p. 282,5s; H. LEWY, Chaldean, p. 282, n. 269: diversamente da PLUTARCO, che ammetteva un'Anima cattiva nel mondo) o da noi (cf PORFIRIO, Lett. a Marc. n. 12 p. 282,5s). la stessa discesa nella materia è più per conoscere e sperimentare il male che per rimanervi definitivamente o per 'essere' male (cf J. O'MEARA, Porphyry's; P. HADOT, Porphyre, I, p. 186). Cf anche la nota seguente.

[71]) R. BEUTLER, Porphyrios, p. 307 (si vedano lì i testi) afferma che l'ordinamento della scala degli esseri dipende dalla volontà che caratterizza la stessa ontologia. Il male è morale, non fisico. Per natura l'anima è in mezzo e si può rivolgere sopra o sotto di sé (cf P. HADOT, Porphyre, I, p. 182s; R. BEUTLER, Porphyrios, p. 307: lo stesso 'divenire corpo' dell'anima è dovuto all'allontanamento della volontà da Dio. Tutto ciò è originale di PORFIRIO e si ritroverà in larga parte presso Agostino, che da PLOTINO e PORFIRIO poté apprendere che il male non è una sostanza, ma una 'privatio boni'.

[72]) Nel tempo in cui si diffondeva il Cristianesimo e imperversavano le religioni misteriche, PORFIRIO capisce che la filosofia è persa se non si mostra come struttura salvifica (cf G. FAGGIN, Lettere, p. 10ss; G. WOLFF, Porphyrii, IVss). Per cui la liberazione filosofica diviene dottrina salvifica dell'anima (cf H. LWEY, Chaldean, p. 188 n. 4). Già nella Fil. d. Orac. è chiaro l'indirizzo di voler estrarre dagli Oracoli una dottrina morale e salvifica (cf G. WOLFF, Porphyrii, p. 68) e chiara in questo senso sono le parole del primo frammento riportato dal WOLFF: "**greco**" (p. 109-110). Lo stesso interesse è presente ancora alla fine della vita di PORFIRIO nella Lett. a Marc. n. 8 p. 279,3: "**greco**".

Molto probabilmente BIDEZ ([74]) ha ragione nel dire che per poter abbracciare tutti in un disegno di salvezza, PORFIRIO, pur controvoglia, deve ammettere tre livelli di religione: popolare, misterica e filosofica, quasi in corrispondenza alle tre leggi di cui parla a Marcella: divina, naturale, convenzionale ([75]). Della via, comunque, parleremo più diffusamente avanti ([76]).

Trattiamo ora brevemente di questi tre livelli di mediazione salvifica, anche se del primo non se ne parla molto nella esposizione del De civitate Dei, in quanto Agostino ne ha trattato a proposito di APULEIO e di HERMES ([77]).

Una piccola osservazione: noi parliamo di mediazione, perché di tale struttura trattiamo e come tale comprende Agostino il problema che affronta a proposito dei filosofi pagani. Il termine però non ricorre nelle opere di PORFIRIO che, anzi, da filosofo, desidera fare a meno di ogni mediazione, anche se a vari livelli deve ammettere strutture di mediazione ([78]).

5.2.3 I livelli di incontro con il divino

a) Riguardo alla religione popolare, PORFIRIO ha avuto una certa evoluzione. All'inizio si fidava molto degli oracoli ([79]), e ha cercato anche di valorizzare il culto delle statue ([80]) e sacrifici ([81]). Nella

---

[73]) L'espressione più chiara circa la via nel De Regressu An. è nel fr. 12 (p. 42,6ss = De Civ. Dei 10,32): "Cum autem dicit Porphyrius in primo juxta finem De Regressu animae libro nondum receptum in unam quaedam sectam, quod universalem contineat viam animae liberandae, vel a philosophia verissima aliqua vel ab Indorum moribus ac disciplina, aut inductione Chaldaeorum, aut alia qualibet via nondumque in suam notitiam tandem viam istoriali cognizione perlatam..". Questa preoccupazione della via è effettivamente in molte delle opere che ci sono rimaste. Parole simili a queste sono già in PORFIRIO Fil. d. Orac. p. 140 (il che ha fatto pensare a J. O'MEARA, Porphyry's, p. 10s, che si tratti della stessa opera che il De Regressu), opera che contiene altre allusioni di questo genere: "**greco**", attraverso le sette sfere (p. 141). La via delle anime è trattata anche in PORFIRIO, De Antr. Nymph. 1 p. 55,13, e poi con forza nella parte finale della Lettera ad An. nn. 46-49 p. 62-64: "**greco**", senza la quale nulla giova. E infine la troviamo nella Lett. a Marc. oltre al testo sopra citato) al n. 7 p. 278,21 "**greco**", via percorsa dagli eroi, via dura per la nostra caduta nel divenire (cf n. 6 p. 277,25) ed è nel dolore che la possiamo ritrovare, mentre invece il piacere lega alla terra (cf n. 7 p. 278,4ss). Su questo problema cf E. TESELLE, Porphyre, p. 123.129-130; J. NEWTON, Neoplatonism, p. 35-37; J. BIDEZ, Vie, p. 95.

[74]) cf J. BIDEZ, Vie, p. 101; E. TESELLE, Porphyre, p. 132.

[75]) PORFIRIO, Lett. a Marc. 25-27. Così inizia la trattazione: "**greco**" (p. 289,25ss). Dal seguito della spiegazione possiamo avvicinare queste tre leggi ai tre livelli di perfezione morale che si ponevano nell'etica antica: "**greco**": il livello più basso è quello della religione popolare e cittadina, stabilita dal volere di chi comanda, il secondo è il vivere secondo natura, contenendo le passioni, il terzo è proprio di chi vive da filosofo, secondo i dettami dell'intelletto.

[76]) cf sotto il cap. 12.

[77]) Del rapporto fra PORFIRIO e la religione popolare greca non si tratta nel nostro testo. Quanto potrebbe avere il significato sia di una omissione di Agostino, come pure di indicazione del contenuto del De Regressu. Se così fosse, questa sarebbe una prova indiretta che il de Regressu è opera a sé distinta dalla Fil. d. Orac., diversamente da come sostiene J. O'MEARA, Porphyry's.

[78]) Non ho trovato nelle opere e nei frammenti di opere che ci rimangono di PORFIRIO, né il termine "**greco**" né qualche figura considerata "mediatore", se accettuiamo i demoni "**greco**" del De Abst. 2,38 p. 167,21. Si tratta comunque di una citazione esplicita del Conv. di PLATONE. Un altro testo sulla necessità di "aliquid medium" tra Dio e uomo (e conseguente accenno platonico) è anche nel fr. 84 del Commento al Tim. (p. 78,15s.31s), che però non è di sicura ascendenza porfiriana. Temi di mediazione comunque non mancano, perlomeno a livello di strutture (ad es.: la via, le rivelazioni degli dèi, le pratiche teurgiche..). Forse era considerato mediatore tra Dio e uomo il re nell'esegesi omerica del lavoro perduto "**greco**", (in uno scolio attribuito a questo lavoro si dice: "**greco**") dedicato a GALLIENO, il protettore di PLOTINO (cf per tutto questo G. WOLFF, Porphyrii, p. 20s). ma a parte le difficoltà dell'attribuzione porfiriana, si tratterebbe, a nostra conoscenza, di un unico caso. Per PORFIRIO, specialmente dal periodo plotiniano in poi, il vero mediatore salvifico è il nostro intelletto, del quale così parla nella Lett. a Marc. n. 26 p. 291,6-12: "**greco**". Circa l'influsso di PORFIRIO su Agostino per questo problema, cf E. TESELLE, Porphyre, p. 123-133; G. REMY, Christ, p. 79.

[79]) E' il periodo della Filosofia degli Oracoli (cf J. BIDEZ, p. 14ss). Da essi PORFIRIO aspetta chiarezza rivelata e salvezza (e per questo dichiara di volerli scrupolosamente rispettare): cf PORFIRIO, Fil. d. Orac. p. 109s. Non manca però di notare che gli dèi si possono sbagliare nel leggere il corso degli astri e quindi nel fare i vaticini: cf p. 169.

[80]) Tra la Filosofia degli Oracoli e il De Imaginibus c'è in PORFIRIO una ricca dottrina sulle statue (cf G. WOLFF, Porphyrii, p. 206ss). Ricordiamo analogicamente la dottrina ermetica dell' ASCLEPIUS: "homo fictor deorum" (ASCLEPIUS, n. 38 p. 78,11). Questa dottrina egiziana PORFIRIO la ricorda nella Lett. ad An. n. 38 p. 58. Per il principio della "**greco**" (cf PORFIRIO, Lett. ad An. n. 24 p. 50); cf anche G. FAGGIN, Lettere, p. 136 n. 10), le statue consacrate (cf PORFIRIO, Fil. d. Orac. p. 130) con ornamento magico (ID., p. 164) sono il mezzo per incontrare il dio (cf E. R. DODDS, Theurgy, p. 63). Gli dèi amano queste loro rappresentazioni (cf PORFIRIO, Fil. d. Orac. p. 187), che

formulazione più natura del suo pensiero, egli afferma che bisogna rispettare le leggi patrie ([82]), ma solo per i bisogni della massa. Il filosofo ne deve essere ben superiore ([83]). Anzi (avanzando come ipotesi la stessa interpretazione di Agostino) essa rischia continuamente di cadere sotto il potere dei demoni cattivi e ingannatori ([84]). I culti egiziani non danno molta garanzia in proposito e sono piuttosto ambigui ([85]).

b) Riguardo invece al secondo livello, la religione misterica, soprattutto teurgia, abbiamo molti dati nel nostro testo. L'atteggiamento di PORFIRIO verso questi suoi "amici" e "maestri" non doveva essere

---

influiscono su di loro (cf J. BIDEZ, Vie, p. 26ss, che mette in evidenza come a partire da GIAMBLICO il realismo della presenza della divinità nella statua – divinità come anima della statua – si fa sempre più accentuato). Per questo occorre essere precisi nella raffigurazione (cf le molteplici indicazioni circa le statue di Ecate, Sarapis, Pan, in PORFIRIO, Fil. d. Orac. p. 131-134), che ha anche un alto valore simbolico (cf PORFIRIO, De Imag. 1, p. 1,1ss). Per una breve storia della divinità delle statue nel Neoplatonismo e poi avanti fino al Medioevo, cf E. R. DODDS, Theurgy, p. 63-65

[81]) Anche circa le prescrizioni dei sacrifici PORFIRIO è ricco e preciso, anche se, secondo G. WOLFF, Porphyrii, p. 121, egli li ha descritti più come li ha letti che come li ha visti. Essi sono la "**greco**" degli dèi (cf PORFIRIO, Fil. d. Orac. p. 111), che gli dèi stessi hanno insegnato agli uomini (ID., p. 126.129: il dio insegna la città di origine, i giorni fausti e infausti, le figure delle statue, le forme di apparizione, i luoghi.. cf anche p. 138). Ci sono precise cerimonie di lustrazione (ID., p. 116), libazioni (ID., p. 115) e sacrifici specifici per ogni ordine di dèi (celesti, aerei, terrestri, acquatici, inferiori: cf il lungo oracolo della Fil. d. Orac. p. 111ss, in cui Apollo descrive la "**greco**" proprio per determinare con precisione i sacrifici dovuti ad ognuno) cf anche l'excursus di WOLFF, Porphyrii, p. 187-205, sull'uso degli uccelli, della ruta, delle lucertole, del miele, della farina, dell'incenso e dell'orzo durante i sacrifici. La prescrizione di Apollo poi (cf PORFIRIO, Fil. d. Orac. p. 111) ricorda che non bisogna offrire sacrifici solo agli dèi. Ma anche ai demoni, sacrifici di carattere apotropaico uniti a lustrazioni e ad altri riti (come il flagellare l'aria: "**greco**" (p. 148). Una ricca teoria sui sacrifici è ancora nel De Abstinentia, anche se PORFIRIO, già plotiniano, tende a considerarli come espressione del **νοῦς** "**greco**", concessione ai bisogni della massa. J. BIDEZ, Vie, p. 100ss ve ne riconosce cinque tipi: al Dio Sommo, agli dèi intelligibili, agli dèi sensibili, ai demoni buoni e ai demoni cattivi. Nella Lettera a Marc. n. 18 p. 286,6 PORFIRIO concluderà: "**greco**". Il vero peccato verso la divinità non è non sacrificare ad essa, ma non conoscerla o avere idee errate su di essa, per cui il vero e perfetto sacrificio è quello del filosofo (vd sotto alla lettera c).

[82]) Con lo stesso ondeggiamento tipico degli altri filosofi antichi, che l'apologetica cristiana non ha mancato di sottolineare (cf sopra cap. 2 n. 28), PORFIRIO (per paura o per conformismo?) si apre al politeismo (cf J. BIDEZ, Vie, p. 88) e in nome della tolleranza per la massa (cf E. TESELLE, Porphyre, p. 132-133) ammette i culti cittadini (cf J. BIDEZ, Vie, p. 100) arrivando ad affermare che il massimo frutto dell' "**greco**" (di cui c'era una trattazione in PORFIRIO, Filosofia degli Orac. p. 111) è "**greco**" (PORFIRIO, Lett. a Marc. n. 18 p. 286,3).

[83]) Ricordiamo anzitutto l'interpretazione allegorica dei miti e delle statue (cfr E. TESELLE, Porphyre, p. 127ss; J. BIDEZ, Vie, p. 23s), ma soprattutto la dottrina del sapiente del De Abstinentia alla Lettera a Marcella, per il quale ciò che conta è veramente la virtù che lo rende simile a Dio: "**greco**" (PORFIRIO, Lett. a Marc. n. 16, p. 284,24-285,15).

[84]) Già nella Filosofia degli Oracoli PORFIRIO nota la loro oscura presenza: Pan che terrorizza (p. 28), demoni passionali che si presentano per ricevere il sangue dei riti apotropaici (cf p. 148ss). Ma è soprattutto nella Lettera ad Anebo che ne tratta. Il maggior numero dei frammenti (n. 13-33 p. 44-56) tratta dei problemi della "**greco**" e ad essa connesso il problema degli spiriti ingannatori, superbi, che si compiacciono dei sacrifici e impediscono il cammino alla virtù (cf per questo anche E. TESELLE p. 130-131). Per il De Regressu an. ricordiamo il fr. 2 (p. 29,16ss = De Civ. ei 10,9-10) in cui un "vir in Chaldea bonus" si lamenta perché un "**greco**" ha costretto un anti-dio a bloccare il dio. Di questo brano da un'interessante interpretazione H. LEWY, Chaldean, p. 286, secondo il quale, il Caldeo sarebbe GIULIANO il Tergo e il mago sarebbe APULEIO, che avrebbe bloccato la forza benefica del Sole. Cf sotto le difficoltà che PORFIRIO aveva verso la teurgia.

[85]) Inizialmente PORFIRIO deve avere avuto una grande stima verso gli insegnamenti dei popoli orientali: Ebrei (PORFIRIO, Fil. d. Orac, p. 140-142), Ostane (ID., p. 138), Fenici (ID., p. 147: essi conoscono le "**greco**"; cf G. WOLFF, Porphyrii, p. 140 n. 8, che cita pure l'opera porfiriana Contro i Cristiani), Caldei (a parte il De Regressu se ne parla anche nella Vita Pyth. 1,6 p. 17-12; 19,23ss: PITAGOTRA avrebbe imparato da loro, dagli Egiziani e dai Fenici) e soprattutto Egiziani (cf PORFIRIO, Fil. d. Orac. p. 147: uniti ai Fenici; soprattutto cf De Abst. 2,26 p. 155,20: "**greco**"; cf anche De Abst. 2,5 p. 35,4, dove questa definizione è fatta risalire a TEOFRASTO). Questo apprezzamento è naturalmente in sintonia con quello della letteratura ermetica. Ricordiamo solo la famosa definizione dell'ASCLEPIUS (ricordata anche da Agostino): "Aegyptus, imago coeli" (n. 24 p. 60,21). Eppure è proprio contro gli Egiziani che si appuntano le critiche della lettera ad Anebo (sacerdote egiziano, appunto). Gli "**greco**" (PORFIRIO, Lett. ad An. n. 37 p. 58) e gli scritti di CHEREMONE (ID., n. 31 p. 54), come pure le assurde pratiche per costringere il sole e la luna (ID., n. 30ss p. 52s) non convincono più PORFIRIO, che vi vede una somma di astrusità e di contraddizioni, richiamando i capi egiziani ad una esposizione più chiara e coerente delle realtà del mondo (cf ID., n. 35 p. 56). Di qui nascerà il De Mysteriis di GIAMBLICO.

effettivamente molto chiara ([86]), se Agostino stesso non l'ha capito molto e se ci possono essere quei problemi che conosciamo rispetto al rapporto tra la Filosofia degli Oracoli e il de Regressu animae ([87])!

Al centro del mistero di salvezza c'è il viaggio celeste: l'anima discesa dal mondo intelligibile vi deve risalire ([88]). Come? La teurgia caldaica promette l'immortalità nella uguaglianza agli dèi astrali (o virtù divine). PORFIRIO non ne è molto convinto ([89]). Tutto questo mondo misterioso ed esoterico gli è sospetto (i nomi divini([90]), il costringere gli dèi ([91])..). e anche le leggi non sono certo favorevoli ([92]). Certamente egli vuol distinguere tra i diversi tipi di magia e apprezza più di tutti i teurgi caldei ([93]). Però anche a proposito

---

[86]) S. Agostino, De Civ. Dei 10,27, p. 301,8ss: "Tu autem hoc didicisti non a Platone, sed a Chaldaeis magistris.. ut possent dii vestri theurgis pronuntiare divina.." e 10,26 p. 300,1ss: "Nescio quomodo, quantum mihi videtur, amicis suis theurgis erubescebat Porphyrius..". già all'inizio Agostino aveva sottolineato l'incertezza di PORFIRIO: "Nam et Porphyrius quamdam quasi purgationem animae per theurgiam, cunctanter tamen et pudibunda quodammodo disputatione promittit, reversionem vero ad Deum hanc artem prestare cuiquam negat: ut videat eum inter vitium sacrilegae curiositatis et philosophiae professionem sententiis alternantibus fluctuare" (De Civ. Dei 10,9 p. 281,13-282,18).

[87]) cf in appendice l'excursus n. 4: uno dei punti controversi è proprio il cambiamento o meno da parte di PORFIRIO di un atteggiamento verso le rivelazioni misteriche.

[88]) cf sopra n. 69. La concezione del viaggio celeste è diffusissima, sia nel pensiero greco che in quello orientale. Per CLEMENTE ALESSANDRINO e il suo background platonico-giudaico (FILONE, gnostici..) cf S. LILLA, Clement, p. 181-189.

[89]) Riguardo all'elevazione teurgia ("**greco**") mistero centrale della soteriologia caldaica (tendente in realtà, diversamente da come l'interpreta PORFIRIO, alla immortalizzazione di chi la pratica: "**greco**", cf PROCLO, In Remp. I, 152,10) cf il magistrale capitolo di H. LEWY, Chaldean, p. 177-226, dove si presenta la purificazione, il veicolo dell'anima e la discesa-risalita. Per l' "**greco**"nelle pratiche magiche, cf E. R. DODDS, Theurgy, p. 62. quanto all'atteggiamento di PORFIRIO, cf il fr. 2 del de Regressu An. (p. 27ss = De Civ. Dei 10,9): ivi distingue nettamente tra teurgia e filosofia. Cf anche E. des PLACES, Oracles, p. 17.

[90]) cf E. R. DODDS, Theurgy, p. 63. PLATONE stesso già parlava di nomi sacri che legano gli dèi (cf Rep. 364c; cf H. LEWY, p. 58 n. 184). Già nella Filosofia degli Oracoli si vede PORFIRIO affascinato dalle parole misteriose e dalle rivelazioni segrete (per es. p. 110: "**greco**"; o p. 138: le invocazioni misteriose e i caratteri magici - "**greco**"-: (cf p. 164). Ma nella Lettera ad Anebo sottomette a critica radicale il fatto che per fare effetto occorra usare certe parole piuttosto che altre: "**greco**" (n. 33 p. 56).

[91]) Uno dei problemi capitali trattati nella Lettera ad Anebo è proprio la costringibilità degli dèi (per definizione impassibili). Problema che ritroviamo poi nel De Regressu. Le "**greco**" e le "**greco**", il "**greco**" un dio erano stati accettati ed esposti da PORFIRIO nella Fil. d. Orac. (per es. p. 122: chiamata di Ecate; p. 129; p. 154ss: dèi costretti a venire; p. 158s: da formule sacre che sono dono degli stessi dèi; p. 162: dèi che poi cercano di liberarsi) vengono decisamente rifiutati nella Lettera ad Anebo, specialmente a proposito delle farneticazioni degli Egiziani, che pretendono di impaurire il Sole con cose che non impauriscono nemmeno i bambini! (PORFIRIO, Lett. ad An. 30-31 p. 52-54; cf anche i nn. 4ss; 27-31 p. 40; 52-54). La conclusione è che bisognerebbe ammettere una passione negli dèi: "**greco**" (n. 5 p. 40). E lo stesso nel fr. 2 del De Regressu An. (p. 29,21ss = De Civ. Dei 10,9): "Quo indicio dicit (a proposito del lamento del Caldeo) apparere theurgian esse tam boni conficiendi quam mali et apud deos et apud homines disciplinam; pati etiam deos et ad illas perturbationes passionesque deduci, quas communiter daemonibus et hominibus Apuleius attribuit.. etiam ipsos deos obstrictos passionibus et perturbationis dicit..". cf H. LEWY, Chaldean, p. 45 circa il legare e lo sciogliere.

[92]) De Regressu An. fr. 2 (p. 27,77ss = De Civ. Dei 10,9): "Nunc enim hanc artem tamquam fallacem et in ipsa catione periculosam et le gibus prohibitam cavendam monet.."; fr. 7 (p. 35,22 = De Civ. Dei 10,28): "Sed bene, quod mentuendam dicis hanc artem vel legum periculis vel ipsius actionis". Cf anche J. BIDEZ, Vie, p. 92. Circa il perpetuarsi della teurgia in tradizione occulta fino a PROCLO e circa il momentaneo favore dell'imperatore GIULIANO, cf E. R. DODDS, Theurgy, p. 59.

[93]) De Civ. Dei 10,9 p. 281,3-12: "Fiebant autem semplici fide atque fiducia pietatis, non incantationibus et carminibus nefariae curiositatis arte conpositis, quam vel detestabiliors nomine goetiam, vel honorabiliore theurgian vocant, qui quasi conantur ista discernere et illicitis artibus deditos alios damnabiles quos et maleficos vulgus appellat (hos enim ad goetiam pertinere dicunt); alios autem laudabiles videri volunt, quibus theurgiam deputant; cum sint utrique ritibus fallacibus daemonum obstricti sub hominibus angelorum". La distinzione di questi tre termini (magia-goetia-teurgia) è piuttosto complessa e non risulta sempre chiara in chi li usa. Da questo testo sembra risultare che magia è nome comune di queste pratiche di iniziazione, di cui goetia e teurgia sarebbero due tipi. Prima di chiarire la distinzione, vediamo le attestazioni dei termini (per una storia della magia come motivo letterario, cf S. EITREM, Magie).

1.GOETIA. "**greco**" e composti ("**greco**") sono largamente attestati nella tradizione greca (STEPHANUS, Thes. Graec. Ling. III, col. 700-702). Si tratta della magia nel senso più dispregiativo (è unita a termini quali "**greco**") di inganno, illusione. Una piccola ricerca nei testi di PLATONE ce lo conferma: "**greco**" è lo stregone e il ciarlatano: Conv. 203a: "**greco**"; "**greco**" è prestigio, stregoneria, Rep. 584a : "**greco**"; "**greco**" è stregare: leggi 909b: "**greco**". Contro di essa si scaglia PLOTINO (Enn. 2,9.14) a proposito degli gnostici (goetia che ha due forme: evocazione di dèi ed esorcismo

di demoni). A proposito di goetia mi sembra riduttiva l'interpretazione dei Maurini in PL 41,286: genere di magia per cui si evocano i morti. La sua distinzione da "**greco**" non è sempre così chiara. La SUDA distingue attribuendo alla magia l'invocazione dei demoni buoni e alla goetia l'invocazione di quelli cattivi (I, 1007, 5ad). L'origine della parola "**greco**" è infatti senz'altro buona. Come dice G. HARDY, Bibl. Aug. 14 p. 618-19 n. 76, i magi erano per i Greci i discepoli di ZOROASTRO, cultori degli dèi. Ai testi da lui riportati (APULEIO, Apol. 26; ps. CRISOSTOMO, Opus imperf. In Matth. 2,2.2; PORFIRIO, De Abst. 4,16) possiamo aggiungere PLATONE, Alc. Magg. 122a: "**greco**".
2.TEURGIA. A proposito di questa parola abbiamo quattro trattazioni: S. EITREM, Theurgy (1942); E. R. DODDS, Theurgy (1947), H. LEWY, Chaldean, excursus 4 (The meaning and the history of the terms 'theurgist' and 'theurgy'), p. 466ss (1956), cui possiamo aggiungere F. W. CREMER, Die Chaldaeische Orakeln und Jamblich De Mysteriis, citato in P. HADOT, Bilan, p. 717 n. 87. (a) Tutti sono concordi nel dire che questa è una parola nuova, un neologismo, coniato dagli autori degli Oracoli. GIULIANO il figlio, detto appunto "**greco**" scrisse un libro intitolato "**greco**". Coniato sulla falsariga di "**greco**" esso può significare "colui che opera con l'aiuto degli dèi" o anche "creatore di dèi" cf J. BIDEZ, Via de l'Empereur Julien, 1930, p. 369). Così ne parlano GIAMBLICO, De Myst. 2,11 p. 95,8-9: "**greco**" e PROCLO, in M. PSELLO, De omnifaria, PG 122,271: "**greco**". Secondo DAMASCIO, Vita Isidori 227, la teurgia è una "**greco**" "che purifica l'anima e la rende capace di accedere al mondo intelligibile, alla visione estatica e finalmente a realizzare l'unione intima con la stessa divinità (S. EITREM, Theurgy, p. 50). Di questa teurgia 'sacerdotale' OLIMPIODORO, In Phaed. 123,4 ("**greco**" – distinti dai 'filosofi' PLOTINO e PORFIRIO "**greco**") considera iniziatore GIAMBLICO. Cf H. LEWY, Chaldean P. 164. (B) Riguardo alla storia della teurgia l'accordo non è così unanime come riguardo al termine in sé. Secondo S. EITREM (Theurgy, p. 51-53) ne sarebbe iniziatore PLOTINO stesso, che avrebbe unito magia egiziana e filosofia greca. E. R. DODDS (Theurgy, p. 57ss) non è assolutamente d'accordo e dimostra che le prime concessioni le fa PORFIRIO, finché GIAMBLICO e i suoi successori non danno alla teurgia tutta la sua importanza. Punti comunque molto importanti da chiarire sono due: PORFIRIO, Vita Plotini n. 10 (la seduta notturna all'Iseo di Roma: cui S. EITREM, Theurgy, p. 62ss, da molta importanza, relativizzata invece da E. R. DODDS, Theurgy, p. 60) e MARINO, Vita di Proco n. 26 (in cui si dice che egli è depositario della dottrina esoterica del tergo ateniese NESTORIO, attraverso la mediazione della figlia di questi). Per una storia sommaria della teurgia neoplatonica, cf E. R. DODDS, Theurgy p. 58-60. Per i Neoplatonici comunque la teurgia divenne sempre più importante fino a divenire quasi un loro secondo nome (cf S. EITREM, Theurgy, p. 50). PROCLO considera la teurgia come la sapienza somma, al di sopra dell'attività razionale stessa: "**greco**" (Theol. Plast. I,63). © I vari tipi di pratiche teurgiche e i cerimoniali delle stesse sono stati studiati da S. EITREM (Theurgy, p. 53ss: la "**greco**", il collegamento con il culto solare); H. LEWY, Chaldean, il cui capitolo III è dedicato all' "**greco**" teurgia "the chief mystery of the chaldean sacramental community" (p. 177ss): e da E. R. DODDS, Theurgy p. 61ss (che distingue due tipi di operazione: a) "**greco**" attraverso i "**greco**" e i "**greco**" applicati alle cose, specialmente statue, sulla base della concezione simpatica dell'universo; b) attraverso il "**greco**". Di questo tipo di iniziazione egli mette in luce diversi aspetti collegati alle pratiche moderne di spiritismo. (d) Un'ultima osservazione sulla teurgia. Lo STEPHANUS, Thes. graec. ling. V, col. 814, parla di "**greco**" e di "**greco**", quasi esclusivamente a proposito di DIONIGI AREOPAGITA, in cui possiamo notare l'interessante applicazione del termine a Cristo e alla sua opera salvifica (es. De Eccles. Hier. 3,248).
3.MAGIA-GOETIA-TEURGIA. Passando alla distinzione di termini fra loro, diciamo subito che dalla storia dei termini emerge prima un binomio: magia-goetia, che proviene dall'antichità, e che si allarga in trinomio con le teurgia caldaica. Questo apparto tende a spostare – sulla base del De Regressu, come testimonia Agostino – la magia a categoria globale in cui vanno sottodistinte le altre due. La distinzione comunque non doveva essere così netta anticamente se GIAMBLICO, De Myst. 2,11 ci tiene moltissimo a distinguersi dai goeti (cf H. LEWY, Chaldean, p. 285). Così pure P. HADOT, Bilan, p. 717-719, lamenta ancora in LEWY queste confusioni tra mistica-magia e teurgia (e non parla di goetia che probabilmente va intesa in quella che lui chiama 'magia'). Queste le opinioni: (a) S. EITREM, Theurgy, non parla di goetia e tende a unificare magia e teurgia (parla infatti di papiri magici: spec. P. 59s); (b) E. R. DODDS non parla di goetia, e fa una importante distinzione (p. 61s): la magia usa nomi e formule di origine religiosa per fini profani, mentre la teurgia usa procedure di magia volgare per fini religiosi e cita GIAMBLICO, De Myst. 3,31 p. 179,9-10: fine della teurgia è l' "**greco**". Comun2ue dice che le pratiche si confondono. (c) H. LEWY, Chaldean, distingue teurgia e filosofia, che però nel tardo Platonismo tendono ad identificarsi e accenna appena alla goetia (cf sopra); (d) infine P. HADOT, Bilan, sulla base di F. W. CREMER, dice che finalmente si è distinto tra mistica unitiva plotiniana, teurgia e magia: la magia costringe gli dèi mostrarsi, mentre la teurgia si sottomette alla loro rivelazione (così già H. LEWY, Chaldean). A questo punto possiamo concludere confermando, entro certi limiti di oscillazione secondo i tempi e secondo gli autori, l'interpretazione secondo la quale la goetia è una magia in genere (per chi la disprezza) o quella che vuol far violenza sugli dèi, in particolare; la teurgia è la pratica magica caldaica; la magia o è nome generale o è la goetia, come dicevamo sopra.

PORFIRIO (nell'ultimo periodo della vita) ad esempio, rifiuta ogni magia per consacrarsi alla filosofia: cf De Abst. 2,45 p. 174,1-5: "**greco**". Già PLATONE (Rep. 364b-365a) parla con disprezzo dei "**greco**", che costringerebbero gli dèi a servirli, attraverso appunto "**greco**" per vivi e morti, "**greco**". E nomina Museo, Orfeo, Selene, riferendosi ad iniziazioni orfiche. PORFIRIO rifiuta la "**greco**" e i "**greco**" dei goeti, che attribuiscono alla divinità le loro passioni: cf PORFIRIO, Lett. ad An. n. 22 e 34 p. 48.56). Il suo atteggiamento è invece meno severo (e anche contraddittorio, come abbiamo visto sopra) verso la teurgia caldaica. Ciò pone il problema del rapporto tra PORIRIO e gli Oracoli Caldaici (per questo cf J. BIDEZ, Vie, p. 88; R. BEUTLER, Porphyrios, p. 297; H. LEWY, Chaldean, p. 449-456; 7ss; G.

della loro soteriologia opera una distinzione, almeno nelle opere della maturità, tra liberazione parziale (liberazione dell'elemento spirituale, attraverso pratiche misteriche) e totale (liberazione solo attraverso la filosofia) dell'anima ([94]). Le iniziazioni teurgiche in realtà agiscono sullo **greco** ([95]) e per mezzo dei demoni buoni (mentre i cattivi sono placati con riti apotropaici in modo che non impediscano la risalita dell'anima) ([96]), fanno salire fino allo stato degli dèi eterei ([97]), detti anche angeli ([98]).

Tale salvezza non è però definitiva né totale (PORFIRIO restringe qui il messaggio caldaico) ([99]).

Naturalmente inutile dire che per Agostino i teurgi sono strumenti del diavolo che inganna e inquina gli animi umani piuttosto che liberarli, facendo apparire fantasmi di dèi ([100]). In questa interpretazione evidentemente Agostino sfrutta gli interrogativi problematici di PORFIRIO stesso, specialmente quelli contenuti nella Lettera ad Anebo.

c) Al terzo livello invece si situa la liberazione filosofica, di cui PORFIRIO doveva parlare estesamente nel de Regressu, ma che Agostino riporta solo per accenni, in quanto non interessa direttamente il suo tema. Infatti qui si può dire che i discorso è chiuso ad ogni mediazione: il filosofo ha in sé nella sua anima, le forze

---

WOLFF, Porphyrii, p. 66s; E. des PLACES, Oracles, p. 18-24). In realtà egli li considerava ispirati (e come tali li considererà tutta la scuola neoplatonica: cf E. R. DODDS, Theurgy, p. 56; H. LEWY, Chaldean, p. 6ss: pagani e cristiani vi trovarono espressa poeticamente la loro fede: ID., p. 74) e sempre egli ebbe la tendenza a consacrare assiomi metafisici mediante la rivelazione (fin dal tempo della Filosofia degli Oracoli: cf H. LEWY, Chaldean, p. 454 n. 23). Per questo la teurgia porfiriana è tra il Medioplatonismo (specie NUMENIO e ORIGENE), PLOTINO e gli Oracoli Caldaici (cf P. HADOT, Porphyre, I, p. 486ss). In definitiva, nel suo sforzo di sistematizzatore dei dati tradizionali, PORFIRIO cercò di accettare tutto, ma a livelli diversi, come vediamo dall'impostazione del de Regressu. Ricordiamo infine che egli conosceva, fin dalla Filosofia degli Oracoli, la "**greco**" mediante il medium ("**greco**"): - cf PORFIRIO, Fil. d. Orac. p. 160ss; E. R. DODDS, Theurgy, p. 60ss; H. LEWY, Chaldean, p. 43-47. Di essa troviamo un eco nell'espressione del fr. 2 del de Regressu An. (p. 28,7ss = De Civ. Dei 10,9): "Hanc enim dicit per quaedam consecrationes theurgicas, quas teletas vocant, idoneam fieri atque aptam susceptioni spirituum et angelorum et ad videndos deos".

[94]) PORFIRIO, De regressu An. fr. 2 (p. 28,3ss = De Civ. Dei 10,9): "..utile dicit esse mundandae parti animae, non quidem intellectuali, qua rerum intelligibilium percipitur veritas.. sed spiritali, qua corporalium rerum capiuntur imagines". Solo con la purificazione filosofica l'anima ritorna al Padre Sommo, mentre il suo veicolo, lo "**greco**", si disperde (cf J. BIDEZ, Vie, p. 93s; J. O'MEARA, Porphyry's, p. 106).

[95]) Quando Agostino parla di "spiritus" nei frammenti del de Regressu va appunto intesa la parte pneumatica del composto umano (cf H. LEWY, Chaldean, p. 452; J. BIDEZ, Vie, p. 91).

[96]) cf E. TESELLE, Porphyre, p. 103s; H. LEWY, Chaldean, p. 273ss.290ss. PORFIRIO, De Regressu An. fr. 5 (p. 32,27ss = De Civ. Dei 10,21): "..dicit bonum deum vel gentium non venire in hominem nisi malus fuerit ante placatus". Cf ARNOBIO, Adv. Nat. 2,13.62, che sembra ispirato dalla stessa opera porfiriana.

[97]) PORFIRIO, De Regressu An. fr. 2 (p. 29,1ss = De Civ. Dei 10,9): "Quamquam itaque discernat a daemonibus angelos, aeria loca esse daemonum, aetheria vel empyria disserens angelorum, et admoneat utendum alicujus daemones amicizia, quo subvectante vel paululum a terra possit elevari quinque post mortem, aliam vero viam esse perhibeat ad angelorum superna consortia"; fr. 4 (p. 32,25 = De Civ. Dei 10,27): "..super aeria plagas inter deos aetherios habitabunt"; fr. 6 (p. 34,10s = De Civ. Dei 10,26): "isto aere transcenso levare in caelum et inter deos vestros etiam sidereos conlocare..". si profila chiaramente dietro queste parole la duplice parte del viaggio dell'anima: la parte vicino alla terra, con l'aiuto del demone, e la parte alta, con l'aiuto degli angeli (cf J. BIDEZ, Vie, p. 93; H. LEWY, Chaldean, p. 452 n. 56; P. HADOT, Porphyre, I, p. 344).

[98]) Cf sopra nota 50 e 55. cf anche l'espressione difficile del fr. 7 del De Regressu An. (p. 35,1 = De Civ. Dei 10,27): "Supplicando ad principes angelosque decurrere..."; cf anche sopra la nota 52.

[99]) A più riprese è sottolineato questo fatto nei frammenti del De Regressu, perché probabilmente corrispondeva sia ad un interesse di PORFIRIO (dimostrare la superiorità della filosofia) sia ad un argomento polemico di Agostino (l'inutilità di queste pratiche). Cf per questo punto: J. BIDEZ, Vie, p. 96s; H. LEWY, Chaldean, p. 177 n. 3. PORFIRIO, De Regressu An. fr. 2 (p. 28,29ss = De Civ. Dei 10,9): "..porro autem a theurgo spiritalem purgari hactenus, ut no ex hoc ad immortelitatem aeternitatemque perveniat.."; fr. 3 (p. 32,1ss = De Civ. Dei 10,27): "..et ipsam spiritalem.. quam tali arte purgari posse asserii, immortalem tamen aeternamqua non posse hac parte fieri confiteris".

[100]) I teurgi sono piuttosto "periurgi" (cf De Civ. Dei 10,16 p. 289,15; cf anche E. des PLACES, Oracles, p. 20 e n. 4). I loro miracoli sono ingannatori: cf De Civ. Dei 10,16.18. Per Agostino è infatti normale leggere questi fatti alla luce di 2Co 11,14 ("quoniam Satanas transfigurat se velut angelum lucis") "Quod enim qui has sordidas purgationes sacrilegis ritibus operantur quaedam mirabiliter pulchras, sicut iste commemorat, vel angelorum imagines vel deorum tamquam purgato spiritu vident (si tamen vel tale aliquid vident), illud est quod Apostolus.." (De Civ. Dei 10,10 p. 283,30-34). "Theurgi vero illi, vel potius daemones, deorum species figurasque fingentes inquinant potius quam purgant humanum spiritum falsitate phantasmatum et deceptiora vanarum ludificatione formarum" (De Civ. Dei 10,27 p. 302,52-55).

sufficienti per fare a meno di ogni mediazione esterna e per avvicinarsi direttamente a Dio ([101]), con la conoscenza, fino a rendersi simile a Lui e divenire così impassibile e beato ([102]).

Questo livello di salvezza è per pochi, non è per la massa disprezzata e ignorante ([103]). E' per chi è cosciente di se stesso e di quello che è ([104]).

E' una via che comincia con il fuggire il corpo ([105]), fonte di passioni ([106]) allontanandosi da tutto ciò che è corporeo, per quanto è possibile. Per questo la virtù della continenza già da sola vale quanto la purificazione

---

[101]) E' l'insegnamento di PLOTINO: nulla ci deve essere tra l'anima e Dio (cf Enn. 5,1-3 p. 266,21: "**greco**"; 6,9.11 p. 238,51: "**greco**"; cf E. TESELLE, Porphyre, p. 124). La "**greco**" è nella "**greco**" verso Dio (cf PORFIRIO, Lett. a Marc. n. 24 p. 289,19), egli solo è il vero Maestro ("**greco**") che è dentro di noi (cf PORFIRIO, ID. n. 9, p. 289,13s). Per cui il filosofo basta a se stesso, non ha bisogno di nulla (ID., n. 28 p. 292,16), l'anima ha in sé le forze per salvarsi (cf J. BIDEZ, Vie, p. 90s): è l' "**greco**" della virtù, uno degli ideali dell'etica antica (cf S. LILLA, Clement, p. 61-72). L'uomo deve avere la padronanza di sé e seguire la sua ricchezza secondo natura che è vedere Dio con mente pura (cf PORFIRIO, Lett. a Marc. n. 13.27.29 p. 282,22ss; 291,20; 292,22ss), il filosofo recupera il suo vero "io" (cf P. HADOT, Porphyre, I, p. 91 n. 1), non con tanti discorsi ma nella comunione con l'Essere Sommo: "**greco**" (PORFIRIO, Lett. ad An. n. 47-49 p. 62-62). Per una sintesi dell'etica porfiriana, cf R. BEUTLER, Porphyrios, p. 311ss.

[102]) PORFIRIO, Lett. ad An. n. 11 p. 42-44: "**greco**". Dio si onora con l' "**greco**" della mente attraverso l' "**greco**" (cf PORFIRIO, Lett. a Marc. n. 16 p. 284,23), somiglianza attraverso l' "**greco**" (cf PORFIRIO, De Abst. 2,43 p. 172,19), che è la vera "**greco**" dell'anima (cf ID., 2,34 p. 164,3), per cui il sapiente è sottratto al caso e alla fortuna (cf PORFIRIO, Lett. a Marc. n. 30 p. 293,12ss). Ciò che conta è l'adhaerere Deo (così spesso citato da Agostino, anche per la concomitanza con il Sl 73(72): cf ad es. De Civ. Dei 10,18 e che H. LEWY, Chaldean, p. 26, ha messo in relazione con gli Oracoli Caldaici ("**greco**") (cf anche J. O'MEARA, Porphyry's, p. 112). Il "**greco**" dell'uomo non è altro che staccarsi dal corpo e dalle passioni per aderire a Dio mediante la "**greco**" impassibile che produce "**greco**" (PORFIRIO, De Abst. 1,29 e 57 p. 106,21ss; 131,16ss). Sulla "**greco**" come perfezione della gnosi cf S. LILLA, Clement, p. 163ss.

[103]) E' questo un tema estremamente comune nella filosofia antica, su cui non occorre nemmeno insistere. PORFIRIO, De Regressu An. fr. 4 (p. 32,14 = De Civ. Dei 10,27): "..quicumque a philosohiae virtute remoti sunt, quae ardua nimis atque paucorum est..". Non si deve parlare di Dio come il "**greco**", i "**greco**" (cf PORFIRIO, Lett. a Marc. 15,17 p. 284,16s; 285,26), il loro bene è effimero (ID., n. 30 p. 294). La perfezione non è per il "**greco**" (PORFIRIO, De Abst. 1,2 p. 86,2) ma per i pochi che hanno coscienza di sé, da dove vengono e dove vanno (ID., 1,27 p. 104,17ss). E a sua volta il sapiente è conosciuto da pochi, ma certamente da Dio (cf PORFIRIO, Lett. a Marc. n. 13 p. 283,7) ed è il silenzio che gli si confà, perché così può scoprire in sé la legge divina (ID., n. 26 p. 291,8). Cf la stessa dottrina nella letteratura ermetica: ASCLEPIUS 1.10.18.32 (la verità non a tutti perché non tutti possono capire; il silenzio dovuto alle cose sacre) (p. 37,5; 45,13; 53,1; 72,2). Su tutto questo cf anche J. BIDEZ, Vie, p. 80; 95s (il pensiero di PLOTINO stesso e di PORFIRIO; S. LILLA, Clement, p. 149ss (l'esoterismo nella scuola platonica); e H. LEWY, Chaldean, p. 55 (nella teurgia caldaica). In questa tendenza Agostino vedrà una doppia beffa dei demoni: per far insuperbire i pochi e per non far convertire i molti! Cf De Civ. Dei 2,26.

[104]) La conoscenza di sé è il punto di partenza per la propria salvezza (questa, secondo R. BEUTLER, Porphyrios, p. 291, era la tesi di fondo dell'opera porfiriana "**greco**"). La conoscenza di sé è conoscenza di Dio e inizio del viaggio dall'uomo esteriore all'uomo interiore (cf R. BEUTLER, Porphyrios, p. 307-312), è salvezza dell'anima e amore di sé (ID., p. 306ss). E' conoscendo la propria origine (lo "**greco**" astronomico della propria nascita, in questo caso) che ci si libera dall'"**greco**" e si diventa "**greco**" (cf PORFIRIO,Lett. ad An. n. 39 p. 60). Infine ricordiamo una profonda testimonianza di coerenza da parte di PORFIRIO anziano: bisogna vivere conforme a quello che si crede ed esserne "**greco**" (PORFIRIO, Lett. a Marc. n. 8 p. 279,11).

[105]) PORFIRIO, De Regressu An. fr. 10 (p. 38,2ss = De Civ. Dei 10,29): "..in his ipsis libris, ex quibus multa posui, quos De Regressu Animae scripsit, tam crebro praecipere omne corpus esse fugiendum, ut anima possit beata permanere cum Deo?" in nota J. BIDEZ aggiunge poi gli altri testi in cui Agostino ricorda questo adagio porfiriano. Anche questo è un tema diffusissimo nella scuola platonica e neoplatonica (cf S. LILLA, Clement, p. 166ss), presso i Caldei (cf H. LEWY, Chaldean, p. 276ss), nell'ermetismo (cf ASCLEPIUS, n. 11-12 p. 47,1ss). J. O'MEARA, Porphyry's, p. 26s e 112 , vorrebbe che questo adagio fosse usato da PORFIRIO in senso escatologico (circa la beatitudine) e in funzione anti-risurrezione di Cristo. Bisogna però ammettere (cf P. HADOT, Citations, p. 221) che probabilmente si tratta piuttosto di un'affermazione filosofico-etica piuttosto generale. Molto trattato è il tema del "**greco**" nella Lett. a Marc. (cf n. 10 p. 280,21). Chi ama il corpo è "**greco**" (ID., n. 14 p. 284,6), perché il corpo non fa parte dell'uomo, è come la placenta per il feto o lo stelo per la spiga (ID., n. 32 p. 294,12ss); perché ci sia una mente pura e vergine è solo un legame (ID., n. 33s p. 295,13ss). Per questo tema cf anche E. TESELLE, Porphyre, p. 136 e A. TRAPE', Escatologia, p. 239-240, in cui viene riportata la reazione negativa di Agostino a questo precetto platonico.

[106]) Questo è un altro topos comune dell'etica, che aveva nelle passioni uno dei temi più dibattuti, con diverse soluzioni (cf il riassunto che ne fa Agostino in De Civ. Dei 9,4-5). Esse sono dei terribili padroni e vanno tolte (PORFIRIO, Lett. a Marc. n. 34 p. 296,16); i molteplici desideri sono una malattia dell'anima (ID., n. 27 p. 292,5s) e compito della filosofia è cacciarle dall'anima, altrimenti è come una medicina senza effetto (ID., n. 31 p. 294,4ss). Esse creano quell'atmosfera di sortilegio "**greco**" qui sulla terra, che ci fa dimenticare la nostra vera patria (cf PORFIRIO, De Abst. 1,28.41 p. 105,20; 116,15).

teurgica tutta intera ([107]). E della continenza PORFIRIO si fece banditore e apostolo, sul modello del suo maestro PLOTINO ([108]). La salvezza per il filosofo è una realtà eminentemente intellettuale ed interiore ([109]). Con la potenza della sua mente e con la pratica delle virtù ([110]), l'uomo si rivolge direttamente ai Principi primi, che soli possono purificare in modo definitivo l'uomo e attirarlo a sé ([111]). Non c'è bisogno del viaggio celeste, o meglio, esso si compie senza fatica, perché ormai il sapiente è Dio in terra ([112]). E il dono di Dio lo costituisce in pienezza "**greco**" ([113]).

5.2.4 Escatologia porfiriana

Riguardo alla sorte definitiva dell'anima purificata, PORFIRIO pone due situazioni ben distinte. Precisato previamente che egli in nessun caso ammette la metempsicosi ([114]) (e in questo Agostino lo usa

---

[107]) PORFIRIO, De Regressu An. fr. 7 (p. 35,13ss = De Civ. Dei 10,27): "Confiteris tamen etiam spiritalem animam sine theurgici artibus et sine teletis,.. posse continentiae virtute purgari". Gli dèi comandano di astenersi da cibi e piaceri (cf PORFIRIO, Lett. a Marc. n. 28 p. 292,7ss). PORFIRIO loda il digiuno della stirpe 'filosofica' ("**greco**") dei Giudei (PORFIRIO, De Abst. 2,26 p. 155,4ss).

[108]) Tutto il libro De Abstinentia è un inno e un invito alla continenza dal corporeo e soprattutto dai cibi di carne. Cf anche l'ASCLEPIUS n. 41 p. 81,19s: una "pura et sine animalibus coena" chiude la rivelazione. Ricordiamo il disprezzo che PLOTINO aveva per il suo stesso corpo: cf J. BIDEZ, Vie, p. 50s.

[109]) La beatitudine non è altro che un movimento di raccolta verso se stesso (ad immagine del Secondo Dio che si 'converte' verso il Primo Dio: cf P. HADOT. Porphyre, I, p. 289ss). Il sapiente non riceve dall'esterno quello che è stato messo dentro di lui: basta che si dia il tono iniziale (come nel corpo) e noi ricordiamo ("**greco**") ciò che è stato posto in noi prima del peregrinare (cf PORFIRIO, Lett. a Marc. n. 8 p. 279,18; come non ricordare qui la distinzione agostiniana tra Maestro esteriore e Maestro interiore: per es. De Magistero, n. 11ss?). la legge è impressa in noi dall'eternità e l'Intelletto, Maestro e Salvatore, la riconosce (cf PORFIRIO, Lett. a Marc. n. 26 p. 290,18ss). A questo proposito è importante notare che la più centrale delle nozioni di mediazione, quella di sacerdote, viene con forza attribuita da PORFIRIO al sapiente stesso e, in lui, alla facoltà intellettiva, vera statua vivente di Dio con noi, fatta a sua immagine: "**greco**" (PORFIRIO, Lett. a Marc. n. 11 p. 281,20). Solo la mente ben formata si unisce a Dio (ID., n. 19 p. 286,17), solo il sapiente è "**greco**" (ID., n. 16 p. 285,14). "**greco**" (PORFIRIO, De Abst. 2,49 p. 176,9ss). Tempio di Dio è l'Intelletto: "**greco**" (PORFIRIO, Lett. a Marc. n. 19 p. 287,5). Qui si comprende chiaramente quanto dicevamo sopra, come PORFIRIO, da filosofo neoplatonico, sia chiuso ad ogni discorso di mediazione che sia fuori dall'uomo, che sia 'obbedienza' (cf sopra la nota n. 78).

[110]) Ricordiamo le quattro virtù fondamentali della Lett. a Marc. n. 24 p. 289,18: "**greco**" (cf a proposito R. BEUTLER, Porphyrios, p. 293; H. LEWY, Chaldean, p. 145 n. 291, che ne postula l'origine caldaica, in connessione astrale, come abbiamo già visto). Le virtù erano distinte in quattro classi (cf J. BIDEZ, Vie, p. 107; P. HADOT, Porphyre, I, p. 89 n. 4) e il loro ordine era secondo i gradi ontologici (cf P. HADOT, Porphyre, I, p. 395).

[111]) Per la dottrina dei Principi Primi in PORFIRIO, cf l'excursus n. 5. Qui ci preme sottolineare ancora una volta che PORFIRIO passa definitivamente dai principi della religione astrale (Sole e Luna) a quelli filosofici plotiniani e d'altra parte, la salvezza è comunione del nostro **νοῦς** con quello di Dio: "Ignorantiam certe et propter eam multa vitia per nullas teletas purgari dicis, sed per solum "**greco**", id est paternam Mentem sive Intellectum, qui paternae est conscius voluntatis" (PORFIRIO, De Regressu An. fr. 7 p. 35,26s = De Civ. Dei 10,28). La visione di Dio e del mondo intelligibile è riservata solo all'intelletto (e in questo non può essere aiutata dalla teurgia: "ex quibus tamen theurgicis teletis fatetur intellectuali animae nihil purgationis accedere, quod eam faciat idoneam ad videndum Deum suum et perspicienda ea quae vere sunt": PORFIRIO, De Regressu An. fr. 2 p. 28,10ss = De Civ. Dei 10,9).

[112]) PORFIRIO, Lett. a Marc. n. 15 p. 264,22: "**greco**".

[113]) PORFIRIO, De Regressu An. fr 10 p. 37,11 = De Civ. Dei 10,29: "Confiteris tamen gratiam quando quidem ad Deum per virtutem intelligentiae pervenire paucis dicis esse concessum". Agostino, conforme alla sua intenzione, insiste molto su quel "concessum", perché vi intravede la consapevolezza di un limite umano e del bisogno di un Dio che si doni in qualche modo (anche presso dei filosofi così superbi e autosufficienti). Cf anche PORFIRIO, Lett. a Marc. n. 20 p. 287,12, in cui Dio è l' "**greco**" di ogni pensiero e azione.

[114]) PORFIRIO, De Regressu An. fr. 11,1-6 (p. 38,6-42,5 = De Civ. Dei 10,30; 12,27; 22,12; 12,21; 13,19; 22,27): "In hominum sane non sua quae dimiserant, sed alia nova corpora redire humanas animas arbitratus est. Puduit scilicet illud credere, ne mater fortasse filium in mulam revoluta vectaret.. in solos homines humanas animas praecipitari possi sentiret, belluinos autem carceres evertere minime dubitaret.. tantummodo ad hominum.. ab animis humanis removisse corpora bestiarum". Secondo R. BEUTLER, Porphyrios, p. 311, si tratterebbe però soltanto di un periodo dell'evoluzione del pensiero porfiriano, e secondo ZELLER (citato in E. TESELLE, Porphyre, p. 134) potrebbe essere anche una enfatizzazione di Agostino di un suo passo mal capito del de Regressu. Data l'insistenza di Agostino (e anche la precisione del suo riferimento in contesto polemico antiplatonico) non credo che si possano affermare cose del genere. Una precisazione: E. TESELLE, l. c., parla di 'metempsicosi', ma in realtà è più preciso parlare di 'metensomatosi' in PORFIRIO, proprio perché egli non ammette la discesa in corpi di bestie. Secondo H- LEWY,

come testimone contro la tradizione platonica([115])), PORFIRIO afferma che l'anima purificata con la teurgia o con la continenza tornerà nel corpo (metensomatosi) perché di nuovo, sperimentando i mali della materia, possa finalmente volgersi al Padre per una purificazione definitiva ([116]). Invece l'anima che è stata purificata con la filosofia non vedrà più la realtà corporea, ma rimarrà in eterno beata con Dio ([117]). Adeguandosi quindi in qualche modo all'escatologia cristiana (di cui però contesta alcuni elementi importanti) ([118]), il filosofo pagano propone un'alternativa alla via dei cristiani in una filosofia, che può veramente realizzare l'uomo e coronare il sogno di tutta la tradizione filosofica antica, la realizzazione dell' **greco** ([119]).

Chaldean, p. 454 n. 21, PORFIRIO prende la dottrina della non-reincarnazione negli animali dagli Oracoli Caldaici, contro LONGINO e PLOTINO.

[115]) cf A. TRAPE', Escatologia, p. 237-244. Agostino usa PORFIRIO come testimone contrario al resto della scuola platonica su due punti fondamentali: 1) Contro la metempsicosi: "Si post Platonem aliquid amendare existimatur indignum cur ipse Porphyrius nonnulla et non parva emendavit? Nam Platonem animas hominum post mortem revolvi usque ad corpora bestiarum scripsisse certissimum est (cf Fedr. 249; Fed. 81e; Tim. 42c; Rep. X,618ss). Hanc sententiam Porphyrii doctor tenuit et Plotinus (cf Enn. 3,4.2)" (PORFIRIO, De Regressu An. fr. 11,1 p. 38,8-12 = De Civ. Dei 10,30); 2) Contro il ciclo perenne di discesa e salita delle anime: "Si enim de ristis circuitibus et sine cessatione alternantibus itionibus et reditionibus animarum Porphyrius Platonicus suorum opinionem sequi noluit.. et quod in libro decimo commemoravi, dicere maluit animam.. cum ad Patrem redierit, nihil ulterius tale patiatur: quanto magis nos.." (PORFIRIO, De Regressu An. fr. 11,4 p. 41,18-25 = De Civ. Dei 12,21; cf anche il lungo sviluppo del fr. 11,1 p. 39,4-40,29 = De Civ. Dei 10,30).

[116]) PORFIRIO, De Regressu An. f. 2 (p. 27,21-24; 28,19-29,1; 29,7-11 = De Civ. Dei 10,9): "Nam et Porphyrius quamdam quasi purgationem animae per theurgian.. promittit.. reversionem vero ad Deum hanc artem praestare cuiquam negat.. porro autem a theurgi spiritalem purgari hactenus, ut non ex hoc ad immortalitatem aeternitatemque perveniat.. cavendam tamen daemonum societatem.. ubi dicit animam post mortem luendo poenas cultum daemonum a quibus circumveniebatur horrescere.."; fr. 3 (p. 32,3s = De Civ. Dei 10,27): "..Purgari posse asserii, immortalem tamen aeternamque non posse hac arte confiteris"; fr. 4 (p. 32,23-25 = De Civ. Dei 10,27): "..Promiserunt quod in anima spititali theurgica arte purgati ad Patrem quidem non redeunt, sed super aerias plagas inter deos aetherios habitabunt"; fr. 11,1 p. 39,4-7 = De Civ. Dei 10,30: "Dicit ad hoc Deum animam mundo didisse, ut materiae cognoscens mala ad Patrem recurreret, nec aliquando jam talium polputa contagione teneretur"; fr. 11,2 p. 41,4-5 = De Civ. Dei 12,27; "..eos qui inmoderate atque inhoneste vixerint, propter luendas poenas ad corpora redire mortalia..". come si vede sono due i motivi che, secondo i contesti, PORFIRIO adduce per sostenere la metensomatosi delle anime che si trovano a livello più basso: 1) la punizione per il peccato, la caduta sotto i demoni punitori (cf H. LEWY, Chaldean, p. 236; J. BIDEZ, Vie, p. 90-93; J. O'MEARA, Porphyry's, p. 151s, che cita anche De Trin. 13,12); 2) l'esigenza di conseguire un grado di vita più alto: il rifiuto della materia e l'aprirsi interiore ai Primi Principi (per cui la prassi teurgica è insufficiente).

[117]) PORFIRIO, De Regressu An. fr. 11,1.3-6 p. 39,6-42,5 = De Civ. Dei 10,30; 22,12; 12,21; 13,19; 22,27: "..Ad Patrem recurreret, nec aliquando jam talium polluta contagione teneretur.. mundatam ab omnibus malis animam et cum Patre constitutam numquam jam mala mundi hujus passuram esse.. purgatamque animam ob hoc reverti dixit ad Patrem, ne aliquando jam malorum polluta contagione teneatur.. post multas ibidem per diversa corpora revolutiones aliquando tamen eam.. finire miserias et ad eas numquam redire fateantur: nec tamen corpus habendo immortale, sed corpus omne fuggendo.. animam propter cognoscenda mala traditam mundo, ut ab eis liberata atqua purgata, cum ad Patrem redierit, nihil ulterius tale patiatur.. sapientium animas ita evoluisse de corporeis nexibus liberari, ut corpus omne fugientes beatae apud Patrem sine fine teneantur.. sine ullo ad miserias pristinas reditu in aeterna felicitate constituit et ut Christo adversaretur resurrectionem incorruptibilium corporum negant, non solum sine terrenis, sed sine ullis omnino corporibus eas adseruit in sempiternum esse victuras.. Porphyrius autem dixit animam purgatissimam, cum redierit ad Patrem, ad haec mala mundi numquam esse redituram.." J. O'MEARA, Porphyry's, p. 25ss, ha sostenuto la chiave interpretativa nettamente anticristiana di questo modo di concepire la beatitudine, totalmente sganciata dal corpo. ma in realtà vediamo come questa esigenza è anzitutto strutturale, all'interno della logica del sistema platonico.

[118]) Agostino rifiuta ciò che di PORFIRIO non può andare d'accordo con il dogma cristiano e soprattutto: 1) la concezione dell'eternità del mondo e della ciclicità dl tempo (cf E. TESELLE, Porphyre, p. 142-143; G. REMY, Christ, p. 94-95); Agostino prende i platonici in contraddizione quando parlano di beatitudine senza corpo e poi di eternità del mondo (corporeo!) e degli dèi astrali (corporei!): cf De Civ. Dei 13,16-17; 2) la necessità che il corpo deve essere abbandonato, anche per la concezione che il corporeo non può abitare nella zona del fuoco: cf De Civ. Dei 13,18; H. LEWY, Chaldean, p. 215 n. 156; E. TESELLE, Porphyre, p. 142s; 3) il principio che per forza debba aver fine ciò che ha avuto inizio: cf De Civ. Dei 10,31; E. TESELLE, Porphyre, p. 140. In tutto questo Agostino, da raffinato polemista, usa ancora l'arma della contraddizione interna del sistema platonico, mettendo contro PORFIRIO le parole di PLATONE, come prima aveva fatto in modo inverso.

[119]) L'adagio "..omne corpus esse fugiendum, ut anima possit beata permanere cum Deo" ha proprio il suo accento sulla dimensione escatologica (anche se non è il solo, come abbiamo visto sopra: cf E. TESELLE, Porphyre, p. 134.141), anche se per un Platonico la salvezza non consiste in una 'storia' strettamente detta (come per il Cristianesimo), ma piuttosto nel porsi ad un cero livello di vita, nel rapporto diretto col divino, che annulla la storia e la corporeità, dando la piena realizzazione di ciò di più alto c'è nell'uomo, cioè il suo essere intelligente.

5.3 Il giudizio di Agostino su PORFIRIO

Come è suo solito, Agostino intreccia l'esposizione del pensiero porfiriano con il suo commento e anche con il suo giudizio sul valore che possono avere queste proposte soteriologiche, diverse dal Cristianesimo ([120]).

La polemica con PORFIRIO è facilitata dal fatto che PORFIRIO stesso fu effettivamente una personalità travagliata da profondi bisogni spirituali, ma senz'altro una figura di transizione e come tale ricca di contraddizioni, che prestavano il fianco facilmente alle critiche pungenti dell'apologeta cristiano ([121]). Del resto questo giudizio di incostanza fu dato su PORFIRIO anche dagli stessi pagani ([122]).

Ma per Agostino del De Civitate Dei, che vuol condurre pian piano il paganesimo a riconoscere la propria salvezza in Cristo ([123]), PORFIRIO si presenta come un simbolo: è il pagano che si dibatte tra il pericolo dell'autosufficienza, della superbia, da una parte ([124]), e la realtà dell'asservimento ai demoni, dall'altra ([125]). Immerso in questo dramma senza sbocco è per Agostino l'immagine eloquente di quello che arriva ad essere l'uomo, anche onesto, anche intelligente, quando vuol fare da solo ([126]). Alla luce del Cristo umile, l'empietà e la debolezza dei Platonici prende tutto il suo risalto, di dramma senza via d'uscita ([127]).

---

[120]) A questo proposito ricordiamo che P. HADOT, Citations, p. 246, afferma che è importante approfondire le strutture di pensiero e di lavoro che Agostino usa nella polemica antipagana, dopo aver ricordato, come esempio, l'uso che egli fa, nel De Civ. Dei 10, di almeno tre opere porfiriane (Lettera ad Anebo, De Regressu Animae, Filosofia degli Oracoli).

[121]) cf J. BIDEZ, Vie, p. II; 9-10.15; G. FAGGIN, Lettere, p. 9ss; G. WOLFF, Porphyrii, p. 37ss, mette in evidenza, insieme alla sua volubilità, il suo attaccamento alla verità. Come esempio di incostanza, addotto da S. Agostino, cf per esempio l'oscillazione tra teurgia e filosofia e la annotazione di Agostino: "..Porphyrius.. cunctancter tamen et pudibonda quodammodo disputatione promittit" (De Civ. Dei 10,9 p. 281,13ss).

[122]) Soprattutto a partire da GIAMBLICO (che rispose col 'De Mysteriis' alla lettera ad Anebo): cf E. R. DODDS, Theurgy, p. 58s; P. HADOT, Porphyre, I, p. 92s. Autore di transizione (cf J. BIDEZ, Vie, p. 102), ricco di contraddizioni (cf J. O'MEARA, Porphyry's, p. 52), egli è però il maestro delle generazioni successive e dell'Occidente latino in genere (cf P. COURCELLE, Lettres, p. 22ss; R. BEUTLER, Porphyrios, p. 312).

[123]) Ricordiamo come Agostino apostrofa la Roma pagana: "Haec potius concupisce, o indoles romana laudabilis.. noli deos falsos fallacesque requirere; abjice potius atque contemne, in vera emicans libertatem" (De Civ. Dei 2,29 p. 63,1-64,27) e come si rivolge a PORFIRIO: "O si cognovisse Dei gratiam per Jesum Christum.." e quanto segue è rivelativi dell'intenzione di Agostino nel trattare del filosofo platonico: "Sed quid faciam? Scio me frustra loqui mortuo: et quantum ad te adtinet; quantum autema ad eos, qui te magnipendunt, et te vel qualicumque amore sapientiae, vel curiositate artium.. diligunt, quos potius in tua compellatione alloquor, fortasse non frustra" (De Civ. Dei 10,29 p. 304,23-305,28). La discussione per Agostino non è mai archeologia storica, ma tende alla conversione o alla conferma di qualcuno.

[124]) Di PORFIRIO superbo Agostino parla molte volte. Ad es. De Civ. Dei 10,24 p. 297,17-18: "..magnum scilicet sacramentum ea superbia non intelligens, quam sua ille humilitate dejecit verus benignusque Mediator.."; 10,28 p. 303,4-5: "..nec ab ejus saluberrima humilitate tumore inflatus vanae scientiae resiluissses.."; 10,29 p. 306,90-92: "..nisi quia illud est quod iterum dico, Christum est humilis, vos superbi? An forte corrigi pudet? Et hoc vitium nonnisi superborum est". E continua ricordando che un Platonico (AMELIO? Cf J. O'MEARA, Porphyry's, p. 147) accettava Gv 1,1, ma non Gv 1,14. Sulla superbia dei filosofi, cf anche G. REMY, Christ, p. 141-146.

[125]) De Civ. Dei 10,10 p. 283,8-10: "Quis non videat haec omnia fallacium daemonum esse commenta, nisi eorum miserrimus servus et a gratia veri liberatoris alienus?"; 10,24 p. 297,12-13: "Sed subditus Porphyrius invidis potestatibus, de quibus et erubescebat et eas libere redarguere formidabat.."; 10,26 p. 301,22-24: "Quid adhuc trepidas, o philosophe, adversus potestates et veris virtutibus et veri Dei muneribus invidam habere liberam vocem?". Cf J. O'MEARA, Porphyry's, p. 58; G. REMY, Christ, p. 143s.

[126]) Per l'onestà di PORFIRIO, ricordiamo il giuramento che egli fa all'inizio della Filosofia degli Oracoli (p. 109), di non manomettere il materiale che riporterà. Cf anche de Civ. Dei 10,28 p. 303,2-3: "..virtutis et sapientiae (te) profitearis amatorem". Su questa sorte dei filosofi Agostino ha riflettuto a lungo, basandosi sul famoso testo di Rm 1,18-25: i filosofi hanno avuto dalla creazione qualcosa della conoscenza di Dio ma hanno finito per fare degli idoli nel loro cuore superbo e attribuire a Dio i loro limiti, attribuendo a sé ciò che è di Dio (per tutto questo cf le ricche esposizioni di G. REMY, Christ, p. 103-160; E. TESELLE, Porphyre, p. 113-123). Agostino invece argomenta anzitutto a partire dalla Bibbia (dopo l'esperienza raccontata nelle Confess. 7,16-27) (cf J. O'MEARA, Porphyry's, p. 109).

[127]) effettivamente tutti gli sforzi dei grandi della tarda Antichità per ristabilire il cadente Paganesimo andarono delusi: G. WOLFF, Porphyrii, p. 3-4. PORFIRIO sentiva il bisogno di mediazioni e la drammatica ricerca della via ne è il segno (cf E. TESELLE, Porphyre, p. 125.133). a questo proposito è determinante De Civ. Dei 10,29 p. 304,4ss: "..etsi verbis indisciplinatis ultimini, videtis tamen qualitercumque et quasi per quaedam tenuis imaginationis umbracula quo nitendum sit, sed incarnationem incommutabilis Filii Dei, qua salvamur, ut ad illa quae credimus, vel ex quantulacumque parte intellegimus, venire possimus, non vultis agnoscere.. O si cognovisses Dei gratiam per Jesum Christum Dominum nostrum ipsamque ejus incarnationem, qua hominis animam corpusque suscepit, summum esse

PORFIRIO ha anche un'altra funzione nell'esposizione agostiniana. Il suo pensiero presenta infatti alcuni elementi molto utili, se integrati nel sistema cristiano. Ne elenchiamo tre:

a) il suo giudizio negativo sulle pratiche dei misteri pagani dimostra che se un pagano è onesto arriva da solo a condannare la propria vita, segno evidente di una insufficienza radicale di queste cose ([128]);

b) il fatto che PORFIRIO ha capito che la vera purificazione viene soltanto dai Principi Primi ("Principia posse purgare") facilita ad Agostino il compito di annunciare Cristo come vero e unico "Principium purgatorium": in qualche modo ciò conferma che i pagani hanno intravisto la realtà del vero Dio, anche se la loro superbia li ha allontanati da lui ([129]);

c) l'affermazione, già platonica, della salvezza come dono del Sommo Dio, apre la via ad Agostino per poter introdurre il discorso della grazia di Dio in Gesù Cristo ([130]).

In definitiva quindi, nel giudizio di Agostino, PORFIRIO che, come platonico più raffinato, presenta il sistema soteriologico più perfetto di tutto il paganesimo, in realtà denuncia anche tutti i limiti del vecchio mondo basato sulla teologia naturale. E' evidente, quindi – dice Agostino -, che solo Cristo può dare una risposta al bisogno di salvezza e di felicità che l'uomo ha dentro di sé e che tante esperienze non hanno fatto altro che acuire e prolungare ([131]).

---

exemplum gratiae videri potuisses". L'opposizione tra platonismo e cristianesimo è tutta tra superbia e umiltà: cf G. REMY, Christ, p. 128-131.

[128]) Basti ricordare la Lett. ad An. che Agostino riporta e commenta in De Civ. Dei 10,11 (p. 284,2-3: "ubi consulenti similis et quaerenti et prodit artes sacrilegas et evertit.."), riportando ad una forma di paura (di offendere i cultori degli dèi) la forma interrogativa della lettera; e così pure ricordiamo il lamento del Caldeo, De Civ. Dei 10,10, che si fa risalire al De Regressu. Cf per questo J. BIDEZ, Vie, p. 81-81; G. REMY, Christ, p. 197-201.

[129]) cf sopra n. 127 De Civ. Dei 10,23-24 p. 96,1ss: "Dicit etiam Porphyrius divinis oraculis fuisse responsum: Principia posse purgare.. Sed subditus Porphyrius invidis potestatibus.. noluit intelligere Dominum Christum esse Principium, cujus incarnatione purgamur..".

[130]) De Civ. Dei 10,29 p. 304,11-20: "Confiteris tamen gratiam, quandoquidem ad Deum per virtutem intelligentiae pervenire, paucis dicis esse concessum. Non enim dicis, paucis placuit, vel, pauci voluerunt: sed cum dicis, esse concessum, procul dubio Dei gratiam, non hominis sufficientiam confiteris. Uteris etiam hoc verbo apertius, ubi, Platonis sententiam sequens, nec ipse dubitas, in hac vita hominum nullo modo ad perfectionem sapientiae pervenire, secundum intellectum tamen viventibus omne quod deest, providentia Dei et gratia, post hanc vitam posse compleri". Questo porre l'accento sul "dono" è senz'altro tipico di Agostino (ricordiamo che sta scrivendo durante la polemica pelagiana), ma senz'altro possiamo trovare delle forti basi anche nel discorso dei Platonici: ad es. 1) la beatitudine donata per partecipazione, in PLOTINO (cf de Civ. Dei 9,17); 2) il dono che il Dio Sommo fa agli dèi (cf De Civ. Dei 13,16); 3) e soprattutto l'estasi plotiniana presentata come dono che raramente avviene: cf PORFIRIO, Vita Plot. 23; cf anche E. TESELLE, Porphyre, p. 141; G. REMY, Christ, p. 145.

[131]) Per cui è la conclusione di tutta la prima parte del De Civitate, aprendosi ad una dimensione diversa, quella della Rivelazione: "Quapropter divinae auctoritati humana cedat infirmitas.." (De Civ. Dei 10,31 p. 309,29-30). In realtà nel trattare tutta la filosofia pagana, Agostino si fa guidare dalla luce della fede, che scopre le ambiguità e aporie del mondo platonico, cercando di cristianizzare quanto più è possibile di quel mondo affascinante, ma, al cospetto di Cristo, incompleto e pericoloso: cf G. REMY, Christ, p. 108s.129.145.

Capitolo sesto

DEMONI ED ANGELI

Non possiamo chiudere questa prima parte sul "Malus Mediator", senza trattare del rapporto intercorrente nel nostro testo tra demoni ed angeli. Agostino, secondo la mentalità normale al suo tempo, non rifiuta minimamente l'idea che lo spazio intermedio tra noi e Dio sia popolato di esseri benigni e maligni, sia esso spazio fisico o morale.

In definitiva, Agostino non rifiuta che esistano funzioni mediatrici intermedie, ma non accetta che questi esseri intermedi siano anche "mediatori" nel senso più pieno tra noi e Dio, che esercitino cioè una reale azione salvifica autonoma, in modo che il nostro culto debba anche essere debitore verso di loro.

6.1 Classificazione degli esseri sovrumani

Lungo la tradizione platonica, e individuabili anche all'interno del testo agostiniano stesso, esistono diverse classificazioni di esseri sovrumani, con tutta una scala di sfumature e di interazioni fra i diversi autori, che rende molto difficile e intricato lo studio di queste realtà. Senza addentrarci troppo nell'argomento, che in definitiva tocca solo marginalmente il nostro tema, ma che meriterebbe una trattazione a parte, presentiamone alcune linee, seguendo i dati offerti dal testo agostiniano, arricchiti nel confronto con la tradizione precedente.

E' importante tener conto anzitutto del presupposto cosmologico che è alla base di ogni discorso di questo tipo: ogni elemento che forma il mondo e ogni zona dello stesso è piena di vita e quindi di esseri viventi ([1]). Quali sono questi esseri? Lungo la tradizione del pensiero diversi sono i nomi che hanno ricevuto.

A volte, per esempio, si parla solo di dèi, in diverse classi ([2]), oppure si presenta una scala diversificata su quattro gradini: dèi, demoni, eroi, uomini ([3]).

---

[1]) E' una concezione diffusissima nell'antichità. Citiamo solo qualche esempio: OVIDIO, Met. 1,72 p. 9: "Nec regio foret ulla suis animalibus orba"; ASCLEPIUS n. 33 p. 72,12-18: "De inani vero.. aic sentio: inane nec esse aliquid rec esse potuisse nec futurum numquam. Omnia enim mundi sunt membra pienissima, ut ipse mundus sit plenus atque perfectus corporibus qualitate formaque diversis et speciem suam habentibus et magnitudinem". APULEIO parte da questo principio per affermare che anche l'aria è popolata (da demoni) "Nam cur quattuor sint elementa notissima, veluti quadrifaria natura magnis partibus disterminata, sintque propria animalia terrarum, aquarum, flammarum.. cur hoc solum quartum elementum aeris.. cassum ab omnibus, desertum a cultoribus suis natura pateretur, quin in eo quoque aeria animalia gignerent, ut in igni flammida, in una fluxa, in terra glebulentia?.. Quod si manifestum flagitat ratio debere propria animalia etiam in aere intellegi.." (De Deo Socr. 8-9 p. 15,12-17,5). Questo principio è anche alla base della teologia naturale di VARRONE, posta in De Civ. Dei 7,6.

[2]) Così Agostino in De Civ. Dei 9,1 p. 249,3-8: "Sed illi qui deos quosdam malos esse dixerunt, daemones quoque appellaverunt nomine deorum: quamquam et deos, sed rarius, nomine daemonum; ita ut ipsum Jovem quem volunt esse regem ac principem caeterorum ab Homero fateantur daemonem nuncupatum". Cf per esempio le espressioni di PORFIRIO, Lett. ad An. n. 3 p. 38-40, o Fil. d. Orac. p. 111-117, dove si parla solo di dèi diversi (celesti, aerei, terreni, sotterranei, acquatici..). PORFIRIO nel De Antr. Nymph. n. 6 p. 60.14ss distingue tre tipi di dèi cui sono dedicati tre tipi di altari: "**greco**".

[3]) Ferma restando la struttura fondamentale (divinità – esseri intermedi – uomini), che ritroviamo in De Civ. Dei 8,14, in concomitanza con APULEIO, De Deo Socr. 1 (p. 230,1-2: "Omnium animalium in quibus est anima rationalis tripartita divisio est, in deos, homines, daemones"), la fascia centrale degli esseri intermedi si unifica in una sola denominazione (come in questo caso: daemones) o si diversifica in vari nomi, a seconda del contesto e soprattutto della fonte usata. La denominazione che più comunemente si avvicina a quella di demone è quella di eroe. Diamo tre chiari esempi di questo dal testo agostiniano: (a) De Civ. Dei 7,6 p. 191,11-18 (fonte: VARRONE): "..omnes quattuor partes animarum esse poenas, in aethere et aere immortalium, in aqua et terra mortalium:.. caelestes deos.. inter lunae vero gyrum et nimborum.. esse animas.. et vocari heroas, et Lares, et Genios"; (b) De Civ. Dei 9,11 p. 259,1-3 (fonte: APULEIO): "Dicit quidem et animas hominum daemones esse, et ex hominibus fieri Lares, si boni meriti sunt; Lemures, si mali, seu Larvas; Manes autem deos dici, si incertum est bonorum eos seu malorum esse meritorum"; (c) De Civ. Dei 10,21 p. 295,15-17 (fonte: PORFIRIO): "..significante fabula, quod Junoni aer deputetur, ubi volunt cum daemonibus heroas abitare, quo nomine appellant alicujus meriti animas defunctorum". Secondo PLUTARCO (De Def. Or. 10 p. 415b), la distinzione dèi-demoni-eroi-uomini inizia con ESIODO, dopo l'uso incerto di OMERO in proposito

Altre classificazioni sono reperibili nel testo agostiniano, a seconda dei momenti e dei contesti: (a) al di sotto degli dèi ci si pongono i demoni buoni e i demoni cattivi ([4]); (b) oppure, al posto dei demoni buoni ci

---

(vd sotto): "**greco**". In effetti gli elementi che si riscontrano in ESIODO sono importanti e ben circostanziati, tali da influire sulla successiva tradizione. Nelle Op. e Giorn., vv. 106-201, egli racconta il mito delle cinque età, la cui interpretazione in chiave demonologia e antropologica è all'origine della determinazione di quattro classi di esseri al di sotto degli dèi: (a) dagli uomini dell'età dell'oro i demoni buoni: Op. e Giorn. Vv. 121-126 p. 90: "**greco**"; (b) Op. e Giorn. Vv. 140-142 p. 91: dagli uomini dell'età dell'argento uomini cattivi e protervi, i demoni cattivi: "**greco**". Gli uomini dell'età del bronzo, ancor più violenti cadono nell'Ade senza nome: vv. 143-155 p. 91; (d) dagli uomini dell'età degli eroi, detti "**greco**", coloro che abitano le isole fortunate: Op. e Giorn. Vv. 170-172 p. 92: "**greco**" e seguono poi gli uomini attuali, dell'età del ferro (vv. 17ss). Abbiamo quindi formato lo schema generale dell'interpretazione successiva, con l'impostazione particolare però che i demoni cattivi sono considerati gli dèi inferi e che gli eroi hanno una collocazione ben precisa. Cf anche G. WOLFF, Porphyrii, p. 214ss.
Tra i filosofi il primo considerare il mondo come animato e a distinguere alcune classi di esseri è TALETE, a proposito del quale abbiamo alcune notizie diverse, perché ampliate l'una rispetto all'altra. AEZIO, Plac. 1,7.11 (= STOBEO, Ecl. 1,1): "**greco**", mentre PLUTARCO (o pseudo-PLUTARCO, cf DIELS, Doxographi, p. 3ss; TORRACA, Dossografi greci, Padova 1961, p. 9), Epit. 1,7 dice soltanto: "**greco**". ATENAGORA, invece (Suppl. 23,2 p. 341) amplia ancora rispetto ad AEZIO: "**greco**". Come si vede, la triplice distinzione non è nella fonte diretta di ATENAGORA, che è PLUTARCO, secondo DIELS p. 301, a meno che non si riferisca alla notizia generale dell'Epit. 1,8.2 che riferiremo più avanti. A chi allude l'apologeta con espressione: "coloro che di lui lo ricordano con precisione"? ARISTOTELE, De Anima A5, 411a, dice solo: "**greco**". La stessa espressione (senza parlare però di TALETE) si ritrova in PLATONE, Leggi 899b (cf DIELS/KRANZ 1,77). Di PITAGORA si parla (insieme a TALETE, PLATONE e STOICI) in una notizia globale di AEZIO, Plac. 1,8.2 (= ps-PLUTARCO, Epit. 1,8): "**greco**". Gli eroi sarebbero quindi anime disincarnate (non più in riferimento alle isole fortunate della tradizione epica). PLATONE mantiene formalmente la triplice divisione in dèi, demoni ed eroi (che spesso chiama 'figli di dèi', secondo la denominazione epica): "**greco**" (Apol. 28a); "**greco**" (Cratil. 397d); in Cratil. 397c-398e c'è la descrizione di dèi, demoni, eroi e uomini in base all'etimologia vera o presunta del loro nome, ed è uno dei passi decisivi a proposito di quanto stiamo trattando (da notare però che il BURNET espunge la triplice denominazione da 397e); "**greco**" (Leggi VII,799a; cf anche IV,717b e V,738b); "**greco**" (Leggi X,906 a; cf anche VIII,828b e 848d). PLUTARCO, che è la grande cerniera della tradizione in materia demonologia, afferma che dopo l'incertezza di OMERO, da ESIODO in poi è tutto chiaro: "**greco**" (De Def. Or. 10 p. 414°-b). eppure ritroviamo ancora in PLOTINO, Enn. 3,5.6, p. 327,8-9, una espressione che ci fa pensare che demone e dio spesso fossero usati come sinonimi, in certe situazioni particolari: "**greco**". La triplice distinzione appare ancora, con varie sfumature, nei NEOPITAGORICI (DIOGENE LAERZIO, 8,32 p. 406,3, dice che parlano di "**greco**" che abitano nell'aria); in GIAMBLICO (De Myst. 1,6: le varie classi di intermediari; cf anche J. LYDUS, De Mens. 4,25); presso gli STOICI (cf E. ZINTZEN, Geister, col. 642); nella letteratura ermetica (ACLEPIUS n. 33 p. 73,12: "..dico nunc daemones, quos credo commorari nobiscum, et heroas, quos inter aeris purissimam partem supra nos et aethera.."); in PORFIRIO (di lui ricordiamo solo la divisione della filosofia degli Oracoli secondo la ricostruzione di G. WOLFF, Porphyrii, p. 42s: i tre libri avevano appunto come titoli: "**greco**"; e infine in LABEONE (cf H. KUSCH, Labeo col. 431) che distingueva "numina bona" e "numina mala", sottodistinguendo i "numina mala" in "herpes, daemones, semidei". Molto strano, invece, mi sembra, che APULEIO nel De Deo Socratis non faccia parola degli eroi, ma tutto raccolga sotto il termine generale di "daemon", facendo poi altre sottodistinzioni (come abbiamo visto sopra: prendendo soprattutto dalla tradizione terminologica e demonologia latina, piuttosto che quella greca). Lo stesso possiamo dire nel suo De Platone et ejus dogm. 1,12 (p. 96,13), dove si parla solo di Geni e Lari. Di eroi parla solo in 1,2 (p. 83,11) per dire che PLATONE "non solum heroum virtutibus praestit..". e questo anche in 1,11, dove riprende la quadripartizione degli esseri secondo i vari elementi: p. 94,22ss. MARZIANO CAPELLA, De Nupt. 2,150-164, pone in alto gli dèi eterei fatti di fuoco, poi, tra il sole e la luna i "secundae beatitatis numina" (p. 65,4) che i Greci "daemones dicunt "**greco**" latine Medioximos vocitarunt.." (p. 65,19-20), poi tra la luna e la terra ci sono i semidei e gli eroi (in due zone). Secondo C. MORESCHINI, Fama, p. 256, egli segue APULEIO, De Plat. et ejus dogm. 1,11 (di cui sopra) e distingue anche tra "Lares" (demoni buoni) e "Manes" (che vivono nella zona di aria vicino a noi e sono "Lemures", sottodistinti in "Lares" di città e famiglie, e "Larvae" – o "Maniae" – quando sono cattivi). Tutti questi Mani sono dunque ciò che i Greci chiamano "**greco**". La distinzione tra semidei ed eroi si ritrova però in De Civ. dei 2,14 p. 45,23-24, a proposito di LABEONE ("Semideos autem heroibus anteponit, sed utrosque inter numina collocat"). Quindi mi sembra che sia MARZIANO CAPELLA che APULEIO si rifanno ad una fonte comune, probabilmente LABEONE (cf F. NIGGETIET, De Cornelio La beone, diss. Muenster 1908), diversamente da quanto pensa C. MORESCHINI (Fama, p. 238), su un collegamento di dipendenza diretta tra MARZIANO e APULEIO.

[4]) De Civ. dei 9,2 p. 250,1-10: "Proinde hic liber.. disputationem contenere dedebit de differentia (si quam volunt esse) non deorum inter se.. nec de differentia deorum et daemonum.. sed de differentia ipsorum daemonum.. apud plerosque enim usitatum est dici alios bonos, alios malos daemones: quae sive sit etiam Platonicorum, sive quorumlibet sententiam, nequaquam ejus est neglegenda discussio..". da notare l'incertezza di Agostino ad attribuire una tale concezione alla scuola platonica. Effettivamente l'esistenza dei demoni cattivi non era poi così pacificamente ammessa nell'antichità. Ad es. ne negavano l'esistenza: CELSO (in ORIGENE, Contra Cels. 8,63); EPITTETO (Diatr. 3,13.15 p.

sono i semidei, nella serie: dèi, semidei, demoni ([5]); (c) mentre, avvicinandosi a contesti più vicini al cristianesimo abbiamo: dèi, angeli, demoni ([6]); (d) e infine la divisione divenuta classica nella fede cristiana in Dio (dèi), angeli buoni e angeli cattivi (o demoni) ([7]).

Trovandosi di fronte a queste molteplici ripartizioni, Agostino cerca di ricondurle all'interno dell'interpretazione cristiana. Anzitutto esclude la possibilità di una pluralità di divinità. Dio è uno solo, al di sopra di tutto. Questa interpretazione è facilitata dal fatto che lungo la tradizione platonica si era venuto

---

48,16-17: riprendendo TALETE – da DIOGENE LAERZIO 1,27 p. 11,2 – afferma che non c'è nulla dopo la morte, o meglio non c'è castigo, ma ogni elemento che forma il corpo tornerà al suo posto e "**greco**"; PLOTINO (Enn. 2,9.9. p. 236,29-30: al di sopra dei demoni – considerati buoni: "**greco**" – ci sono gli dèi, che attraverso profezie o oracoli rivelano agli uomini le cose a loro care; in Enn. 2,9.14 rifiuta l'identificazione tra malattia e demone, o demone che causa la malattia), mentre E. ZINTZEN, Geister, col. 647 parla di ondeggiamento di STOICISMO,MEDIO- e NEOPLATONISMO a questo proposito. L'esistenza invece di demoni cattivi è ammessa nella notizia sopra riportata di AEZIO, Plac. 1,8.2 a proposito di TALETE, PITAGORA, PLATONE e STOICI (cf anche SVF II, n. 1101). PLUTARCO (De Def. Or. 17) attribuisce la dottrina dei "**greco**" ad EMPEDOCLE, PLATONE, SENOCRATE, CRISIPPO e DEMOCRITO (cf SVF II, n. 1104). A proposito di PITAGORA è tramandata la misteriosa concezione (di origine iranica?) dei demoni cattivi come espressione del Principio eterno del male: "**greco**" (AEZIO, Plac. 1,7.18 = PLUTARCO, Epit. 1,7, cui concorda perfettamente STOBEO, Ecl. 1,1). IPPOLITO, El. 6,23 p. 149,26 e ss, afferma che PITAGORA ha appreso da ZARATA il Caldeo i due Principi, Luce e Tenebre, maschio e femmina. ZARATA parlava anche di due "**greco**". DeMOni buoni e cattivi in PORFIRIO, De Abst. 2,58 p. 183,4: "**greco**" (cf anche 2,42 p. 171,20: "**greco**"). Una sorta particolare di demoni è infine quella dei demoni punitori, non cattivi per se stessi, ma al servizio della giustizia. Li troviamo in PLATONE, Rep. X,615e-616b, all'interno del mito di Er. Vi si parla di "**greco**" che puniscono le anime impure. Analogo destino dopo la morte per l'anima cattiva, trascinata dal "**greco**" (Fed. 108b; cf anche 113d). di questi parlano anche CELSO (in ORIGENE, Contra Cels. 8,41-45); PLUTARCO (Quaest. Rom. 51); PLOTINO (Enn. 4,8.5 p. 240,23: "**greco**"; GIAMBLICO, De Myst. 2,7 p. 84,1-2: "**greco**". Egli parla di demoni buoni, demoni cattivi e belve; cf per questo gli Oracoli Caldaici. Ricordiamo anche l'espressione poetica di VIRGILIO, Aen. 6,743: "quisque suos patimur Manis" (p. 250). Colorita è la teoria sui demoni cattivi, propria degli ORACOLI CALDAICI: essi sono castigatori (cf fr. 161: "**greco**" = PSELLO, PG 122,1141; cf H. LEWY, Chaldean, p. 298 n. 150s), fiere e cani (fr. 89 = PSELLO, Hyp. 23: "**greco**"; fr. 90 = PSELLO PG 122,1140b: "**greco**"; fr. 156 = PROCLO, In Remp. II,309: "**greco**", la loro signora è Ecate (fr. 91 = OLIMPIODORO, In Phaed. 230,32: "**greco**"), incatenano gli uomini al fato e al corpo (cf GIAMBLICO, De Myst. 2,6; PSELLO, Hyp. 23: "**greco**"), causano malattie di ogni sorta (cf PSELLO, Daem. Oper. 11). E. ZINTZEN, Geister, col. 648 dice che per loro i demoni sono solo i cattivi, mentre i buoni sono detti angeli o Iynges. Ma ciò mi sembra andar contro l'affermazione chiara dell'esistenza dei demoni buoni fatta nel fr. 88 = PSELLO PG 122,1187 a, in cui si nota la tendenza caldaica a demonizzare la sfera naturale mondana: "**greco**".

[5]) di semidei parla Agostino in de Civ. Dei 8,13, in cui ricorda che LABEONE aveva posto PLATONE tra i semidei. Gli "**greco**" erano già nell'EPINOMIDE 985b, e sono in definitiva equivalente ai "**greco**" di PLATONE. Vd sopra la nota 1 del cap. 2.

[6]) Questa divisione trova espressa in de Civ. dei 9,19 p. 267,1-6 la sua problematica evolutiva, a proposito di LABEONE: "Sed ne de verbis etiam nos certare videamur, quoniam nonnulli istorum, ut ita dixerinm, daemonicolarum, in quibus et labeo est, eosdem perhibent ab aliis angelos dici, quos ipsi daemones nuncupant, jam mihi de bonis angelis video disserendum, quos isti esse non negant, sed eos bonos daemones vocare quam angelos malunt". E segue ricordando che per i cristiani "daemon" ha sempre un significato negativo, per cui sta uscendo dall'uso comune. Cf H. KUSCH, Labeo, col. 431. Già FILONE aveva operato il passaggio di raccordo tra la concezione biblica e quella greca: "**greco**"(De Gig. 2; cf G. WOLFF, Porphyrii, p. 222) e ARNOBIO aveva posto in rilievo un certo sincretismo e anche una certa confusione: "..nonne omnes omnino, quos esse opinatio suspicatur, dii, angli, daemones, aut nomine quicumque sunt alio, qualitatis et ipsi sunt mediae et in ambiguae sortis condizione mutabiles?" (Adv. Nat. 2,35 p. 76,14-17). Cf la problematica sincretista in R. HEINZE, Xenocrates, p. 113s; G. WOLFF, Porphyrii, p. 222ss. In PORFIRIO si nota il momento di passaggio: mentre nel De Abst. (2,38 p. 167,3ss) parla ancora di demoni buoni e cattivi, nella Lett. a Marc. n. 21 p. 288,8, afferma che al di sotto di Dio, che tutto governa, ci sono "**greco**". Gli ORACOLI CALDAICI parlano di angeli che probabilmente sono i teurgo stessi: fr. 137 (=PROCLO, In Remp. II,154): "**greco**" e fr. 138 (=OLIMPIODORO, In Phaed. 64,5): "**greco**". Essi rivelano le profondità del Padre secondo l'espressione del fr. 18 (=PROCLO, In Cratil. 57,25): "**greco**", che suona particolarmente vicino agli angeli del fr. 6 del De Regressu An. di PORFIRIO (p. 33,11s = De Civ. Dei 10,26): "..alios qui in terris ea quae Patris sunt, et altitudinem ejus prufunditatemque declarent". Cf a proposito: H. LEWY, Chaldean, p. 159; P. HADOT, Porphyre, I, p. 394. GIAMBLICO (De Myst. 2,2) distingue angeli, demoni ed eroi.

[7]) cf De Civ. Dei 10,16, dove tutto il discorso è fondato sulla contrapposizione dei due tipi di angeli, quelli buoni e quelli cattivi, esordendo così: "Quibus igitur angelis, de beata et sempiterna vita credendum esse censemus? Utrum eis.. an eis.. quidam.. quidam.." (p. 289,1ss).

distinguendo tra le prime Ipostasi, i Primi Principi, e gli dèi eterni o astrali ([8]). In secondo luogo Agostino tende a ridurre a due le categorie sottostanti la divinità somma. Gli dèi, di cui parlano i pagani in realtà sono angeli, se buoni ([9]) e demoni se cattivi.

In terzo luogo non è bene parlare di demoni buoni e cattivi, per S. Agostino: ciò confonde il linguaggio e nient'altro. Del resto ormai, per influsso della tradizione cristiana, "daemon" ha preso una tale connotazione negativa, al punto che APULEIO intitola il suo lavoro "De Deo Socratis" e non "De Daemone Socratis", come avrebbe richiesto l'argomento! Una osservazione che ha una sottigliezza tutta agostiniana ([10]).

Si può infine parlare, secondo la tradizione cristiana di angeli buoni e angeli cattivi, ma ciò naturalmente porta già fuori dell'ambito filosofico pagano propriamente detto.

Quindi abbiamo: un Dio al di sopra di tutto, cui tutto fa riferimento; angeli buoni (detti anche 'dèi', beati e celesti); angeli cattivi (detti anche demoni o dèi cattivi). Questa è la struttura finale, che Agostino si fa, conciliando come può i dati della tradizione pagana e di quella cristiana.

6.2 Angeli buoni e angeli cattivi

Dalle descrizioni di Agostino emergono due tratti che sostanzialmente distinguono gli angeli buoni da quelli cattivi: uno personale e uno di relazione, sia con noi che con Dio.

a) Personalmente gli angeli buoni sono veramente beati, sereni, mentre i demoni sono pieni di passione e di turbamento. Non possono essere amici fra loro, perché eticamente si trovano su posizioni opposte: virtù-vizio, bontà-malizia. E' l' "animus" che è completamente diverso e dà a situazioni vitali diverse, fino a posizioni fisiche diverse (abitazione celeste – abitazione nell'aria) ([11]).

Questi demoni sono descritti come spiriti che desiderano a tutti i costi fare del male, lontani del tutto dalla giustizia, superbi, invidiosi, ingannatori, falsi ([12]).

Gli angeli invece sono immortali e beati nelle loro sedi celesti, divisi nelle loro schiere e partecipanti dell'unico Dio, Sommo Bene. Sono presentati sulla linea dei sapienti greci, in cui si realizza il collegamento sapienza – imperturbabilità – giustizia – visione di Dio (cf l'idea neoplatonica del sapiente) ([13]).

b) Ora questa situazione personale pone gli angeli e i demoni in un rapporto estremamente diverso con noi e con Dio. I demoni cercano gloria per sé, vogliono legare gli uomini a sé, facendosi scambiare per il

---

[8]) Ricordiamo anche la distinzione che fa APULEIO, proprio all'inizio del De Deo Socratis, tra gli dèi sommi (visibili e invisibili) e il loro "Parens" (cf n. 1-3 p. 6,1-9,10).

[9]) Di dèi creati, cui Dio si rivolge, si parla anche in PLATONE, Tim. 41°, secondo l'esposizione che ne fa Agostino nel De Civ. Dei 13,16 p. 397,22ss, riprendendo la versione latina di CICERONE: "Nempe Platonis haec verba sunt, sicut ea Cicero in latinum vertit, quibus inducit summum Deum deos quos fecit alloquentem ac dicentem: Vos qui deorum satu orti estis, attendite quorum operum ego parens effectorque sum..". In De Civ. Dei 10,16 p. 289,19 si parla di "dii, vel angeli". Questa identificazione tra dèi buoni e angeli (favorita d'altronde dall'uso scritturistico: Sl 50(49),1: "Deus deorum Dominus locutus est") serve ad Agostino per un duplice scopo: stabilire con fermezza il divario ontologico tra il Dio Sommo e gli dèi creati (prendendo conferma anche della concezione subordinazionistica di PLOTINO: l'Uno al di sopra di tutto); recuperare alla fede il meglio del Platonismo, evidenziando però anche l'incongruenza dei Platonici, che dopo aver affermato la differenza tra il Dio e gli dèi, ne esigono il culto (dimostrando così di essere caduti vittime dei demoni). Cf anche G. REMY, Christ, p. 202-206; 261-265.

[10]) cf De Civ. Dei 9,19. G. BARDY (nota complementare nel vol. 34 della Bibl. Aug. P. 599-600) toglie molta forza probante a questa affermazione agostiniana, ricordando che essendo "daemon" uh neologismo, APULEIO lo usa con circospezione e con l'aggiunta di spiegazione (ai testi addotti dal BARDY, possiamo aggiungere De Deo Socr. 6 p. 13,21: "..hos Graeci nomine daemones nuncupant"). La parola fu vulgata in latino solo dai cristiani. E' chiaro quindi che un purista come APULEIO, oltre che per ragioni di contenuto, non mette "daemon" come titolo di un libro. Cf anche C. MORESCHINI, Polemica, p. 585 n. 1. Ma d'altra parte non possiamo dire che Agostino stesso annetta un'importanza decisiva alla osservazione linguistica, che nel contesto della polemica ha piuttosto il sapore di una battuta satirica.

[11]) De Civ. Dei 8,24 p. 245,137-143: "Hi enim diis bonis, quos sanctos angelos nos vocamus, rationalesque creaturas sanctae caelestis habitationis.. amici omnino esse non possunt, a quibus tam longe absunt animi affectione, quam longe absunt a virtutibus vitia,a bonitate malitia".

[12]) De Civ. Dei 8,22 p. 239,7-9: "..Spiritus nocendi cupidissimos, a justitia penitus alienos, superbiae tumidos, fallacia callidos".

[13]) De Civ. Dei 10,1 p. 272,27-29: "..immortales ac beati in caelestibus sedibus, dominationibus, principatibus, potestatibus costituti". Cf anche De Civ. Dei 10,7. Di esseri immortali e beati "quos in caelestibus sedibus abitare non dubitat" parla Agostino, citando PLOTINO in De Civ. Dei 10,2.

vero Dio, mentre invece gli angeli, volendo veramente il nostro bene, vogliono che anche noi con loro onoriamo e siamo uniti all'unico Dio, unica fonte di vera beatitudine. Il nostro Dio è Dio degli dèi ([14]), ma di quegli dèi buoni che sono gli angeli, esseri pii e santi, che hanno in Dio il loro punto di riferimento vitale. Vivono alla sua luce, che è comune a tutti e per questo è fonte di unità, di forza, di immortalità beata. Gli dèi cattivi, invece sono privati di questa luce, non appartengono a Dio, perché vogliono appartenere a se stessi. Per questo ognuno vuol mettere in evidenza se stesso e cerca onori divini dai sudditi ingannati. Superbia, vanità, menzogna, inganno sono i loro connotati che li chiudono a Dio e li portano a sfruttare gli uomini in vista di un presunto loro bene ([15]).

Due sono i rapporti particolarmente studiati da Agostino:

1) Esistono miracoli angelici e demoniaci. Ma i demoni li fanno a servizio di sé, gli angeli invece a servizio di Dio. Per distinguere fra loro i due tipi di miracoli, basta vedere a quale scopo indirizzano il fascino che esercitano sugli uomini. Punto discriminante è ancora una volta il culto: miracoli dei demoni sono quelli che ad esso spingono gli uomini. Gli uni sono inganni, seduzioni, scherni dei demoni, pur nella loro meravigliosità, gli altri sono opere divine, derivanti dallo stesso Dio, che opera attraverso i suoi angeli ([16]).

2) Angeli e demoni chiedono agli uomini i sacrifici. Ma i demoni li vogliono diretti a sé, mentre gli angeli li indirizzano a Dio. A quali angeli credere sulla vita beata? A quelli che cercano sacrifici per sé o a quelli che chiedono di rivolgere il culto al Dio Creatore universale? Per il cristiano Agostino non c'è dubbio: vita beata è solo Dio, quindi a lui solo va reso il culto.

I demoni non cercano altro che mettersi al posto di Dio per coinvolgerci nella loro rovina, mentre cercano di convincerci che sono loro a darci la vita beata. E' la perenne tentazione-seduzione del potere, mediante l'asservimento si se stessi allo spirito del male, esperienza fatta dallo stesso Signore Gesù ([17]).

Abbiamo quindi due modi radicali di rapportarsi a se stessi, agli altri e a Dio: due amori, due città ([18]), che interpellano il libero amore dell'uomo perché si decida anche lui in un senso o nell'altro. Scegliere gli angeli è scegliere Dio in loro, è scegliere gli altri, e in definitiva è realizzare veramente se stessi. E' la legge fondamentali del Vangelo: perdersi per ritrovarsi.. ([19]).

6.3 Mediatori?

In definitiva nessuno dei due tipi di angeli può essere realmente mediatore, in quanto non partecipa realmente dei due termini da collegare: gli angeli buoni infatti non partecipano della mortalità misera degli uomini, mentre i demoni non partecipano della beatitudine immortale di Dio.

---

[14]) Sl 50 (49),1: "Deus deorum Dominus locutus est". Cf De Civ. Dei 9,23, in cui si discute l'appellativo di "dei" attribuito nella Scrittura sia agli angeli, che ai demoni, che agli uomini.

[15]) De Civ. Dei 11,1 p. 321,18-25: "Deus deorum, non deorum falsorum , hoc est impiorum et superborum, qui ejus incommutabilis omnibusque communi luce privati et ob hoc ad quamdam egenam potestatem redacti, suas quodammodo privatas potentias consectanctur honoresque divinos a deceptis subditis quaerunt, sed deorum piorum atque sanctorum, qui potius se ipsos uni subdere quam multos sibi, potiusque Deum colere quam pro Deo coli delectantur". Cf anche De Civ. Dei 10,25.

[16]) De Civ. Dei 10,12 p. 286,3ss: "..ea quae mirifice tamquam divinitus predici vel fieri videntur, nec tamen ad unius Dei cultum referuntur.. malignorum daemonum ludibria et seductoria impedimenta, quae vera pietate cavenda sunt, prudenter intelligantur?.. Porro autem quaecumque miracela, sive per angelos sive quicumque modo ita divinitus fiunt, ut Dei unius.. cultum religionemque commendent, ea vere ab eis, vel per eos, qui nos secundum veritatem pietatemque diligunt, fieri ipso Deo in illis operante credendum est". Cf anche De Civ. Dei 10,16.

[17]) cf l'esperienza delle tentazioni di Gesù: "Tutto questo ti darò se prostrato mi adorerai.." (Mt 4,9). Si veda anche l'Epist. 102,20 di Agostino, p. 562,10-563,3: "..nec spirituali, quamvis justae, creaturae sacrificandum est. Quoniam quanto magis pia est et subdita Deo, tanto minus se tali honore dignatur, quem scit non deberi nisi Deo. Quanto ergo perniciosius est sacrificare daemoniis, hoc est iniquae spirituali creaturae!.. Proinde sicut impia superbia, sive hominum, sive daemonum, sibi hos divinos honoris exhiberi vel jubet vel cupit, ita pia humilitas vel hominum, vel angelorum sanctorum, haec sibi oblata recusavit et cui deberentur ostendit".

[18]) Superfluo ricordare i famosissimi testi di Agostino a questo proposito: ad es. De Civ. Dei 14,28 p. 451,37: "Fecerunt itaque civitates duas, amores duo..".

[19]) Mc 8,34ss: "chi mi vuol seguire, rinneghi se stesso, prenda la sua croce e mi segua. Perché chi vorrà salvare la propria vita la perderà..". cf anche Gv 12,24s. Per questa analisi, si veda De Civ. Dei 10,16 p. 289,1-7: "Quibus igitur Angelis de beata et sempiterna vita credendum esse censemus? Utrum eis qui se religionis ritibus coli volunt, sibi sacra et sacrificia flagitantes a mortalibus exhiberi, an eis qui hunc omnem uni Deo creatori omnium deberi dicunt eique reddendum vera pietate praecipiunt, cujus et ipsi contemplatione beati sunt et nos futuros esse promittunt ?".

Se una mediazione esiste è quella dei demoni, ma una mediazione al contrario, cioè mediazione di perdizione e non di salvezza ([20]). Possono impedire la beatitudine, ma non offrirla ([21]). Non possono, quindi essere mediatori quanto alla 'religio', all'opera di salvezza, al conseguimento della beatitudine.

Gli uni e gli altri invece sono molto preziosi come persecutori della volontà di Dio, sia gli angeli buoni che anche i demoni cattivi ([22]). Degli uni Dio si serve come collaboratori volontari, degli altri sa usare loro malgrado, volgendo al bene la loro intenzione cattiva.

6.4 Rapporti vicendevoli fra demoni e angeli

Nel testo agostiniano non si parla che in modo molto vago dei rapporti diretti fra angeli e demoni. E' detto che non possono essere amici ([23]), che i demoni sono spiriti precipitati in quest'aria per la loro malizia ([24]) e che la loro scienza è grandemente diversa, perché gli angeli conoscono le cose direttamente in Dio, mentre invece i demoni vanno per congettura, leggendo con più acutezza degli uomini i segni naturali, per cui spesso si sbagliano ([25]).

Sembra che siano indipendenti gli uni dagli altri e compiano i loro sforzi senza tener conto dell'avversario, totalmente rivolti gli uni a sé (i demoni) e gli altri a Dio (gli angeli). Potrebbe trattarsi, in fondo, di una schematizzazione delle due posizioni che gli uomini possono assumere con il loro amore, appartenendo così all'una o all'altra città, per le quali "non datur medium"? angeli e demoni sarebbero così "exempla" degli uomini ([26]). Ciò naturalmente senza voler mettere in causa la loro reale esistenza.

---

[20]) cf De Civ. Dei 9,9 (la singolare espressione "caput deorsum"). Cf anche De Trin. 4,13-18.

[21]) De Civ. Dei 9,23 p. 270,60-271,67: "Ut sciamus immortales ac beatos – quodlibet vocentur, - qui tamen facti et creati sunt medios non esse ad immortalem beatitudinem perducendis mortalibus miseris, a quibus utraque differentia separantur. Qui autem medii sunt communem habendo immortalitatem cum superioribus miseriam cum inferioribus, quoniam merito malitiae sunt miseri, beatitudinemque non habeant, invidere nobis possunt, potius quam praebere".

[22]) cf De Civ. Dei 10,15; 8,24; 10,21-22.

[23]) De Civ. Dei 8,25 p. 245,1-3: "Nullo modo igitur per daemonum quasi medietatem ambiendum est ad benevolentiam seu beneficientiam deorum, vel potius angelorum bonorum..".

[24]) De Civ. Dei 8,22 p. 239,9-12: "..qui in hoc quidem aere habitant, quia de caeli superioris sublimitate dejecti, meriti irregressibilis transgressionis in hoc sibi congruo velut carcere praedamnati sunt".

[25]) cf De Civ. Dei 9,19-23: in questi capitoli il paragone tra angeli buoni e angeli cattivi è condotto piuttosto estesamente.

[26]) J. PEPIN, Influences, mette in luce alcuni aspetti in cui l'angeologia e la demonologia agostiniana sono influenzate da interpretazioni pagane (nonostante il rifiuto formale di Agostino): 1. l'habitat di angeli (firmamento) e demoni (aria); 2. la divinazione; 3. l'uso dei corpi per i loro fini; 4. l'angelofania. E conclude dicendo che, benché distanti, gli angeli sono spesso descritti con i tratti dei demoni pagani (!) (p. 37).

Parte seconda

VERUS MEDIATOR

Passiamo ora alla parte positiva dell'esposizione agostiniana.

Dopo aver messo in luce le debolezze intrinseche al sistema pagano, Agostino propone l'interpretazione cristiana del problema della mediazione: alla luce della Rivelazione uno solo è il Mediatore di Dio e degli uomini, l'uomo Cristo Gesù (1Tm 2,5), che ha dato se stesso per noi (cf 1Tm 2,6).

Capitolo settimo

CRISTO MEDIATORE TRA DIO E GLI UOMINI

7.1 1Tm 2,5 e il titolo "Mediator"

Il titolo MEDIATOR ([1]), applicato a Cristo, ha la sua base biblica in 1Tm2,5, in Ga 3,19s e nella lettera agli Ebrei ([2]).

Nei libri del De Civitate, che stiamo esaminando, il versetto Paolino ([3]) non è molto citato, però lo è sempre in punti di grande importanza: (a) alla conclusione del primo discorso sull'esigenza di un mediatore che abbia certe caratteristiche. La citazione serve ad identificare il mediatore, necessario nel discorso platonico-plotiniano, con Gesù Cristo ([4]); (b) nel collegamento tra Mediatore e sacrificio ([5]); (c) nella conclusione generale della sezione che stiamo trattando ([6]).

Anche la parola "Mediator" non è molto ricorrente, senz'altro però più del versetto Paolino, perché ha un'origine combinata, biblica e pagana, che l'arricchisce di significato ([7]).

C'è una notazione interessante da fare sull'uso linguistico di S. Agostino. Egli distingue accuratamente, anche a livello linguistico tra la funzione di Cristo e quella dei demoni.

Alla posizione mediana dei demoni (che, come abbiamo visto ha una funzione più "spaziale" che salvifica) egli applica termini come

Medium ([8]), medietas ([9]), quasi medietas ([10])

E solo una volta "medicatores" ([11]), riportando il pensiero di APULEIO. Invece Agostino applica a Cristo i termini

Mediator ([12]), medium ([13]), mediatio ([14]).

In definitiva, anche a livello linguistico, Agostino ci tiene a sottolineare la differenza tra la posizione mediana dei demoni, che è una posizione dovuta all'ordinamento di Dio (e che per i cristiani è anche derivata da una condanna) e quella mediatrice di Cristo. Allo "status" ontologicamente mediano dei demoni, tra Dio immortale e felice e gli uomini mortali e infelici, non corrisponde una adeguata "actio" mediatrice, che conduca i più bassi verso il più alto. In Cristo invece il suo "status" di divino-umanità comporta anche un'

---

[1]) Per il concetto di "Mediator", come quello che può essere considerato il più centrale nella cristologia agostiniana, cf B. STUDER, Offenbarung, p. 160s; J. BARBEL, Aurelius Augustinus. Enchiridion de fide, spe et caritate.- Testimonia, 1, Duesseldorf, 1960, p. 8.

[2]) Su 1Tm 2,5 nell'opera di S. Agostino, cf E. PORTALIE', Saint Augustin, col. 2367; O. SCHEEL, Anschauung, p. 319319; O. DU ROY, Intelligence, p. 89; B. STUDER, Offenbarung, p. 161. Della Bibbia terremo presente soprattutto questo testo,perché è l'unico citato da Agostino nel De Civitate. Quanto alla Lettera agli Ebrei (8,6; 9,15; 12,24) vi si parla di Cristo nella formula "mediatore della nuova alleanza", in rapporto di antitipo con Mosè. Probabilmente perché è espressione di una problematica particolare (polemica antigiudaica). E non è mai citato da Agostino nei testi del De Civitate, che ci riguardano, e che sono indirizzati contro i pagani.

[3]) Sul senso esegetico di 1Tm 2,5, cf Mysterium Salutis, vol. V, p. 453 e la voce "**greco**" nel ThWNT IV, p. 602-629. Il suo senso va visto nel contesto precedente (1Tm 2,4: volontà salvifica universale) e seguente (2,6: Cristo è Mediatore nella Passione). L'accento è sulla unicità del Mediatore che corrisponde all'unicità di Dio. Non c'è più posto per il particolarismo giudaico: ogni uomo come tale è riconciliato dal Mediatore uomo. Cristo è l'antitipo di Mosè (cf Ga 3,19, un altro testo che non è citato nei libri che formano il campo del nostro studio del de Civitate Dei).

[4]) De Civ. Dei 9,17.

[5]) De Civ. Dei 10,20 e 10,22 a conclusione dello stesso discorso.

[6]) De Civ. Dei 11,2.

[7]) G. REMY, Christ, p. 13 afferma che "medietas" è di origine filosofica, mentre "mediator" è di origine scritturistica.

[8]) cf De Civ. Dei 8,15; 8,22; 8,24; 9,1; ecc..

[9]) De Civ. Dei 8,14; 9,7; 9.13..

[10]) De Civ. Dei 8,25.

[11]) cf De Civ. Dei 9,9.

[12]) cf De Civ. Dei 9,15; 9,20; 10,20; 10,24; ecc..

[13]) cf De Civ. Dei 9,5; 9,15. G. REMY, Christ, p. 454 considera novità terminologica interessante anche il fatto che Agostino parla di 'homo medius', dando al 'medius' di APULEIO un contenuto del tutto nuovo: 'medius' perché uomo-Dio, uomo perché "Mediator per quod homo".

[14]) cf De Civ. Dei 9,15; 10,24.

"actio" mediatrice ([15]): Cristo è in mezzo, ha la sua ragione dell'essere nel mezzo proprio per la sua azione di ricongiunzione dei due estremi. E questo anche se poi l'unione tra il Verbo e l'uomo in Cristo ha un valore permanente ben al di là della semplice opera di riconciliazione degli uomini con Dio.

7.2 L'essenza della mediazione di Cristo

Per capire in che consiste la mediazione di Cristo ([16]), dobbiamo precisare alcune realtà che fanno da presupposto nel discorso agostiniano.

1) L'azione mediatrice è in ordine alla vita beata (fine ultimo da raggiungere) ([17]). La mediazione è quindi una realtà dinamica che presuppone Dio e l'uomo divisi dal peccato e che è capace di far tornare l'uomo alla partecipazione di Dio ([18]). Un mediatore è necessario per il dato di fatto che miseria e mortalità sono unite nella situazione concreta dell'uomo, del pagano come del cristiano. Finché ci saranno solo degli uomini, anche se alcuni molto migliori degli altri, non sarà possibile un collegamento vero con l'immortalità di Dio. Anche sotto questo aspetto l'unione del Verbo con l'uomo Gesù supera in modo radicale l'unione della Sapienza con tutti gli uomini redenti o sapienti ([19]).

2) Perché questa realtà dinamica, la mediazione, possa avere effetto, occorre che si basi sulla partecipazione, per l'assioma fondamentale del mondo antico che il simile si adatta al simile. Solo la partecipazione permette il flusso di vita tra un punto e tutti i punti partecipanti la stessa realtà. Solo chi è uomo può influire sull'umanità. Se l'umanità in un uomo riceve una spinta, una forza, allora questa spinta e questa forza si possono comunicare a tutti per la comune umanità ([20]).

---

[15]) Ciò è provato anche dall'uso raro di "mediatio", termine applicato solo a Cristo, che è termine di azione, rispetto a 'medietas' che è termine di stato (cf G. REMY, Christ, p. 13).

[16]) G. REMW, Christ, p. 13 mette in evidenza tre usi fondamentali della nozione di mediazione presso Agostino: 1. Piano filosofico e psicologico (per es. l'anima mediante); 2. piano teologico e trinitario (Verbo mediatore di creazione); 3. piano cristologico e soteriologico (quello che trattiamo noi).

[17]) cf R. HOLTE, Béatitude, passim: la "beatitudo" è il "**greco**" per tutta la filosofia antica, "**greco**" che consiste nell' "**greco**". Si veda per questo le espressioni di De Civ. Dei 11,2 p. 322,20-30: "sed quia ipsa mens, cui ratio et intelligentia naturaliter inest, vitiis quibusdam tenebrosis et veteribus invalida est, non solum ad inhaerendum fruendo (ecco la "beatitudo" per la quale siamo fatti), verum etiam ad perferendum incommutabile lumen, donec de die in diem renovata atque sanata fiat tantae felicitatis capax, fide primum fuerat inbuenda atque purganda.. Hic est enim Mediator Dei et hominum, homo Christus Jesus (1Tm 2,5)".

[18]) E alla "visio Dei", fine beatificante unico per PLOTINO. Si confrontino le interessanti espressioni plotiniane di un trattato che sicuramente Agostino ha letto, con le relative di Agostino (cf P. HENRY, Plotin, p. 105):

De Civ. Dei 10,16 p. 289,7-10	Enn. 1,6.7 p. 114,32-37
Illa nacque visio Dei tantae pulchritudinis visio est et tanto amore degnissima, ut sine hac quibuslibet aliis bonis praeditum atque abundatem, non dubitet Plotinus infelicissimum dicere.	"**greco**"

[19]) De Civ. Dei 9,15 p. 262,1-6: "Si autem, quod multo credibilius et probabilius disputatur omnes hominum etiam Deus sit, ut homines ex mortali miseria ad beatam immortalitatem (cf De Civ. Dei 9,14 p. 262 : « ad consequendam beatitudinem.. ») cujus medii beata mortalitas interveniendo perducat ». e' questo un aspetto della redenzione messo fortemente in luce da J. P. JOSSUA, Salut, p. 1-44, nell'ambito della discussione sull'impostazione "greca" della salvezza. Seguendo un'ipotesi di L. MALEVEZ (L'Eglise dans le Christ.- RSR 1935, p.. 257-297), egli afferma che la teoria cosiddetta "fisica" o "incarnazionista" della redenzione nei Padri greci (specialmente GREGORIO DI NISSA) è l'espressione della convinzione, secondo la quale Cristo prende una natura umana, che è la concretizzazione individuale dell'umanità di cui tutti partecipano. In Agostino questa visuale si ritrova specialmente sotto le formule di scambio (cf J. P. JOSSUA, Salut, p. 206-209). Un testo forte in questo senso è il Tract. in Joh. Ev. 8,4 p. 192-194: "Verbum sponsus et sponsa caro humana; et utrumque unus Filium Dei et idem filium hominis; ubi factus est caput Ecclesiae, ille uterus virginis Mariae thalamus ejus".

[20]) De Civ. Dei 9,9 p. 257,12: "..divinis humana junguntur"; in Cristo l'umanità si unisce alla divinità in qualche modo anteriormente alle scelte di fede dei singoli. Prima ancora che ognuno diventi per la fede personale figlio di Dio, egli è inserito nel dinamismo di salvezza che la Pasqua di cristo ha impresso nella realtà umana e che egli accetterà poi o rifiuterà a livello di fede personale e cosciente.

Ora tutti gli uomini sono miseri e mortali ([21]). Occorre quindi che il Mediatore, che sia capace di riportarli alla beatitudine, sia non solo uomo (condizione necessaria per estendere a tutti gli uomini influssi della mediazione), ma sia anche Dio (cioè partecipi della realtà da raggiungere, che dunque attraverso lui possa essere comunicata agli uomini). In questa prospettiva l'accento posto sull'incarnazione, prima che sul mistero pasquale, è in S. Agostino minore che nei Padri greci, anche se non si può dire che sia in lui inesistente ([22]). Cioè il dono della immortalità è da lui collegato molto di più alla morte e risurrezione di Cristo che al fatto stesso che Cristo si è unito alla natura di tutti noi. L'incarnazione ha un grande valore, ma in un unico legame con gli avvenimenti pasquali. La Pasqua senza incarnazione non serve a nulla, mentre l'incarnazione stesa è già dettata interamente verso la Pasqua ([23]).

Secondo la direzione partecipativa possiamo interpretare anche l'inciso, di origine biblica ([24]), secondo il quale Cristo è mediatore "per quod homo" ([25]). Questo non significa affatto che egli sia mediatore solo in quanto uomo, in senso adozionista: troppo forti sono in S. Agostino le espressioni circa l'unità personale dell'uomo e del Verbo di Dio. Ma vuol dire che il Verbo opera la nostra salvezza in quanto "umanato", in quanto, pur rimanendo se stesso, cioè immutabile e santo, ha preso una dimensione storica, un volto concreto di uomo in Gesù Cristo. Il Verbo ha voluto aver bisogno dell'umanità dell'uomo Gesù per poter partecipare a tutti noi, uomini perduti, la sua vita, lui che già ci dà la vita come nostro creatore e illuminatore ([26]). D'altra parte la santificazione degli uomini che il Verbo di Dio opera attraverso il suo Spirito di santità inizia proprio dall'uomo che ha assunto, in modo che in lui inizia l'umanità nuova, in lui, nuovo Adamo, secondo l'espressione paolina (cf Rm 5). Egli è il primo, che opera il passaggio dalla "mortalitas" all' "immortalitas", e attraverso lui il Verbo opererà lo stesso passaggio anche in noi, legati a lui dalla comune umanità. Perdonati e riconciliati in Cristo e per mezzo di lui, legati a lui come il Corpo al suo Capo, potremo recuperare quel legame vitale con il Verbo, per il quale ogni uomo è stato creato ([27]).

3) A questo punto occorre ricordare un altro assioma fondamentale: la beatitudine, essendo questione etica, si gioca nell'anima dell'uomo. Il corpo non fa altro che vivere dell'anima ([28]). D'altra parte la corporeità è necessaria a Cristo per "partecipare" ad essa la vita divina, e attraverso essa parteciparla a tutti i corpi. Quindi il "Mediator" ha una realtà umana rinnovata ed escatologica, che partecipa dell'umanità pienamente con il corpo (soggetto a tutti i problemi dei nostri corpi), mediamente con l'anima (cioè da una parte partecipa, avendo l'anima, dall'altra non partecipa essendo quest'anima non come le nostre – cioè misera perché peccatrice – ma già – in virtù dell'opera del Verbo – aderente a Dio e quindi santa) ([29]).

E' questa la conformazione del Mediatore: Dio non contaminabile né contaminato che prende un'anima come la nostra, ma pura da ogni peccato e un corpo come il nostro in tutti, anche nella mortalità

---

[21]) cf De Civ. Dei 9,14-15: è il punto della trattazione agostiniana, in cui si passa dal discorso platonico a quello cristiano della mediazione di Cristo. Abbiamo visto infatti che Agostino rimprovera ai Neoplatonici di essere superbi, cioè di non percepire la miseria dell'uomo e quindi il bisogno che la grazia lo salvi da se stesso.

[22]) cf J. P. POSSUA, Salut, p. 173ss. Questo autore in tutta la sua tesi cerca sempre di ridurre l'opposizione tra soteriologia "greca" e "latina", mostrando che si tratta di accentuazioni diverse di una stessa visione di fondo: il teandrismo come presupposto e condizione necessaria per la redenzione, che si realizza nella Pasqua e si applica ad ognuno nello Spirito Santo, mediante la fede e i sacramenti.

[23]) cf Enchir. ad Laur. 52-53: il collegamento stretto tra Pasqua e vita cristiana.

[24]) 1Tm 2,5: Mediator Dei et hominum, homo Christus Jesus.

[25]) per es. De Civ. Dei 9,15. Ch. BOYER, Dottrina, p. 106, interpreta questo inciso come l'insistenza di Agostino sull'equivalenza "Mediatore=Salvatore": "in Sant'Agostino, come in S. Paolo, l'incarnazione cioè l'esistenza stessa di Cristo come uomo richiama sempre l'idea del peccato originale che cristo è venuto a riparare".

[26]) In questo senso va intesa l'affermazione molto importante e unica nel suo genere nelle opere di S. Agostino del serm. 47,21 PL 38,310: "Non mediator homo praeter deitatem, non mediator Deus praeter humanitatem. Ecce mediator: divinitas sine humanitate non est mediatrix. Humanitas sine divinitate non est mediatrix; sed inter divinitatem solam et humanitatem solam, mediatrix est humana divinitas et divina humanitas Christi". E' l'affermazione unica soprattutto per quanto riguarda l'applicazione congiunta del concetto di mediatore a dio e all'uomo in Cristo. Normalmente infatti Agostino parla di mediatore a proposito di Cristo in quanto uomo (si veda ad es. il Tract. in Joh. Ev. 82,4).

[27]) De Praed. Sanct. 31 PL 44,982: "apparet itaque nobis in nostro Capite ipse fons gratiae, unde secundum uniuscujusque mensuram se per cuncta ejus membra diffundit. Ea gratia fit ab inizio fidei suae homo quicumque christianus, qua gratia homo ille ab inizio suo factus est Christus: de ipso Spiritu et hic renatus, de quo est ille natus, eodem Spiritu factum est ut nullum haberet ille peccatum". E per il recupero del legame col Verbo: Epist. 140,12 p. 163,18-19: "nos itaque mutabiles in melius commutati participes efficimur Verbi..".

[28]) cf R. HOLTE, Béatitude, p. 270, che cita Retract. 1,2.4 (a proposito del De Beata Vita) e il De Fide et Simbolo n. 23: Agostino col passare degli anni è attento anche alla sorte del corpo. all'inizio era più plotiniano (la beatitudine consiste nell'anima, qualunque sia la fine del corpo), poi diventa più cristiano (corpo che sarà salvato nella risurrezione, intimamente legato alla sorte dell'anima).

[29]) cf in questo senso la "similitudo carnis peccati" (Rm 8,3). Per questo vd T. J. van BAVEL, Récherches, p. 85-93.

([30]). Cristo rimanendo Dio uguale al Padre, si "coapta" a noi, mediante la carne, ed ha un'anima – e quindi una umanità – "simile" alla nostra (in tutto fuorché nel peccato).

In definitiva, è la partecipazione al Cristo uomo rinnovato che può far arrivare noi alla partecipazione di Dio, all' "adhaerere Deo", al **greco** della nostra vita. Cristo è la mano che la misericordia di Dio tende a noi uomini, in dialogo con Dio, ma non eravamo giusti, quindi non fluiva più normalmente la vita da Dio a noi: spiritualmente morti. Ecco allora il nuovo Adamo, in cui la natura umana è in tutto come la nostra ma più giusta della nostra e quindi può riportare la vita di Dio di nuovo dentro il nostro mondo umano, e far riprendere un dialogo di amore che il peccato aveva interrotto ([31]).

4) Questa impostazione fa capire bene la dinamica della mediazione così come è espressa in De Civitate Dei 9,15. Esistono, afferma S. Agostino, due coppie:

mortalitas – miseria
immortalitas – beatitudo

Ora siccome gli uomini sono mortali e quindi miseri, occorre loro, per arrivare alla vita beata, che ha come condizione l'immortalità un "medius" che partecipi un termine per ogni coppia in modo da poter coinvolgere gli altri due termini. E cioè occorre un "medius" che abbia "mortalitas" (del corpo) e "beatitudo" (dell'anima) per passare dalla "miseria" (della morte) alla "immortalitas" e quindi, per partecipazione, far passare tutti i "miseri" (nel corpo e nell'anima), la cui "mortalitas" lui ha partecipato, alla "beatitudo" (dell'anima) e alla "immortalitas" (del corpo) ([32]). Di fatto in Cristo questo passaggio si è avverato. Rimanendo intatta la divinità del Verbo, egli è divenuto mortale, ma non è rimasto mortale. Ha preso una carne mortale, ma l'ha innalzata alla immortalità della risurrezione. Tale deve essere il mediatore: una beatitudine permanente, una mortalità passeggera, un passaggio vivificante dalla mortalità alla beatitudine ([33]).

Sono in definitiva i tre stadi classici dell'annuncio cristiano su Cristo, Dio, uomo-Dio, uomo umiliato e Signore glorificato ([34]). E' da notare come in questo brano si parli del passaggio "mortalitas-immortalitas" solo a proposito della carne di Cristo, mentre qui non si parla dell'anima di Cristo. Possiamo infatti ritenere che la beatitudine permanente di cui si parla con esplicito riferimento alla dimensione permanente e immutabile della divinità sia da considerare anche come proprietà dell'anima di Cristo. La dimensione dinamica di passaggio dall'imperfezione alla perfezione riguarda solo la carne di Cristo, mentre la sua anima è stata sempre perfetta ([35]).

5) Espressa in questo modo, la mediazione si configura come "storia", come "avvenimento" che ha un inizio e una fine. Essa infatti è il processo di liberazione dell'uomo dalla morte fisica e spirituale, fino al ritorno all'adesione piena a Dio. In questa visuale l'uomo Cristo, grazie alla sua unione personale con il Verbo di Dio, ha operato in se stesso un certo passaggio e per partecipazione, nella e nella grazia, lo procura in tutti gli uomini. Frutto della sua opera mediatrice è la liberazione dalla morte di tutti coloro per i quali Dio lo ha costituito mediatore. Lui stesso è risorto vincendo in se stesso la morte e annullandola ([36]). Dalla sua vittoria è a disposizione di tutti un frutto di vita: la liberazione per tutti, non solo dalla morte spirituale, ma anche da quella fisica. Ciò che è avvenuto una volta per tutte in una dimensione storica precisa, nel

---

[30]) cf De Civ. Dei 9,17. cf lo schema in appendice, in cui la conformazione del Mediatore è data a tre livelli, sistematizzando i dati del testo agostiniano.

[31]) De Civ. Dei 10,24 p. 298,45-47: "Eramus enim homines, sed justi non eramus; in illius autem incarnatione natura humana erat, sed justa, non peccatrix erat. Haec est mediatio, quae manus lapsis jacentibusque porrecta est".

[32]) E' questa la logica del famoso passo di De Trin. 4,4-6: nella carne del Signore morto e risorto, abbiamo il "sacramentum interioris hominis" e l' "exemplum exterioris". Con la sua morte e risurrezione realizza in noi prima la conversione interiore e poi il dono dell'immortalità anche per il corpo. ricordiamo che la situazione dei demoni è esattamente l'opposto di quella di cristo: essi uniscono in sé immortalità e miseria per cui la "mortalitas" mai arriverà alla "beatitudo".

[33]) cf De Civ. Dei 9,15. cf in appendice lo schema 7, in cui sono schematizzati i tre momenti dell'esistenza di Cristo: come Verbo, come incarnato umiliato, come glorificato.

[34]) cf Fl 2,5ss: forma Dei – forma servi-Signore esaltato.

[35]) Su questi problemi, specialmente sulla scienza e visione beatifica di Cristo, cf T. J. van BAVEL, Récherhces, p. 149-175. Lc 2,52 (Gesù cresceva in sapienza..) ha fatto sempre difficoltà ai Padri, che l'hanno variamente spiegato. Cf E. SCHULTE, Die Entwicklung der Lehre von menschlichen Wissen Christi bis zum Beginn der Scholastuk.- Pderborn 1914.

[36]) Tract. in Joh. Ev. 12,10-11 p. 288ss: "Descendit enim et mortuus est et ipsa morte liberans nos a morte: morte occisus, mortem occidit.. ergo mortem suscepit et mortem suspendit in cruce ; et de ipsa morte liberantur mortales.. quis est serpens exaltatus (Gv 3,14s) ? Mors Domini in cruce.. Morsus serpentis letalis, mors Domini vitalis.. attenditur mors, ut nihil valeat mors. Sed cujus mors? Mors vitae ! ». cf tutta la teologia della morte redentrice nel De Trin. 4,16-19 ; 13,15-21.

Mediatore e nel Capo, che è a nostra primizia ([37]), avverrà in tutti noi, perché proprio per liberarci è divenuto Cristo Mediatore ([38]).

6) Affrontiamo ora altro aspetto della mediazione di Cristo: il modo di trasmissione della vita tra l'uomo Mediatore, Cristo, e tutti gli altri uomini. La categoria che S. Agostino usa e che ha dato origine ad un grosso dibattito e tuttora si presta a molte incertezze e diversità di interpretazione è quella di "exemplum-imitatio" ([39]). I demoni non possono essere mediatori perché non possono essere "exempla" per gli uomini ([40]). Cristo invece

"..factus particeps humanitatis nostrae
compendium praebuit participandae divinitatis suae" ([41]).

La sua risurrezione è un "compendium": il suo corpo risorto "mostra" (monstravit) in se stesso il passaggio che egli opererà in tutti noi, dalla mortalità e dalla miseria, all'immortalità e beatitudine, dalla quale lui mai si è staccato ([42]). Ora l' "exemplum" va imitato. E S. Agostino pone il principio importantissimo che il centro stesso della religione è l'imitazione di colui che si venera ([43]). Che vuol dire "exemplum"? e' soltanto esempio esteriore o ha una efficacia intrinseca? Certamente proprio per la concezione platonica della dialettica archetipo-esemplare/imitazione, la realizzazione di un "exemplum" non è solo "esempio che si offre all'imitazione", ma anche "prima realizzazione di cui io partecipo per la mia comune umanità e che ha influsso anche in me". Questo vuol dire la frase "compendium praebuit participandae divinitatis suae" ([44]).

Per questo bisogna stare molto attenti a non fare un discorso riduttivo circa l'esempio che Cristo è per noi. Cristo nella sua umanità è esempio, cioè esemplare, di un meccanismo di salvezza, che egli ormai ha inserito nell'umanità e che attraverso la forza dello Spirito realizza in tutti coloro che si rendono disponibili nella fede e nell'amore ([45]).

Come la realtà dell'"exemplum" si diffonde anche negli altri? E' uno dei problemi cruciali che intendiamo brevemente trattare. La realtà nuova è anzitutto creata nella realtà teandrica e nella vita umana di Gesù Cristo. Il Verbo santifica pienamente l'umanità di Cristo, assumendola nell'unità della sua persona. L'uomo Gesù da parte sua opera la mediazione verso la nuova umanità con la sua obbedienza e la vittoria con il suo sangue. In questo modo si ha l'alba di una nuova umanità, di un nuovo Adamo: una umanità pienamente vivente di Dio Trinità. Ma come si opera questa novità di vita anche in noi, dopo che in Cristo, uomo-Dio, ha trovato la sua più alta e inimitabile realizzazione?

Nel passaggio da Cristo a noi occorre allargare lo sguardo della realtà teandrica di Cristo, al dialogo tra Dio Trinità e l'umanità. La salvezza è operata inseparabilmente dalle Persone divine, ma ad ognuna è appropriata una operazione specifica. Ora la nostra santificazione è operata dal Verbo-uomo tramite lo Spirito Santo, dono di santificazione per eccellenza ([46]). In questa opera abbiamo il concorrere di due linee convergenti, divina e umana. Da una parte la forza di vita nuova messa a disposizione dell'obbedienza, morte e risurrezione del Dio incarnato nel suo sacrificio al Padre, che ci ha in lui predestinati con la grazia

---

[37]) cf T. J. van BAVEL, Récherches, p. 74-85.

[38]) De Civ. Dei 9,15 p. 262,10-12: "Ipse fructus est mediazioni ejus, ut nec ipsi, propter quos liberandos Mediator effectus est, in perpetua vel carnis morte remanerent".

[39]) Sull' "exemplum" e "magisterium" di Cristo Mediatore, cf B. STUDER, Offenbarung, p. 164-166. Egli mette in guardia anche da una interpretazione moralistica. Per il dibattito su questo punto, cf B. STUDER, Sacramentum, passim; W. GEERLINGS, Christus, p. 7ss.

[40]) De Civ. Dei 9,6 p. 245,13-15: "Quae igitur pars in eis libera est composque sapientiae, qua placenat diis, et ad bonorum morum similitudinem hominibus consultant ?".

[41]) De Civ. Dei 9,15. E' la classica formula di "scambio", messa però sotto la forma di "exemplum". Per queste formule, cf M. HERTZ, Sacrum Commercium – coll. MTS, syst. ABT, Muenchen 1958.

[42]) De Civ. Dei 9,15 p. 263,37-39: "..ut mortalitate transacta et ex mortuis faceret immortales, quo in se resurgendo monstravit, et ex miseris beatos, unde numquam ipse discessit".

[43]) De Civ. Dei 8,17 p. 235,43-44: "..cum religionis summa sit imitari quem colis?!".

[44]) De Civ. Dei 9,15.

[45]) In pratica nell'uso agostiniano "exemplum" viene ad avere lo stesso valore di "sacramentum", segno efficace come dimostra bene B. STUDER, Sacramentum. Ricordiamo che vicino al "magisterium", Agostino afferma che Cristo è venuto a portare anche l' "adjutorium" (Epist. 137,12 p. 113,8). Il binomio 'sacramentum et exemplum' di De trin. 4,6 p. 184s viene studiato anche da G. REMY, Christ, che così conclude: "Comme 'sacramentum', le Christ opère nostre conversion, il nous introduit et nous stimule dans la vie de la foi. Comme 'exemplum', il nous précède dans l'épreuve et la gloire physiques, ou plutot, c'est dajà notre nature, assumée par lui, qui est ressusitée en lui. Ces deux conceptes désignent donc les voies complémentaires et indissociabels de l'action du Christ-homma, qui nous engage dans la communion avec Dieu en nous faisant participer spirituellement et physiquement à son mystère pascal » (p. 337). Cf anche l'Enarr. In Ps. 70,2.10.

[46]) cf De Trin. 13,13s.

dello Spirito Santo ([47]). Dall'altra parte c'è il concorso umano mediante la fede e l'amore che rendono possibile l'appropriarci dei frutti della redenzione di Cristo.

Noi non ci salviamo da soli, ma Dio non ci salva senza di noi. E' un asserto famoso ([48]). Abbiamo così a questo punto due termini del dialogo di salvezza: Dio e l'uomo. Non si tratta però di un "commercio" alla pari, quasi che Dio metta a disposizione qualcosa di cui l'uomo si appropria. Infatti perché l'opera della salvezza, oltre che opera umana, sia veramente opera divina (da Dio noi abbiamo tutto, cioè da Lui abbiamo la possibilità stessa di essere noi stessi) occorre che sia interamente opera di Dio: e ciò si realizza mediante l'azione dello Spirito Santo. Egli previene l'uomo e suscita in lui quella fede e quell'amore, mediante i quali l'uomo si appropria della forza di umanità nuova o di vita divina che il Mediatore è venuto a portare con la sua opera di salvezza ([49]).

Abbiamo, in conclusione, una presentazione veramente "teandrica" della mediazione di Cristo: Cristo come uomo è mediatore col suo "exemplum" (in senso pregnante: prima realizzazione) e la sua vittoria sulla morte, mentre come Dio è mediatore col dono del suo Spirito, realizzando l' "exemplum" anche in coloro che per suo dono aderiranno a Cristo con la fede e l'amore, consacrati attraverso i sacramenti.

A conclusione di questo importante paragrafo vorrei riportare un brano conclusivo della sezione del De Civitate che stiamo studiando. Esso ci dà una bella sintesi del discorso di mediazione che abbiamo enucleato in queste pagine. S. Agostino parla rivolgendosi a PORFIRIO:

"Oh, se tu avessi conosciuto la grazia, attraverso Gesù Cristo nostro Signore, e la sua incarnazione, con la quale prese l'anima e il corpo dell'uomo, avresti potuto vedere che si trattava di un sommo esempio di grazia ([50]).

Contro PORFIRIO, che affida alle forze dell'uomo la capacità di risalire a Dio, S. Agostino afferma il dono totalmente gratuito della salvezza. Questa salvezza ha un nome preciso: il dono di Dio ha un volto storico in Gesù Cristo, che è veramente e integralmente uno di noi, in copro e anima. Egli è esempio sommo di grazia, cioè realizzazione prima e fondamentale per tutti coloro che seguiranno: in lui la grazia è qualcosa di radicale e di definitivo, perché radicale e definitiva è la sua unione personale con il Verbo di Dio in una dimensione di umanità. Poi S. Agostino prosegue:

> "La grazia di Dio non poté essere raccomandata in modo più gratuito di quando lo stesso unico Figlio di Dio, rimanendo immutabilmente in se stesso, rivestì l'uomo e diede agli uomini la speranza della sua dilezione, medio quell'uomo, attraverso il quale fosse possibile agli uomini venire a lui che era tanto lontano: immortale dai mortali, immutabile dai mutevoli, giusto dagli empi, beato dai miseri".

Come si vede l'incarnazione ha insieme la funzione dimostrativa e realizzatrice della grazia. Il soggetto primo rimane il Verbo di Dio che dà la speranza del suo amore agli uomini e che costituisce la fonte dell'essere e della felicità per tutti noi. Però il peccato aveva scavato un "longe" tra noi e lui. Ed ecco la funzione dell' "homine medio", che colma la distanza tra l'immortale e immutabile, giusto e beato, e i mortali e mutevoli, ingiusti e miseri, lui che è con gli uomini mortale e mutevole nella sua carne, ma giusto e beato nell'anima. S. Agostino poi conclude:

---

[47]) Il ruolo dello Spirito non è messo molto in evidenza nel nostro testo, anche se può essere presupposto nel molteplice uso di "gratia" (De Civ. Dei 9,17 p. 266,20s: "divinum adjutorium"; 10,22; 10,24 p. 298,38s: "(citazione di Gv 6,64) Spiritus est qui vivificat", unitamente all'azione del Verbo; 10,28; 10,. 29 p. 304,22-23: Cristo "summum exemplum gratiae"). Testi più espliciti ce ne sono molti nelle opere più specificatamente dedicati ai fedeli (questa riservatezza nell'opera destinata ad un pubblico più largo è forse permanenza della "dottrina dell'arcano"?). per es. il De Praed. Sanct. che abbiamo citato sopra alla n. 499. cf Enarr. in Ps. 45,8 p. 1136: "..de Spiritu Sancto.. quo sanctificatur omnis pia anima credens in Christum, ut fiat civis civitatis Dei". Cf anche il Serm. 71,20; De Doctr. Christ. 1,38. Sullo Spirito come principio di coerenza della Chiesa, cf F. HOFFMANN, Der Kirchenbegriff des hl. Augustinus in seinen Grundlagen und in seiener Entwiclung. Muenchen 1933, p. 18-173.

[48]) E' il famoso testo del Serm. 169,13 PL 38,923: "Qui ergo fecit te sine te, non te justificat sine te".

[49]) Su questo punto si svolse il dibattito di Agostino contro i cosiddetti "semipelagiani": lo stesso "initium fidei" è grazia. De Grat. et lib. arb. 33 PL 44,901: "..ut ergo velimus nobis operatur, cum autem volumus et sic volumus ut faciamus, nobiscum cooperatur: tamen sine illo vel operante ut velimus, vel cooperante cum volumus ad bona pietatis opera nihil valemus". Nel De Praed. Sanct. 7 PL 44,964, Agostino riconosce di aver cambiato idea proprio su questo punto in base a 1Co 4,17: "Quo precipue testimonio etiam ipse convictus sum, cum similiter errarem, putans fidem qua in Deum credimus, non esse donum Dei, sed a nobis esse in nobis..".

[50]) Per questo si veda anche l'Enchir. ad Laur. 40 PL 40,252: "..modus iste quo natus est Christus de Spirito Sancto et de Maria.. insinuat nobis gratiam Dei, qua homo nullis praecedentibus meritis, in ipso esordio naturae suae quo esse coepit, Verbo Dei copularetur in tantam personae unitatem, ut idem ipse esset filium Dei qui filium hominis, et filium hominis qui filium Dei: ac sic in naturae humanas susceptione fieret quodam modo ipsa gratia illi homini naturalis, quae nullum peccatum posset admittere".

"E poiché aveva immesso naturalmente in noi il desiderio intenso (cupiamus) di essere beati e immortali, rimanendo beato, prendendo un mortale, per donarci quello che amiamo, soffrendo insegnò a disprezzare quello che temiamo" ([51]).

La mediazione di Cristo è in definitiva al servizio dell'uomo, di quello che l'uomo è nel progetto creatore di Dio mediante il Verbo: è il problema della vita beata che rimane alla base! Cristo attraverso la sua attività di mediatore storico rimuove gli ostacoli per donarci, poi, come Dio, quello per cui ci aveva fatti. Anche qui è fondamentale il suo magistero esemplare: mentre i neoplatonici hanno paura della carne, perché se ne sentono contaminati, Cristo ci insegna con la sua passione che proprio attraverso la carne e le sue sofferenze recuperiamo in lui il dono della vita e dell'immortalità beata.

Tirando le somme, distinguiamo i diversi piani implicativi nella nozione 'Mediator Christus':

- il piano eterno di Dio rispetto alla creazione, che prevede una beatificazione delle creature razionali ad opera del Verbo, mediatore di creazione e di illuminazione;
- il problema del peccato, che crea un abisso tra uomo e Dio;
- la struttura personale di Cristo, di cui nel De Civitate si parla poco ([52]), vero Dio e vero uomo, realmente partecipante di ambedue;
- l'azione mediatrice di Cristo anzitutto verso se stesso: santificazione dell'anima fin dal primo momento della sua esistenza e glorificazione del corpo dopo la risurrezione;
- applicazione di essa a tutti gli uomini: il Verbo, mediante lo Spirito suscita in noi fede e amore e ci unisce progressivamente all'umanità glorificata di Cristo nostro Capo, facendoci divenire come lui;
- la fine della mediazione di Cristo nella vita eterna, quando sarà recuperato il disegno originale di dialogo Dio-uomo (di questo parleremo più avanti) ([53]).

7.3 Mediazione e Redenzione

Qual è l'attività del Mediatore circa la nostra situazione concreta, di umanità decaduta dopo il peccato? Raccogliamo brevemente i dati del nostro testo a questo proposito.

Il Mediatore ci libera dalla morte e dalla mortalità, egli ci sana ([54]); ci purifica, è il "Principium purgatorium" ([55]); ci rimette i peccati con la similitudine della carne del peccato, perché solo i peccati ci allontanano da Dio ([56]).

L'opera quindi del Mediatore uomo è rivolta più ad un aspetto negativo di liberazione del peccato e dalla morte che positivo (dono della vita, attribuito soprattutto all'azione dello Spirito). Egli è il Riconciliatore

---

[51]) De Civ. Dei 10,29 p. 304,20ss: "O si cognovisses Dei gratiam per Jesum Christum Dominum nostrum, ipsamque ejus incarnationem, qua hominis animam corpusque suscepit, summum esse exemplum gratiae videri potuisses.. Gratia Dei non potuti gratis commendari quam ut ipse unicum Dei filium in se incommutabiliter manens indueret hominem et spem dilectionis suae daret hominibus, homine medio, quo ad illum ad hominibus veniretur qui tam longe erat immortalis a mortalibus, incommutabilis a commutabilibus, justus ab impiis, beatus a miseris. Et quia naturaliter indidit nobis, ut beati immortalesque esse cupiamus, manens beatus, suscipiensque mortalem, ut nobis tribueret quod amamus, perpetiendo docuit contenere quod timemus". Circa il desiderio naturale della beatitudine, cf De Civ. Dei 10,2; e De Trin. 13,17, in cui viene citato anche l'Hortensius di CICERONE.

[52]) De Civ. Dei 9,17 p. 266,29-31: "..de cujus divinitate qua Patri est sempre aequlis et humanitate qua nobis factus est similis, non hic locus est ut competenter pro nostra facultate dicamus".

[53]) cf lo schema 12 in Appendice, secondo il quale possiamo sintetizzare i vari dinamismi in atto nel dramma della salvezza. Cf anche lo schema n. 11.

[54]) De Civ. Dei 9,15 p. 262,4-12: "..ut homines ex mortali miseria ad beatam immortalitatem hujus medii beata mortalitas intervenendo perducat.. quoniam ipse fructus est mediationis ejus, ut nec ipsi propter quos liberandos Mediator effectus est, in perpetua vel carnis morte remanerent.."; 9.17 p. 266,11-14 : "Hoc ut sanetur, quoniam immortali puritate quae in summo est, ea quae in imo sunt mortalia et immonda convenire non possunt, opus est quidem Mediatore..".

[55]) De Civ. Dei 10,24 p. 297,12ss: "Sed subditus Porphyrius invidis potestatibus noluit intelligere Dominum Christum esse Principium cujus incarnatione purgamur.. hunc ille Platonicus non cognovit esse Principium, nam cognosceret purgatorium..".

[56]) De Civ. Dei 10,22 p. 296,4-18: "Non enim aliquam vincit (sc. diabolus) aut subjugat nisi societate peccati. In ejus ergo nomine vincitur, qui hominem assumpsit, egitque sine peccato, ut in ipso dote ac sacrificio fieret remissivo peccatorum, id est per Mediatorem Dei et hominum, hominem Christum Jesum (1Tm 2,5), per quem facta peccatorum purgatione reconciliamur Deo. Non enim nisi peccatis homines separantur a Deo.. Propterea ergo nobis per Mediatorem praestita est gratia ut polputi carne peccati similitudine mundaremur".

([57]), che riporta a contatto i poli separati dal peccato e ristabilisce il flusso della vita tra Dio e l'uomo ([58]). La mediazione di Cristo ha una funzione di "recupero" di qualcosa che all'inizio c'era già, ma che poi si è rotto con la barriera separatrice del peccato: la disponibilità all'azione del Verbo che illumina e dà la vita facendo partecipare di sé. E' sempre lo stesso Cristo nell'uno e nell'altro caso:

"lo stesso (idem) nelle parti inferiori della vita, lo stesso nelle parti superiori della vita" ([59]).

Però la sua azione ha accenti diversi a seconda dei casi: non c'è bisogno della sua dimensione di mediatore uomo, per es., nel progetto creativo iniziale ([60]). Ma dopo il peccato che ha reso necessaria l'incarnazione, anche il Cristo, come uomo, entra per sempre, per l'unità personale con il Verbo, in questa dinamica di vivificazione e di illuminazione delle creature.

La Mediazione intrastorica, comunque, ha un'azione efficace soprattutto nel rimuovere gli ostacoli, il peccato e la morte. Ma la tensione fondamentale rimane rivolta alla partecipazione della divinità di Cristo: "per ipsum ad ipsum, per hominem ad Deum". In questo senso nemmeno all'umanità di Cristo ci si deve attaccare ([61]).

7.4 I titoli della Mediazione, Cristo "verus Sacerdos"

Il discorso della mediazione di Cristo, centrale in Agostino, tende ad esplicitarsi in immagini e titoli cristologici, spesso suggestivi. Però la ricchezza di questi titoli varia molto a seconda delle opere, del loro carattere e del pubblico cui sono rivolte. Quindi mentre le immagini abbondano nelle opere pastorali rivolte al popolo (esempio classico, i Sermoni), scarseggiano invece nelle opere più tecniche, quelle più filosofiche e teologiche, rivolte a cerchie più ristrette (come il De Civitate e il De Trinitate). In questo secondo caso però abbiamo titoli cristologici più densi e ricchi di significato. Nel nostro testo ce ne sono sostanzialmente tre (oltre alla suggestiva immagine, ricorrente una sola volta, della "manus porrecta") ([62]):

a) il titolo MEDIATOR, già ricordato, che forma quasi l'identificazione globale di Cristo (che sia per la connessione con la polemica antipagana e antipelagiana, e sia per l'influsso biblico di 1Tm 2,5 e altri passi);

b) il titolo VIA-PATRIA (Veritas-Vita) che analizzeremo più avanti;

c) il titolo SACERDOS, su cui ora intendiamo brevemente intrattenerci.

Ricordando che il rapporto Dio/mondo si precisa in questi libri del De Civitate (che stiamo studiando) attraverso una determinazione culturale, è logico che la mediazione di Cristo assuma una precisa colorazione sacerdotale ([63]).

---

[57]) L'identificazione Mediator = Reconciliator è tipica di due opere fondamentali della soteriologia agostiniana: 1) De Trin. 4,11 p. 194: "..in quo nunc per fidem mundati et tunc per speciem reintegrati, et per M;mediatorem Deo riconciliati.."; 4,12 p. 196: "..idipsum quod Mediator est, per quam reconciliamur Do, sic indicat: 'Ego, inquit, in eis et tu in me, ut sint consumati in unum' (Gv 17,23)"; 4,13 p. 196: "Haec est vera pax et cum creatore nostro nobis firma conexio, purgatis et reconciliatis per Mediatorem vitae, sicut maculati et alienati ab eo recesseramus per mediatorem mortis"; 2) Enchir. ad Laur. 33 PL 40,249: "..necessarius erat Mediator, hoc est, reconciliator, qui hanc iram (sc. Dei) sacrificii singularis, cujus umbrae omnia sacrificia Legis et Prophetarum oblazione placaret"; 41 PL 40,253: "..pro nobis peccatum fecit (2Co 5,21) Deus, cui reconciliandi sumus, hoc est sacrificium pro peccatis, per quod reconciliari valeremus".

[58]) L'interpretazione di "Mediator" come "Reconciliator" e "Redemptor" – sia detto per inciso – dimostra che S. Agostino prende la parola soprattutto in senso biblico e non in senso filosofico neoplatonico (così B. STUDER, Offenbarung, p. 161; B. MUZUNGU, Mediateur, p. 168).

[59]) De Civ. Dei 9,15 p. 263,61-64: "Ideo quando in forma servi (Fl 2,7) ut Mediator esset infra angelos esse voluti, in forma Dei supra angelos mansit: idem in inferioribus via vitae, qui in superioribus vita".

[60]) cf Enchir. ad Laur. 108, che studieremo più avanti (vd l'excursus n. 6).

[61]) Sono piuttosto ardite in questa direzione le espressione le espressioni del De Doctr. Christ. che abbiamo già studiato nell'Introduzione, n. 71.

[62]) De Civ. Dei 10,24 p. 298,47-48: "Haec est mediatio, qua manus lapsis jacentibusque porrecta est..".

[63])nozione di sacrificio presso S. Agostino e sul sacerdozio di Cristo in particolare sono noti gli studi: A. F. KRUEGER, Synthesis of sacrifice accordino to S. Augustine. A study of the sacramentality of sacrifice.- Pont. Fac. Theol. Semin. S. Mariae ad Lacum, Diss. 19, Mundelein, Ill., 1950. E poi: J- LECUYER, Le sacrifice selon S. Augustin.- Augustinus Magister, II, p. 905-914; J. M. IMIZCOZ BARRIOLA, La realeza sacerdotal de Jesucristo en San Agustin.- Scriptorium Victoriense 5(1958) p. 262-302; G. DE BROGLIE, La notino augustinienne du sacrifice "invisibile" et "vrai".- RSR 48 (1960) p. 135-165 ; J. PINTARD, Le sacerdoce selon S. Augustin.- Paris 1960 ; B. QUINOT, L'influence de l'Epitre aux Hébreux dans la notion augustinienne du vrai sacrifice.- R.E.A. 8(1962) p. 129-168.

L'esposizione agostiniana e l'identificazione mediatore = sacerdote è stata senz'altro facilitata dall'esistenza del sacerdozio pagano ed ebraico (e quindi di un elemento da tutti accettato senza discussione) e sia dalla tradizione biblica, che si esprime per un sacerdozio di Cristo, specialmente nella lettera agli Ebrei.

Il connotato sacerdotale dice il "come" della mediazione di Cristo. Cristo è mediatore come uomo (cioè come 'via'). Ma in che consiste la sua mediazione di riconciliazione e di liberazione? Consiste appunto nella sua opera sacerdotale, nel suo prendere su di sé il peccato del mondo, cioè ciò che allontanava gli u0mini da Dio e portarlo, anche se a lui non era dovuto, distruggendolo in quell'uomo nuovo e giusto, l'uomo Cristo Gesù. A Dio infatti Cristo non ha offerto le vittime, ma se stesso come vittima, rinnovando in sé, grazie alla sua divinità, l'umanità che può dialogare con Dio. Il suo sacrificio libero immette in tutta l'umanità, di cui lui partecipa, un dinamismo nuovo, una spinta di riconciliazione con il Padre. A chi aderisce a lui con la fede, questo dinamismo entra nelle ossa, trasformandolo progressivamente ad immagine di Cristo fino alla pienezza totale ([64]). Ma veniamo ai testi della nostra sezione del De Civitate.

Nel testo centrale sul sacrificio ([65]) si dice di Cristo:

"..elus Unigenito eum sacerdote placamus" ([66]).

In questo testo il significato centrale del sacrificio (che consiste in tutto ciò che facciamo per legarci al nostro fine beatificante, Dio) ([67]) è considerato separatamente dal ruolo di Cristo, del quale si fa solo quella menzione. Qui S. Agostino assegna a Cristo un ruolo prevalentemente propedeutico di purificatore, mentre pone l'accento principale sul nostro ruolo sacerdotale: con il nostro amore e le nostre opere buone ci offriamo a Dio, già inseriti in Cristo che ci ha riconciliati con Dio.

In un altro testo S. Agostino è più esplicito: qui la nozione di sacrificio è applicata:

(a) all'umanità di Cristo ([68]): diversamente dai demoni Cristo uomo non chiede sacrifici per sé, ma anzi è lui che offre se stesso in sacrificio, sacerdote e vittima di se stesso. Egli realizza così nella sua offerta pasquale in grado sommo la nozione stessa di sacrificio di cui parlavamo sopra. Egli dà la dimensione del sacrificio del Nuovo Testamento. In queste righe possiamo anche leggere un abbozzo del problema della psicologia dell'uomo Cristo.

(b) alla Chiesa: anche la Chiesa offre se stessa come sacrificio, ma lo fa in relazione determinante a Cristo in duplice direzione: essendo suo corpo e per mezzo di lui, costituita in una situazione nuova dall'unione con il suo Capo e agendo di conseguenza nell'offrire se stessa. Da lui impara (discit) a offrire se stessa per mezzo di lui ([69]);

(c) all'esperienza sacramentale ([70]): il sacrificio della Chiesa è sacramento (segno e strumento) dell'offerta sacrificale di Cristo e della Chiesa. Al centro della vita della Chiesa c'è la rinnovazione sacramentale di ciò che Cristo ha fatto per noi, perché continuamente noi lo attualizziamo riguardo a noi stessi, per mezzo di lui;

(d) ai segni precursori ([71]): tanti sacrifici come tante parole, che preannunciano e raccomandano molto, senza stancare, una sola realtà: l'unico, sommo, vero sacrificio di Cristo. Solo in prospettiva di questo, essi avevano ragione di esistere e quindi cessano alla sua venuta. Dopo di lui sono un peso inutile. Evidentemente ben minor ragione di essere hanno anche i falsi sacrifici dei pagani, servizio dei demoni, pagato con la perdita di se stessi.

Questo testo è in pratica una lettura della storia della salvezza in chiave sacrificale. Il centro del sacrificio è sempre la decisione o di Cristo o della Chiesa, che liberamente si offre a Dio. Da notare che sono presenti sempre le componenti fondamentali della mediazione di Cristo: la realizzazione prima nell'uomo Cristo, la sua esemplarità efficace verso di noi, l'attualizzazione sacramentale ed ecclesiale.

---

[64]) Enchir. ad Laur. 33 PL 40,249: "Quod ergo per Mediatorem reconciliamur Deo et accipimus Spiritum Sanctum ut ex inimicis efficiamur filii: quotquot enim Spiritu Dei aguntur, hi filii sunt Dei (Rm 8,14) ; haec est gratia Dei per Jesum Christum Dominum nostrum".

[65]) De Civ. Dei 10,3-6.

[66]) De Civ. Dei 10,3.

[67]) De Civ. Dei 10,6 p. 278,1-3: "Verum sacrificium est omne opus quod agitur ut sancta societate inhaeramus Deo, relatum scilicet ad illum finem boni, quo veraciter beati esse possimus". Cf J. LECUYER, Sacrifice, p. 906; J. PINTARD, Sacerdote, p. 188; G. LAFONT, l'avvicina all'interpretazione agostiniana di Rm 12,1. cf anche G. REMY, Christ, p. 490 n. 3.

[68]) De Civ. Dei 10,20 p. 294,4-7: "..tamen in forma servi sacrificium maluit esse quam su mere.. per hoc et sacerdos est ipse offerens, ipse et oblatio".

[69]) De Civ. Dei 10,20 p. 294,8-9: "..quae cum ipsius capitis corpus sit per ipsum discit seipsam offerre".

[70]) De Civ. Dei 10,20 p. 294,7-8: "..cujus rei sacramentum quotidianum voluti Ecclesiae sacrificium". In Enchir. ad Laur. 110, PL 40,283, l'Eucaristia è detta "sacrificium Mediatoris".

[71]) De Civ. Dei 10,20 p. 294,9-10: "cujus vel sacrificii multiplicia variaque signa erant sacrificia prisca sanctorum..". cf sopra De Trin. 4,11.

La dimensione globale del sacrificio di cristo come categoria di mediazione universale è posta decisamente in luce nella conclusione generale della sezione del De Civitate Dei che stiamo studiando. Cristo (Verbo incarnato da notare l'unità di soggetto agente nel Verbo) è come uomo il sacerdote universale, attraverso il quale uomini e angeli offerti come sacrificio a Dio, al quale solo è giusto che offriamo noi stessi (contrariamente alla pretesa dei molti dèi pagani, che altro non sono che demoni). E' questa la vera religione, la vera via di liberazione, invano cercata altrove da PORFIRIO e dagli altri pagani sapienti ([72]).

Da questo testo emerge chiaramente l'equazione:

Cristo uomo = Mediatore = Sacerdote ([73]).

Il sacrificio (di cui si mette in evidenza l'aspetto volontaristico: dono amoroso di sé a Dio, dono che ci unisce a Lui) è l'impegno di fondo dell'umanità nel suo dialogo con Dio. Questo dialogo va recuperato – e quindi questo sacrificio va offerto – per mezzo dell'uomo-Dio, Gesù Cristo. Anche qui S. Agostino accenna alla psicologia di Cristo uomo ([74]). Noi ci salviamo offrendoci in Cristo liberamente e con amore al Padre, così come lui stesso ha fatto.

Concludendo accenniamo brevemente ad un problema dibattuto tra gli studiosi circa il valore centrale del sacrificio di cristo. Il valore primario di offerta è l'autentico significato del sacrificio. Quello di riscatto dal dominio del demonio ne è una immagine, anche se molto densa di significati e di riferimenti, una immagine e una conseguenza. Essa riguarda le conseguenze dell'opera redentrice di Cristo: liberazione dal peccato e dalla morte ([75]).

---

[72]) De Civ. Dei 10,31-32 p. 309,33ss: "..nisi ei tantummodo cujus et nos cum illis (sc. Agelis) sacrificium esse debemus, per eum Sacerdotem offerendi qui in homine quem suscipit secundum quem et sacerdos esse voluit etiam usque ad mortem sacrificium pro nobis dignatus est fieri. Haec est religio quae universalem continet viam animae liberandae".

[73]) vd G. REMY, Christ, p. 486ss; J. PTARD, Sacerdoce, p. 163.

[74]) Anche se non la sviluppa molto, forse perché il suo accento è in genere sulla divinità del verbo (cf B. STUDER, Offenbarung, p. 169).

[75]) cf J. RIVIERE, Dogme, p. 172: il sacrificio riconciliatore è il centro dell'incarnazione: non ci sono altri fini dell'incarnazione più importanti di questo (anche se altri ce ne sono): obiettivo della Redenzione è quello di mettere il peccatore in pace con Dio attraverso la morte di Cristo. Tutto il libro del RIVIERE è una tesi che vuol dimostrare l'infondatezza dell'affermazione secondo la quale Cristo è morto per pagare al diavolo il debito del nostro riscatto, quasi il diavolo avesse un "diritto" su di noi. Questo diritto in realtà è solo un'immagine della somiglianza di situazione tra l'angelo decaduto per superbia e l'uomo che lo ha imitato. RIVIERE stesso però non nasconde che a volte la metafora è molto forte e può aver dato origine alla nota dottrina medievale a questo proposito.
Cf su questo anche J. P. JOSSUA, Salut, p. 174-185; B. STUDER, Offenbarung, p. 167s. Grande importanza ha anche il sacrificio di Cristo Mediatore nel De Trinitate: cf la lunga analisi di G. REMY, Christ, p. 459-502 (che vi unisce anche l'analisi di De Civ. Dei 10).

Capitolo ottavo

CRISTO DIO E UOMO

8.1 Il fondamento della Mediazione

Alla base della possibilità stessa della mediazione di Cristo, Agostino lo afferma chiaramente, c'è il fatto che egli è insieme Dio e uomo, cioè partecipa di tutti e due i termini del dialogo di salvezza:

" quaerendum est medius
qui non solum homo
verum etiam Deus sit" ([1]).

Perché questo? Non possono essere sapienti mediatori verso la beatitudine? In fondo i pagani affermano che i sapienti possono giungere alla **greco** senza mediazione alcuna dei demoni ([2]).

Possiamo ravvisare nel discorso agostiniano alcuni collegamenti di fondo che conducono alla necessità della mediazione di Cristo. Fin dalla creazione Dio e uomo erano uniti da una corrente vitale. L'uomo, creato da Dio attraverso il Verbo, riceveva da lui la luce intellettuale, la vita e la santità ([3]). Poi con il peccato questa corrente vitale si è rotta e ne è conseguita la morte, l'ignoranza e l'infermità ([4]), per cui non si dà beatitudine insieme a mortalità ([5]). Il recupero è possibile solo se Dio effettivamente rende possibile l'unione di beatitudine e mortalità, che allora diventa mezzo per camminare verso il recupero di beatitudine e immortalità.

Come si vede, è una prospettiva molto dinamica. In essa si esige – proprio per rendere possibile il delicato momento di passaggio in cui coesistano beatitudine e mortalità – che Dio stesso entri nella storia, non per coinvolgersi in quanto Dio nella mutabilità, ma per rendere possibile l'esistenza di un uomo santo e santificatore, beato tra i mortali e i miseri. Questa sua prima realizzazione ("exemplum") inizia un meccanismo (partecipazione per la fede donata per grazia), portato avanti dallo stesso principio ispiratore (il Verbo mediante lo Spirito), che recupera la condizione iniziale del dialogo diretto tra il Verbo e l'uomo. Dirà più tardi Agostino (specialmente contro i pelagiani) che la grazia è più grande della situazione iniziale proprio perché si è venuto a creare un 'unicum' eccezionale: il Dio-uomo ([6]).

Tutto questo discorso è ravvisabile in quel passaggio-chiave del nostro testo che dà inizio all'esposizione della mediazione di Cristo ([7]).

Di fronte all'affermazione che riteneva possibile la beatitudine fin da questo stato mortale, S. Agostino, per conto suo ormai molto dubbioso ([8]), si domanda perché mai questi sapienti non sono loro i

---

[1]) De Civ. Dei 9,15.

[2]) cf sopra (cap. 5 n. 101) il discorso della **greco** della virtù per i pagani. Il problema per Agostino è dibattuto. De Civ. Dei 9,14, p. 261,1-262,7: "Utrum et beatus et mortalis homo esse possit, magna est inter homines questio. Quidam enim conditionem suam humilius inspexerunt, negaveruntque hominem capacem esse posse beatitudinis, quamdiu mortaliter vivit. Quidam vero extulerunt se et ausi sunt dicere, sapientiae compotes beatos esse posse mortales. Qui si ita est, cur non ipsi potius medii constituuntur inter mortales miseros et immortales beatos?".

[3]) Si veda a questo proposito ad es.: Tract. In Joh. Ev. 1,12 p. 14: "Jam enim factus es per Verbum, sed oportet te refici per Verbum. Et si tibi contigit fieri per Verbum, ut per illud factus sis, per te deficis: si per te deficis, ille te reficiat qui te fecit"; Serm. 117,2.15 PL 38,656.670: „..ille manifestius, qui ad imaginem Dei factus per Verbum factus est homo.. non enim Deus sumus: sed possumus mente vel cordis acie interiore videre Deum. Peccatis acies nostrae obtritae, obtusae infirmitate dejectae cupiunt videre..". De Civ. Dei 11,2 presuppone questa visione: „Cum enim homo rectissime intelligatur, vel si hoc non potest, saltem credatur, factus ad imaginem Dei, profecto ea sui parte est propinquior superiori Deo, qua superat inferiores suos.. sed quia ipsa mens, cui ratio et intelligentia naturaliter inest vitiis quibusdam tenebrosis et veteribus invalida est, non solum ad inhaerendum fruendo, verum etiam ad perferendum incommutabile lumen..". cf anche Epist. 140,66.68.70. In De Civ. Dei 11,12 p. 333,21, si dice che il primo uomo era "beatus" e questo era dovuto alla "partipatione Summi Dei".

[4]) De Civ. Dei 10,24 p. 298,42-44: "Quod utique carnales, infirmi, peccatis obnoxii et ignorantiae tenebris obvoluti nequaquam percipere possimus, nisi ab eo mundaremur atque sanaremur..".

[5]) De Civ. Dei 9,15 p. 262,1-3: "Si autem quod multo credibilius et probabilius disputatur, omnes homines, quamdiu mortales sunt, etiam miseri sint necesse est..".

[6]) E' da ricordare comunque che la mediazione di Cristo uomo è collegata in qualche modo alla mediazione creatrice del Verbo (Gv 1,3: "per quod facta sunt omnia"): proprio perché "creator" come Verbo, Cristo può essere "recreator" come Verbo incarnato (cf Enarr. in Ps. 94,10; 45,14; cf B. STUDER, Offenbarung, p. 162).

[7]) De Civ. Dei 9,14-15. cf sopra le note 1 e 5.

mediatori, non avendo invidia di nessuno, in quanto perfetti, potrebbero aiutare gli altri "ad consequendam beatitudinem". Ma siccome la beatitudine è collegata all'immortalità, S. Agostino conclude con quel passo più volte già riportato e che è decisivo per il nostro studio:

"Se poi – ciò che può essere sostenuto in modo molto più credibile e probabile – tutti gli uomini finché sono mortali è necessario che siano miseri, bisogna cercare un medio che non solo sia uomo, ma anche Dio, perché intervenendo la beata mortalità di questo medio, conduca gli uomini dalla miseria mortale alla beata immortalità" ([9]).

Come si vede è l'impossibilità umana di una "beata mortalitas" che richiede l'intervento divino. Non la "misera immortalitas" del demone, né la "misera mortalitas" dell'uomo possono recuperare un vitale rapporto con Dio. Né può essere di aiuto la "beata immortalitas" degli angeli, troppo distanti da noi; la miseria costituisce l'uomo e il demonio lontani dalla santità di Dio, ordinati nei gradini inferiori della creazione, la santità invece pone gli angeli troppo distanti dalla nostra misera condizione. Cristo invece è diverso: è giusto nello spirito e puro da ogni peccato nella carne. Per questo nemmeno come uomo si può paragonare del tutto a noi ([10]).

La "mediatio" è possibile proprio per la santità dell'anima di Cristo (e quindi, conseguentemente, della sua carne) che cancella il peccato del mondo assumendolo su di sé ([11]), annulla la distanza tra l'uomo e Dio ([12]) e quindi rende possibile ora nella fede e domani nella visione ([13]) il dono della vita della conoscenza e dell'immortalità da parte del Verbo: a tutti gli uomini. Il Dio-uomo con la sua umanità santa toglie le barriere che si erano create e in lui il Verbo inizia quel meccanismo di salvezza e di recupero degli uomini alla vita beata che sarà esteso a tutti, cioè a tutti coloro che gli aderiranno, accettando quella grazia che in lui è offerta all'umanità. In questo senso – nell'inserimento sacramentale, specie battesimale – la grazia passa dal Capo alle membra.

Per capire a fondo la mediazione di Cristo si deve distinguere in Cristo Mediatore tra lo "status" del Mediatore e l' "actio" della mediazione. S. Agostino, sotto la spinta del dato biblico (1Tm 2,5), accentua la dimensione umana della mediazione: "mediator per quod homo". Cosa vuol dire questo? E' una separazione tra umanità e divinità in Cristo ([14])? Io credo che si tratti piuttosto della distinzione (non tematizzata così espressamente da S. Agostino, ma risultante chiara delle espressioni che egli usa) tra uno "status" del mediatore e la confermazione della sua "actio" mediatrice. Circa la sua realtà personale non c'è ombra di

---

[8]) cf le Rectract. 1,2 p. 18,5ss, a proposito del De Beata Vita: la perfetta conoscenza di Dio, che dà la vita beata, è solo nell'altra vita, quando anche il corpo sarà incorruttibile e immortale.

[9]) De Civ. Dei 9,15 p. 262,1-6: "Si autem quod multo credibilius et probabilius disputatur, omnes homines, quamdiu mortales sunt, etiam miseri sint necesse est, quaerendum est medius qui non solum homo, verum etiam Deus sit, ut homines ex mortali miseria ad beatam immortalitatem, hujus medii beata mortalitas intervenendo perducat".

[10]) Si veda per questo Tract. in Joh. Ev. 43,9 p. 864: "Non enim quia homo cactus est, jam comparandus est nobis. Nos enim homines cum peccato, ille sine peccato.. ergo fratres secundum ipsam formam servi.. multum interest, inter gloriam Christi et gloriam hominum caeterorum". A questa particolare situazione del Cristo uomo rispetto a tutti gli altri, Agostino applica il termine "medietas" in De pecc. mer. et rem. 2,38 p. 110,11-23: "Verum tamen ipsa participatio illius in inferiora nostra, ut nostra esset in superiora illius, tenuit quamdam et in carnis nativitate medietatem, ut nos quidam nati essemus in carne peccati, ille autem in similitudine carni peccati.. et ideo nos in mortem propter peccatum, ille propter nos in mortem sine peccato. Sicut autem inferiora ejus quibus ad nos descendit <u>non omni modo coaequata sunt</u> inferioribus nostris in quibus nos ipse invenit, sic et superiora nostra, quibus ad eum ascendimus, non coaequabuntur superioribus ejus, in quibus eum illic inventuri sumus. Nos enim ipsius gratia facti erimus filii Dei, ille semper natura erat Filius Dei.."G. REMY, Christ, p. 436-456, giustamente sottolinea che Cristo è "medius" proprio in quanto giusto. La sua giustizia lo distanzia dalla nostra attuale condizione, benché il suo essere uomo ve lo unisca strettamente. Cf soprattutto, tra i testi da lui citati, il Serm. 121,5 PL 38,680: "Per hoc mediator, in medio. Quid est, in medio? Nec sursum, nec deorsum. Quomodo nec sursum nec deorsum? Nec sursum, quia caro, nec deorsum, quia non peccator. Sed tamen in quantum Deus, semper sursum", e Serm. 361,16 PL 39,1608: "Inter justum et injustos, inter immortalem et mortales.. aliquid ab injustis et mortalibus.. aliquid cum justo et immortali". Questo autore conclude che la mediazione di Cristo per Agostino si fonda su due piani: sul piano ontologico, il tenadrismo, e sul piano morale, la santità dell'uomo Cristo (cf specialmente p. 452-453).

[11]) J. PINTARD, Sacerdote, p. 171: la nostra morte è una sanzione del peccato, la morte di Cristo umile è un'ostia per il peccato.

[12]) J. RIVIERE, Dogme, p. 164,165 (che cita De pecc. Mer. et rem. 1,39.56.62; 2,47 e Contra duas Epp. Pel. 4,8): tutto il dramma della Redenzione passa tra l'uomo e Dio, per distruggere il solo ostacolo alle loro mutue relazioni, che è il peccato. Il sacrificio di Cristo non ha altro fine che quello di farlo sparire per ottenerci la grazia della riconciliazione. Questo aspetto è lungamente trattato anche da G. REMY, Christ, p. 411-436, che però analizza molti testi in proposito, senza enuclearne conclusioni di rilievo. E' un'analisi che si limita ad una fenomenologia del pensiero agostiniano.

[13]) cf De Civ. Dei 11,2.

[14]) Così O. SCHEEL, Anschauung, p. 271-274.

dubbio che S. Agostino abbia affermato l'unica persona di Cristo, persona umano-divina "utrumque ex utroque" ([15]). Egli è insieme dio e uomo: uniti insieme, non confusi, Dio che entra nel tempo rimanendo immutabile e uomo che è totalmente uomo e totalmente santo. Vero Dio, ma non solo Dio, vero uomo, ma non solo uomo. Circa la realtà personale lo stesso Cristo è Dio e uomo.

Circa l'azione della mediazione, invece, ci sono delle appropriazioni più precise. La divinità e l'umanità di Cristo operano la salvezza dell'uomo in modo loro proprio, anche se poi l'unica persona spinge alla "communicatio idiomatum" circa le azioni salvifiche. "Mediator per quod homo" è l'appropriazione, alla componente umana di Cristo, della mediazione in quanto vicenda storica, in quanto offerta personale e volontaria del vero Sacerdote. Tutto ciò l'ha operato propriamente l'uomo Cristo. D'altra parte il Duo Cristo opera la salvezza estendendo a tutti l' "exemplum" dell'uomo Cristo, mediante il dono dello Spirito, perché l'agire di Dio è un agire essenzialmente trinitario. Naturalmente poi per l'unità della persona, la vicenda umana, del Mediatore ha l'efficacia della sfera di Dio e d'altra parte la divinità di Cristo entra profondamente nella sfera dell'uomo compenetrandola dal di dentro in modo salvifico e definitivo, da nuova creazione ([16]).

8.2 Verbo assumente e uomo assunto

Questa prospettiva comporta due conseguenze a livello ontologico: l'azione parte dal Verbo che è il principio assumente e si estende all'uomo che è assunto tutto, per poter essere partecipato e quindi salvato tutto.

a) In polemica con PORFIRIO S. Agostino afferma che il vero Principio purificatore è il Verbo, mediante l'assunzione di anima umana ([17]) e corpo umano. Egli riprende e accetta il principio salvifico posto da PORFIRIO: "Principia posse purgare". Ma mentre presso il filosofo pagano tutto ciò ha un andamento fortemente intellettualistico (l'ipostasi divina mi purifica quando il mio intelletto si rivolge decisamente verso di essa, qualunque sia la sorte della mia carne, che va fuggita come contaminante) ([18]), in Agostino, grazie alla fede nell'incarnazione, la salvezza si presenta come opera divino-umana. E' la divinità che ci purifica ma mediante la sua incarnazione. La forza salvifica non viene di per sé dall'umanità di Cristo, ma da colui che vi abita, che l'ha fatta sua, che l'ha permeata in modo unico e definitivo e che in essa e attraverso essa è entrato nel mondo umano, il Verbo di dio. La necessità dell'umanità di Cristo rimane strumentale, determinata dal nostro stato di peccato. Noi non potevamo più percepire il Verbo, quella luce della quale per creazione noi viviamo ([19]). Il peccato aveva frapposto una barriera di carnalità, infermità, peccato, ignoranza

---

[15]) Enchir. ad Laur. 35 PL 40,250: "Idem ipse utrumque ex utroque unus Christus"; cf anche la lapidaria espressione dell'Epist. 137,9 p. 108,13-15: "nunc vero ita inter Deum et homines mediator apparuit, ut in unitate personae copulans utrumque naturam.."; 137,11 p. 109,16: "una.. persona Christi"; Enchir. ad Laur. 49 PL 40,255: "Homo ad Unigeniti personam pertinet".

[16]) Di questo inciso (Mediator per quod homo) danno interpretazioni alquanto differenti due autori, che hanno pubblicato recentemente le loro tesi. J. P. JOSSUA (Salut, p. 187-192) imposta il problema: alcuni testi parlano di Mediatore in quanto Dio e uomo (mediazione basata sul teandrismo) e altri testi in quanto uomo (mediazione basata sul mistero pasquale). Contraddizione? Punti di vista irriducibili? JOSSUA preferisce interpretare (piuttosto riduttivisticamente, a me pare) dicendo che l'inciso è originato dal testo biblico di 1Tm 2,5, oppure dall'aver interpretato Agostino la "mediatio" soprattutto come "reconciliatio". Ritengo che alla base di questa interpretazione ci sia l'aporia fondamentale di considerare l'uomo-Dio come un "tertium quid" tra l'uomo e Dio. In realtà non è così e le due affermazioni quindi non sono altro che aspetti diversi dell'unico mistero del Cristo Mediatore, Mediatore come uomo, mediatore perché Dio. Riprendendo e criticando il precedente autore, G. REMY, Christ, p. 454-456 (soprattutto p. 454 n. 1 e 2) afferma che si tratta di terminologia uniforme (Mediator) applicata a prospettive teologiche diverse (teandrica e antropologica, cioè in pratica incarnazionistica e soteriologia). Conclusione molto simile alla nostra soprattutto nella convinzione che in Cristo la tridimensionalità di ogni esperienza religiosa (divino-profano-sacro) diviene bidimensionalità (divino e profano: uomo Cristo, divenuto sacro: uomo mediator in quanto uomo justum).

[17]) Notiamo per inciso che Agostino fa sua la teoria dell' "anima mediante": il Verbo si è unito direttamente l'anima di Gesù (lo spirituale con lo spirituale, secondo il principio del simile col simile) e attraverso essa ha assunto anche il corpo, retto da essa: Epist. 137,8 p. 107,4-7: "Ipsa (sc. Virtus divina) sibi animam rationalem et per tandem etiam corpus humanum, totumque omnino hominem inmelius mutandum nullo modo in deterius mutata coaptavit".

[18]) cf sopra c. 5 n. 102 e 109.

[19]) Tract. in Joh. Ev. 1,18 p. 22: "Hoc enim sequitur, et vita erat lux hominum (Gv 1,4) et ex ipsa vita homines inluminantur.. homo factus est ad imaginem Dei, habet rationalem mentem, per quam possit percipere sapientiam. Ergo illa vita, per quam facta sunt omnia, ipsa vita lux est: et non quorumque animalium, sed lux hominum".

e tenebre. La luce di Dio scivolava via sulla superficie delle nostre tenebre, senza possibilità di recezione ([20]). Ed ecco allora l'uomo nuovo, con la sua umanità vera e insieme giusta, non peccatrice ([21]). Questa umanità santa distrugge in sé stessa e quindi in noi il peccato e le tenebre. Aderendo ad essa con la fede, rendiamo di nuovo possibile il flusso della vita del Verbo in noi attraverso il dono dello Spirito Santo, sorgente della grazia e della filiazione adottiva. Perciò:

"Il Principio, presa l'anima e la carne purifica e l'anima e la carne dei credenti" ([22]).

Quello che stiamo analizzando è un brano che mette bene in evidenza il meccanismo della "mediatio". Parte dal Verbo assumente, come da un Principio: ne è l'iniziatore, il sostenitore, il perfezionatore proprio per questa unione unica con l'uomo Gesù. Si compie anzitutto nell'uomo Cristo, che il Verbo ha santificato. Il Verbo è la fonte ispiratrice, l'uomo Cristo è la realizzazione prima e più perfetta della santità umana. Fin dal primo momento della sua esistenza l'uomo Gesù Cristo è ciò che noi desideriamo e in lui speriamo di conseguire. C'è un ruolo attivo anche della carne di Cristo: essa purifica grazie al Verbo che l'ha assunta. Il Verbo, attraverso essa, anzi dopo averla "suscepta", purifica l'anima e i corpi dei credenti. Quindi, in ultima analisi, il Verbo mette a disposizione dei credenti una umanità nuova, rinnovata nella fede e nell'amore, un nuovo Adamo, contrapposto al vecchio (cf Rm 5).

In questa prospettiva ben si distingue tra il Verbo e l'uomo in Cristo. Non nel senso di una separazione, me nel senso di una appropriazione: ogni componente del Cristo ha una sua una sua funzione: il Verbo, la carne, l'anima. Il meccanismo è unico e parte dal Verbo, principio fontale di vita, e adesso, di riconciliazione. La persona unica del Verbo in Cristo assume l'umanità completa, la quale pure dà il suo apporto proprio e determinante ([23]). Non ha un ruolo semplicemente passivo, ma, come abbiamo visto, realizza una dimensione sacrificale perfetta veramente 'umana', come dono di amore e di sofferenza vicaria per tutti.

b) L'assunzione di tutto l'uomo è poi affermata con decisione, essendo un canone indiscusso nell'antichità l'espressione "redimitur quod assumitur":

> "In lui infatti hanno la misericordiosissima purificazione sia della mente, sia dello spirito e sia del loro corpo. Per questo egli prese tutto l'uomo senza peccato, perché tutto ciò di cui consta l'uomo egli lo sanasse dalla peste dei peccati" ([24]).

S. Agostino non ha quindi i problemi tanto agitati in Oriente (con la crisi apollinarista). Per lui l'umanità e la divinità in Cristo sono piene e totali ([25]).

C'è il presupposto importante che bisogna tener presente: non c'è via di mezzo tra beatitudine e miseria e quindi tra la partecipazione e la non partecipazione di Dio, "beatificum bonum" ([26]).

---

[20]) Tract. in Joh. Ev. 1,19 p. 22 "Praesens est sapientia, sed cum caeco praesens est, oculis ejus absens est, non quia ipsa illi absens est, sed quia ipse ab illa absens est.. Purgo de oculo tuo quidquid mali est, ut possit videre lucem oculorum quorum. Pulvis, pituita, fumus, peccata et iniquitates sunt; polle inde ista omnia et videbis sapientiam, quae praesens est".

[21]) A proposito della giustizia di Cristo che vince il diavolo e ci redime con la sua giustizia e non con la potenza, cf il lungo studio di De Trin. 13 in G. REMY, Christ, p. 503-541 e Ch. MOHRMANN, Le binome justitia-potentia dans la sotériologie augustinienne et anselmienne.- Specilegium Beccense, 1, Paris 1959 p. 145.

[22]) De Civ. Dei. 10,24 p. 297,14ss: "..Dominum Christus esse Principium cujus incarnatione purgamur.. Neque enim caro Principium est, aut anima humana, sed verum per quod facta sunt omnia (Gv 1,3). Non ergo caro per seipsam mundat, sed per Verum a quo suscepta est, cum Verum caro factum est et habitavit in nobis (Gv 1,14).. Principium ergo, suscepta anima et carne, et animam eredentium mundat et carnem. Ideo quaerentibus Judaeis quis esset, respondit se esse Principium (Gv 8,25). Quod utique carnales, infirmi, peccati obnoxii, et ignorantie tenebri obvoluti, nequaquam percipere possimus, nisi ab eo mundaremur atque sanaremur, per hoc quod erimus et non erimus. Erimus enim homines, sed justi non erimus, in illius autem incarnatione natura humana erat, sed justa, non peccatrix erat". J. P. JOSSUA, Salut, p. 210, pone in luce questo testo come espressione chiara della cosiddetta teoria "incarnazionista" della Redenzione, più sviluppata nei Padri greci. Come si vede, essa non è assente nemmeno tra i Latini, anche se in loro l'accento è posto più fortemente sulle azioni salvifiche della Pasqua.

[23]) Ch BOYER, Dottrina, p. 108: "Vero è che un tanto divino effetto Cristo non lo produrrebbe, se fosse solo uomo, come non sarebbe mediatore se fosse solo uomo. L'umanità di Cristo non è la causa suprema e principale della grazia; è l'istrumento della divinità, ma come tale opera realmente".

[24]) De Civ. Dei 10,27 p. 302,31-34: "In illo enim habet misericordiosissimam purgationem et mentis et spiritus et corporis sui. Propterea quippe totum hominem sine peccato ille suscepit ut totum quo constat homo a peccatorum peste sanaret". Ricordiamo la concisa espressione di De Pecc. mer. et rem.: "Quod enim carnis inde (i.d. de matre) suscepit, id profeto aut suscipiendum mundavit, aut suscipiendo mundavit" (2,38 p. 111,2-4).

[25]) La singolarità dell'anima di cristo e dell'uomo assunto è affermata contro PORFIRIO in De Civ. Dei 10,29. Unitamente alle espressioni dell'Epist. 137, queste poche righe manifestano una cristologia matura, che ha già superato i problemi posti dall'apollinarismo e dal nestorianesimo.

In questo senso non si dà un "medius" stabile, con caratteristiche sue permanenti, tra l'uomo e Dio, tra l'uomo misero e Dio beato, anzi non si dà nemmeno diritto eterno di esistenza alla miseria temporale dell'uomo: egli dovrà arrivare ad uno stato definitivo ed eterno di vita o di morte. I mediatori ontologici dei Platonici, per Agostino, sono un controsenso.

Stando così le cose, si capisce perché S. Agostino parla di un mediatore unico (contro i molti affermati dai pagani) ([27]), perché unico è il Bene che ci realizza e d'altra parte si capisce pure perché afferma che questo mediatore sia Dio stesso, perché l'opera di mediazione non è altro che l'inizio di quella stessa partecipazione di vita che unica rende beati, e cioè la vita stessa di Dio: Cristo non comunica a noi, qui, oggi, qualcosa di diverso da quello che ci donerà domani: la vita eterna comincia qui, pur se nella fede ([28]).

Perciò si comprende appieno il ruolo 'storico' del Mediatore, ruolo di via, ruolo di purificatore, ruolo di sacerdote, un ruolo che ha inizio e che finisce, inizia con il peccato di Adamo e finisce quando noi arriviamo alla contemplazione di Dio e del suo Verbo, alla partecipazione per la quale eravamo fatti nel disegno creativo di Dio e che, sola, ci rende beati. In definitiva tra Dio e l'uomo non si dà un mediatore diverso da uno dei due termini: è l'uno dei due termini, Dio stesso, che si avvicina all'altro termine, l'uomo, perché questi possa di nuovo riavvicinarsi a Dio ([29]). Il Mediatore è il dono per grazia totale, di un "exemplum" di quello che tutti dovranno diventare, un "exemplum" efficace in tal senso. Strettamente parlando Cristo non è ontologicamente diverso da Dio e dall'uomo, cioè dai due termini del dialogo di salvezza, ma li è tutti e due nell'unità della sua persona, senza confusione e senza separazione. Dire che Cristo è ontologicamente in mezzo significherebbe fare di Cristo Dio-uomo un 'tertium quid', intermedio, risultante dall'unione, o meglio, dalla confusione dei due termini estremi. Cristo invece è totalmente Dio e totalmente uomo, bene beatifico dall'eternità, mediatore storico per la necessità imposta dal peccato, ma rimanendo quello che era e prendendo quello che non era, cioè l'uomo ([30]). L'unico 'tertium quid' che possiamo ravvisare in lui e che difatti costituisce il dinamismo della sua azione mediatrice, non è la sua ontologia, ma la sua temporanea situazione storica di mortale e giusto: in quel momento, molto concretamente, non era nella sua umanità né Dio giusto e immortale, né uomo misero e mortale: era qualcosa di nuovo. Egli, nuovo Adamo, iniziatore e primizia di una nuova umanità, ha operato in se stesso un passaggio diverso da quello del vecchio Adamo: dalla beata mortalità alla beata immortalità ([31]). A questo punto egli comunica nello Spirito questo passaggio a tutti coloro che lo accettano nella fede (essa pure dono di grazia) che alla fine del processo saranno tutti assimilati a lui, benché egli sia Figlio per natura e loro per grazia ([32]). Divenuti tutti come lui, egli non sarà più qualcosa di intermedio, ma completamente come Dio e completamente come gli uomini, Dio e uomo, in una sola persona divina ed eterna.

Tutte queste cose le ritroviamo nella seconda parte dell'importantissimo capitolo quindicesimo del libro IX del De Civitate Dei, che vale la pena di riportare per esteso, così suddiviso:

a) Il fine beatifico, il Verbo, è anche mediatore unico:

---

[26]) Si cf ad es. la questione del luogo intermedio tra beatitudine e condanna che i Pelagiani volevano assicurare ai bambini non battezzati. Agostino lo nega decisamente (cf De pecc. Mer. et rem. 1,55 p. 54,9ss).

[27]) E' tipica la "reductio ad unum" che Agostino opera anche rispetto a tutti i segni precursori di Cristo contenuti nell'Antico Testamento. De Trin. 4,11 p. 194: "Quia enim ab uno vero Deo et summo per impietatis iniquitatem resilientes et dissonantes defluxeramus, et evanueramus in multa, discissi per multa et inhaerentes in multis: oportebat nutu et imperio Dei miserantis, ut ipsa multa venturum conclamarent unum, et a multis conclamatus veniret unus, et multa contestarentur venisse unum, et a multis esonerati veniremus ad unum.. et per Mediatorem Deo reconciliati haereamus Uni, fruamur Uno, permaneamus Unum".

[28]) E' l'affermazione di Gv 5,24-25, che Agostino commenta in Tract. in Joh. Ev. 19,7-10 p. 440ss: "Fit proinde jam quaedam resurrectio et transeunt homines a morte quidam ad quondam vitam: a morte infidelitatis ad vitam fidei; a morte falsitatis ad vitam veritatis; a morte iniquitates ad vitam justitiae. Est et ista quaedam resurrectio mortuorum.. et nunc in aeternam vitam resurreximus, si in fide ipsa perseveranter maneamus..".

[29]) cf G. REMY, Christ, p. 413ss: diversamente dai Platonici Agostino annulla la distanza tra il divino e l'umano, proponendo un modello di mediazione che riunisce gli estremi, sintesi di trascendenza e di immanenza.

[30]) In terminologia sacrificale ciò che veniamo dicendo è ben espresso in De Trin. 4,19 p. 208: "..idem ipse unus verusque Mediator, per sacrificium pacis reconcilians nos Deo, unum cum illo maneret cui offerebat, unum in se faceret pro quibus offerebat, unus ipse esset qui offerebat et quod offerebat". Il mistero dell'unica persona di Cristo è proprio nell'essere unica realtà che comprende due realtà distinte, senza confonderle in un "tertium quid".

[31]) cf Enchir. ad Laur. 50-52, sul rapporto Adamo-Cristo.

[32]) cf Enchir. ad Laur. 33.

"..arrivare all'unico bene beatifico, al quale perché fossimo condotti non c'era bisogno di molti, ma di un solo mediatore; e questo (mediatore) doveva essere quello stesso, per la cui partecipazione siamo beati, cioè il Verbo di Dio non fatto, attraverso il quale sono state fatte tutte le cose" ([33]).

Il fine cui tende l'azione dell'unico mediatore è dunque quella di "perducere" al Verbo, la cui partecipazione sola ci rende beati. In lui siamo stati fatti e a lui dobbiamo ritornare. Quale modo più conveniente che ritornare a lui proprio per mezzo di lui? In questo modo la via non è diversa dal fine, solo la modalità è diversa: qui nella fede, e la nella visione. Ma quel Verbo che vedremo pienamente nella patria, lo "riconosciamo" nella fede presente in Gesù Cristo uomo.

b) Mediatore in quanto uomo e non in quanto Verbo:

"Né tuttavia per questo è Mediatore, perché Verbo: sommamente immortale e sommamente beato il Verbo è lontano dai miseri mortali, ma mediatore in quanto uomo.." ([34]).

E' una frase da noi già studiata. Il Dio-uomo è mediatore per la sua umanità. Perché non lo è espressamente per la sua umano-divinità ([35])? J. P. JOSSUA porta due ragioni ([36]): la presenza vincolante del testo biblico (1Tm 2,5) e l'accentuazione delle azioni salvifiche nella Pasqua ([37]). Pur ritenendo vere queste due motivazioni, io ce ne aggiungerei altre due: la prima potrebbe essere dovuta al fatto che S. Agostino considera in questi contesti la persona divino-umana di Cristo in modo molto concreto, come quell'uomo che camminava lungo le strade di Galilea, quell'uomo che ebbe fame e sete, eppure era e rimaneva sempre Dio (è un po' il tema dell'umiliazione, della **greco** della divinità); la seconda motivazione, più chiara, è che l'accento, come ho già detto, viene posto sull' "actio" della mediazione, piuttosto che sulla ontologia di Cristo, Dio e uomo. E' nella umanità di Cristo, umanità singola e umanità mistica, che si opera il passaggio dalla mortalità all'immortalità. Dio non è toccato da questo passaggio: egli rimane sempre immutabile nella sua eternità. L'uomo Cristo, invece, non rimane sempre uguale, ma da mortale passa all'immortalità. Quindi oltre alla connotazione di solidarietà con la natura di tutti gli uomini (il mediatore è uno di noi) c'è anche quella di dinamismo: la mediazione si configura come una storia di abbassamento di Dio fino all'umanità e di innalzamento di questa umanità singola e poi di tutta l'umanità. Considerando però l'ontologia di Cristo in se stessa, rimane assodato in modo decisivo che Cristo è Dio e uomo, e che l'iniziativa salvatrice è del Verbo che assume l'uomo. L'unica persona di Cristo rimane, anzi senza di essa non può avvenire quel passaggio nell'umanità di Cristo e dei suoi. Però oggettivamente la mediazione e le sue conseguenze è una realtà intraumana e intrastorica.

c) Mediatore unico. Non ne vanno cercati altri:

"..dimostrando con questo stesso fatto (sci. Verbo mediatore in quanto uomo) che non si devono cercare altri mediatori verso quel bene non solo beato, ma anche beatifico, attraverso i quali siano da realizzare i passi per arrivarci.." ([38]).

L'unicità del Mediatore è vista in relazione all'unico fine cui tutti tendono. E' il primato neoplatonico dell'Uno ([39]), fonte di vita e di Bellezza, che viene a confermare la visione biblica dell'assoluta necessità e centralità di Cristo. La ricerca affannosa di mediazioni, propria del mondo pagano, qui cede il posto ad una serena certezza: colui al quale dobbiamo arrivare è colui che ci è venuto incontro. Il cammino storico verso di lui ("i passi dell'avvicinamento..") viene realizzato nell'adesione alla sua umanità. Questa umanità è pure unica, perché unita in modo unico con l'unico Principio di vita e di purificazione, il Verbo di Dio.

d) Questo mediatore è Dio stesso:

---

[33]) De Civ. Dei 9,15 p. 263,46-50: "..unum beatificum bonum pervenire ad quod ut perduceremur non multis sed uno Mediatore opus erat; et hoc eo ipso cujus participatione simus beati, hoc est Verbo Dei non facto, per quod facta sunt omnia".

[34]) Ibid. p. 263,50-52: "Nec tamen ob hoc Mediator est, quia verum: maxime quippe immortale et maxime beatum verum longe est a mortalibus miseris, sed Mediator per quod homo..".

[35]) Ricordiamo però il testo del Serm. 47,21, che parla di divinità-umanità mediatrice (cf sopra cap. 7 26). In questo caso, comunque, Agostino si esprime ben diversamente, o meglio pone l'accento sulla distinzione delle nature in Cristo, laddove in quel testo poneva l'accento sull'unità delle due nature della persona (con conseguente "communicatio idiomatum").

[36]) J. P. JOSSUA, Salut, p. 190ss.

[37]) cf sopra n. 16.

[38]) De Civ. Dei 9,15 p. 263,51-55: "Eo ipso utique ostendens ad illud non solum beatum verum etiam beaficum bonum non oportere quadri alios mediatores, per quos arbitremur nobis perventionis gradus esse moliendos..".

[39]) De Trin. 4,11 p. 194: ".. Perveniamus ad Unum, haereamus Uni, fruamur Uno". Cf per questo anche la finale del De Vera Religione.

"..poiché Dio beato e beatifico fattosi partecipe della nostra umanità, offrì un compendio della sua divinità che noi dovevamo partecipare" ([40]).

Questa frase mette in forte risalto, in una formula di scambio, le componenti che formano il tessuto del discorso agostiniano e cioè la soluzione divina del mediatore come risposta al problema della vita beata e la categoria della partecipazione come collegamento tra noi e Dio. Inoltre mette in primo piano l'incarnazione del Figlio di Dio come la volontà di offrire un "compendium" di salvezza agli uomini. Ciò conferma l'interpretazione secondo la quale l'azione di mediazione parte dalla santificazione totale dell'uomo Cristo fin dal primo momento della sua esistenza, azione sulla sua componente umana, che, passata dalla "miseria mortis" alla vita immortale, distruggendo in se stessa la morte, è un esempio per tutti noi, modello di vita, ma soprattutto prima realizzazione della nuova umanità, primizia della salvezza, Cristo unito al Verbo personalmente ci mostra in un modo inarrivabile quello che noi saremo quando parteciperemo della sua divinità.

e) Egli è Mediatore non tra uomini e angeli, ma tra uomini e Trinità:

"Infatti liberandoci dalla mortalità e dalla miseria ci conduce agli Angeli immortali e beati così che anche noi possiamo essere immortali e beati per la loro partecipazione; ma a quella Trinità, per la cui partecipazione anche gli angeli sono 'beati' " ([41]).

Il termine del cammino storico dell'opera di mediazione è quindi la Trinità, la partecipazione a Dio Trinità. E' una affermazione generale che sottintende quella più precisa, esposta più sopra, secondo la quale noi siamo chiamati a partecipare del Verbo di Dio, e attraverso lui, alla vita trinitaria. Infatti partecipando del Verbo, saremo da lui introdotti nella vita intratrinitaria e quindi parteciperemo in qualche modo di tutta la Trinità. D'altra parte il Verbo stesso non si può scindere dal Padre e dallo Spirito, nel dinamismo di vita che li collega intimamente e ininterrottamente. Riguardo al cammino storico della mediazione di Cristo sorge anche la domanda sulla sorte della umanità di Cristo nella vita eterna, al termine di tale cammino. Ne tratteremo tra poco.

f) Mediatore che rimane quello che è (Verbo) divenendo via:

"Perciò quando volle essere al di sotto degli angeli nella forma di servo per essere mediatore, rimase sopra gli angeli nella forma di Dio: il medesimo (era) via della vita nelle parti inferiori, colui che in quelle superiori era la Vita" ([42]).

A conclusione si afferma l'unità della persona di Cristo, pur nella precisa distinzione tra l'umanità e la divinità. Essa è fatta rispetto ad un termine medio: gli angeli. Come Dio, Cristo è al di sopra degli angeli, come uomo invece è voluto essere al di sotto di loro,almeno temporaneamente. La terminologia è quella paolina di Fl 2 e la dinamica è quella che tiene conto dei due livelli in cui si muove il Cristo contemporaneamente: eternità e tempo, immutabilità e mutevolezza. Il termine rimane la vita, che è lui stesso, che si è umiliata fino allo svuotamento di sé, per riaccostarsi alla nostra nullità.

Un capitolo denso, questo che abbiamo esaminato, che tratta molti aspetti della mediazione di Cristo. La tratta soprattutto prendendo in esame la figura del Mediatore e il fine a cui la sua mediazione conduce. Riguardo invece al come la sua opera mediatrice si applica a tutti e ad ognuno di noi, in questo capitolo non si dice molto di specifico. Come pure non tratta il rapporto tra mediazione ed escatologia. Del primo aspetto abbiamo trattato brevemente nel corso del capitolo. Del secondo parleremo alla fine.

---

[40]) De Civ. Dei 9,15 p. 263,56-57: "..Quia beatus et beatificus deus, factus particeps humanitatis nostrae compendium praebuit participandae divinitatis suae".

[41]) Ibid. p. 263,57-61: "neque enim nos a mortalitate et miseria liberans ad angelos immortales beatosque ita perducat, ut eorum participatione etiam nos immortales et beati simus; sed ad illam Trinitatem, cujus et angeli participatione beati sunt".

[42]) Ibid. p. 263,61-64: "Ideo quando in forma servi, ut Mediator esset, infra angelos esse voluti, in forma Dei supra angelos mansit: idem in inferioribus via vitae, qui in superioribus vita".

Capitolo nono

CRISTO E I DEMONI

Dopo aver trattato della funzione e della realtà mediatrice di Cristo, occorre affrontare un problema che il nostro testo ci offre: in che rapporto stanno Cristo e i demoni, i mediatori dei Platonici? Quanto dell'esposizione agostiniana di Cristo è la risposta al pensiero dei pagani e quindi è modellata sulle loro categorie? Sono interrogativi legittimi, se si pensa che il De Civitate Dei non è un'opera indirizzata esclusivamente ai cristiani, ma che vuole offrire una certa comprensione del dato cristiano anche ai non cristiani.

9.1 Funzione di Cristo Mediatore anti-demoni?

Da un punto di vista strutturale ([1]) Cristo viene presentato al termine di un lungo discorso logicamente condotto contro APULEIO e PORFIRIO, come risposta alle attese di questi filosofi e di tutto il paganesimo, attese frustrate e deviate dai demoni per loro interesse.

Cristo è presentato come il vero "medius bonus", il vero principio purificatore universale. E' presentato come colui che risponde ai requisiti necessari del mediatore, che "doveva essere così" in opposizione ai mediatori cattivi. Egli è, come uomo, il "mortalis beata", passandoci lui per primo; mentre d'altra parte i demoni, "immortales beata", ma al massimo li possono far diventare come loro.

S. Agostino ha formulato la dottrina della mediazione di Cristo, rispondendo alla impostazione platonica o dipendentemente dai dati cristiani? Indubbiamente non è da questo momento che S. Agostino parla di Cristo Mediatore. Già nelle Confessioni, come abbiamo visto ([2]), la dottrina agostiniana è chiara in proposito. Non si tratta quindi solo di discorso antiplatonico. Possiamo forse fare il discorso inverso: di fatto S. Agostino ha forse dato troppa importanza al discorso di mediazione attribuita dai pagani ai demoni, proprio per far risaltare nettamente la superiorità della mediazione di Cristo ([3])!

In realtà, specialmente in PORFIRIO, i demoni non hanno poi una grande importanza in ordine alla salvezza. Se l'hanno è solo per il disprezzatissimo volgo. Negli altri Platonici la funzione dei demoni è forse più "ontologica" (esseri ontologicamente intermedi che accentuano la distanza tra l'uomo e Dio) che "salvifica". La mediazione di Cristo in Agostino, dunque, non è sviluppata dipendentemente dal fatto che i pagani parlavano di intermediari (tra l'altro manca loro anche il termine tecnico – mediator – applicato ai demoni) ([4]).

L'importanza di Cristo mediatore invece cresce nella vita e nel pensiero di Agostino a partire dall'esperienza della conversione, in connessione con lo svilupparsi della coscienza ecclesiale contro i donatisti e dell'ascolto della Rivelazione contro i manichei. Ma soprattutto in connessione con la dottrina della grazia. Cristo è colui che ci porta il dono radicale di Dio, dono di vita e di salvezza. Senza di lui e il suo dono l'uomo non trova nemmeno se stesso. E' dall'interno di questo discorso di fede che S. Agostino legge e giudica la situazione del paganesimo, pur disponibile a coglierne e accettarne gli apporti migliori.

9.2 Posizione di Cristo e dei demoni

Sempre nel capitolo 15 del libro IX del De Civitate troviamo delle linee che chiariscono con precisione la posizione diversa di Cristo e dei demoni: da una parte Cristo, pur rimanendo nella sua beatitudine eterna si è degnato di morire per noi, mortale per il tempo della sua vita terrena, in modo da poterci purificare nella

---

[1]) cf sopra il cap. introduttivo, (b). II (GRATIA CHRISTI).

[2]) cf sopra introduzione, n. 77-86.

[3]) E' questa la tesi di G. BARDY, nota complementare a p. 612ss del vol. 34 della Bibl. Aug., secondo il quale Agostino dà una interpretazione "morale" della mediazione "ontologica" dei demoni platonici. La stessa cosa rimprovera, come abbiamo già visto, C. MORESCHINI, (Polemica) a S. Agostino.

[4]) APULEIO usa "mediae potestates" (De Deo Socr; 6 p. 13,18) "media natura" (ID., 9 p. 17,9) mai "mediator".

fede; dall'altra invece i demoni superbi sono immortali e miseri e quindi non mediatori ma dominatori immondi ([5]).

La posizione di Cristo e dei demoni la possiamo quindi riassumere nel binomio antitetico miseria-beatitudine ([6]). Partendo dal presupposto che la vera miseria è quella dell'animo, la miseria immortale dei demoni (turbati dalle passioni, che vogliono mettere se stessi al posto di Dio) è molto peggiore della miseria mortale di Cristo, che essendo beato nell'animo (mentre i demoni si ritengono superbamente tali, ma non lo sono) sa essere misero "ad tempus" (humilitatis Dei!) per liberare da mortalità e miseria gli uomini. La beatitudine, quindi, che i demoni sfoggiano (immortalità del corpo) è in realtà un'eterna miseria, mentre la miseria temporale che Dio assume in Cristo è la possibilità stessa della vera beatitudine eterna. La diversità è nell'animo, o, come si direbbe oggi, nell'opzione fondamentale: Cristo è centrato in Dio, i demoni su di sé, per cui Cristo ricollega gli uomini a Dio, mentre i demoni li allontanano da Lui, nel tentativo di legarli a sé.

Come si può ben notare, S. Agostino tende a dare una colorazione fortemente etica alla posizione di Cristo e dei demoni nei nostri riguardi. Al centro sono due binomi: la situazione vitale disgiunta uomo-Dio ([7]), miseria-beatitudine (mortalitas-immortalitas), e la situazione morale che la determina: immundus-mundus. L'opera del Mediatore è la "mundatio per fidem". Fede è qui l'adesione all' "humilitas Dei" ([8]), che riconduce gli uomini ad aprire gli occhi sulla loro miseria vera, quella del peccato. L' "immonda dominatio" dei demoni – immonda perché superba – tende invece a chiuderci gli occhi su noi stessi e sul nostro vero male, promettendo facili salvezze in cambio di un ossequio superbo. Tale è la servitù che i superbi pagani tributano ai demoni. Questi cercano di attrarre con un bene apparente, l'immortalità del corpo; disgiunta però dalla fonte della beatitudine, Dio, l'immortalità è in realtà un male senza fine. Per gli uomini che ancora non sono in una situazione definitiva di salvezza o di perdizione, è chiaro che si tratta di fare una scelta etica di fondo, tra Dio e se stessi. Per S. Agostino, che ha il presupposto (comune nel pensiero platonico) dell'immortalità dell'anima, il valore decisivo non è quella, che noi raggiungeremo comunque, in quanto siamo anime costitutivamente immortali, ma il rapporto partecipativo con la fonte dell'essere e della felicità. Non basta essere sicuri di vivere in eterno: bisogna vedere come si vive. Alla base è sempre il discorso del rapporto Dio-creazione: la creatura solo partecipando di Dio si realizza in se stessa. Cercare da sé, superbamente, la propria realizzazione è condannarsi ad una miseria senza fine. E' questa la sorte dei demoni.

Di fatto l'uomo è dai tempi di Adamo sulla via di questa miseria. La sua mortalità ne è il segno. Ma l' "humilitas Dei" si è fatta Via per noi nel tempo perché finalmente dessimo ad ogni cosa il suo vero valore ([9]).

9.3 Vittoria di Cristo sui demoni

In questi testi del De Civitate Dei Cristo non è presentato molto come vincitore dei demoni, ma piuttosto Cristo e i demoni ci appaiono come due che svolgono opera antitetica rispetto allo stesso termine, cioè l'uomo misero. Si ripresenta il caso osservato a proposito del rapporto tra demoni e angeli. Di Cristo è detto che opera una liberazione dei suoi fedeli dalla loro immonda dominazione e non molto di più ([10]). Il

---

[5]) cf in Appendice lo schema n. 8 a proposito di De Civ. Dei 9,15. Un altro parallelo tra Cristo e i demoni si ritrova in 9,15 p. 262,29ss: a) (demoni) "..quod possit delectare in daemonum immortalitate miserum est.. ad hoc se interponit immortali set miser medium, ut ad immortalitatem beatam transige non sinat, quoniam persistit quod impedit, id est, miseria.. sibi est cavenda miseria sempiterna.. medium malus qui separat amicos.. multi medii separatores". b) (Cristo) "Beatitudo amanda est sempiterna.. Quod possit offendere in Christ mortalitate jam non est.. hic mors timenda non est, quae esse non potest sempiterna.. ad hoc se interposuit mortalis et beatus, ut mortalitate transacta, ex mortuis immortales, ex miseris beatos, medium bonus qui reconciliat inimicos.. uno mediatore opus erat".

[6]) Un testo cronologicamente precedente, De Trin. 4,13 p. 196, parla di "mediator vitae" – "mediator mortis" contrapposti. Cf al proposito la lunga esposizione di G. REMY, Christ, p. 373-399.

[7]) Qualificati come "inimicos" (De Civ. Dei 9,15).

[8]) De Civ. Dei 9,20 p. 267,8ss: a) (demoni) "..scientia sine caritate et ideo tam inflati, id est, tam superbi sunt, ut honores divinos et religionis servitutem, quam vero Deo deberi sciunt, sibi satagerint exhiberi.."; b) (Cristo): "Contra superbiam daemonum Dei humilitas, quae in forma servi apparuit, quantam virtutem habeat..".

[9]) Enarr. in Ps. 33, serm. 1,4 p. 620: "Quid autem Christus qui diabolum occidit? Humilitas occidit superbiam. Cum ergo Christum nomino, fratres mei, maxime nobis humilitas commendatur. Viam enim nobis fecit per humilitatem, quia per superbiam recesseramus a Deo, redire ad eum nisi per humilitatem non poteramus, et quem nobis praeponeremur ad imitandum non habebamus. Ne ergo dedignaretur homo imitari hominem humilem ; Deus factus est humilis, ut vel sic superbia generis humani non dedignaretur sequi vestigia Dei".

[10]) De Civ. Dei 9,15 p. 262,19-26: "His contrarius est Mediator bonus, qui adversus eorum immortalitatem et miseriam, et mortalis esse ad tempus voluit, et beatus in aeternitate persistere potuit : ac sic eos et immortales superbos et miseros

fatto che, diversamente da quanto ci si attende Agostino tratta molto sobriamente i rapporti tra Cristo e i demoni, suffraga la tesi sulla redenzione esposta dal RIVIERE, secondo il quale, come abbiamo già avuto modo di dire, la teoria del 'riscatto del diavolo' non è molto più che un'immagine in S. Agostino. Ciò che conta è il confronto con il peccato e la morte: attraverso essi il diavolo comanda sull'uomo e da essi Cristo lo libera ([11]). Conferma di tutto ciò l'abbiamo anche in una frase-chiave dell'esposizione agostiniana che stiamo trattando. Dopo aver affermato che i demoni in qualche modo sono utili ai santi per esercitarli, egli afferma:

> "Non enim aliquem vincit aut subjugat (scil. aeria potestas inimica) nisi societate peccati. In ejus ergo nomine vincitur, qui hominem assumpsit.." ([12]).

Frase dall'apparenza semplice, eppure, fondamentale. Infatti vi si ricava anzitutto che il demonio domina "societate peccati". L'uomo è il "socius" del demonio, legato a lui nella stessa sorte perché reo dello stesso peccato, che è eminentemente la superbia. La vittoria poi avviene "in nomine Christi" e perciò "in fide Christi", nella quale l'uomo purifica il suo peccato. Prendendo come regola di vita (magistero) e sorgente di forza (grazia) l' "humilitas Dei", egli rompe l' "immundissima dominatio" dei demoni. Così il diavolo perde il suo "jus" sull'uomo.

Inoltre ricaviamo da questa frase che il soggetto vincente e salvato dalla fede è l'uomo, che non viene trattato come un oggetto sballottato tra il demonio e Cristo, ma che liberamente si unisce o all'uno o all'altro con il suo atteggiamento interiore, di peccato o di fede ([13]). La lotta contro il peccato e contro il demonio, suo signore, è compito nostro, anche se la vittoria già avvenuta di Cristo ci pone a disposizione una forza insuperabile di grazia ([14]).

---

noxios, ne immortalitatis jactantia seducerent ad miseriam, et suae mortis humiliate et suae beatitudinis benignitate destruxit in eis quorum corda per suam fidem mundans, ab illorum immundissima dominatione liberavit".

[11]) cf J. RIVIERE, Dogme, p. 16ss: il regno del demonio è di ordine morale, in quanto siamo peccatori; 35: il suo jus deriva dal peccato, ordinato dalla giustizia di Dio; 101ss.219: "redemptio" = "liberatio"; 146: soggezione al diavolo = soggezione alla morte.

[12]) De Civ. Dei 10,22. cf anche G. REMY, Christ, p. 460-476.

[13]) G. REMY, Christ, p. 483: la dottrina della mediazione presenta una struttura a tre termini: il diavolo, Cristo e l'uomo, loro partner. L'uomo si trova al centro di questo dramma di cui egli stesso è il luogo e la posta in gioco. Lo stesso autore presenta schematicamente (p. 378 n. 2) l'azione di Cristo e dei demoni sull'uomo, così come emerge dal de trin. 4,13-17.

[14]) cf a questo proposito O. CULLMANN, Cristo e il tempo, Bologna 1965, p. 172ss, che parla del "Victory day" già realizzato in Cristo. La speranza del futuro si basa su quanto già avvenuto in Cristo, che ha superato la morte una volta per sempre, e con essa il peccato e il diavolo.

Capitolo decimo

CRISTO E GLI ANGELI

Il problema del rapporto di Cristo con gli Angeli è piuttosto difficile da chiarire e per molti versi complesso ([1]). Ma anche questo aspetto della trattazione agostiniana aiuta a definire il compito mediatore di Cristo. Lo trattiamo quindi sommariamente, cercando di evidenziare alcune linee di forza della problematica.

10.1 Angeli e uomini

Nei libri che stiamo esaminando c'è un testo in cui non compare il nome di Cristo, ma la sua fede, che parla del rapporto tra noi e gli angeli (fide interim) ([2]). Tutto si gioca in due direzioni: sulla "similitudo-dissimilitudo" come criterio di lontananza e di vicinanza; e sul fine unico che è dato per la beatitudine di ambedue, cioè Dio. Come abbiamo visto, S. Agostino ha operato l'equivalenza dèi buoni = angeli buoni ([3]). Ora, siccome la funzione dei demoni è per i platonici quella di unire gli uomini e gli dèi buoni, Agostino precisa questo rapporto in due direzioni. Anzitutto la somiglianza tra noi e loro è data non da una specie di "sotto-mediazione" di demoni, tra uomini e angeli, ma dalla disposizione etica, così spesso messa in risalto. Ciò che conta è la "bona voluntas" che ci costituisce simili a loro per il "vitae meritum". Con questa buona volontà già siamo con loro in qualche modo, benché la carnalità ancora ci appesantisca e in misura più o meno grande siamo anche dissimili da loro.

La seconda direzione in cui ci uniamogli angeli buoni è costituita dall'oggetto di questa volontà buona, che ci fa simili a loro. A cosa tende la volontà? Qual è il suo bene? Da che cosa è resa beata? Gli angeli, essendo creature, non sono beati da se stessi, ma beati per la partecipazione di Dio, Sommo Bene. Nell'aspirare e nell'unirci a Dio, siamo anche uniti tra noi, uomini e angeli santi.

La situazione attuale però è complessa, data la nostra molteplicità storica e decisionale. Siamo con loro, ma non del tutto. Il "longe" ancora si fa sentire. Di qui le due componenti espresse nel nostro testo: la nostra fede e il loro aiuto. In questo tempo intermedio (interim) ci purifichiamo con la fede nell'umiltà di io ed essi ci aiutano (ipsis faventibus) ad indirizzare verso Dio le nostre volontà, ancora incerte e inferme. In che rapporto stanno la fede e la grazia di Cristo con l'aiuto degli angeli? In questo testo non se ne parla ([4]).

Come si vede, l'ideale è arrivare ad essere come gli angeli, che godono direttamente di Dio ([5]). Si nota qui il ruolo di mezzo, storicamente definito, che cristo Mediatore ha. E' per questo che S. Agostino non parla di mediazione di Cristo rispetto agli angeli.

10.2 Mediazione anche rispetto agli angeli?

---

[1]) cf su questo argomento E. LAMIRANDE, Elise, p. 150-160. Egli afferma che gli studi a questo proposito sono molto rari e riservati. Soprattutto G. SPANEDDA, Il mistero della Chiesa nel pensiero di S. Agostino. – Sassari 1944, p. 21-24; P. CHRYSOSTOME, Christus Alpha et Omega, seu de Christi universali regno.- Lille 1910; P. BENOIST D'AZY, Les anges davant le mystère de l'incarnation.- Bulletin de littérature ecclésiastique, 49 (1948) p. 87-106 ; 129-147. E. PELZ, Die Engellehre des nl. Augustinus.- Diss. Breslau, Muenster 1912 ; B. LOHSE, Zu Augustins Engellehre.- Zeitschrift fuer Kirchegeschichte 70 (1959) p. 278-291.

[2]) cf F. CHATILLON, Fide interim.

[3]) cf sopra cap. 6 n. 9.

[4]) De Civ. Dei 8,25 p. 245,1-246,13: "Nullo modo igitur per daemonum quasi medietatem ambiendum est ad benevolentiam seu beneficientiam deorum, vel potius angelorum bonorum, sed per bonae voluntatis similitudinem, qua cum illis sumus, et cum illis vivimus, et cum illis Deum quem colunt colimus.. In quantum autem dissimilitudine voluntatis et fragilitate infirmitatis mireri sumus, in tantum ab eis longe sumus vitae merito, non corporis loco. Non enim quia in terra conditione carnis habitamus, sed si immunditia cordis terrena capimus, non eis jungimur. Cum vero sanamur, ut quale ipsi sunt, simus, fide illis interim propinquamus, si ab illo nos fieri beatos a quo et ipsi facti sunt, etiam ipsis faventibus credimus".

[5]) Un altro testo che parla di Dio come Fonte comune di felicità per gli angeli e per gli uomini è a proposito di PLOTINO che afferma che l' "Anima Mundi" e gli esseri eterei immortali e beati (che S. Agostino identifica appunto con gli angeli) "non aliunde illis supernis praeberi vitam beatam et lumen intelligentiae veritatis, quam unde praebetur et nobis..", in quanto non sono luce a se stessi, ma luce partecipata della vera luce (De Civ. Dei 10,2 p. 274,19-21).

Veramente la questione della mediazione di Cristo rispetto agli angeli o meno, è più complessa di quanto possa sembrare a prima vista. C'è infatti un'espressione nel testo agostiniano che potrebbe far pensare ad una mediazione anche rispetto agli angeli:

> "Sulla vera religione crediamo a quei beati e immortali, che non chiedono onore per sé, quell'onore che sanno essere dovuto al loro Dio, che è anche il nostro; né comandano che facciamo sacrificio se non a lui solo, di cui anche noi con loro (come spesso ho detto e spesso bisogna dire) dobbiamo essere sacrificio, da offrire per mezzo di quel Sacerdote, che nell'uomo che prese, e secondo il quale volle essere anche Sacerdote, anche fino alla morte, si è degnato di farsi sacrificio per noi" ([6]).

Da questo testo si potrebbe arguire che anche gli angeli sono offerti dal sacerdote Mediatore. Ma occorre precisare i seguenti punti:

(a) in genere il rapporto diretto degli angeli è con Dio e più specificatamente con il Verbo e non con il Verbo incarnato. Anzi possiamo dire che gli angeli buoni rappresentano quel modello di vita e di partecipazione diretta del Verbo che anche noi avremmo avuto se non avessimo peccato ([7]). e non è certo un punto a nostro favore se Cristo è dovuto morire per noi, mentre non è morto per gli angeli ([8]);

(b) in alcuni testi, però, sotto la spinta del dato biblico (Cristo sacerdote universale) e della concezione secondo la quale angeli e uomini fanno parte dell'unica Città di Dio ([9]), gli angeli sono compresi vicino agli uomini nell'offerta che cristo fa al Padre ([10]);

(c) d'altra parte va anche notato che si tratta e si accentua l'umanità del Mediatore, il mediatore in quanto uomo (ora sappiamo che la dottrina della mediazione è basata su quella di partecipazione e Cristo non è un angelo).

La dottrina agostiniana risulta quindi non del tutto chiara a proposito del cristo Mediatore nel suo rapporto con gli angeli. Se da una parte afferma chiaramente che Cristo non è morto per gli angeli ([11]), dall'altra comprende gli angeli nel Corpo di Cristo, almeno nel suo stato escatologico ([12]).

Ma ancora va notato che S. Agostino parla chiaramente del cessare della funzione sacerdotale di cristo ([13]). Quindi le espressioni che parlano di Cristo come sacerdote che offre uomini e angeli va interpretata nel senso dell'attuale costruzione della città di Dio e della sua gloria finale. Gli uomini vengono offerti in quanto riconciliati, gli angeli come loro concittadini, tutti sotto lo stesso re e sacerdote fino a che Dio sarà tutto in tutti ([14]).

---

[6]) De Civ. Dei 10,31 p. 309,30-38: "..Eisque beatis et immortalibus de vera religione credimus, qui sibi honorem non expetunt, quem Deo suo, qui etiam noster est, deberi sciunt; nec jubent et sacrificium faciamus nisi ei tantummodo cujus et nos cum illis (ut saepe dixi et saepe dicendum est) sacrificium esse debemus, per eum Sacerdotem offerenti, qui in nomine quem suscepit, secundum quem et Sacerdos esse voluit, etiam usque ad mortem sacrificium pro nobis dignatus est fieri".

[7]) De Civ. Dei 11,9 p. 329,58-330,64: "Cum enim dixit Deus, Fiat Lux, et facta est lux, si recte in hac luce creatio intelligitur angelorum, profeto facti sunt participes lucis aeternae, quod est ipsa incommutabilis Sapientia Dei, per quam facta sunt omnia, quem dicimus Unigenitum Dei Filium, ut ea luce illuminati, qua creati, fierent lux, et vocarentur dies, participatione incommutabilis lucis et diei, quod est Verbum Dei, per quod et ipsi et omnia facta sunt". Nel Verbo gli angeli conoscono direttamente le "rationes" delle cose: cf De Gen. ad litt. 4,45; aderiscono a Dio: cf De Civ. Dei 12,1; loro cibo è il Verbo: In Joh. Ep. tr. 1,1.

[8]) cf In Joh. Ev. tr. 110,7.

[9]) Ricordiamo la concezione secondo la quale gli uomini redenti prenderanno il posto degli angeli decaduti: cf Enchir. ad Laur. 61 (vd sotto).

[10]) De Civ. Dei 10,3 p. 275,15: "..ejus Unigenito eum Sacerdote placamus"; De Civ. Dei 10,6 p. 278,33-35: "..tota ipsa redempta civitas, hoc est congregatio societasque sanctorum, universale sacrificium offeratur Deo per Sacerdotem magnum..".

[11]) Enchir. ad Laur. 61 PL 40,261: "Non enim pro angelis mortuus est Christus. Sed ideo etiam pro angelis fit, quidquid hominum per ejus mortem redimitur et liberatur a malo, quoniam cum eis quodammodo redit in gratiam post inimicitias, quas inter homines et sanctos angelos peccata fecerunt, et ex ipsa hominum redemptione ruinae illius angelicae dextrimenta reparantur".

[12]) cf ad es. Enchir. ad Laur. 111 PL 40,284: "Civitas.. Christi.. angelorum et hominum".

[13]) De Trin. 1,20-21 p. 40ss: "Cum ergo tradiderit regnum Deo et Patri, id est, cum credentes et viventes ex fide pro quibus nunc Mediator interpellat perduxerit ad contemplationem, cui percipiendae suspiramus et geminus, jam non interpellabit pro nobis, tradito regno Deo et Patri (1Co 15,24)".

[14]) E. LAMIRANDE, Elise, p. 254-259, concludendo il suo studio, afferma che S. Agostino è estremamente discreto nel presentare il ruolo di Cristo di fronte alla Chiesa escatologica. Un ruolo c'è, ma è difficile chiarirlo. In ogni caso si tratta di una interiorizzazione sempre più perfetta dell'influsso di Cristo sulle sue membra, e pertanto di un sorpassamento delle mediazioni esterne e delle immagini, per non ritenere che la realtà della vita di Dio nel Cristo (cf p. 259).

10.3 Gli angeli a servizio di Dio e di Cristo

Per la loro condizione di beata immortalità gli angeli non possono essere mediatori (il mediatore, beato e mortale, è unico!), ma d'altra parte sono l' "exempio" (nel senso però meno pregnante del termine) di ciò che noi saremo ([15]).

Essi svolgono anche un importante servizio a Dio rispetto agli uomini. Questo servizio ha tre dimensioni:

a) I miracoli degli angeli, al contrario di quelli dei demoni, vogliono spingere al culto del vero Dio, legittimandone in qualche modo il messaggio.
L'iniziativa è sempre di Dio ("Deo in illis operante"), alla volontà del quale essi sono completamente sottomesi. Negli angeli il miracolo nasce dall'amore che hanno verso gli uomini, amore secondo verità e pietà, cioè amore che ha in Dio la sua sorgente e il suo punto di riferimento costante. I miracoli poi non sono considerati importanti per la loro meravigliosità o per la loro efficacia, ma in quanto sono indirizzati al culto e alla religione. I miracoli dei demoni tendono a stupire e a legare ai loro autori. Quelli degli angeli, cioè di Dio per mezzo degli angeli, hanno come unico punto di riferimento Dio solo, il Dio unico, di cui essi partecipano con pienezza ([16]).

b) La Scrittura, che gli angeli ci hanno trasmessa, secondo l'espressione di Ga 3,19 ("ministrata per Angelos in manu Mediatoris") da "quella città superiore, la Gerusalemme celeste, nostra madre. Il riferimento è alla città celeste, che già gode della pienezza della vita di Dio e che è il termine del nostro cammino. Ivi siede una specie di senato ("illa.. quodammodo curia") che amministra e cura il nostro cammino. Da chi è composto? S. Agostino non lo specifica. Possiamo vedervi il re della città, il Verbo incarnato, che vi siede con i suoi angeli. In questo contesto, ispirato da temi biblici, la sorte degli angeli è strettamente legata alla nostra e per questa via la mediazione di cristo si estende in qualche modo anche a loro ([17]).

c) Soprattutto gli angeli hanno una funzione di collegamento tra eternità e tempo, una funzione per alcuni versi simile alla funzione che i Platonici affidano ai demoni. Come i demoni portano agli uomini la volontà degli dèi e questi riportano le richieste umane, così in questo caso gli angeli realizzano nel tempo, nel visibile e nel sensibile, quanto ascoltano in modo ineffabile, senza dimensioni spaziali e temporali, presso Dio. Sono quindi in qualche modo mediatori. Non però di salvezza, ma mediatori funzionali tra l'eterno Dio e l'uomo sensibile e mutevole, insieme al cosmo. Più che mediatori sono esecutori e nunzi ([18]). E la loro efficacia è pronta e sicura perché fondata sulla verità immutabile di Dio, di cui godono con pienezza ("perfruuntur") ([19]).

Rispetto a Cristo operano un servizio di preparazione nella storia della salvezza. Egli è il seme predisposto degli angeli nella legge, secondo l'espressione biblica ([20]).

Per il resto, però si parla molto poco del rapporto fra Cristo e gli angeli, al di là di una funzione preparatoria nell'A. T. non ci sono espressioni dirette che illuminino il rapporto fra loro, fra Cristo e gli angeli. Esso è mediato dal rapporto con gli uomini. Il rapporto diretto degli angeli è con il Cristo come Verbo. Come Verbo incarnato essi lo servono, ma in vista degli uomini ([21]).

---

[15]) Per questo c'è un evidente influsso biblico del versetto: "Eruit aequale angelis Dei" (Mt 22,30), che comporta anche la concezione, secondo la quale gli uomini furono creati per rimpiazzare la parte degli angeli decaduta. Cf sopra n. 11.

[16]) De Civ. Dei 10,12 p. 268,8-13: "Porro autem quaecumque miracela sive per Angelos, sive quocumque modo ita divinitus fiunt ut Dei unius.. cultum religionemque commendent, ea vere ab eis vel per eos, qui nos secundum veritatem pietatemque diligunt, fieri, ipso Deo in illis operante, credendum est".

[17]) De Civ. Dei 10,7 p. 280,9ss: "De illa superna civitate,.. de illa superna quodammodo curia.. ad nos ministrata per Angelos sancta Scriptura descendit".

[18]) Ricordiamo che Agostino definisce "angelus" un "nomen officii" (cf Enarr. in Ps. 103,1.15 p. 666). Cf anche la nota seguente.

[19]) De Civ. Dei 10,15 p. 289,11-16: "Quod apud illum sincerius audiunt non corporis aure sed mentis, sinistri ejus et nuntii, qui ejus veritate incommutabili perfruuntur immortaliter beati; et quod faciendum modis ineffabilibus audiunt, et usque in ista visibilia atque sensibilia perducendum, incunctanter atque indifficulter efficiunt".

[20]) De Civ. Dei 10,24 p. 298,48-50: "Semen dispositum per Angelos in quorum edictis et lex dabatur, qua et unus Deus coli jubebatur, et hic Mediator venturus promittebatur". Cf anche 10,32.

[21]) Le mie conclusioni sono praticamente identiche a quelle di E. LAMIRANDE, Elise, p. 159-160: "non si vede come Cristo, attraverso la sua umanità, eserciti un influsso sulla grazia sia essenziale, sia accidentale degli angeli, a meno che non si pensi unicamente alla gioia che essi provano in Cristo e a servirlo. S. Agostino riconosce un influsso diretto del Verbo su di essi e un primato di eccellenza del Cristo-uomo. Costui è chiamato "Capo" (Caput) degli angeli, in ragione della loro inclusione nella Città di cui egli è Re. L'appartenenza alla stessa Chiesa come noi li conduce a beneficiare

Capitolo undicesimo

CRISTO E I PAGANI

---

indirettamente della Redenzione e a prestare il loro concorso all'opera di cristo. Sembra che S. Agostino si sia fermato là, senza che la sua dottrina escluda, ciononostante, la possibilità di sviluppi ulteriori".

11.1 Cristo risposta alle attese pagane

Secondo l'impostazione generale del De Civitate Dei, che è quella di portare i pagani alla fede di Cristo, dimostrando loro la coerenza superiore del sistema cristiano, Cristo è presentato, non solo come uno che non va contro ciò che i pagani di meglio hanno sentito e pensato, ma anzi come l'unica via che può realmente compiere le loro attese. Cristo assume le cose migliori del paganesimo e le porta a compimento, come ,oro inutilmente hanno cercato di fare per mezzo di se stessi e dei loro dèi ingannatori.

Così ad un certo punto S. Agostino apostrofa PORFIRIO:

"Oh, se tu pure l'avessi conosciuto e per farti sanare ti fossi affidato con più sicurezza a lui, piuttosto che alla tua forza che è umana, fragile ed inferma, e ad una perniciosissima curiosità!" ([1]).

PORFIRIO è il tipo del pagano colto che disprezzata la religione tradizionale (di cui a ragione contesta le aporie), ricerca altre vie di autorealizzazione. L'errore però è nell'affidarsi a sé stessi, alle proprie forze. E non ci si accorge che lui stesso è misero, debole, fragile, proprio perché uomo, e uomo sotto il peccato. Avesse almeno, PORFIRIO, ascoltato i suoi oracoli che parlavano di cristo come santo e immutabile! ([2]) Egli, Cristo, è la fonte della vera sapienza ([3]), di una sapienza che è dono di grazia, dono del Verbo ad ogni uomo, recuperato nella forza del Verbo incarnato.

Alla base di tutto questo discorso c'è l'antica convinzione (già sostenuta dagli Apologisti) ([4]) secondo la quale tutto ciò che di vero, di bello e di buono gli uomini in ogni tempo hanno detto e pensato viene loro dal Verbo eterno, di cui tutti, anche se un po' sbiadita, sono immagine ([5]). Riprenderemo questo discorso a proposito della 'via-patria'. La presentazione di Cristo Mediatore, comunque, è fatta in modo che vi converga il meglio del paganesimo, le sue aspirazioni migliori, e quindi sia il punto di una nuova partenza, verso la partecipazione piena all'unica vera Chiesa di Cristo.

11.2 Umiltà di Cristo e superbia dei pagani

Il problema della vita beata, fine di ogni vita umana, lo abbiamo già detto, non è, dopo il peccato, soltanto questione di conoscenza, ma anche di forza per arrivarci.

L'abisso che separa Cristo dai pagani migliori non è tanto a livello di conoscenza della verità: in qualche modo anch'essi l'hanno conosciuta (cf gli elogi di PLATONE) ([6]). Sta piuttosto a livello di condizione etica, di libertà, di atteggiamento di fronte a questa verità: secondo la logica della città terrena e del suo re, il diavolo, i pagani, mettendo se stessi al centro della realtà, ritengono che possono raggiungere la verità da soli ([7]). Per PORFIRIO il sapiente non ha bisogno di intermediari: può raggiungere da solo la verità ([8]). E ciò disprezzando naturalmente ciò che è "basso": il corpo, la sua pesantezza. In realtà è una vuota e falsa sicurezza, perché non tiene conto di ciò che di fatto blocca l'uomo nella sua condizione attuale, e cioè la condizione di peccato nell'anima e nel corpo, peccato che "aliena" l'uomo da se stesso, dandogli l'illusione di potere ciò che in realtà non può. L'uomo è in una vera miseria, la cui ignoranza e infermità gli derivano dalla

---

[1]) cf H. BLUMENBERG, Curiositas; De Civ. Dei 10,27 p. 302,35-39: "Quem tu quoque cognovisses eique te potius, quam vel tuae virtuti quae humana, fragilis et infirma est, vel perniciosissimae curiosatati sanandum totius commisisses ! non enim te decepisste quem vestra, ut tu ipso scribis, oracula, sanctum immortalemque confessa sunt".

[2]) cf anche De Civ. Dei 19,23.

[3]) De Civ. Dei 10,28 p. 303,3ss: "Quem si vere ac fideliter amasses, Christum Dei Virtutem et Dei Sapientiam cognovisses,.. non enim suam (sapientiam) in eis perdit et reprobat, quam ipse donavit, sed quam sibi arrogant, qui non habeat ipsius".

[4]) cf ad es. GIUSTINO, Apol. 1,46.1-4 p. 58-59.

[5]) Epist. 137,12 p. 112,6-14: "Magisterium quidam ut ea quae hic ante dicta sunt utiliter vera, non solum a Prophetis sanctis, qui omnia vera dixerunt, verum etiam a philosophis atque ipsis poetis et cujuscemodi auctoribus litterarum (quos multa vera falsis miscuisse quis ambigat?) illius etiam in carne presentata confirmaret auctoritas, propter eos qui non possent illa in ipsa intima veritate cernere atque discernere; quae veritas et antequam hominem assumeret, ipse aderta omnibus, qui ejus participes esse potuerunt". Cf anche Epist. 102,10-12.14-15; 190,8; De Civ. Dei 18,47.

[6]) De Civ. Dei 8,4 p. 219,1-2: "Non quidem immerito excellentissima gloria claruit"; cf anche 8,11-12.13.18.21.

[7]) De Civ. Dei 10,28 p. 304,28: "..quam sibi arrogant, qui non habeat ipsius".

[8]) Egli è lo **i\\\\erem`j** del mondo! Cf PORFIRIO, Lett. a Marc. n. 16 (cf sopra cap. 5 n. 109).

lontananza da Dio per il peccato. Quest'uomo, arrivato a questo punto per essersi voluto paragonare a Dio, continua sulla stessa strada ed esalta una sua beatitudine, una forza e una sapienza che in realtà non ha. Egli ha solo la sua superbia, un bubbone gonfio, un tumore che aumenta il male, distanziandolo sempre più dal vero Bene, Dio ([9]). L'umiltà diventa questione di "verità", di riconoscere la propria reale situazione e operare di conseguenza. Perché l'uomo ritrovasse con coraggio la sua "verità" (di ferito, lontano dal suo vero bene, Dio), Cristo si è abbassato entrando nella nostra miseria per farci risalire fino alla sua verità. PORFIRIO lo ha disprezzato, non ha confessato la sua miseria e ricevuto la grazia di cristo. E non ha più trovato la strada della salvezza oscillando continuamente tra la filosofia e le pratiche magiche ([10]).

Questi pagani, pur ricchi di tanti valori, sono affossati e resi sterili dalla superbia, che blocca loro la via della vera salvezza, in quanto ingannati dai demoni ([11]).

In realtà quello che S. Agostino qualifica come conflitto tra superbia e umiltà ha delle radici ben più profonde: è il modo radicalmente diverso che mondo pagano e mondo cristiano hanno di concepire la salvezza, perché concepiscono diversamente l'uomo e Dio. Per i greci l'uomo nella sua razionalità partecipa per natura della divinità e quindi può (e deve) da solo, purificandosi dalla materia, recuperare la dimensione divina piena. Per i cristiani invece l'uomo e Dio sono per natura diversi e l'uomo è beato per partecipazione (concetto greco divenuto ambiguo) ([12]) e per adozione di grazia (concetto ebraico biblico). Quindi non ha in sé la possibilità inerente di riavvicinarsi a Dio, se Dio non si avvicina a lui. Per gli uni e per gli altri infatti solo il simile redime il simile. Ma per i cristiani l'uomo è troppo lontano da Dio. Ecco dunque il bisogno del Mediatore che partecipa dell'uno e dell'altro e riunisce i distanti.

Alla luce di questo Dio che si avvicina all'uomo, il cristiano Agostino, basandosi anche sulla sua personale esperienza, qualifica l'atteggiamento dei filosofi come "superbia", come frutto del peccato originale, ispirazione demoniaca e chiusura alla grazia vera, in una perdizione senza fine. Per accettare la visione cristiana il greco deve operare una conversione di fondo: dall'autosufficienza al bisogno radicale del Salvatore.

11.3 Il corpo di Cristo. Elementi di apologia

PORFIRIO ha due generi di pregiudizi rispetto a Cristo. S. Agostino cerca di smontarli, non tanto per dimostrare la validità di Cristo a PORFIRIO stesso, quanto piuttosto a "quelli" che al suo tempo ancora lo seguono:

"..so di parlare invano ad un morto. Ma.." ([13])

a) Pregiudizi di ordine storico.

PORFIRIO non ha "riconosciuto" in cristo la vera via di salvezza perché a quel tempo il Cristianesimo era perseguitato ([14]). Naturalmente questo tipo di discorso è rivolto soprattutto ai porfiriani del tempo di Agostino, più che a mettere in luce delle reali motivazioni di PORFIRIO stesso! Questi infatti aveva ben altri motivi per avversare il cristianesimo. Non si può dire comunque che, almeno agli occhi di S. Agostino, questo argomento non avesse nessun valore. Anzitutto a lui interessa fare un discorso ai suoi contemporanei che non possono rifiutarsi di riconoscere il miracoloso diffondersi del Cristianesimo. Poi gli preme anche non

---

[9]) De Civ. Dei 10,2° p. 303,2ss: "(PORFIRIO si proclama) virtutis ac sapientiae amatorem. Quam si vere ac fideliter amasses, Christum Dei Virtutem et Dei Sapientiam cognovisses, nec ab ejus humilitate saluberrima tumore inflatus vanae scientiae resiluisses.. Hoc quasi stultum et infirmum tamquam sua virtute sapientes fortesque contemnunt. Sed haec est sartia, quae sanat infirmos, non superbe jactantes falsam beatitudinem suam, sed humiliter potius veram miseriam confitentes". Così diceva già Agostino nell'Epist. 137,1 p. 97,15-98,2: "..contra quorum tarditatem seu perversitatem, convenientissime defendenda est tantae gratiae dispensatio, quam superbae animulae nihil pendant, quae nimis affectant plurimum posse, et ad sua vitia sananda, vel etiam refrenanda nihil possunt".

[10]) cf De Civ. Dei 10,32.

[11]) cf De Civ. Dei 9,20. Su questa interpretazione influisce molto l'esperienza personale di Agostino. La scoperta del Cristo umile e l'affidarsi a lui ha reso possibile la sua conversione totale (cf Confess. 7,24-27). Per il cristocentrismo nella vita e nel pensiero di S. Agostino, cf B. STUDER, Offenbarung, p. 156ss, e, in Appendice, l'excursus n. 1.

[12]) In quanto per i greci la **me`qejªij** comporta la connaturalità, anche se a livello diverso, tra partecipante e partecipato. In modo tutto particolare per i Greci il **νοῦς** umano partecipa del mondo divino, perché esso stesso è di natura divina.

[13]) De Civ. Dei 10,29 p. 304,23-24: "Scio me frustra loqui morto. Sed..". Chi sono questi "porfiriani" del tempo di Agostino? Cf sopra cap. 5 n. 13.

[14]) cf De Civ. Dei 10,29; 32. Ricordiamo l'oracolo tanto in voga presso i pagani che fissava a 365 anni la durata del Cristianesimo (cf De Civ. Dei 18,54), che J. O'MEARA, Porphyry's, p. 67-72, riconosce come trattazione antiporfiriana.

screditare eccessivamente PORFIRIO, considerandolo una delle cime del pensiero antico, virtualmente molto vicino alla fede cristiana. Minimizzando la distanza tra il filosofo e Cristo, S. Agostino vuole gettare un ponte di continuità e di approfondimento tra Platonismo e fede cristiana, teso a conquistare definitivamente alla fede i pagani del suo tempo.

b) Pregiudizi di ordine "strutturale"

Cristo non può essere il Salvatore perché non ha uno stato "puro", perché ha preso un corpo mortale da una donna, anzi addirittura si dice che è risorto in quel corpo e che con esso vive immortale, quando, secondo PORFIRIO (e lo abbiamo visto), per essere beati bisogna fuggire il corpo. Il Dio che patisce e muore è inconcepibile per questo pagano, sotto vari aspetti imbevuto di gnosticismo.

> "Questo non credi che sia il Cristo: lo disprezzi infatti per il corpo preso da una donna e per l'obbrobrio della croce" ([15]).

Si evidenzia qui la profonda differenza tra il mondo interiore del cristiano Agostino e quello del platonico PORFIRIO e dei suoi seguaci, dei quali uno non riusciva ad accettare il Verbo fatto carne ([16]). La salvezza cristiana è integrale ed ha una sacramentalità che si immerge profondamente nella corporeità. Cristo non ha paura del corpo, ma anzi nel corpo e col corpo si avvicina all'uomo e lo salva, perché ciò che conta non è il rapporto corporale, ma la fede e l'amore. Paradossalmente quindi il filosofo che pone la salvezza nella fuga dal corpo e nella pura intellettualità dà al corpo un potere eccessivo, una potenza malefica che esso non possiede. La visione unitaria del Cristianesimo permette invece di collocarlo al suo vero posto.

C'è infine in queste pagine ([17]) una dimostrazione "ad hominem" che usa un procedimento consueto nell'apologia: quello di confondere l'avversario con le sue stesse parole (o di chi è come lui). S. Agostino dice ai porfiriani: voi negate la possibilità che Cristo sia vero Salvatore, perché risorge col corpo e poi ammettete con PLATONE che gli dèi sono beati in eterno col loro corpo! Tra le altre ragioni non si può disprezzare anche questa!

Capitolo dodicesimo

CRISTO E LA VIA UNIVERSALE DI SALVEZZA

---

[15]) De Civ. Dei 10,28 p. 303,21-23: "hunc autem Christum esse non credis: contemnis enim eum propter corpus ex femina acceptum et propter crucis opprobrium".

[16]) cf De Civ. Dei 10,29.

[17]) cf ibidem.

In questo capitolo trattiamo l'immagine di Cristo Via, che è l'unica a ricorrere con insistenza in questo testo così tecnico qual è il De Civitate Dei. Penso senz'altro che ciò abbia una funzione antiporfiriana e insieme sia sulla linea di PORFIRIO: via che realizza e supera le attese del filosofo. D'altra parte proprio l'accentuazione della dimensione di 'via' non solo dell'incarnazione, ma di tutta la storia della salvezza dimostra la natura "strumentale" della mediazione di Cristo e dell'incarnazione. Insieme mette in rilievo il carattere di "exemplum" che la realtà storica di Cristo comporta vicino a quello di "adjutorium".

12.1 La ricerca della via in PORFIRIO ([1])

Della via S. Agostino parla una prima volta ([2]) per contrapporre "via spiritalis" e "via corporalis". Questa ultima è propria dei demoni (con la loro posizione 'fisicamente' mediana), quella invece è propria della vera realizzazione dell'uomo con l'aiuto degli angeli: il progressivo assomigliare a Dio.

Il discorso sulla via viene ripreso e approfondito alla fine del libro X del De Civitate, e quindi di tutta la prima parte dell'opera.

Agostino prende le mosse da un'affermazione porfiriani del De Regressu Animae, secondo la quale PORFIRIO avrebbe cercato la via di liberazione per tutti, ma non l'avrebbe trovata, rimanendo cos' nella sua duplice impostazione di cui abbiamo già parlato (per i pochi, la filosofia, e per i molti, la teurgia) ([3]). Alla fine del primo libro del De Regressu PORFIRIO, secondo la citazione di Agostino affermava che:

"Nondum receptam unam quamdam sectam
quae universalem contineat viam animae liberandae
vel a philosophia verissima aliqua ([4])
vel ab Indorum moribus ac disciplina,
aut inductione Chaldaeorum,
aut alia quaelibet via
nondumque in suam notitiam
eamdem viam istoriali cognitione perlatam" ([5]).

Quest'affermazione porfiriana ha naturalmente per S. Agostino un valore enorme, che egli sfrutta con metodo apologetico, secondo queste direzioni:

(a) una via esiste: ne parla anche PORFIRIO! Il suo bisogno, di lui che è un grande uomo, dimostra la necessità che "qualcosa" ci sia. A queste attese risponde Cristo;

(b) che una via ci sia anche se lui non l'ha trovata si mostra dalle sue parole: non dice che non c'è, ma solo che lui non l'ha trovata;

(c) d'latra parte al suo tempo la persecuzione del cRistianesimo dà ragione sufficiente del perché PORFIRIO non l'abbia preso in seria considerazione, date anche le remore di ordine filosofico che aveva verso di esso ([6]);

(d) finalmente tutto ciò che c'era fino ad allora PORFIRIO l'ha ritenuto non definitivo. Era insoddisfatto;

(e) in ultima analisi si tratta di una ricerca di qualche "auctoritas" a cui affidarsi. A molte autorità lui si è affidato, ma senza successo. Non è il caso di PORFIRIO avesse avuto proprio bisogno di una autorità divina? (

---

[1]) Cf sopra cap. 5 n. 73.
[2]) De Civ. Dei 9,18.
[3]) Cf sopra cap. 5 n. 93 e 103.
[4]) Questa difficoltà è già rilevabile in un passo di PLATONE che secondo G. BARDY (Bibl. Aug., vol. 34, nota ad loc.) era incastonato nel De Regressu porfiriani: "**greco**" (Fed. 66b).
[5]) De Civ. Dei 10,32 = De Regressu An. Fr. 12 p. 42,6ss.
[6]) E data anche l'esistenza del famoso oracolo che limitava a 365 l'esistenza del Cristianesimo (cf n. 14 del cap. prec.).

[1]) Che valore ha in sé la ricerca della via per PORFIRIO? Tra i Platonici egli è colui che orienta decisamente la filosofia verso un sincretismo con le realtà misteriche. Per lui il problema centrale è la **greco**, ed essa è piena nella gnosi filosofica, però questa a sua volta è troppo ristretta a pochi. Di qui l'ansia di qualcosa di universale, forse addirittura da contrapporre alla "salus" universale in Cristo ([2]).

12.2 La via in Cristo

L'identificazione di Cristo come "via" ha in S. Agostino due matrici. C'è quella filosofica, derivante dall'impostazione neoplatonica "via-patria", per cui la situazione dell'uomo è in cammino, finché non arriva alla patria, alla **greco**.

C'è poi una matrice biblica, trovandosi scritto espressamente nel Vangelo di Giovanni: "Io sono la Via" (Gv 14,6):

"Unde se ipso ait Salvator.." ([3]).

D'altra parte le possibilità espressive che una tale immagine offre non potevano non attrarre il retore Agostino che ne parla spesso, specialmente al popolo e a volte arriva a delle autentiche metafore prolungate e qualche volta anche un po' pesanti ([4]).

Ma perché S. Agostino in un testo così tecnico come il De Civitate usa questa indagine? Solo perché PORFIRIO ne parla? Non credo. Ritengo invece che questa sia la connotazione più profonda che agli occhi di Agostino ha tutta la storia, sacra e profana, e quindi anche dell'incarnazione di Cristo, unitamente alla connotazione di umiltà.

L'eternità sola è immutabile. La storia è dinamismo. Da quando la dialettica peccato-salvezza vi ha fatto il suo ingresso, il dinamismo della storia ha assunto un valore ancor più ampio, di storia come "luogo di allontanamento-ritorno" dell'uomo nei confronti di Dio (allontanamento da Dio e ritorno verso di lui). La storia è il "luogo" dell'uomo e della sua decisione, è la sua "via".

La mediazione di Cristo, nella sua umanità, acquista quindi un senso pregnante, quando le si applica l'immagine della via. L'uomo Cristo è la strada offerta alla Sapienza di Dio per camminare con noi e offerta a noi per camminare con Dio. Ma tutto questo ha valore di mezzo: valore finale è sempre la comunione con Dio. Cristo è la via perché ci riporta a Dio ([5]). La sua mediazione è una via:

> "Questo è infatti il Mediatore di Dio e degli uomini, l'uomo Cristo Gesù. Per questo infatti (è) Mediatore, in quanto uomo, per questo (è) anche via… via mediana. Unica via munitissima contro tutti gli errori (è) il medesimo che è insieme Dio e uomo: Dio al quale si va, uomo, attraverso il quale si va" ([6]).

Prima e dopo il De Civitate, specialmente nelle opere pastorali, questa immagine è molto usata da S. Agostino e collegata ad altre (latte-cibo, fede-visione, fondamento-costruzione finita..). ovunque però risulta avere la stessa impostazione: Cristo è via a Dio nella sua umanità, via a se stesso come Dio, via umile per degnazione, non per necessità, via che realizza per prima ciò che offre agli altri e quindi via nell'essere esempio da imitare, fonte di grazia per sostenere ([7]).

---

[1]) De Civ. Dei 10,31 p. 309,29ss: "Quapropter divinae auctoritati humana cedat infirmitas". Interessante notare, di passaggio, come Agostino ricordi a PORFRIO, discepolo dichiarato dei Caldei, un altro Caldeo che aveva preso un'altra strada, quella giusta, ABRAMO (cf De Civ. Dei 10,32).

[2]) Cf sopra cap. 5 n. 72 e 73.

[3]) De Civ. Dei 10,32 p. 311,80.

[4]) cf ad es. i Serm. 141-142.

[5]) cf l'interpretazione, di origine ciceroniana, di "religio" da "re-ligare". La vera religione è in Cristo. Cf De Civ. Dei 8,23s (la vera religione contro le fantasie di Hermes Trismegisto).

[6]) De Civ. Dei 11,2 p. 322,29-36: "Hic est enim Mediator Dei et hominum, homo Christus Jesus (1Tm 2,5). Per hoc enim mediator, per quod homo, per hoc et via.. via media. Sola autem adversus omnes errores via munitissima, ut idem ipse sit Deus et homo: quo itur Deus, qua itur homo". G. REMY, Christ, p. 130-150 lungamente di questo tema, soprattutto in funzione antiplatonica, evidenziando due aspetti complementari: un aspetto oggettivo (la patria e la via in cristo) e uno soggettivo (la superbia e l'umiltà nell'uomo).

[7]) Citiamo solo alcuni testi più significativi: Confess. 7,24-27 (p. 206ss): "Et quaerebam viam conparandi roboris, quod esset idoneum ad fruendum te; nec inveniebam donec amplecterer Mediatorem Dei et hominum, hominem Christum Jesum (1Tm 2,5)". Cf su questio lo studio di O. DU ROY, Intelligence, p. 91-105; 452-456. De Fide et Symb. n. 6 p. 9,15-16: ".. Christus hominem indutus, per quem vivendi exemplum nobis daretur, hoc est via certa, qua perveniremus ad Deum". De Doctr. Christ. 1,38 p. 29,21: ".. (citazione di Gv 14,6) Hoc est per me venitur, ad me pervenitur, in me permanetur". Serm. 92,3 PL 38,573: "Ipse est patria quo imus, ipse est via qua imus. Ad ipsum per ipsum eamus et non errabimus". Serm. Mai 95,5 p. 344: ".. homo Christus via tua est, Deus Christus patria tua est". Cf anche i Serm. 123,3;

12.3 Contenuto della via: lettura della storia della salvezza

Come dicevo all'inizio di questo capitolo, basandomi su De Civitate Dei 9,18, la via per S. Agostino ha una connotazione anzitutto umana: la vita dell'uomo, la sua storia è un cammino. Questa via è divenuta anche luogo di redenzione attraverso l'opera di Dio ([8]). Concretamente la via ha il suo centro globale in Cristo: a lui la parte antecedente l'incarnazione e lo profetizza, di lui parla la parte conseguente all'incarnazione stessa. Ne risulta quindi una lettura in chiave cristologica di tutta la storia della salvezza. Alla ricerca porfiriana di un modo "strutturale", atemporale, di un collegamento con la divinità, corrisponde una liberazione storica, una dimensione che accompagna l'uomo nel suo divenire, senza estraniarsi da lui ([9]).

In questa visuale Cristo ha un ruolo centrale: egli è il senso ultimo della via. Messa così la cosa, S. Agostino è ad un passo dall'affermazione che Cristo, Dio e uomo, è per volontà del Padre il senso della creazione e della storia, con o senza peccato originale in mezzo. S. Agostino non fa questo passaggio, ma parla ancora di Cristo Via, principalmente come Salvatore, Liberatore. Al di fuori di questa via "nessuno è stato liberato, nessuno è liberato e nessuno sarà liberato" ([10]). L'incarnazione rimane dipendente (almeno casualmente) dal peccato di Adamo, dalla "felix culpa". Una certa interpretazione della visione paolina della ricapitolazione del tutto in Cristo (cf Ef 1,10), nel Cristo concreto, Dio e uomo, è per una parte, estranea alla teologia agostiniana ([11]).

Detto questo punto fondamentale, è importante notare come S. Agostino presenti una visione fortemente unitaria, e , in definitiva, cristocentrica della via e quindi di tutta la storia della salvezza ([12]).

La pedagogia di Dio è rilevata attraverso i miracoli ([13]) e attraverso tutto l'Antico Testamento ([14]). E' una via universale, cui hanno collaborato Angeli, profeti ed Apostoli ([15]), via rivolta a tutte le genti, a tutto l'uomo, a tutti i tempi ([16]). I contenuti di questo cammino sono soprattutto di purificazione attraverso la fede ([17]). La natura strumentale e purificatrice della via rileva anche al confronto con quello che sarà il suo termine: la visione di Dio immortale e la adesione a lui. Nel regno eterno della gloriosa Città di Dio ci sarà il

---

141,1-4; 142,1-2; Enarr. in Ps. 123,2; Tract. in Joh. Ev. 13,4 p. 302-304: "per Christum hominem ad Christum Deum". Cf 15,7; 16,7; in Ep. Joh. Tr. 1,5; Serm. 261,7 PL 38,1206: "Idem ipse Christus est qua et quo eas"; 362,4 PL 39,1613: "Per hominem Christum pergamus et in Deo Christo maneamus"; 150,14 PL 38.805: "Non errabis quando ad illum is per illum". Da notare come col passare degli anni S. Agostino pone di più l'accento sull'unità di Cristo, uomo e Dio, mentre in un primo momento preferiva distinguere le due realtà, pur professando sempre l'unica persona di Cristo. Per il binomio latte-cibo, cf Enarr. in Ps. 130,9-14; In Ep. Joh. Tr. 3,1; Serm. 333,1; In Ev. Joh. Tr. 98,6. cf anche TJ. van BAVEL, Humanité. Per quello di fede-visione/realtà, cf De Trin. 4,24; De Cons. ev. 1,53 (da noi già esposti nell'introduzione, n. 87ss) e Serm. 346.

[8]) G. REMY, Christ, p. 547-596, partendo dal de Trin. mette in luce come in Cristo Mediatore si incontrino tempo ed eternità. Le espressioni di de Trin. 4,24 (cf introduzione, n. 87ss) sono un modo diverso di parlare della divinità e umanità di Cristo, verità nella sua eternità e fede storica nella sua umanità.

[9]) G. REMY, Christ, p. 695-736, mette in luce in diversi contesti (filosofico, contro le obiezioni di PORFIRIO, e teologico, contro i pelagiani) la centralità di Cristo Mediatore in tutta la sua storia. In lui tutto si salva, ciò che è prima, contemporaneo e dopo di lui.

[10]) De Civ. Dei 10,32 p. 312,123ss: "Haec via totum hominem mundat et immortalitati mortalem ex hominibus quibus constat partibus praeparat.. praeter hanc viam, quae partim cum haec futura praenuntiantur, partim cum facta nuntiantur, numquam generi defuit humano, homo liberatus est, nemo liberatur, nemo liberabitur".

[11]) Si veda ad es. l'interpretazione che ne dà Agostino in Enchir. ad Laur. 62 PL 40,261: "instaurari" è preso nel senso di "restaurare", cioè di recuperare gli uomini caduti per completare il numero degli abitanti della Città di Dio.

[12]) La connotazione di unità è per gli antichi sinonimo di perfezione, basti pensare all'Uno assoluto di PLOTINO (cf PLATONE, Fileb. 15b; 16c-e; PLOTINO, Enn. 5,2.1; 5,3.16). sotto questa angolazione è costruito tutto il discorso sulla mediazione di cristo in De Trin. 4,3ss. Cf G. REMY, Christ, p. 277ss, in particolare le p. 363-370, dedicate al binomio "unus/omnia-multa", che è caratteristico per indicare la funzione di Cristo rispetto alla molteplicità umana, che si è allontanata dall'unità di Dio e che attraverso la molteplicità dei segni convergenti su cristo, recupera in lui l'unità.

[13]) cf De Civ. Dei 10,17-18.

[14]) cf De Civ. Dei 10,25 e l'Epist. 137,15.

[15]) cf De Civ. Dei 10,32.

[16]) cf ibidem.

[17]) cf ibidem, p. 313,160ss: "Paenitentia.. ad Deum conversio.. remissio peccatorum.. gratia justitiae.. fides piorum.. daemonum subversio.. a tentationibus excitatio.. proficientium purgatio.. et liberatio ab omni malo".

godimento senza fine, immortale, della sua visione. Lo si potrà vedere aderendo a lui in eterno, restaurata pienamente in noi la sua immagine ([18]).

Il Cristo come uomo nella gloria rimane un po' in ombra. Il suo ruolo rimane eminentemente storico, almeno sotto l'angolazione dell'immagine della via.

12.4 Mediazione ed escatologia

Prima di chiudere questo capitolo, e tutto il nostro lavoro, affrontiamo un problema che, se marginale nel nostro testo, non lo è nell'economia generale della presentazione di Cristo Mediatore.

Abbiamo posto in rilievo la funzione "strumentale" e intrastorica della mediazione di Cristo. Avendo un connotato fondamentale di riconciliazione e di sacerdotalità, l'opera di Cristo è necessariamente legata a questo tempo in cui Dio e uomo sono divisi dal peccato.

Quest'opera però ha un termine preciso: la fine della storia nella Città eterna, la fine della via. Là riconciliati, avremo raggiunto ciò per cui Cristo si è fatto uno di noi: la visione di Dio e l'unione con lui. Dell'opera del Salvatore rimarrà allora il ricordo gioioso, espresso in lode perenne ([19]).

Il problema sorge quando si considera che il cristo è per S. Agostino (come del resto in tutta la tradizione ortodossa della Chiesa) eternamente persona sussistente, sia come Verbo del padre (contro il sabellianismo e MARCELLO di Ancira), sia come persona in due nature, Dio e uomo. Ha quindi anche una funzione insostituibile nel rapporto Dio/uomo. Ed è qui il punto. Per Agostino la vita eterna, come "visio", ha come termine Dio. La vita eterna è uguaglianza con gli angeli nella visione della faccia del Padre ([20]) e nella lode del Signore ([21]). Di Cristo come Verbo, oggetto di visione eterna si parla normalmente ([22]). Sul Cristo come uomo invece la situazione è diversa e composita.

Alcuni teologi parlano di una mediazione eterna di Cristo uomo e Dio ([23]). Agostino invece mai parla di "mediazione" eterna di cristo. Abbiamo invece, al proposito, una duplice linea, riconoscibile anche nel De Civitate, anche se questa non è l'opera più chiara in proposito.

---

[18]) Ibidem, p. 313,166ss: ".. regnumque aeternam gloriosissimae civitatis Dei, conspectu ejus immortaliter perfruentis.. hujus viae rectitudinem usque ad Deum videndum eique in aeternam cohaerendum..".

[19]) De Civ. Dei 22,30 p. 864,97-99: "..misericordias Domini in aeternum cantabunt (Sl 88,2)? Quo cantico in gloriam gratiae Christi, cujus sanguine liberati sumus, nihil erit profeto illi jucundius civitati".

[20]) Enarr. in Ps. 43,16 p. 1062: "Si ergo ad facies Patris gaudent angeli, ad tale gaudium te praepara, aut si invenis medius, quam videre facies Dei?" (evocazione di Mt 18,10 e 22,30).

[21]) Enarr. in Ps. 85,24 p. 1286ss: ".. in pace sempiterna Dei vultu perfruuntur.. haec erit actio nostra, laus Dei. Amas et laudas. Desines laudari, si desine amare".

[22]) cf per questo E. SCANO, Cristocentrismo, p. 159-165.

[23]) Tra i teologi moderni prendiamo come testimonianza di una sensibilità molto diversa da quella agostiniana, J. ALFARO, Cristologia e Antropologia. Temi teologici attuali. – Assisi, 1973, p. 190-204: "In quest'ultima parte del nostro studio abbiamo tentato prima di tutto di dare una spiegazione teologica della funzione di Cristo glorioso come Rivelatore del padre: funzione la cui realtà è stata previamente provata. E' apparso davanti a noi un aspetto nuovo della mediazione eterna di Cristo: il Verbo incarnato continua ad essere per l'uomo nell'eternità gloriosa l'unica via per arrivare al padre. Egli è eternamente rivelatore del Padre: è attraverso questo che all'uomo risorto si riv3la il segreto della vita divina, il segreto trinitario in se stesso. L'atto amoroso del Padre, nel darci suo Figlio e darsi a noi nel suo Figlio, resta eternato" (p. 200). E ancora: "Se non è possibile separare Cristo dalla sua umanità, e Cristo sta al centro della consumazione beatifica dell'uomo, lì sta anche l'umanità di Cristo: questo è il mistero dell'incarnazione! Il Verbo avrebbe potuto non incarnarsi, ma una volta incarnato non esiste più di fatto, se non come Cristo, come unico essere personale eterno, esistente nella sua divina natura e nella sua natura umana. E Cristo ormai non esiste definitivamente, eternamente, se non come Cristo glorioso 'immagine del Dio invisibile' e 'in lui abita tutta la pienezza della divinità' (Cl 1,15; 2,9)" (p. 204). Lo stesso autore aveva già scritto nel 1971, in Myst. Sal. V,811-886 (le funzioni salvifiche di cristo quale rivelatore, sacerdote e Signore): "Questa concezione dell'eterna attività mediatrice di Cristo, quale rivelatore del Padre e della redenzione dell'uomo nella totalità della sua costituzione spirituale-corporale, è stata a lungo disconosciuta dalla teologia occidentale e solo ora torna a formare l'oggetto di ulteriori riflessioni" (p. 868); "in questa liturgia dell'eternità Cristo continuerà ad agire come Mediatore tra Dio e la creazione. In Cristo Dio si comunicherà agli uomini nella sua pienezza; per mezzo di lui la Chiesa, Popolo di Dio giunto alla terra della promessa, loderà Dio in modo prefetto. Se Cristo non esercitasse la funzione di Mediatore tra Dio e l'intera creazione, non avrebbe alcun senso la durata eterna dell'incarnazione del Figlio di Dio;.. Perciò Dio si donerà e si rivelerà in eterno agli uomini in cristo e per Cristo e gli uomini, in questo Cristo e mediante lui, arriveranno all'incontro immediato con dio e alla vita eterna (p. 885).

Da una parte c'è il binomio "fides-species" ([24]), si parla di Dio come termine ([25]), del Verbo ([26]), della Trinità ([27]).

Dall'altra parte però c'è tutta una serie di espressioni che privilegiano il nostro rapporto eterno col Verbo incarnato: il suo regno eterno ([28]), la sua città redenta ([29]), per essere il suo corpo, di lui che sarà nostro Capo in eterno ([30]).

Sono queste due linee che si ritrovano insieme nelle espressioni di S. Agostino, ora l'una ora l'altra accentuazione, due aspetti del suo ricco e polivalente pensiero circa il mistero di Cristo e la vita eterna, due modi di considerare che difficilmente possono essere ricondotti ad unità ([31]). Quando si usano espressioni e concetti di origina prevalentemente filosofica (visio, contemplatio, bonum..) l'accento è quasi esclusivamente sulla divinità (Dio, Trinità, Verbo..); quando invece Agostino si ispira di più a temi biblico-teologici (Regnum, Corpus, Canticum gloriae..) allora anche l'umanità di Cristo, unita al Verbo, ha un valore e una considerazione eterni.

Non c'è affermazione chiara del ruolo eterno dell'umanità di Cristo come la riscontriamo in ALFARO, o già in S. TOMMASO d'Aquino ([32]). Essa c'è piuttosto come prolungamento eterno di onore e di gloria del rapporto iniziatosi su questa terra, nel Corpo di Cristo, nel suo Regno e nella sua Città. Piuttosto che affermazioni unitarie sul ruolo di Cristo, Dio e uomo, nel tempo e nell'eternità, abbiamo quindi in S. Agostino delle espressioni di distinzione (uomo-tempo / Dio-eternità) che a volte rischiano di essere addirittura eccessive, specialmente agli inizi ([33]).

Tutto ciò, concludendo, conferma che lo sguardo sulla mediazione di cristo è per S. Agostino pressoché interamente rivolto al dramma intrastorico. Nel disegno creativo ed escatologico Cristo come

---

[24]) De Civ. Dei 10,22 p. 296,19-21: ".. et in hac vita per fidem regimur et post hanc vitam per ipsam speciem incommutabilis veritatis ad perfectionem plenissimam perducemur".

[25]) De Civ. Dei 11,2 p. 322,35-36: ".. quo itur Deus, qua itur homo"; 9,15 p. 263,42: "..unius Dei participatione fit beata"; 10,32 p. 313,171: "Hujus viae rectitudinem usque ad Deum videndum eique in aeternum cohaerendum".

[26]) De Civ. Dei 9,15 p. 263,46-49: "..unum beatificum bonum.. eo ipso cujus participatione simus beati, hoc est verbo Dei".

[27]) Ibidem, p. 263,60-61: "..Trinitatem cujus et angeli participatione beati sunt".

[28]) De Civ. Dei 10,32 p. 309,2-5: "..haec est enim quodam modo regalis via, quae una ducit ad regnum, non temporali fastigio nutabundum, sed aeternitatis firmitate securum". Cf anche Serm. 84,2 PL 38,520: "vera enim vita vel beata est, cum resurgemus et cum Christo regnabimus"; cf anche Serm. 251,2; De Civ. Dei 2,29; Enarr. in Ps. 88,1.5 p. 58: "in aeternum Christus regnabit in sanctis suis"; cf anche De Divers. Quaest. LXXXIII, qu. 61,2; Enarr. in Ps. 36,3.4.

[29]) De Civ. Dei 10,6 p. 279,33-36: "Tota redempta civitas.. universale sacrificium offeratur Deo per Sacerdotem magnum qui etiam se ipsum obtulit in passione pro nobis".

[30]) Ibidem, p. 279,36-37: ".. ut tanti Capitis Corpus essemus, secundum formam servi". A questo proposito E. LAMIRANDE, Elise p. 249-259, nota che S. Agostino è estremamente riservato nel parlare del ruolo del cristo glorificato verso la Chiesa escatologica. Parla molto di più del suo ruolo verso la Chiesa attuale. L'affermazione della permanenza e perfezione del cristo totale c'è comunque senza dubbio in Agostino. Basti ricordare il celeberrimo testo di In Ep. Joh. Tr. 10,3 p. 1838: "Et dirigendo fit et ipse membrum, et fit per delectionem in compage corporis Christi. Et erit unus Christus amans seipsum".

[31]) Sulle due linee di espressione e sulla difficoltà di ricondurre ad unità la soteriologia agostiniana, cf B. STUDER, Offenbarung, p. 159 e 174.

[32]) S. TOMMASO, Summa Theol. IIIª pars. qu. 92, art. 3: "..cum ergo visus et sensus sit futurus idem specie in corpore glorioso, qui erit in corpore non glorioso, non poterit esse quod divinam essentiam vieta, sicut visibile per se; videbis autem eam sicut visibile per accidens, dum ex parte una visus corporalis tantam gloriam Dei inspiciet in corporibus, et precipue gloriosis, et maxime in corpore Christi, et ex parte alia intellectus tam clare Deum videbit quia in rebus corporalibus visis Deus percipitur, sicut in locuzione percipitur vita". C'è da notare a questo proposito che S. Agostino in De Civ. Dei 22,29-30, benché parli della visione di Dio con gli occhi del corpo, come contemplanti il riflesso di lui nella nuova creazione, non menziona, come fa invece S. TOMMASO, il corpo glorioso di Cristo, tanto, a mio parere, è radicata in lui la connessione visione-divinità. J. ALFARO aveva già trattato questo tema nel 1958 in un lungo studio, dedicato soprattutto al tema giovanneo del Cristo che rivela il Padre (Cristo glorioso, revelador del Padre. – Gregorianum 39 (1958) p. 222-270). Circa la mediazione eterna di cristo, egli afferma che, essendo Cristo per sempre Dio e uomo, noi lo vedremmo così, anzi solo la visione del verbo svelerà il mistero di questa umanità che sussiste in unione con lui. Per una pienezza della visione da parte nostra (che abbiamo sensi e intelletto) egli afferma che Cristo glorioso costituirà nella sua umanità l'oggetto della visione intellettuale. Al termine dell'articolo dice di aver ripreso questo tema da un suggerimento di K. RAHNER, Schriften rur Theologie, III, 1953, p. 57-58, che aveva parlato di "..ewigen Mittlertum Christi, als des Menschen..", basandosi su Gv. 14,9 ("Chi vede me, vede il Padre").

[33]) cf ad es. la trattazione su 1Co 15,24-28 in De Div. Quaest. LXXXIII, qu. 69, in cui il Figlio, considerato come Cristo totale, Capo e Corpo, è "subjectum secundum contemplationem sempiternae veritatis, ad obtinendam beatitudinem" (69,10 PL 40,79) o in De Trin. 1,15-21, passim p. 28ss: "..ut in quantum Deus est, cum illo nos subjectos habeat, in quantum sacerdos nobiscum illi subjectum sit".

uomo non ha un posto decisivo. Creati nel Verbo e per mezzo del Verbo, siamo destinati a godere di Lui, a contemplare Lui e in Lui tutta la Trinità. Non è in dubbio l'eternità dell'uomo ipostatica, ma non c'è – almeno chiaramente definita – una dottrina su un ruolo mediatore e salvifico di Cristo, anche come uomo nell'eternità come nel tempo. Che poi sia teologicamente più esatta l'una o l'altra visione, è un problema che va affrontato a parte, essendo complesso e richiedente approfondimenti diversi.

Certa è per noi una cosa: a Dio non andiamo se non attraverso il "Mediatore di dio e degli uomini, l'uomo Cristo Gesù, che ha dato se stesso in riscatto per tutti" (1Tm 2,5-6).

APPENDICE

- Excursus
- Schemi

Excursus n. 1

TEOCENTRISMO O CRISTOCENTRISMO?

1. Le affermazioni

Si tratta di una problematica estremamente complessa, di cui accenneremo soltanto qualcosa (merita infatti un lavoro ben più vasto).

1) Si è affermato con ugual forza che il pensiero di Agostino è geocentrico o che è cristocentrico. Per il teocentrismo già A. DORNER, Augustinus, si rifaceva a Solil. 1,7 ("Deum et animam scire cupio") per concludere che "ja man vird kaum irren wenn sagt, dass in seiner Anschauung Gott in dem Mittelpunkt trete" (p. 2), insieme alla problematica dell'uomo nel peccato e sotto la grazia. O. SCHEEL, Anschauung, non tratta esplicitamente il problema, ma ricordiamo che per lui si potrebbe parlare di un teocentrismo all'interno stesso della cristologia (ruolo preponderante del Logos di Dio: es p. 228; tutto costruito a partire dal concetto neoplatonico di Dio). Cf anche D. GALLI, Teocentrismo (studio di filosofia che nemmeno nomina Cristo) e M. LODS, La personne: la prima impressione di Agostino è nettamente geocentrica. Solo dal 395 Agostino approfondisce il ruolo di Cristo. Dalle Confessioni risulta che "en somme, d'apres les Confessions, ni avant la crise, ni pendant, ni au moment même ou celle-ci se dénoue, le Christ n'apparaît comme ayant été le moteur de l'évolution
en corse.. Au moment de sa conversion Augustin se donne au Dieu de la révélation biblique qui, cela est évident, est le Dieu de Jésus-Christ; c'est le Dieu unique ayant à son côté son Verbe, immuable comme lui. Mais le Christ n'intervient pas directement" (p. 22.33). la prima impressione geocentrica, continua LODS, rimarrà sempre. Soprattutto questa impostazione forma poi la trama (almeno nella parte iniziale) del recentissimo lavoro di W. GEERLINGS, Christus. Secondo lui al centro della teologia di Agostino c'è solo il binomio Dio-uomo e quindi l'impressione cristocentrico è solo apparente. In realtà solo il concetto di "exemplum" rende possibile l'inserimento di Cristo nella storia della salvezza (p. 9-11). Ciò viene provato dalla dottrina agostiniana su Dio e la Trinità (esigenza di unità e di immutabilità; l' "inseparabilis operatio Trinitatis"). Agostino inserisce nel concetto platonico di Dio il concetto morale neotestamentario di "humilitas" (cioè legge in modo morale quello che in Fl 2 è elemento di rivelazione trinitaria, in schema cosmologico, per arrivare a definirlo come l'elemento caratteristico del cristiano: p. 61-61). Concetto di "humilitas" che è al centro della sua teologia (p. 76). Motivo dell'incarnazione è il peccato (p. 67-69) e suo fine è la "sanatio" e "reparatio" (p. 91ss). Conclusione: Agostino pensa in modo geocentrico, non solo riguardo alla connessione trinitaria, ma anche circa la soteriologia e l'ecclesiologia (!) (p. 95). A parte che a me sembra che GEERLINGS si contraddica in più di un punto (ad es.: p. 257ss, teocentrismo trinitario che poi invece si conclude nel più assoluto cristocentrismo della salvezza!; e p. 227: cristocentrismo della storia in Cristo Creatore e Salvatore!) la sua ricerca è, a mio parere, inficiata da due lacune fondamentali: 1) valorizzare ad ogni costo la 'Trinità economica' (a scapito addirittura di Nicea e Costantinopoli, cioè dell'assoluta uguaglianza delle persone divine); 2) nessuna riflessione teorica su ciò che significhi o meno cristocentrismo (tra l'latro pone il problema così: "Die vielfach vertretene Auffassung von der Christozentrik der patristischen Theologie, speziell der Augustins": p. 9, senza nemmeno preoccuparsi di riportare le fonti di questi giudizi). Sembra quindi che egli lavori più sul "si dice" che su valutazioni oggettive. Egli parla di 'modo di pensare', "forma mentis" di Agostino (p. 95) "geocentrica", ma in quel "teo-" proprio per la mentalità di unità che Agostino ha (p. 51ss) non comprende anche il figlio e il figlio incarnato? Non meno duro mi sembra il giudizi che dà su di lui B. STUDER, Zur Christologie, p. 544-545, che pone la problematica su un piano più complesso. Non convincono molto le ragioni di GEERLINGS per parlare solo di teocentrismo. B. STUDER propende per una soluzione mista: si può parlare di testi prevalentemente geocentrici e di testi con tendenza cristocentrica. Anche questo però è da dimostrare!

2) C'è invece, d'latra parte, chi parla di prevalente cristocentrismo in Agostino. Ne parla con tono entusiasta A. ODDONE, La figura: "Gesù Cristo il grande Rivelatore, il Restauratore del genere umano decaduto, il Liberatore di tutte le anime dalle miserie della colpa, è il centro della teologia di S. Agostino" (p. XI). Ma qui siamo, se così possiamo dire, in una fase 'pre-critica', non riflessa, sul problema. Analogo giudiziosi può dare su K. PFLEGER, Die Christozentrische, e J. GRABOWSKI, Saint Augustine, che afferma il cristo totale come centro del pensiero di Agostino (p. 98ss). Ricordiamo J. PLAGNIEUX, Influences, che essendo solo una piccola nota sugli excursus cristologici del de trinitate (di cui l'autore mette in evidenza la funzione antipelagiana), non fa molto testo come presa di posizione (cf anche la critica di W. GEERLINGS, Christus, p. 57). C'è inoltre il recente contributo di B. STUDER, Offenbarung: la teologia di Agostino si può considerare cristocentrica e soteriologia per la centralità e l'importanza di questi temi nell'insieme della sua teologia (p. 158). I principali problemi teologici dipendono da Cristo (p. 159). Trattandosi però questo lavoro di un manuale di soteriologia, è chiaro che questo studio è naturalmente portato a dare questo giudizio sulla soteriologia agostiniana (centrata sul Cristo Mediatore). A proposito di Cristocentrismo ci sono invece due contributi che vanno presi in considerazione più da vicino. Anzitutto la monografia di E. SCANO,

Cristocentrismo, che pur concepita con metodo 'pre-critico' (raccoglie e sistematizza i dati che si riferiscono a Cristo nell'opera agostiniana, senza porsi il problema se ciò corrisponda effettivamente alla struttura mentale di Agostino stesso) ha senz'altro qualche valore, anche per far vedere le connessioni oggettive tra Cristo e i temi del pensiero agostiniano. Chiarito il tema ("la constatazione che tutta la vita e la dottrina di Agostino ha per centro Cristo, è denominata da Cristo": p. 8) e il rapporto col teocentrismo (con cui non è in opposizione, ma in coordinamento: p. 11-26), il lavoro si articola in due parti: 1) Cristocentrismo nella vita e nel pensiero di Agostino (cf le conclusioni rispettive a p. 56 e 89); 2) i fondamenti dogmatico del Cristocentrismo in Agostino: Cristo e la creazione, la mediazione come fondamento prossimo oggettivo del Cristocentrismo, il suo aspetto dinamico nella concezione di Cristo Capo della Chiesa, Cristocentrismo ed escatologia ("Christus finis noster": vita eterna e visione di Dio come pienezza del Cristo totale). La conclusione è quindi logicamente che Cristo è centro unificatore del tutto. Nella recensione del lavoro di SCANO, V. MASINO, Cristocentrismo, conferma queste vedute, ricordando che Cristo è al centro delle tre esperienze che portano Agostino alla fede: sapienza (Hortensius), luce interiore (Platonici), luce fatta carne (Cristianesimo). "La forma mentis agustiniana es cristologia"(p. 261): esattamente l'opposto di GEERLINGS! Cristo è al centro come creatore e redentore, in lui si unificano pensiero e vita. La visione di Cristo come momento unificatore del pensiero agostiniano è ripresa e consapevolmente chiarita da G. MADEC, Christus, che a partire da De trin. 13,24 ricorda che la struttura della teologia agostiniana (rapporto ontologico – eternità-tempo – cui corrisponde il rapporto epistemologico – sapienza-scienza) si unifica nella persona di Cristo (contro O. DU ROY: già dal tempo della conversione Agostino conosce il prologo di Giovanni e già dal 400 lo unisce consapevolmente a Tim. 29c). cf sopra lo schema di MADEO alla nota n. 111 dell'introduzione.

3) Qualcun altro fa notare invece giustamente che l'una cosa non esclude l'altra. Oltre alle espressioni di B. STUDER (cf sopra a proposito di GEERLINGS) e di E. SCANO (cf pure sopra), ricordo alcune posizioni che sono piuttosto sfumate e danno predominanza ora all'uno ora all'altro elemento. O. DU ROY, Intelligence, afferma che Agostino ha conosciuto prima la Trinità e poi l'incarnazione: c'è uno iato tra intelletto e fede, tra patria e via, sapienza e scienza (p. 105). Teocentrismo prevalente anche per A. MANRIQUE, Teocentrismo: "En efecto basta una hojeada al conjuncto de su teologia para convencerse que, en general, es Dios, en cuanto Bien y Unidad suprema ("Unum supernum") y no Cristo el fin ùltimo y perfecciòn de cristiano, hacia donde este debe orientar todos sus esfuerzos" (p. 91). Dio è evidentemente al centro della ricerca esistenziale di Agostino (nella dottrina dell'immagine, nelle tre opere maggiori – Confessioni, De Trinitate, De Civitate Dei). Però come Verbo incarnato, mediatore e Redentore Cristo ha un posto centrale: "Resumendo come conclusiòn general: San Agustìn ha elaborado una teologia primordialmente teocéntrica. Su aspecto cristocéntrico no solo es el màs importante, sono el ùnico capaz de proporcionar al hombre los medios necesarios para que éste pueda rimontarsi hacia Dios. La teologia agustiniana senhala una meta: Dios. Però ésta sòlo la logra alcazar quien se identifica con Cristo. Y esta identificaciòn con Cristo es la que Agustin intenta resaltar con su doctrina del Cuerpo Mìstico" (p. 99). Così pure aveva parlato F. CAYRE', Le Christ, che afferma che pur essendo netto il teocentrismo non esclude il Cristo ma lo richiama come correttivo dell'orgoglio dei filosofi e come il solo intermediario autorizzato tra Dio (p. 258). Infine P. AGAESSE, Humanité, "La foi au Christ est au centre de la théologie d'Augustin; la contemplation du Christ an coeur de sa spiritualité" (p. 1049). Contro LE BLOND (Les Conversions de S. Augustin.- Paris 1950, p. 237), egli afferma che non c'è tensione tra Gottesmystik e Christusmystik: Agostino è rivolto alla visione di Dio, ma qui sulla terra la conoscenza di Dio non può essere data che dalla fede in Cristo e anche nell'altra vita "c'est ancore en Jésus-Christ quel es justes connaîtront le Père" (col. 1052).

2. <u>Alcuni chiarimenti da fare</u>

Occorre probabilmente partire da un chiarimento di base circa la terminologia stessa, che viene usata. Cosa significa Cristocentrismo o meno? A questo proposito c'è l'interessante articolo di H. KUENG, Christozentrik, che puntualizza molto bene il problema e le sue articolazioni storiche e sistematiche. Queste le sue articolazioni: 1. Chiarimento del problema (vd sotto); 2. Magistero (non c'è definizione, perché si tratta di un postulato che va da sé, come l'esistenza di Dio); 3. Bibbia (Cristo è al centro come creatore-Redentore); 4. Teologia (panorama veloce del carattere cristocentrico della teologia nella storia: pur con spostamenti di accenti, il Cristocentrismo è stato sempre presente); 5. Sistematica: Cristo deve essere sul serio il centro unificatore, punto di partenza globale e chiave ermeneutica dei vari trattati teologia (teologia fondamentale; grazia; creazione; redenzione; escatologia; etica). Il pericolo è infatti quello di riuscire a prendere sul serio, con tutte le conseguenze in esso implicate, questo principio fondamentale della nostra vita e della nostra riflessione (col. 1169).

1) Non può essere soltanto una questione statistica: pensiero più o meno cristocentrico se si parla più o meno di Cristo. In questo senso ad esempio i dialoghi agostiniani sarebbero nettamente geocentrici, mentre le Enarrationes in Psalmos sarebbero da considerare più cristocentriche. Secondo la scelta dei testi messi insieme si può giungere a conclusioni opposte! Lo abbiamo già visto a proposito di GEERLINGS e PLAGNIEUX circa il Cristocentrismo del De Trinitate e lo possiamo dire ad esempio delle impostazioni opposte di O. SCHEEL e di E. SCANO . Dipende quindi dall'impostazione generale e dall'ottica con cui si guarda all'insieme dei dati agostiniani che, non essendo sistematici e prodotti in generi letterari e sotto spinte diverse, possono prestarsi all'una e all'altra interpretazione. D'altra parte mi sembra pericoloso l'altro modo di fare, di provare cioè l'esistenza di una dottrina in un'opera o in un momento della vita di Agostino prendendo a prestito espressioni di altri momenti e di altri contesti (a questo pericolo, ad es. , mi sembra esposto A. TRAPE', Città di Dio, p. XXIX-XXX; LXXIII-LXXIX, che dalla presenza di Cristo, più o meno esplicita, trae la conclusione della chiave cristologica come l'unica valida per leggere il de Civitate dei, le Confessioni e io De Trinitate; e poi usa un testo di un Sermone (47,21) per interpretare i dati centrali sulla mediazione cristologica nel de Civitate Dei. Non che questo debba essere per forza inesatto, ma può esporre ad un concordiamo che non tiene conto della complessità della problematica e degli atteggiamenti di Agostino di fronte al mistero cristiano).

2) D'altra parte non si può considerare cristocentrico solo quel modo di pensare che si fermi a Cristo, o che metta Cristo come termine ultimo del rapporto religioso dell'uomo: Cristo stesso parlava di Dio e la fonte e il termine del nostro rapporto non può essere che Dio. Creati da Dio, viviamo di Dio e andiamo a Dio. Del resto Cristo non è Dio, non è compreso essenzialmente nel mistero di Dio? Non può esistere quindi un cristocentrismo assoluto, in opposizione al teocentrismo. Mette in guardia da questo fraintendimento H. KUENG, Christozentrik, col. 1169: "Christozentrik wird leicht als exklusives Programm missverstanden, als ob sie Gott den Vater als Ausgange- u. Zielpunkt des Heilsgeschehens oder den Hl. Geist als die alles einende Kraft in den Hintergrund des Glaubensbewusstseins draengen wolle. Richtig verstanden wird aber Christozentrik Anliegen eines jeden Christen sein muessen: Christozentrik besagt, dass Christus, als der Gott-Mensch, die Mitte aller goettlichen Werke und Worte ist, sie besagt an sich nicht mehr als "christlich", wenn dies in eigentlichen Sinn gebraucht wird, fordert aber, dass die Theologie dieser Tataache konsequent Rechnung tragen".

3) C'è invece un altro piano piuttosto complesso: quello storico. Storicamente, si dice, Agostino ha conosciuto prima Dio e poi Cristo. Così O. DU ROY, Intelligence (come abbiamo visto sopra). Questo naturalmente non si può negare (basti ricordare la precisa fede in Dio unita ad una perfetta fede in Cristo in Confess. 7,11 p. 192: "Sed me non sinebas ullis fluctibus cogitationis auferri ab ea fide, qua credebam et esse te.. et esse de hominibus curam et judicium tuum et in Christo, Filio tuo.. viam te posuisse salutis humanae", fede in Cristo che però ha ancora delle lacune: 7,25 p. 208: "Quid sacramenti haberet Verum caro factum ne auspicari quidam poteram". Ricordiamo che l'annuncio di Cristo è presente fin dall'inizio della vita (Confess. 1,17). Il punto è se l'inserimento cronologicamente posteriore di una consapevole fede in cristo entra o meno coerentemente nel complesso della teologia di Agostino. Quello che ad Agostino interessa, si dice, è Dio, mentre Cristo sarebbe solo un mezzo per arrivare solo a Dio. W. GEERLINGS, Christus, p. 97, ad esempio, parla addirittura di "Zufaelligkeit des historischen Christus"! Dio è conosciuto anche dai pagani, ma solo Cristo la fa riconoscere appieno e possedere veramente. Teocentrismo e Cristocentrismo starebbero in questo caso nel rapporto di fine e mezzo. Agostino parlerebbe di Cristo solo in quanto gli "serve". Ciò potrebbe essere verificato sia a proposito degli inizi del pensiero agostiniano (Solil. 1,17: "Deum et animam scire cupio; nihil plus": però cf l'andamento trinitario della preghiera iniziale dei Soliloqui!), sia soprattutto se si considera il Cristo solo in quanto Verbo incarnato (come sembra che ragioni M. LODS, citato sopra). D'altra parte la struttura Dio-Cristo non è certamente qualcosa di proprio solo di Agostino. Basti ricordare il simbolo di fede con tutto ciò che deriva da questo. Dopo le primissime confessioni di fede (che avevano una impostazione cristocentrica anche nella formulazione: cf O. CULLMANN, Die ersten christlicher Glaubensbekentnisse, Basel 19492) il Simbolo ha preso una struttura trinitaria discendente (Padre-Figlio-Spirito), quella battesimale ed è fondamento della dottrina trinitaria antiariana: cf ILARIO DI POITIERS, De Trin. 2,1 e come tale lo riceve e lo commenta Agostino (cf R. EICHENSEER, Das Symbolum bei dem hl. Augustinus.- St. Ottilien, 1960, p. 48ss). Se ricordiamo poi che Cristo

è per Agostino il Verbo preesistente presso il Padre (anzi è il Verbo che poi si è fatto Cristo e viceversa!), mai si può parlare di Dio senza il suo verbo. E' quindi un grande problema la determinazione oggettiva del "cristocentrismo". Possiamo noi giudicare Agostino secondo quello che oggi (da tutti o da alcuni) si intende per "cristocentrismo"? o dobbiamo verificare prima cosa ciò significasse per lui? Nel qual caso converrebbe di più parlare di "accentuazioni" diverse di Agostino (rispetto alla fede biblica o all'impostazione odierna) piuttosto che di impostazione diversa.

4) La questione storica si connette profondamente alla questione strutturale. E' il punto più profondo che può distinguere teocentrismo e cristocentrismo: è a partire da Cristo che Agostino pone tutti i problemi della teologia, è alla luce di Cristo che si rischiara tutta l'esistenza del mondo e dell'uomo in rapporto con Dio, nel disegno di creazione, di redenzione e di escatologia? Cristo, cioè, è la "struttura ermeneutica permanente" a disposizione dell'uomo per incontrare e vivere il mistero di Dio? E' quanto richiede H. KUENG, Christozentrik. Però lui stesso deve ammettere che il Simbolo non ha più la forma cristocentrica iniziale, pur conservando al Cristo la parte centrale e più lunga. Questa prospettiva cristocentrica è quella che emerge dal famoso libro di O. CULLMANN, Cristo e il tempo.- Bologna 1965. Partendo da Eb 13,8 ("Cristo è lo stesso ieri, oggi e sempre"), questo autore presenta un modo di leggere tutta la storia e il mondo a partire dall'evento centrale di Cristo, impostazione che sarebbe stata quella della primitiva comunità cristiana.

3. <u>Formulazione del problema</u>

Fatte queste puntualizzazioni, ricordiamo anzitutto che il cristianesimo ha la sua formula piena nell'espressione paolina: "ad Deum per Christum in Spiritu" (Ef 2,16, espressione ripresa dall'antica liturgia latina: cf JUNGMANN in W. GEERLINGS, Christus, p. 58, che tende però a sottovalutare questa espressione). Cristocentrismo e teocentrismo saranno quindi non in antagonismo, ma in connessione. Si può e si deve considerare cristocentrica quella teologia che ci parla di Dio come ce ne ha parlato Cristo, come in Cristo si è rivelato, come in Cristo ci è dato di sperimentarlo. Ma Cristo.. chi? Il discorso infatti, come già accennato sopra, si può complicare nel modo seguente. In Agostino sarebbe presente, più che un Cristocentrismo, un Logocentrismo, in quanto il Cristo, Verbo incarnato, rimane nel quadro del suo pensiero una necessità puramente "infralapsaria", come si dice (cf W. GEERLINGS, Christus, p. 94: "rein infralapsarisch". Che il fatto dell'incarnazione dipenda dal fatto del peccato lo dice espressamente Agostino stesso (cf Serm. 174,1), ma che poi il Verbo incarnato si inserisca o meno in un disegno teologico organico, è un altro problema!), e quindi non ha un ruolo determinante, nel progetto di creazione e di escatologia, ma solo nel progetto di redenzione. Agostino quindi leggerebbe soltanto la storia della salvezza in chiave cristologica (preparazione-compimento-estensione a tutti). Ma ciò che avrebbe più importanza non è il Cristo, Verbo incarnato, ma il Logos di dio e quindi il teocentrismo, del Logos di Dio, nel quale e per il quale siamo creati, nel quale e per il quale viviamo, al quale tendiamo e nel quale vivremo e incontreremo il Padre. Questo potrebbe essere anche vero, ma ci pone un problema fondamentale: quello dell'unica "persona Christi". L'unica persona di Gesù Cristo non è forse quella divina del Verbo? Non è quindi l'unico Cristo (anche se, distinguendo, "secundum Deum et secundum hominem". Cf la chiara esposizione di T. J. van BAVEL, Récherches, p. 102-118), che per Agostino è il centro del mistero di creazione-redenzione-escatologia? In questo senso anche per Agostino il "per Christum" di cui parlavamo sopra si attuerebbe in pieno. Riassumendo, si potrebbe forse formulare il problema in due questioni precise: (a) All'interno del sistema teologico di Agostino si avvera pienamente l' "ad Patrem per Christum in Spiritu", che è la struttura fondamentale della nostra fede? C'è un cristocentrismo strutturale del nostro rapporto con Dio (Cristo che non è "tertium quid", perché Cristo è veramente Dio e veramente uomo; ma poiché sussiste l'uomo nella persona del verbo, si può anche identificare cristocentrismo e teocentrismo trinitario?). (b) Metodologicamente parlando, si avvera nel sistema teologico di Agostino il cristocentrismo di cui è pieno il messaggio neotestamentario, e che viene reclamato dalla teologia attuale? E cioè, a partire dall'esperienza storica del Cristo, morto e risorto, che Agostino guarda indietro fino al nostro essere creati in lui, Figlio eterno di Dio, e in avanti fino al nostro godere Dio in lui, dopo aver ricevuto in lui la redenzione dei nostri peccati? E' a partire da Cristo, dalla sua rivelazione che viene compreso Dio, il mondo, noi stessi, o tutte le problematiche umane e religiose, o Cristo è solo una delle occasioni che Dio offre agli uomini, certo la migliore e più perfetta per avvicinarlo? Cioè Cristo è solo un nome nella storia religiosa dell'umanità, la cui novità viene riassorbita nel quadro di valori religiosi comuni a tutte le religioni, o è un "unicum"? in altri termini, abbiamo un pensiero "cristiano" in Agostino o solo un pensiero "religioso"? non è questo un aspetto del problema agitato a proposito dell'Ellenizzazione del Cristianesimo, soprattutto circa la nozione dell'essere di Dio (da Padre ad Essere immutabile) e dell'immortalità dell'uomo (da risurrezione dei morti all'immortalità dell'anima: cf per questo la problematica di O. CULLMANN, Immortalità dell'anima o risurrezione dei morti.- Brescia 1968)? Anche qui sussiste il problema: Cristo, cioè il Verbo? E non ha parlato il Verbo anche nella natura creata, indipendentemente dalla rivelazione? Fin dagli Apologisti (cf i **λο΄γοι σερμάτιχο** (?) di GIUSTINO, Apol. 2,8.3; 13.1 p. 84.88) si può dire che è Logocentrica (cristocentrica?) tutta la realtà umana. E non è questo un partire – metodologicamente – da Cristo, anche se l'origine di questa dottrina può essere occasionata dal confronto col mondo greco? L'immagine di Dio non è stampata nella natura dell'uomo,

immagine del Verbo? Il sentimento religioso dell'uomo non è dunque dono dello stesso Verbo? Ancora più avanti: ragionando in termini di separazione, non si rischia di opporre ancora una volta la natura e la grazia? Non è questa l'impostazione protestante? E' proprio vero che anche nel N. T. c'è una lettura di Dio alla luce di Cristo e non c'è anche una lettura di Cristo alla luce di Dio? Cristo Dio è solo un'astrazione o è uno dei poli dell'equazione reversibile 'Cristo Dio- Cristo uomo' (reversibile nel senso che le due parti si condizionano a vicenda: nell'uomo si rivela il Dio e il Dio fa sussistere l'uomo, cioè la realtà teandrica, unica persona senza confusione di nature)? Come si vede, il suscitare questa questione pone un numero enorme di problemi, che andrebbero chiariti e discussi nei particolari. Forse non siamo nemmeno in grado di chiarirli tutti.

4. S. Agostino

Per quello che riguarda Agostino, possiamo comunque concludere cercando di dare una risposta ai due problemi posti sopra: (a) Considerando Cristo Mediatore Dio e uomo, è chiaro che l' "ad Deum per Christum in Spiritu" è per lui strutturalmente presente e operante. Nel suo sistema teologico (considerato come un tutto) non ci sono dubbi: nel Cristo il Padre ci ha creati-redenti-giustificati-beatificati. E' presente quindi in lui un cristocentrismo strutturale. (b) Quanto invece al secondo punto, il problema è più complesso. Cero, storicamente Agostino ha conosciuto Dio prima di cristo, ed è anche vero che pone i problemi non solo a partire dalla rivelazione di Cristo, ma anche dalla comune conoscenza religiosa (basti pensare ai temi di origine neoplatonica). In questo senso può aver ragione SCHEEL nel dire che per Agostino non c'è, come per Lutero, un punto totalmente nuovo nell'Evangelo (cf O. SCHEEL, Anschauung, p. 462). C'è però da osservare una lenta, ma sicura evoluzione di Agostino. Già nel Contra Academicos pone Cristo come chiave ermeneutica decisiva e discriminante di fronte al comune patrimonio religioso dell'antichità e più approfondirà il Vangelo, più scarterà decisamente tutto ciò che non è compatibile con Cristo, secondo le premesse poste in quell'antico testo ai giorni della sua conversione: "Mihi ergo certum est nusquam prorsus a Christi auctoritate discendere: non enim reperio valentiorem.. apud Platonicos me interim quod sacris nostris non repugnet reperturum esse confido" (Contra Acad. 3,43 p. 80,11-17). Non basta questo per dire anche metodologicamente che egli ha "ri-compreso" Dio alla luce di Cristo? C'è anche un altro elemento. In Agostino si evidenziano due tipi di approccio dei problemi a seconda se si tratta di un concetto di origine biblica o di origine filosofica (e nei primi parla molto più di Cristo che nei secondi). Ma, a parte l'aspetto di confronto polemico (per misurarsi con i pagani può solo parlare di Dio in genere, non può parlare del mistero della Trinità e del Verbo incarnato!), occorre ricordare che anche quando parla solo di Dio, il Cristocentrismo per lui è assicurato dal fatto che Cristo è Dio. Di chi parla dunque se non di Cristo (se è Dio insieme al padre e allo Spirito Santo)? Facciamo questo proposito solo qualche osservazione circa l'andamento del discorso agostiniano nell'Enchir. ad Laurentium. Fondamento della fede cristiana è Cristo (c. 5), però bisogna credere secondo l'ordine del Simbolo, e cioè nel Padre, Figlio e Spirito Santo, un solo Dio e Trinità (c. 9). Alla Trinità si deve sottomettere la Chiesa, celeste e terrestre, perché nella Trinità rientra Cristo per il fatto dell'unica persona: "Quoniam quidquid de homine Christo dictum est, ad unitatem personae Unigeniti pertinet" (c. 56 PL 40,258). D'latra parte è nel "sacramentum Mediatoris" (c. 108) che noi possiamo avere tutto da Dio. Come si vede, quindi, Agostino passa senza problemi da un discorso cristologico ad uno trinitario e viceversa, perché per lui parlare di Dio e parlare di Cristo si equivalgono semplicemente (senza dimenticare le distinzioni tra le persone trinitarie fra le nature di Cristo, quando questo sia richiesto per non ingenerare confusioni indebite. La stessa distinzione viene comunque sempre ricondotta all'unità mediante il discorso dell'unica sostanza di Dio e dell'unica persona di Cristo – che permette la comunicazione degli idiomi). Si potrebbe parlare di solo teocentrismo, piuttosto che di cristocentrismo di Agostino, soltanto se si dimostra che Agostino non parla di Cristo (o come Dio o come Dio-uomo) laddove ne avrebbe dovuto assolutamente parlare (all'interno del suo sistema). Una ricerca approfondita in questo senso deve comunque essere fatta (e non può esserlo la presente). Nel De Civ. Dei per esempio ne parla sempre, sia per quanto riguarda la creazione, che per quanto concerne la redenzione e l'escatologia. Cf A. FRAPE', Città di Dio, p. XXXIXXXX e B. STUDER, Offenbarung, p. 158ss. Per quanto concerne il nostro lavoro, possiamo concludere nel modo seguente: piuttosto che parlare di teocentrismo e cristocentrismo di Agostino, conviene parlare di accentuazioni diverse poste sull'uno o sull'altro elemento dell'annuncio cristiano, a seconda dei contesti e dei motivi ispiratori, fermo restando che, se da una parte è vero che Agostino ha "ri-compreso" sempre più profondamente in senso cristiano i dati religiosi che gli erano offerti dalla comune tradizione religiosa dell'antichità, d'altra parte è anche vero che la fede precisa nell'unica persona di Cristo, Dio e uomo, persona divina, ha permesso a lui di poter parlare liberamente, secondo i contesti, di Dio o di Cristo, non intendendo escludere l'uno o l'latro, ma ponendo delle accentuazioni su un aspetto o sull'altro che nella "analogia fidei" si comprendono a vicenda. Basti ricordare, a chiusura, la chiave ermeneutica del Serm. 341,1 PL 39,1493: "Dominus noster Jesus Christus, quantum animadvertere potuimus paginas sanctas tribus modis intelligitur et nominatur.. secundum Deum.. idem Deus qui homo.. Caput et Mediatore.. totus Christus in plenitudine Ecclesiae, Caput et Corpus".

Excursus n. 2

MEDIAZIONE DI CRISTO NELLA PATRISTICA

Pur senza pretendere di essere una ricerca esaustiva, questo excursus ci serve per collocare S. Agostino nel quadro più vasto della Patristica, precedente e contemporanea a lui, per poter situare meglio il suo discorso all'interno di quanto i Padri erano venuti enucleando a proposito di Cristo Mediatore. Per questo piccolo lavoro complementare mi sono avvalso soprattutto del contatto diretto con i testi dei Padri, orientandomi in due direzioni: la ricerca del termine 'Mediatore' (Mediator, sequester, **μεσιτης**) e la ricerca delle citazioni scritturistiche: Ga 3,19 e soprattutto 1Tm 2,5. Come articoli di consultazione generale cf 1) Art. **μεσιτεία, μεσιτεύω, μεσι΄της**. – LAMPE, A pratristik Greek Lexicon, col. 845ss; 2) Art. **μεσι΄της** A. OEPKE, Grande Lessico del Nuovo Testamento, vol. 7, col. 91-166; 3) Art. "Mediator".- Thesaurus Linguae Latinae, vol. 8, col. 526-528. Nell'analisi dei risultati della ricerca balza subito evidente la mancanza totale del riferimento al Mediatore in moltissimi autori del periodo patristico, specialmente tra i Greci. Però non mi sembra vero quanto dice A. OEPKE nell'articolo sopra citato: "Se la stessa rarità del concetto di 'mediatore' nel N. T. è sorprendente, ancor più fa meraviglie la mancanza pressoché totale di esso nell'antica letteratura cristiana" (p. 164). Questo giudizio è sicuramente eccessivo e non tiene conto dei testi (quelli ad esempio che citeremo noi nella nostra piccola ricerca). Comunque è un fatto interessante questa vistosa assenza terminologica.
Prima di iniziare il panorama storico, facciamo due premesse di origine linguistico-concettuale. Anzitutto si nota come il termine "mediatore" non è esclusivamente usato in riferimento a Cristo, ma è attribuito ad altri anche, lungo la storia. Agli angeli lo attribuiscono, ad es. EUSEBIO DI CESAREA, Praep. Ev. 4,5 (medi tra Dio e i demoni); EUSEBIO DI EMESA (framm. In Ga. 3,19); ANDREA DI CESAREA, Comm. in Apoc. 40. In altri casi si applica ai vescovi, sacerdoti e profeti come nelle COSTITUZIONI APOSTOLICHE 2,25.7 (i vescovi tra Dio e i fedeli); 2,35.3 (i sacerdoti); in ATANASIO (Contra Ar. 2,7), GREGORIO DI NAZIANZO (pr. 1,91.3). VENANZIO FORTUNATO (Carm. 5,1) parla di S. Martino mediatore tra il Redentore e il peccatore e PARMENIANO donatisti (in S. AGOSTINO, Contra Ep. Parm. 2,8.15 p. 61,11ss) parla del vescovo come mediatore tra Dio e il popolo. Cf anche TEODOSIO IMPERATORE, Ep. Cyr. 2; CIRILLO DI ALESSANDRIA, Comm. in Os. 124 (profeti mediatori) e Comm. in Mich. 4. Altrove troviamo il termine applicato anche a MARIA, in genere piuttosto tardivamente (punto di partenza è EFREM, 3,532; e poi ANDREA DI CRETA, Or. 4; NICEFORO, V. Sym. 145; GIOVANNI DAMASCENO, Vita 18). Soprattutto si parla di GIOVANNI BATTISTA come mediatore tra l'Antico e il Nuovo Testamento, Mediatore prima del Mediatore. Così GREGORIO DI NAZIANZO, Or. 21,3; MASSIMO DI TORINO, Serm. 65 PL 57,664c: "..idoneus equidem veteris noviqué testamenti mediator"; BASILIO DI SELEUCIA, Or. 18,2 PG 85,229c: **"ὁ βαπτιστη΄ς.. ὁ τῆς α΄ρχαι΄ας ὁμοῦ χαὶ τῆς νεᾶς Διαθηχ΄ης μεσι΄της** (cita Lc 16,16)". L'applicazione al diavolo (che troveremo in Agostino) è già presente in ORIGENE, Commento al Cant. (trad. RUFINO) 3 p. 214,1: "Venit solvere inimicitias in carne sua (Christus) quas inter Deum et hominem noxios mediator effecerat". In questo caso è chiaro il passaggio dall'anti-mediazione del demonio alla mediazione di Cristo. Del riferimento, infine al Mediatore per eccellenza, Mosè, parleremo nel corso dell'esposizione.
Prima di passare alla storia della letteratura cristiana occorre notare che il concetto di mediazione è naturalmente presente in tutta la storia del Cristianesimo, ben oltre il termine "mediatore". Che Cristo infatti stia tra Dio e gli uomini, per riunirli, è un dato troppo evidente perché ci sia bisogno di soffermarcisi qui (cf per es. l'inno di Cl 1,13-20 o di Ef 1,3-14). Cristo è riconciliazione, 2Co 5,21; in lui siamo creati e redenti: Gv 1,1-18. Motivi diversi però, a seconda delle epoche, hanno impedito che la terminologia di mediazione fosse usata con serenità a proposito dell'opera ci Cristo.

1. Gli inizi

Per quanto riguarda il N. T. la connotazione di "mediatore" viene applicata a Gesù nel paragone con Mosè (Ga 3,19s), nell'interpretazione di Cristo come Sommo Sacerdote della Nuova ed Eterna Alleanza (Eb 8,6..) e in un testo paolino, in cui si rompe il particolarismo giudaico per una visuale più universale della salvezza (1Tm 2,5). Per quanto riguarda invece la letteratura patristica del periodo subapostolico, vi ritroviamo senz'altro l'idea della mediazione di Cristo, ma non la terminologia. La DIDACHE' prega **"greco"** (9,3 p. 20,9-10) e CLEMENTE ROMANO, Ai Cor. prol. parla **"greco"** (p. 98,3). Inizi di terminologia di mediazione l'abbiamo invece nella letteratura apocrifa e apocalittica. Il TESTAMENTO DEI XII PATRIARCHI, Test. Dan. 6,2 parla di un angelo mediatore tra Dio e gli uomini. Interpretando questo testo come appartenente alla cristologia angelica, saremmo di fronte alla prima menzione di Cristo Mediatore. Ci sono poi gli ATTI DI ANDREA,2 (ed. Bonnet p. 38,25) in cui **greco** è usato in senso tecnico per la mediazione di Cristo.

Nel secondo secolo gli Apologisti sono interessati di più alla mediazione del Logos (Logostheologie) che a quella del Logos incarnato (e in questo senso sono seguaci del Medioplatonismo: mediazione di creazione e rivelazione: cf M. SIMONETTI, Crisi, p. 5 e A. GRILLMEIER, Christ, p. 90). GIUSTINO parla di molti titoli di Cristo, ma il suo punto di riferimento è ancora l'A. T. più che il N. T. Così nel Dial. c Tryph. 34,2 p. 128;

"greco" . e questo anche in contesto di azione soteriologia di Cristo: Dial. c Tryph. 96,1 p. 210: **"greco"**. TEOFILO invece applica una certa mediazione allo Spirito che è tra cielo e acqua: Ad Autol. 2,13 p. 94: **"greco"** .

2. Da Ireneo a Origene

Con IRENEO entriamo di colpo in una atmosfera ben diversa. C'è l'uso esplicito della connotazione di "mediator" applicata a Cristo e anzi ciò riveste una funzione importante nell'economia della salvezza, quale la presenta IRENEO. Su questo possono aver influito la valorizzazione dell'economia storica, dell'uomo Gesù assunto dal Verbo e la polemica antignostica, come pure la valorizzazione sempre più larga del N. T. nel campo del dibattito teologico (da poco infatti si era chiusa la discussione sul canone delle Scritture). Sicuramente gli gnostici parlavano di mediatori, come si rileva da una citazione di ERACLEONE in ORIGENE (Comm. a Gv 13,49 p. 278,33-279,2: **"greco"** . e il gruppo di teologi che va da IRENEO ad ORIGENE preferisce in genere non passare sotto silenzio gli elementi assunti dall'eresia, ma anzi di valorizzarli all'interno del sistema ortodosso (ad es. i concetti di gnosi, economia, consustanzialità..). Problema generale e risaputo della Logostheologie è il continuo pericolo di avere circa Cristo un tono più o meno fortemente subordinante. In qualche modo Cristo è penato come il secondo problema perché l'impostazione dominante è storico-salvifica e lo sguardo non è ancora appuntato al problema intratrinitario in se stesso considerato come sarà da Nicea in poi.

L'impostazione storico-salvifica spicca soprattutto in IRENEO. L'azione del Mediatore è quella di riportare Dio e uomo in amicizia, per donare a noi il recupero dell'immortalità perduta. C'è qui per la prima volta uno dei tratti caratteristici della soteriologia del Mediatore: la formula di scambio. Egli ha preso del nostro per darci del suo: "Oportuerat enim Mediatorem Dei et hominum per suam utrosque domesticitatem in amicitiam et concordiam utrosque reduceret et faceret ut Deus adsumeret hominem et homo se dederet Deo"(Adv. Haer. 3,18.7 p. 364,169-366,172). Il Mediatore esercita la sua funzione con la sua obbedienza che recupera la disobbedienza umana e con la sua azione propiziatrice presso il Padre: "Et propter hoc in mossimi: temporibus in amicitiam restituit nos Dominus per suam incarnationem, Mediator Dei et hominum factus (1Tm 2,5), propitians quidem pro nobis Patrem in quem peccaveramus, et nostra inobaudientiam per suam obaudientiam consolatus, nobis autem donans eam quae est ad Factorem nostrum conversationem et subjectionem" (Adv. Haer. 5,17; 1 p. 220,5-222,11).

IPPOLITO invece parla del mediatore in due direzioni: per confermare la realtà delle due nature in lui (In Numeros fragm. In LEONZIO DI BISANZIO, Contra Nest. et Eutych. 1 PG 86,1312a: **"greco"** (1Tm 2,5) **"greco"** (Ga 3,20), **"greco"**) e per fare il parallelo con la mediazione di Mosè (Comm. a Dan. 4,40.5 p. 290,15-16: Mosè ambasciatore e mediatore della Legge, a proposito di Es 4,24s).

Passando all'ambiente di lingua latina con TERTULLIANO bisogna anzitutto notare la questione linguistica. Il Thesaurus parla di neologismo per la lingua latina (p. 526,66: "Mediator" è introdotto in latino a partire da APULEIO. E 'detto di mediatore tra uomini (per comporre le liti e come garante di giuramento) e tra Dio e uomo. Di fatti si vede che TERTULLIANO azzarda per prima una tradizione di **greco** e traduce con un termine che non sarà accolto nella tradizione della Chiesa, "sequester". Affermando contro VALENTINO la realtà della carne di Cristo (De Carn. Christi 15,1), TERTULLIANO accentua il valore soteriologico dell'incarnazione del Mediatore in vista della "salus carnis": il Mediatore ha in deposito la nostra carne e l'ha portata già in cielo, ha una caparra dell'una e dell'altra natura e quindi le ha ormai ricongiunte e la massa lo seguirà laddove egli è (contro l'interpretazione gnostica di 1Co 15,50: "caro et sanguis regnum Dei non possidebunt"): "Hic sequester Dei et hominum appellatus (1Tm 2,5) ex utriusque partis deposito commisso sibi, carnis quoque depositum servat in semetipso, arrabonem summae totus. Quemadmodum enim nobis arrabonem spiritus reliquit, ita et a nobis arrabonem carnis accepit et vexit in caelum pignus totius summae illuc quandocumque redigendae" (De Resurrectione p. 51,2 994,11-16). Questo concetto di "depositum" e "pignus" portato in cielo in vista della salvezza di tutta la massa si può considerare una delle forme della formula di scambio, che sarà una linea interpretativa sempre più importante a proposito dell'opera redentrice di Cristo. Si veda per questo anche De Resurrectione 63,1 p. 1011,2-6: "In deposito est ubicumque apud Deum per fidelissimum sequestrem Dei et hominum Jesum Christum (1Tm 2,5), qui et homini Deum et hominem Deo reddet, carni spiritum et spiritui carnem, qui utrumque jam in semetipso foederavit, sponsam sponso et sponsum sponsae comparavit". Inoltre contro il monarchiano PRASSEA TERTULLIANO usa il concetto di Mediatore nel senso di IPPOLITO, cioè come indicante che cristo è anche vero uomo, oltre che vero Dio: "Sic et Apostolus etiam Dei et hominum appellans sequestrem (1Tm 2,5), utriusque substantiae confirmavit" (Adv. Prax. 27,15 p. 1200,83-88). Come si vede quindi c'è ormai una affermazione chiara della realtà mediatrice di Cristo con la indicazione di ciò che comporta questo per la costituzione della sua persona vero Dio e vero uomo) e la sua azione verso di noi (salvatore e riconciliatore).

Uno sviluppo analogamente veloce lo troviamo nell'ambiente di Alessandria. Del Mediatore parla anzitutto CLEMENTE, ma più che del mediatore uomo egli parla del Logos mediatore, con impronta fortemente subordinante, concepito quasi **greco** stoico, come colui che anima l'universo e come la razionalità, logos universale che i Greci, già con ERACLITO, dicevano essere comune a dèi e uomini: **"greco"** (Paed. 3,1.2 p. 236,25-237,2). Egli è armonia del Padre, braccio del Signore, potenza dell'universo, volontà del padre

(Protrept. 121,1). Importante è in questa visione la sottolineatura soteriologica: il Logos è mediatore perché ci recupera all'amicizia di Dio e all'immortalità: **"greco"** (Protrept. 11,121,1 p. 86,16ss) e ancora: **"greco** (proverbio pitagorico che PLATONE cita spesso: cf Legg. 739c; Rep. 424a;449c) **greco"** (Protrept. 122,3 p. 86,10-13). E infine una formula di scambio anche in CLEMENTE: **"greco"** (Pedag. 3,1.2-3 p. 237,2ss).

Ma è soprattutto in ORIGENE che questo concetto di mediatore, il mediatore cosmico e storico-salvifico, giunge alla sua più grande ricchezza di espressione. Possiamo infatti dire (come del resto si deve dire un po' di tutte le dottrine teologiche da lui esposte) che i suoi successori si sono combattuti a partire dall'interpretazione del suo pensiero. Combattendo l'uso gnostico che afferma molteplici mediazioni (cf il Comm. a Gv 13,50 a proposito di ERACLEONE, che abbiamo già citato sopra), ORIGENE afferma l'unico Mediatore, intendo con questo termine soprattutto il Logos di Dio, mediatore di creazione e redenzione: "Data est autem lex Moysi per angelos in manu et virtute mediatoris Christi (Ga 3,19), qui cum esset in principio Verum Dei et apud Deum esset et Deus esset Verbum (Gv 1,1), Patri in omnibus ministravit. Omnia per ipsum facta sunt (Gv 1,3) id est non solum creaturae sed et lex et prophetae: et ipse est Mediator Dei hominum (1Tm 2,5). Quod Verbum in fine quidem saeculorum homo factus est Christus, sed ante hunc manifestum in carne adventum mediator quidem erat hominum, sed nondum erat homo. Erat tamen et tunc mediator Dei et hominum; unde et data lex per angelos sine ipsius Mediatoris manibus data esse non dicitur, ut esset lex sancta et mandatum sanctum et bonum (Rm 7,12); et omnia haec sanctificarentur in Christo" (fragm. in Cl 3 PG 1298c). questo passo, conservatoci da TANFILO, è molto ricco e importante. Vi si possono distinguere con chiarezza i due stati di Cristo mediatore (cf M. SIMONETTI, Crisi, p. 14s). il Logos è pensato molto in questo periodo nella sua funzione cosmologica. L'incarnazione è mediata dall'anima mediatrice e preesistente, santa, di Cristo: "Hac ergo substantia animae inter Deum carnemque mediante (non enim possibile erat Dei natura corpori sine mediatore misceri) nascitur Deus homo" (De Princ. 2,6.3 p. 314,106-109). Cf il Comm. in Rom. 3,8. E' in atto il presupposto platonico che occorre l'anima, come essenza intermedia tra lo spirituale divino e il corpo, perché il divino non si può mescolare direttamente al corpo (cf APULEIO, sopra il cap. 4 e l'Epist. 137,9-12 p. 107ss di AGOSTINO!). Anche ORIGENE sottolinea poi fortemente il carattere soteriologico della mediazione di Cristo, nostro intercessore ed avvocato, nostro sacerdote: **"greco"** (Comm. a Gv 2,34 p. 92,34-93,2), **"greco"** (Contra Cels. 3,34 p. 231,7-8) e ancora: **"greco"** (De Orat. 10,2 p. 320,17-21). ORIGENE poi parla chiaramente del parallelo con il mediatore Mosè: **"** (Dt 18,15) **greco"** (Comm. a Gv 6,15 p. 125,3-5) e anche il problema del rapporto con il "malus mediator" (cf Comm. al Cant. citato sopra). Infine già in ORIGENE è affrontato il problema del rapporto tra Mediatore ed escatologia: egli afferma che noi vedremo il Padre senza bisogno di mediatore, direttamente (cf Comm. a Gv 20,7). Veramente c'è dibattito a questo proposito (cf CORSINI, nota a p. 61s del Comm. a Gv, Torino 1968) e non tutti gli studiosi sono d'accordo nell'affermare quanto abbiamo detto sopra. Infatti in 20,4 ORIGENE stesso ammette una certa importanza del Logos incarnato nell'eternità (noi non dimenticheremo che la nostra iniziazione alla verità è avvenuta per mezzo della sua carne), il che però non vuol dire il perdurare della sua funzione di mediatore. Come si nota, quindi abbiamo in ORIGENE una dottrina completa anche se non molto estesa, della mediazione di Cristo. Essa però contiene due grossi problemi: la connotazione di subordinazionismo del Figlio rispetto al Padre (si veda ad esempio l'inizio della trattazione sul Figlio in De Princ. 2,6.1 p. 308,12-22): "..superest ut harum omnium creaturarum et Dei medium, id est, mediatorem quaeramus, quem Paulus apostolus primogenitum omnis creaturae pronuntiat (cf 1,15).. qui est caput omnium, solus habens caput Deum Patrem") e la funzione mediatrice dell'anima preesistente. Su queste due linee si svilupperà il dissidio all'interno della scuola origeniana.

Per la liturgia, invece, non ci sono problemi: la mediazione di Cristo è un fatto acquisito anche nelle espressioni. Cf le COSTITUZIONI APOSTOLICHE 8,5.5 p. 474,21-23: **"greco"** ; 8,13.3 p. 514,15-17: **"greco"** ; 8,38.3 p. 594,1-2: **"greco"**.

3. <u>La crisi ariana</u>

E' stato dimostrato che la crisi ariana sorge come un dibattito all'interno della scuola origeniana, che ARIO porta fino alle estreme conseguenze, specialmente per quanto riguarda la subordinazione del Figlio (cf M. SIMONETTI, Crisi, p. 55-56; A. GRILLMEIER, Christ, p. 229s). Nel periodo tra ORIGENE e ARIO possiamo documentare un uso pacifico della visione origeniana dalla citazione di PANFILO (Apo. pro Orig. 5,8 citato sopra, a proposito del Fragm. in Cl 3 di ORIGENE) e dall'Epist. 11 di ALESSANDRO DI ALESSANDRIA.

Possiamo pure documentare che il concetto di mediazione di Cristo in senso cosmologico, con connotazione fortemente subordinazionista fu usato dagli ariani della prima e della seconda generazione. Per i primi possiamo vedere ATANASIO, Contra Arianos 2,24 PG 26,200a, che riporta delle parole in citazione diretta, attribuite da ARIO, EUSEBIO e ASTERIO: **"greco"**. Citazione indiretta in Decr. Nic. Syn. 8,1 p. 7,18-21: **"greco"** e segue confutando la concezione ariana secondo la quale il Figlio è creato proprio in quanto doveva fungere da mediatore. Identica citazione in Contra Arianos 2,26, che riprende questo testo alla lettera. La stessa accusa la ritroviamo in DIDIMO DI ALESSANDRIA, De Trin. 3,27 PG 39,942c: **"greco** (1Tm 2,5)**"**. Ritroviamo il Mediatore anche nella professione di fede del sinodo di Antiochia del 341 "per Eneaenias", presieduto da COSTANZO imperatore (filoariano): "agnus.. Mediator praedestinatus fidei nostrae dux vitae" (in ILARIO, De Syn. 29 PL 10,502-503). Echi ne abbiamo anche in MARCO DIADOCO, Sermo contra Arianos, 7.

La seconda generazione ariana – ATERIO, EUNOMIO – considerò il Mediatore uno dei "nomi" di Cristo (come le **greco** di ORIGENE, De Princ. 2,6.1ss), che connotavano la sua subordinazione rispetto al Padre, unico Ingenerato. Contro EUNOMIO dice GREGORIO DI NISSA, Contra Eun. 2,532ds (PL 45): **"greco** (1Tm 2,5) **greco"**. Così pure TEODORETO DI CIRO, Eranistes 2,85 PG 83,121 a: (cita 1Tm 2,5 e poi) **"greco"**. Per quanto invece riguarda l'uso di FOTINO, cf AMBROGIO, De Par. 12,58 p. 317,23-24: "Legit Photinus, quia Mediator Dei et hominum, homo Christus Jesus (1Tm 2,5)". Ora questo uso eretico provocò negli ortodossi (diversamente da quanto era successo per IRENEO e ORIGENE di fronte all'uso gnostico) un atteggiamento di diffidenza verso l'uso di tale connotazione di Cristo, che scompare quasi dalle pagine dei teologi, anche se, quando è presente, è molto ricco e pregnante. Anzi dal suo uso possiamo anche rilevare la posizione teologica dell'autore in quel panorama così variegato di posizioni tra gli estremi della stretta ortodossia nicena e dell'eresia ariana, che contraddistinse gran parte del secolo IV° in Oriente. Non dimentichiamo inoltre che può aver influito anche il crescente antiorigenismo, soprattutto per la funzione mediatrice dell'anima preesistente di Cristo.

Il più vicino alla posizione ariana (e anche a quella origeniana) è senz'altro EUSEBIO DI CESAREA, alfiere della scuola origeniana all'inizio del IV secolo, nel concilio di Nicea. Egli accentua la subordinazione del Figlio. Il Logos è il primo generato dall'Ingenerato: **"greco"** (Praep. Ev. 7,15.8-9 p. 329,16-27). Così ne parla M. SIMONETTI, Crisi, p. 61: "La sua preoccupazione fondamentale è dimostrare che l'esistenza di Cristo Figlio di Dio, non pregiudica la monarchia divina: influenzato anche dallo schema platonico che affermava l'esistenza del secondo dio intermediario fra il Dio Sommo e il mondo, EUSEBIO risolve la difficoltà accentuando il tradizionale subordinazionismo di tipo origeniana, digradando nettamente fra loro le ipostasi divine, distinte fra loro per essenza e grado (cf De Eccl. Theol. 1,11; 2,7.11). il Logos quindi è il secondo Dio, con affermazione netta della monarchia di Dio Padre (cf Epist. Ad Euphrationem 5: un solo Dio e dopo di lui il mediatore). La sua mediazione è chiaramente in due stadi (come per ORIGENE): prima e dopo l'incarnazione, con affermazione di mediazione anche rispetto agli angeli: **"greco** (Ga 3,19) **greco** (1Tm 2,5) **greco** (Ga 3,19) **greco** (Contra Marc. 1,1 p. 7,28-8,13)**."** Si vede chiaramente che EUSEBIO fa di Cristo un "tertium quid" tra Dio e angeli, tra Dio e uomini. Lo stesso discorso è ripreso in De Eccl. Theol. 2,21, con la citazione di Ga 3,19 e 1Tm 2,5. Molto probabilmente le accentuazioni che si notano in questo brano hanno uno scopo antimarcelliano, ma certamente rientrano anche nella linea propria del pensiero di EUSEBIO. Per lui il Logos Mediatore è in pratica interpretato alla luce del Demiurgo platonico, che plasma la materia con gli occhi rivolti in alto, verso il Padre: **"greco"** (De laudibus Constantini 1 PG 20,1389a). **"greco"** (ID., 1324b). in altra interpretazione il Logos è avvicinato al Logos stoico, **greco** che tiene cementato l'universo con la sua forza: **"greco"** (ID., 1389ab). il Logos ha molti nomi ed è medio tra Dio e il mondo, ma in pratica è più dalla parte delle creature che di Dio: **"greco"** (ID., 1388ad).

Vicino ad EUSEBIO, anche se non ha nulla di eretico, fu posto anche CIRILLO DI GERUSALEMME, connotato come semiariano per tanto tempo (cf M. SIMONETTI, Crisi, p. 207-209). Il suo discorso vuole essere biblico e non entra a fondo nel dibattito teologico. Anche lui riprende il termine "Mediatore" come uno dei nomi biblici di Cristo (e rappresenta quindi quella corrente intermedia che cercò un bilanciamento tra gli estremi e fu denominata 'omeusiana'): **"greco"** (Cat. 10,4-5 PG 33,665 a-b; cf anche l'Hom. in Paral. 9). Come si vede, è chiara la funzione soteriologica della mediazione di Cristo (intercessione).

Al polo opposto di tutto il fronte ariano si pone ATANASIO, il niceno per eccellenza. In lui effettivamente osserviamo il fatto più tipico della presenza della concezione della mediazione salvifica e della quasi totale assenza della terminologia di mediazione. L'idea è chiara, per es. nell'omelia 'In illud: quia omnia mihi tradita sunt a Patrem eo (Mt 11,27' 2PG 25,212bc: **"greco** (Gv 1,14) **greco** (n. 2)**"**. Così pure nella lettera enciclica ai vescovi di Egitto e Libia n. 1, PG 25,537a, che così si apre: **"greco"** . Anche nel De Incarnatione, ATANASIO usa molte immagini: Salvatore, Immagine del Padre, Verbo, Re, ma un solo testo col Mediatore. Spesso laddove egli ne parla, si tratta di contesto polemico: così nei testi citati sopra a proposito degli ariana. Così egli confuta la posizione ariana: **"greco"** (Decr. Nic. Syn. 8,1-2 p. 7,18-28). Un'altra citazione è contro i Macedoniani 2,6: Figlio, vero uomo (Gv 8,40; 1Tm 2,5; 1Co 15,47; 15,21). Anche in questa direzione, cioè l'affermazione della divino-umanità completa di Cristo, ATANASIO cita a volte il Mediatore: **"greco** (1Tm 2,5) **greco** (Gr 17,9)**"** De Incarnatione 22 PG 26,1024b; cf l'Epist. ad Serap. 2,7). Da questi testi emerge anche la forte impostazione soteriologica (formule di scambio) e la concezione origeniana della doppia mediazione, prime e dopo l'incarnazione.

Sulla stessa linea antiariana, ma con una esplicitazione soteriologica ancora maggiore, si colloca DIDIMO DI ALESSANDRIA, di cui citiamo due testi molto ricchi in proposito. Il primo è di origine polemica, contro gli ariani: **"greco"** (De Trin. 3,27 PG 39,943ab, seguitando la citazione riportata sopra a proposito degli ariani). Il secondo testo è in contesto esegetico, in cui la parola presente nel testo biblico di Giobbe suscita la spiegazione del teologo: **"greco** (1Tm 2,5); **greco** (Ef 2,14) **greco** (Gv 17,2) **greco**(1Co 15,28) **greco"** (Commento a Giobbe (Toura) 9,33 p. 120,2-21). Cristo quindi è colui che riavvicina l'uomo peccatore a Dio attraverso la sua funzione sacerdotale, di sacerdote e di vittima. La sua mediazione vince la morte e ci recupera la grazia del paradiso. Il Mediatore è comunque consustanziale al Padre, vero Dio e vero uomo, e la sua azione è puramente intrastorica ed avrà termine alla fine (come in ORIGENE).

I tre grandi Cappadoci hanno, a proposito della mediazione, un comportamento difforme. BASILIO è piuttosto guardingo nell'usare una terminologia sospetta e parla di mediazione (per quanto mi risulta) solo in due casi. Ne tratta a proposito del collegamento con Mosè in De Spir. Sanct. 14,33, p. 360,5-9: **"greco"** (in polemica con chi vedeva Mosè il tipo dello Spirito. Ga 3,19 si interpreta di Mosè che indirizza al Signore, vero Mediatore tra Dio e gli uomini). Un secondo caso è un uso puramente profano del termine: **"greco"** (Epist. 156,2 PG 2,616a).

GREGORIO DI NAZIANZO invece ne parla di più e più a fondo. Il quadro in cui egli inserisce la mediazione di Cristo è la formula di scambio; riprende il concetto origeniana dell'anima mediatrice e un po' tutto il discorso alessandrino sul dono dell'immortalità: **"greco"** (Or. 38,13 PG 36,325c). il Mediatore ha quindi in lui un connotato fortemente soteriologico. Egli interviene per la mia salvezza: **"greco** (1Tm 2,5) **greco "** (Or. 30,14 PG 36,121c). Cristo mediatore supera così il mediatore della morte che ci tiranneggiava: **"greco"** (Or. 45,22 sulla Pasqua PG 36,653b). quindi noi facciamo bene a lodare il Mediatore, lui che è pieno si Spirito Santo: **"greco"** (Epist. 79,1 ad Simplicium p. 69,10-12).

Anche tra i Greci si apre quindi lentamente una via verso l'utilizzazione più pacifica della terminologia di mediazione applicata a Cristo. GREGORIO DI NISSA, comunque è ancora guardingo come il fratello e usa la terminologia di mediazione solo in contesto polemico (così in Contra Eun. 9 PG 45,805c: non c'è mezzo tra Padre e Figlio, altrimenti ci sarebbe tempo). Però almeno una volta ne parla con una certa ricchezza di esplicitazioni, sulla linea di DIDIMO e di GREGORIO NAZIANZO. Un accenno particolare egli lo pone sul concetto di "primizia": Cristo è Mediatore perché trasfigurando la sua umanità inizia quel meccanismo di salvezza che poi si estenderà a tutta la massa umana, di cui la sua umanità glorificata è una "primizia" la base è sempre la realtà della umano-divinità: **"greco"** (Contra Eum. 2 PG 45,532s, dopo il brano citato sopra a proposito di Eunomio).

Infine TEODORETO DI CIRO porta la nota tipica della scuola di Antiochia: una freddezza esegetica che ricava il dato teologico dall'analisi del testo biblico: 1Tm 2,5 parla di vera umanità e diversa divinità. Questo perciò va affermato contro Eunomio: **"greco"** (Eranistes, 2,85 PG 83,121ab). Cristo infatti è il conciliatore di pace che sta in mezzo tenendo la mano di uno e la mano dell'altro. Egli è il nuovo Mosè: **"greco"** (Interpret. Epist. 1 ad Thim. 2,5 PG 82,797d-798a).

4. <u>La Patristica latina fino ad Agostino</u>

L'ambiente di lingua latina ha conosciuto solo in parte i travagli che hanno afflitto i Greci per lungo tempo. A proposito della mediazione di Cristo, da TERTULLIANO ad AGOSTINO possiamo osservare una cammino più uniforme, anche se non sempre in crescendo. La punta subordinazionistica che c'è sempre stata, insieme e come conseguenza dell'assoluta monarchia di Dio, non è però sentita così problematica come in Oriente (cf M. SIMONETTI, Crisi, p. 17ss). Infine si può dire che nei latini c'è da sempre l'accostamento del discorso ontologico e di quello soteriologico.

Il discepolo di TERTULLIANO, CIPRIANO, pone l'accento sul fatto che il Mediatore è tale perché Dio e uomo insieme, che prende del nostro per darci del suo (formula di scambio!): "Quod et homo et Deus Christus ex utroque genere concretus, ut mediator esse inter nos et Patrem posset" (è il titolo dell'Ad Quir. testim. 2,10 p. 42 che poi cita Gr 17,9; Nm 24,17.7-9; Is 61,1-2; Lc 1,35; 1Co 15,47-49). C'è poi il testo di 'Quod idola dii non sint' n. 11 p. 28,8-13: "hic in Virginem delabitur, carnem Spiritus Sanctus induitur, Deus cum homine miscetur. Hic Deus noster, hic Christus est, qui mediator duorum hominem induit, quem perducat ad patrem. Quod homo est, esse Christus voluti, ut et homo possit esse quod Christus est" (da notare l'interessante espressione di cristologia pneumatica). Per il resto CIPRIANO non parla molto del mediatore, anche perché la sua cristologia è tutt'altro che estesa.

Ne parla invece relativamente molto NOVAZIANO nella sua opera sulla Trinità. La sua polemica è antidoceta e antimonarchiana: contro gli uni deve difendere la vera umanità di Cristo e contro gli altri la vera divinità e sussistenza personale del Figlio di Dio. Questo favorisce non poco il parlare di Cristo come Mediatore, in un contesto però che si mantiene strettamente monarchiano: cf ad es. De Trin. 30,15 (176), dove Ga 3,20 è interpretato del Padre come unico Dio (e cf 31,22 citato più sotto). Mediatore vuol dire anzitutto vero Dio e vero uomo strettamente uniti: "Et merito dum est in illo aliquid quod superat creaturam pignorata in illo divinitatis et humilitatis videtur esse concordia. Propter quam causam qui mediator Dei et hominum effectus exprimitur (1Tm 2,5) in se Deum et hominem sociasse reperitur" (De Trin. 21,8 n. 123 p. 141,41s). tutto questo per la nostra salvezza: "(argomento dedotto dal confronto con i sabelliani) Quoniam si ad hominem veniebat ut Mediator Dei et hominum esse deberet, oportuit illum cum eo esse et Verbum carnem fieri, ut in semetipso concordiam confibularet terrenorum pariter atque caelestium, dum utriusque partis in se consectans pignora, et Deum homini et hominem Deo copularet, ut merito Filius Dei per assumptionem carnis filius hominis et filius hominis per receptionem Dei Verbi Filius Dei effici possit. Hoc altissimum atque reconditum sacramentum ad salutem generis humani ante specula destinatum, in Domino Jesu Christo Deo et homine invenitur impleri, quo condicio generis humani ad fructum aeternae salutis posset adduci" (De Trin. 23,7 n. 134, p. 150,28-38). La vera divinità del Figlio, unito all'unico vero Dio, il Padre non è in discussione: "Ita Mediator Dei et hominum Christus Jesus, omnis creaturae subjectum sibi habens a Patre proprio potestates,

qua Deus est, cum tota creatura subdita sibi concors Patri suo Deus inventus, unum et solum et verum Deum Patrem suum manente in illo, quod etiam auditus est breviter approbavit" (De Trin. 31,22 n. 193 p. 192,93-97). E questo anche se svolge una funzione di mediatore, di intercessore per noi (il che vuol dire del resto che non è solo uomo): "Si homo tantummodo Christus cur homo in orationibus mediator invocatur, cum invocatio hominis ad praestandam salutem inefficax judicetur?" (De Trin. 14,8 n. 74 p. 102,19-23). In conclusione l'attenzione di NOVAZIANO è prevalentemente sulla linea della ontologia di Cristo (come IPPOLITO), però non tralascia anche l'aspetto soteriologico.

LATTANZIO dedica a questo concetto uno dei capitoli più interessanti della sua opera maggiore: un testo molto importante, che riunisce molti elementi dell'universo lattanziano, di questo autore la cui ontologia cristologica è ancora molto arcaica e appena abbozzata, ma la cui soteriologia, espressa in termini cari al mondo romano, ha una ricchezza e una pregnanza davvero singolari. Cristo Mediatore è il Maestro, la guida, il dio nella carne che insieme dimostra e insegna, Maestro ed esempio, autorità e via. Egli è il legato di Dio, venuto ad insegnarci la "virtus", i precetti della "justitia", la "lex", perché finalmente l'uomo possa recuperare l'immortalità. Le sue sofferenze hanno questo valore di mostrarcelo Legge viva, per superare la morte: "Discant igitur homines et intellegant quare Deus sumus cum legatum ac nuntium suum mitteret ad erudiendam praeceptis justitiae mortalitatem, voluerit eum carne indui et cruciatu adfici et morte mulctari. Nam cum justitia nulla esset in terra, doctorem misit quasi vivam legem, ut nomen ac templum novum conderet, ut verum ac pium multum per omnem terram et verbis et exemplo seminaret. Sed tamen ut certum esset a Deo missum non ita illum nasci oportuit.. habebit enim spiritalem patrem deum.. Fuit igitur et deus et homo, inter Deum et hominem medius constitutus, unde illum Greci **greco** vocant, ut hominem perducere ad Deum posset, id est ad immortalitatem: quia si Deus tantum fuisset, ut supra dictum est, exempla virtutis homini praebere non posset, si homo tantum non posset homines ad justitiam cogere, nisi auctoritas ac virtus homine major accederet. Etenim cum constet homo ex carne spiritu et oporteat spiritum justitiae operibus emereri ut fiat aeternum, caro quoniam terrena est, ideoque mortalis, copulatum sibi spiritum trait secum et ab immortalitate inducit ad mortem. Ergo spiritus carnis expers dux esse homini ad immortalitatem nullo pacto poeterai, quoniam caro impedit spiritum.. quominus Deum sequitur. Est enim fragilis et subjecta peccato, peccatum autem pabulum mortis est. itaque idcirco mediator advenit, id est, Deus in carne, ut caro eum sequi posset, et eriperet homine morti, cujus est dominatio in carnem. Ideo carne se induit ut desideriis carnis edomitis doceret non necessitatis esse peccare, sed propositi ac voluntatis.. quibus ut ripugnare possimus, Deus nobis viam superandae carnis et aperuit et ostendit" (Div. Instit. 4,25 p. 375,18-377,11; cf anche M. SIMONETTI, Crisi, p. 299s). la mediazione di Cristo istituisce finalmente il vero culto, espressione della vera giustizia, che anche nel resto della vita (specialmente nella sofferenza) mette in pratica la Legge e i suoi precetti con una virtù finora sconosciuta, ma ora appresa dalle sue parole e dalla sua vita, dal suo "exemplum" (notare il valore pregnante di questo termine!).

Da una figura piuttosto solitaria (LATTANZAIO) che vive, estranea agli avvenimenti, nel cuore dell'impero orientale, passiamo ad un'altra figura piuttosto solitaria, ILARIO, colui che più avvicinò l'Oriente e l'Oriente e la cui posizione è per molti versi vicina a quella di GREGORIO DI NAZIANZO. Per esempio, in Mt 10,27 PL 9,977: "..docetque in se etiam Mediatoris officium qui cum sit receptus a nobis atque ille profectus ex Deo sit, Deum per illum transfusus in nobis sit". De Trin. 8,15 PL 10,248: ".. ac sic perfecta per Mediatorem unitas doceretur, cum nobis in se manentibus ipse maneret in Patere et in Patre manens, maneret in nobis et ita ad unitatem Patris proficeremur, cum qui in eo naturaliter secundum nativitatem inest, nos quoque in eo naturaliter inessemus, ipso in nobis naturaliter permanente?". Inoltre egli mantiene la funzione mediatrice del Verbo prima dell'incarnazione, ma anche quella dopo l'incarnazione, in modo che cristo risulti mediatore globale tra Dio e l'uomo (assolutamente tutto passa attraverso di lui): ".. ut Mediatoris officium inter se et ea quae essent creanda cessaret. Dicit ergo fieri Deus ex quo omnia sunt et facit Deum per quem omnia, eodem pariter nomine et in dicentia significatione et in efficientis operatione confesso" (De Trin. 4,16 PL 10,109) e ancora De Trin. 4,42 PL 10,128: "Unus est enim Mediator Dei et hominum, Deus et homo (1Tm 2,5): et in legis latione et in corporis assumptione Mediator. Alius igitur ad eum non deputatur. Unus est enim hic in Deum ex Deo natus, per quem creata sunt omnia in caelo et in terra, per quem tempora et specula facta sunt. Totum enim quidquid est et ejus operatione subsistit". Cristo è il nuovo Mosè: ".. sed ubi Mediatore ipso legis rejecto.." (In Ps. 54,12 p. 156,4-5); ".. haec ipsa psalmi prophetia per angelos totius legem in manu Mediatoris esse depositam (Ga 3,19).. eundem praedicatorum evangelii Dominum Jesum Christum, quem et latorem legis habebamus.. ut sedis haec evangelicae pacis praeformata per mediatorem legis inteegeretur in lege.." (In Ps. 77,17 p. 292,9-17). Dal fatto della sua mediazione risulta chiaro il suo essere Dio e uomo (formula molto efficace: "utrumque unus"): "Sanctus igitur Hilarius in expositione epistolae ad Thimoteum sic loquitur. Nam et cum dicit Scriptura: 'homo Christus', t cum dicit: 'Christus mortuus est', et cum dicit: 'Verbum caro factum est' (Gv 1,14), non spoliandus est per fraudolentiam legentis expositionibus suis sermo nacque ubi 'homo Christus' est, praecedit: 'Mediator Dei atque hominum' (1Tm 2,%): ex Deo homo utrumque unus et inter hominem et Deus medius confessione in se utriusque naturae. Ubi 'Christus mortuus' subicitur 'qui resurrexit, qui est in dextera Dei'; in morte ejus carnis nostrae infirmitas est, in resurrectione virtus ejus, in consessu dignitas" (De Expos. Epist. ad Tim. fragm. in: Act. Syn. Hispal. II,619p. 13, GONZALEZ p. 651). ILARIO, quindi, si presenta con una dottrina

ricca e articolata a proposito della mediazione di Cristo. E meraviglia la sua libertà di trattazione di fronte alla reticenza di tanti altri. Probabilmente l'origine biblica del termine gli dava questa convinzione, 9ltre alla solida tradizione occidentale in proposito.

Contemporaneamente e dopo ILARIO, comunque, gli altri trattatisti antiariani d'Occidente sono molto più sobri, ad imitazione dei greci. GREGORIO DI ELVIRA ne parla una volta in contesto fortemente soteriologico riprendendo la terminologia di TERTULLIANO ("depositum.. pignus"), e la tradizionale "salus carnis" di TERTULLIANO e IRENEO: Tract. Orig. (sull'interpretazione gnostica di 1Co 15,50) 17,24 p. 128,174-183: "Namque propterea Dei Filius carnem hominis inducit et in eadem carne passus resurrexit ut in suo corpore formam resurrectionis nostrae ostenderet. Hinc consequenter Dei et hominum mediator appellatur (1Tm 2,5) ex utriusque partis deposito qui sibi carnis quoque depositum servat in semetipso et vivit in caelo. Pignus quoque generale habet substantiae ut sicut caro et sanguis regnum Dei in Christo jam possidet, ita et nos resurgentes a mortis regnum Dei in eadem carnem Christum capere et obtinere possumus". Anche FEBADIO DI AGEN ne parla una volta: Mediatore in quanto incarnato (Contra Ar. 18 PL 20,27). Così pure FAUSTINO DI RIEZ Mediatore cioè vero uomo: ".. hunc scilicet Jesum Christum quem et paulus hominem dixit, scribens ad Timotheum: unus Deus, unus et mediator Dei et hominum, homo Jesus Christus (1Tm 2,5)" (De Trin. 5,3 p. 342,34-36). Sono tutte risposte all'interpretazione ariana subordinante. Non vi accenna invece LUCIFERO DI CAGLIARI di stretta osservanza atanasiana.

E arriviamo ormai al maestro di Agostino, cioè AMBROGIO. Egli si trova in una posizione singolare, in quanto come discepolo ideale di ORIGENE, tende a parlare del Mediatore, ma come antiariano mostra anche lui molta prudenza. Proprio nell'opera in cui dipende direttamente da ORIGENE, il Commento a Luca, ci sono due citazioni che si rimandano a vicenda e in cui espone AMBROGIO prima la funzione soteriologica e poi il suo risvolto ontologico del mediatore. a) In Luc. 3,15 p. 84,255-259: "Et ideo fortasse frater non redimet, redimet homo? (Sl 48,8). Quia non germanus frater ille, sed Dominus et mediator Dei et hominum, omo Jesus Christus (1Tm 2,5), resurrectionis gratiam propagavit; licet sit versiculi istius et alia interpretatio quam suo dicemus loco.."; b) In Luc. 10,83 p. 369,800-370,804 (spiegando Mt 26,74): "quod alibi quoque eodem tempore custodit ubi dicit: unus enim Deus et unus mediator Dei et hominum, homo Christus Jesus (1Tm 2,5). Prius utique mediatorem Dei quam hominum nuncupavit; non enim sat est utrumque credere, nisi fidei ordo servetur". Per il resto tende ad affermare con decisione la realtà umana di Cristo contro il docetismo manicheo e in risposta all'interpretazione fotiniana e ariana di Cristo: "(Fl 2,6-8) Non te moveat quia scriptum est 'ut homo'. Non enim similitudinem suscepit hominis sed veritatem. Nam et ipse Apostolus ait alibi: Mediator Dei et hominum, homo Christus Jesus (1Tm 2,5)" (Exp. In Ps. 118,18.32 p. 414,12-15) e ancora: De Sacr. 4,17 p. 110: "Sed quia voluti Dominus, quia hoc elegit sacramentum, de Spiritu Sancto et Virgine natus est Christus, hoc est, Mediator Dei et hominum, homo Jesus Christus (1Tm 2,5), vides ergo quia contra instituta et ordinem natus est homo, natus ex Virgine". Cf anche 2,7. In altri testi, invece, parla del Mediatore come di colui che essendo Dio e uomo opera la nostra salvezza (con formule di scambio), unendo così i due aspetti, quello soteriologico e quello ontologico: "(sul Sl 86,5) Qui autem altissimus, idem homo nisi Mediator Dei et hominum, homo Christus Jesus, qui dedit semetipsum redentione pro nobis? (1Tm 2,5-6). Et hoc utique ad incarnationem pertinet; redemptio enim nostra per sanguinem, remissivo per potestatem, vita per gratiam" (De Fide 3,2.8-9 p. 110,7ss). Da notare qui il prolungamento di 1Tm fino a 2,6, cosa davvero unica, e che eppure sarebbe cos naturale in contesto soteriologico! Altro testo: Exp. In Ps. 39,18: "..etsi de Virgine natus et Sancto est Spiritu, tamen hominis est illius qua homo virgo et ideo quod natum est ex carne caro est et qui natus est de homine homo dicitur, mediator Dei et hominum, homo Christus Jesus (1Tm 2,5) (19) Propterea incorruptibilis suscepit hanc carnem ut faceret incorruptibilem et immortalis ut faceret immortalem" (p. 224,10-16). E ancora: Exp. In Ps. 48,13: "(su Gv 8,40) Quare (Deum) nemo cognoscet? Quia sicut unus Deus, ita et unus Mediator Dei et hominum, homo Christus Jesus (1Tm 2,5). Ipse est solus qui redimet hominem, vincens pietate germanos, qui pro alienis sanguinem suum fudit, quem nemo potest offerre pro fratre.. ergo per nominem Dominum Jesum intellegamus, qui suscepit hominis conditionem ut in carne sua peccatum omnium crucifigeret et chirographum universorum suo cruore deleret" (p. 368,5ss).

Il discorso di AMBROGIO prosegue ancora nell'AMBROSIASTER (o PSEUDO-AMBROGIO). Di lui abbiamo le due esposizioni ai versetti chiave che trattano del Mediatore: 1) Ad Gal. 3,19: "Disposita per angelos in manu Mediatoris (Ga 3,19). Angelos dicit Dei nuntios, id est Moysen, filius Nave et caeteros prophetas, usque ad Johannem Baptistam, de quo Deus dicit (e cita Ml 3,1).. Per hos ergo lex et prophetia ordinata et disposita est a Deo in manu, id est, in potestate, Salvatoris. Ipse est enim Mediator vel reconciliator Dei et hominum, ut salvet et hix quos vult qui legem per supra memoratos angelos acceperunt"; ad Gal. 3,20: "Arbitrum ergo hunc per assumptionem carnis intellegi docet, sicut dicit ad Timotheum: arbiter Dei et hominum, homo Christus Jesus (1Tm 2,5); juxta autem quod Deus est a patre hinc non separari, sed unum esse cum Patre"; 2) Ad Tim. Primam 2,5: "Dei et Christi unam significat esse voluntatem in salvandis hominibus, unde Deum Patrem, quia ab ipso est omnis auctoritas, unus esse daretur et unum Mediatorem Dei et hominum Jesus Christus (1Tm 2,5). Missus enim a Patre, factus arbiter reconciliavit Deum et homines reformando eos ad agnitionem ejus.. Quia unus est deus Pater et filius non persona, sed indifferenti natura ut arbiter esset Dei et hominum Filius Dei, adsumpta carne homo natus est, ut Mediator Dei et hominum, homo esset Christus Jesus (1Tm 2,5), id

est, non sine divinitate, quia in Deo homo erat et Deus in homine ut ex utroque esset Mediator et utrumque reconciliaret, in se primum hoc fecit. Non enim poterat unitatem Dei custodiens Mediatorem Dei et hominum Deum vocare, quasi alius esset Deus, qui dissidentem hominem a Deo in gratiam revocaret, sed homo, qui legem datam non praeteriret, factus est arbiter inter eum qui peccavit et inter illum qui peccare ignorat, ut et hic ignosceret et homo de caetero in Dei fide maneret". La carica soteriologica di queste due espressioni è notevole e senz'altro avranno avuto echi nella concezione agostiniana del Mediatore Sacerdote e riconciliatore. D'altra parte la piena ontologia cristologica è fuori discussione: Cristo uomo vero e Dio vero, Mediatore in quanto uomo, ma sempre unito al Padre.

5. Contemporanei di Agostino

Al tempo di Agostino e dopo di lui diventa comune usanza denominare Cristo come Mediatore (anzi nella cerchia dei suoi più fedeli amici e discepoli si può dire che diventa il nome per antonomasia del verbo incarnato, quello che era per ATANASIO 'Salvatore'). Quali possono essere le ragioni di tutto questo? Anzitutto possiamo ricordare il chiarimento cristologico che si opera sempre più fino a Calcedonia, dopo il chiarimento trinitario concluso con il Concilio di Costantinopoli. Inoltre emerge sempre più il carattere sacerdotale e sacrificale dell'opera di Cristo e l'aspetto soteriologico tende ad essere molto valutato, specialmente in ambiente latino. Infine, come nel caso di AGOSTINO, l'idea di Cristo Mediatore viene alimentata dal confronto con altre mediazioni, specialmente misteriche, che in quel tempo pullulavano nell'Impero (ad es. la teurgia caldaico-neoplatonica).

In ambiente greco la connotazione di Mediatore serve soprattutto per affermare le due nature di Cristo, che riuniscono Dio e uomo. Così EPIFANIO, Ancor. 44 p. 54,26-55,9: **"greco** (1Tm 2,5) **greco "**. Così anche NESTORIO, che se ne serve per affermare la sua particolare visione teologica: **"greco"** (fragm. in LEONZIO DI BISANZIO, Contra Nestor. et Eutych. 3 PG 86,1392c). Anche GIOVANNI CRISOSTOMO, nella sobrietà della sua formazione antiochena, ne parla in questa direzione. Cristo è mediatore perché è ambedue le realtà che egli congiunge (e siamo molto vicini ad AGOSTINO): **"greco"** (In Epist. ad Tim. hom. 7,2 PG 62,536-537).

Ad Alessandria invece, CIRILLO è molto più ricco, riassumendo in sé l'eredità di ATANASIO e DIDIMO. Il Mediatore è il Verbo che si unisce la carne: **"greco"** (Su Gv 1,10 PG 73,156d). Cristo è uno dalle due nature: dalla sostanza del Padre, partecipa della natura umana: **"greco"** (Quod Maria sit Deipara n. 12 PG 76, 269ab). E così egli è una sorta di mezzo termine tra Dio e uomo: **"greco** (1Tm 2,5) **greco"** (De Incarnatione PG 75,1245d). Risulta evidente da questi brani la tendenza monofisita di CIRILLO. Cristo è composto di umanità e divinità, ma è ormai uno: **"greco** (1Tm 2,5) **greco"** (de Incarnatione PG 75,1208cd). Comunque forte è la spinta soteriologica, che si nota anche dalle formule di scambio di sapore atanasiano.

In MASSIMO CONFESSORE il discorso è ormai tecnicamente perfetto sotto tutti i punti di vista (ontologico, soteriologico e formule di scambio): **"greco** (1Tm 2,5) **greco"** (Ep. 12 PG 91,468cd). In MARCO DIADOCO invece è interessante notare una interpretazione della mediazione escatologica simile a quella della qu. 69 delle Div. Quaest. LXXXIII di Agostino: "(a proposito della soggezione del Figlio in 1Co 15,24-28) **greco"** (Sermo Contra Arianos n. 7 PG 65,1161).

Tra i latini abbiamo in questo periodo due tipi di teologi riguardo alla mediazione di Cristo: quelli che dipendono piuttosto da ORIGENE (Girolamo e Rufino) e quelli che in un modo o nell'altro sono legati ad AGOSTINO.

GIROLAMO non è molto sensibile a questo aspetto della cristologia. Le sue citazioni di 1Tm 2,5 sono rare e presentano curiosamente una teologia piuttosto arcaica, quasi di cristologia angelica, con riferimento più all'A. T. che al N. T. La citazione di 1Tm 2,5-7 in 'In Is.' 15,55.4-5 mette l'accento piuttosto su 2,7 ("testimonium temporibus propriis"). Per la cristologia 'angelica' si legga, In Abdiam 1,2-4 p. 356,132-138 ("legatum ad gentes"): "Audivit ergo vel Abdias vel omnes prophetae pariter audierunt.. quod ad gentes legatus missus sit, mediator Dei et hominum, homo Christus Jesus (1Tm 2,5), de quo et Pater loquitur per Aggaeum: Movevo omnes gentes et veniet desideratus cunctis gentibus (ag 2,9 Vulg.). Iste in Esaia magni consilii Angelus et Pater futuri speculi scribitur (Is 9,5)". Si veda anche, In Zach. 1,3 p. 771,64-66: "(dalla presentazione del sacerdote Gesù) quasi homo sordidatus ostenditur et quasi angelus Mediator Dei et hominum apparere dicatur". L'unico testo in cui è costretto a trattare l'argomento dalla Scrittura che sta analizzando, si rifà, anche terminologicamente, a TERTULLIANO e ad ORIGENE, per quanto riguarda il duplice stato della mediazione di Cristo, prima e dopo l'incarnazione: In Gal 3,19, PL 26,392: "in manu mediatoris Christi Jesu, quia omnia per ipsum facta sunt, et sine ipso factum est nihil (Gv 1,2): non solum caelum, terra, mare et universa quae cernimus, sed etiam illa quae per Moysen.. Scribitur et ad Timotheum (1Tm 2,5).. Postquam ob nostram salutem de Virginia utero dignatus est nasci Mediator Dei et hominum homo Christus Jesus, sequester est dictus. Antequam vero humanum corpus assumeret et esset apud Patrem in principio Deus Verbum (Gv 1,1), ad omnes sanctos ad quos factus est Sermo Dei.. sine additamento hominis, quem nodum assumpserat, Mediator tantum nuncupatur". Ciò seppure indirettamente dimostra lo scarso interesse nutrito in proposito in Oriente, dove GIROLAMO viveva.

L'amico-nemico di GIROLAMO, RUFINO, ha due testi interessanti sul Mediatore. a) uno ontologico, circa la funzione dell'anima mediatrice sulla scia di ORIGENE: "(su: et conceptus est.. sepultus est) Sed ne illud

quidem ad absolutionem vacare hujus quaestionis omittam quod substantia Dei, quae per omnia incorporea est, inseri corporibus vel capi ab eis principaliter non potest, nisi spiritali aliqua mediante substantia, quae capax divini Spiritus possit.. Et Filius ergo Dei nascitur e Virgine non principaliter soli carni sociatus, sed anima inter carnem Deumque mediante generatus. Anima ergo media et in secreta rationabilis spiritus arce Verbum Dei capiente, absque ulla qua suspicaris injuria, Deus set natus ex Virgine, et ideo nihil ibi turpe mutandum est, ubi sanctificatio Spiritus inerat, et anima, quae erat Dei capax, particeps fiebat etiam carnis" (Exp. Symb. N. 11 p. 148,1-14). b) Ne abbiamo poi un altro soteriologico che si raccomanda per la sua particolare ricchezza. Rassomiglia infatti molto ai contenuti della scuola alessandrina e a quanto abbiamo citato di MASSIMO CONFESSORE, laddove la mediazione di Cristo è vissuta in un ambito veramente mistico: "(su Gn 49,26, la benedizione del capo di Giuseppe, figura di Cristo) Nec alia causa est, ut quae omnes istas benedictiones in carne natus accepit, nisi ut eas in semetipsum velut per traducem quamdam a Patre diffusas, ipse sursum transfunderet ad credentes et Mediator Dei atque hominum effectus (1Tm 2,5) benedictiones quas pro infirmitate sua suscipere jam humana natura non poterat, ipso mediante et prelibante eas ac transfundente susciperet, sicut et ipse dixit quia: Ego santifico me pro his (Gv 17,9)" (De Ben. Patriarch. 2,26.105 p. 223,100-108).

Passando invece all'ambito delle persone intorno ad AGOSTINO, possiamo notare come veramente "Mediator" diventa un nome generale di Cristo, come Salvatore, come Signore, cioè senza particolare e diretto riferimento all'origine biblica. In PAOLINO DA NOLA il Mediatore è nostra pace e nostra via. Ci fa uno con Dio unendo in sé stesso Dio e uomo. Ha "adattato" la divinità e l'umanità. Anche da queste poche righe si nota già l'affinità con S. AGOSTINO: "ut efficiamur unum cum Deo per interventum Mediatoris, qui est pax nostra, qui fecit utraque unum (Ef 2,14), naturas discordes Dei et hominis in se copulans, et in nobis duo unum facies, id est carnem animae spiritali consentientem" (Ep 36,4 p. 316,8-12; cf Epist. 12,4 su Cristo via e l'Epist. 29,3).

Maggiore ricchezza in QUODVULTDEUS: in lui Cristo come "noster Moyses et noster Mediator" diventa un ritornello frequentissimo. Si veda ad es. Liber Promissionum 1,33.45 p. 53,9-54,32: "Tria quaedam etiam in isto Moyse acta nostro Mediatori comparanda repperimus: futurum in carne sacerdotem, aquam fluminis in baptismo, lignum etiam quo pependit in cruce.. Hoc agit et Moyses noster Mediator Christus eruens nos de potestate tenebrarum (Cl 1,13)". Cf anche 1,34.46; 35.48, in cui tutti i fatti di Mosè vengono applicati al Mediatore Cristo. E ancora 2,1.1; 1.2; 3.5; 4.6-7, ecc. in cui il paragone continua ininterrotto. In lui l'impostazione soteriologica ("pro nobis") è predominante: Cristo è il nostro Mosè, nostro Sacerdote intercessore, che ritrova l'uomo perduto, superando il diavolo che aveva vinto l'uomo: "Causa exegit pietatis ut homo inveniretur perditus et Deo patri per mediatorem restitueretur inventus" (De Simbolo 3,4.2 p. 354,5-7; cf anche 3,5.11-12, sulla liberazione dal male). In lui il ricorso al Mediatore si fa preghiera: "..arca dominica, caro tua, Mediator Christe, pro nostra salute crucifigenda" (De Acced. ad grat. 2,6.5 p. 463,12-13). Naturalmente anche egli ha dei testi che parlano della costituzione ontologica del mediatore, vero Dio e vero uomo (le nozze celebrate nell'utero della Vergine): "Primus itaque miraculum magnum hujus Mediatoris ac singolare fuit.. in quo utero spiritales nuptiae celebratae Deus conjunctus est carni et caro cohaesit Deo, ut esset Christus Deus et totus homo" (Contra Judaeos 9,6.9 p. 238,17-18.34-36; cf anche 9,2).

Tra gli amici di AGOSTINO ricordiamo anche PAOLO OROSIO che parla del Mediatore come propiziatore per i nostri peccati. L'interesse soteriologico, come si vede, è al centro: "(su Rm 3,25-26).. itaque propitiator per fidem in sangue suo positus ad ostensionem formamque justitiae ipse est Mediator Dei et hominum homo Christus Jesus (1Tm 2,5)" (Liber apol. 25 p. 644,5-7).

Ricordiamo anche il CONTRA VARIMADUM, che ha un interessante comportamento difforme dagli altri. Citando Ga 3,20 (1,2), mette piuttosto l'accento sull'unico Dio e citando 1Tm 2,5-6 pone l'accento sul v. 6, cosa che abbiamo riscontrato soltanto in AMBROGIO e che esprime la maggiore importanza soteriologica sotto cui è intesa la mediazione di Cristo: "Si tibi dixerint, quod Pater tradiderit Filius, ita respondes: Filius voluntariam dispensationem adsumptae carnis adimplens, semetipsum pro nobis tradidisse, clara contestationis voce fideles suos per apostolum docere dignatus est (Ga 3,19 e 1Tm 2,5-6)" (1,2 p. 39,1-5).

Tra gli avversari di Agostino, GIULINAO DI ECLANO parla volentieri del Mediatore, come di colui che dà l' "exemplum", portato a sostegno della tesi pelagiani che è possibile essere santi, per cui non va incolpato nessun peccato contratto con la generazione, ma piuttosto la volontà del peccatore: "Sed postquam salutare mysterium Dei et hominum Mediator (1Tm 2,5) arripuit ut consummatissimae virtutis daturus exemplum, naturam hominis mortalis assumeret, ostendit omnia crimina morum fuisse, non seminum: denique voluntatibus ad meliora conversis, non solum Legis, sed etiam evangelica praecepta posse compleri" (In Cant. 7; fragm. in BEDA, In Cant. 1 PL 91,1069-1070). Per il resto il suo interesse soteriologico è evidente, come pure l'uso normale di "Mediator" come titolo di Cristo (cf In Gal. 3,20-21).

Concludendo questa panoramica patristica, possiamo dire che tra i Padri tre sono le direzioni secondo le quali si parla di Cristo Mediatore, a seconda dei contesti e delle epoche: a) Mediatore perché nuovo Mosè, datore della nuova alleanza (sostegno in Ga 3,19s); b) Mediatore, quindi uomo, che ha natura divina e la natura umana (base 1Tm 2,5), (qualcuno dice mediatore prima e dopo di essere uomo); c) infine Mediatore quindi Riconciliatore, quando si pone l'accento sulla soteriologia che il Mediatore attua nel piano di Dio (base su 1Tm 2,5 e qui stupisce l'uso molto ristretto di 1Tm 2,6 – solamente due casi tra i nostri testi! – che

soteriologicamente forma un tutt'uno con il versetto precedente e gli dà un valore importantissimo). Abbiamo notato una storia alterna in cui ad una iniziale e chiara affermazione si è sostituita nel corso delle vicende storiche una complessa ricerca per fare fronte ai problemi di ordine filosofico (le mediazioni platoniche), teologico (le implicazioni subordinazionistiche nella dottrina del Logos) ed ecclesiali (il molteplice uso da parte di eretici gnostici, ariani, fotiniani, nestoriani, pelagiani..). Quanto all'uso dei testi biblici, esso è piuttosto vario, ma in genere è più vasto 1Tm 2,5 rispetto a Ga 3,19.

Su questo sfondo si distingue molto meglio l'interpretazione agostiniana, soprattutto perché per Agostino il Mediatore ha un ruolo decisivo nella sua esperienza personale e poi perché oltre tutta la base biblica c'è in lui il confronto diretto ed esplicito con il discorso di mediazione fatto dai Platonici. "Mediatore" non è per lui soltanto uno dei tanti titoli di Cristo, ma è la connotazione profonda e la ragione vera dell'incarnazione di Cristo, Dio e uomo, specialmente nella sua azione intrastorica. Cristo Mediatore per Agostino è tutto, in lui siamo creati, in lui viviamo, per lui siamo riconciliati e verso di lui camminiamo, egli è veramente "la via, la verità e la vita" (Gv 14,6). In questa centralità ed importanza della nozione del Mediatore sta, rispetto a tutta la storia patristica, la maggiore novità di S. Agostino, che apre alla cristologia nuove ed interessanti prospettive.

Excursus n. 3

UNO STUDIO RECENTE (C. MORESCHINI, Polemica)

Il nostro stesso argomento (la polemica di S. Agostino contro APULEIO, nel libro 8° e 9° del de Civitate Dei) viene affrontato da C. MORESCHINI, Polemica, ed è quindi doveroso confrontarci con questo lavoro che ci ha preceduto. Purtroppo bisogna dire che questo articolo, oltre che breve (e piuttosto confuso), sembra alquanto superficiale e affrettato (specialmente nei giudizi) e il suo contributo non sembra pertanto rilevante. Molte sono le osservazioni che si dovrebbero fare alla sua interpretazione di Agostino. Ne facciamo di due tipi: una generale e qualcuna ad ogni punto maggiormente trattato (l'articolo si presenta come una veloce lettura del testo agostiniano con brevi annotazioni, da De Civ. Dei 8,14 a 9,13).

Anzitutto una osservazione di carattere generale: l'articolo mi sembra viziato da un preconcetto ermeneutico. Secondo MORESCHINI, Agostino non può capire APULEIO perché parte da un'ottica tipicamente cristiana (significato negativo dei demoni) (p. 584; 585: "..solo un cristiano poteva fare questa osservazione; 586; "corretta in base alle concezioni tipiche del Cristianesimo; p. 587: "..concezione tipicamente cristiana.. ispirazione cristiana.. si fa ancora più scoperta.."; p. 588: "Quello che mancava a questo romano cristianizzato era la comprensione storica di un fenomeno culturale ancora ben vivo, sì, ma appartenente ad un mondo così diverso da quello cristiano"; p. 589: "..essi si giustificano solo se si assume come postulato la fede cristiana, e questo, evidentemente, Apuleio non lo poteva fare"; p. 590; 595: ".. falsata per difetto di logica la conclusione di 9,13 e vana la proposta.."; p. 596: "..una certezza cui Apuleio non poteva giungere"). Sembra quasi che a MORESCHINI dispiaccia che il suo 'eroe' sia superato da Agostino con tanta disinvoltura! A questo modo di ragionare poniamo comunque le seguenti domande: 1. Si tratta dei cavilli di un cristiano o della contraddizione interna di un sistema che assolutamente non si regge (mescolanza ibrida di esigenze filosofiche o superstizione popolare)? 2. E' un male essere cristiani? Per "capire" occorre essere solo 'laico', asettico? Cosa vuol dire "capire" (solo osservare senza giudicare? Questo possono farlo gli studiosi di oggi, ma non il cristiano Agostino!). 3. Se Apuleio non ha capito la debolezza intrinseca del suo sistema, è forse colpa di Agostino? 4. E soprattutto: Agostino confuta Apuleio a partire da presupposti cristiani o non piuttosto dall'interno delle esigenze del sistema platonico stesso (ben più puro in PLATONE e in PLOTINO che in APULEIO)?

Veniamo ora alle articolazioni delle riflessioni del MORESCHINI sui principali capitoli di questi due libri del De Civ. Dei:

1. (p. 583s) Agostino con "deduzione tutta personale" dice che la proibizione platonica degli spettacoli (perché non di tutta l'arte?) colpisce i demoni. Inutile riportare qui i testi che abbiamo presentato sopra nel corpo dell'esposizione dei cap. 2-4, dai quali è risultato: a) Non è vero che PLATONE condanna tutta l'arte, ma solo quella cattiva, e parla in particolare proprio degli spettacoli; b) l'identificazione degli spettacoli-demoni cattivi è

già nella tradizione platonica (basterebbe PORFIRIO!!); c) la condanna dei "piaceri impuri" non è certamente solo cristiana!
2. (p. 584) Quanto al "tentativo di staccare PLATONE da APULEIO": è un tentativo soltanto il riconoscimento che tra di due c'è veramente un abisso? MORESCHINI di fatto sembra ignorare tutto lo sviluppo della demonologia tra PLATONE e APULEIO! Ciò è confermato dalla frase seguente: "Senza dubbio influì moltissimo su questa interpretazione della dottrina platonica il significato negativo che i cristiani, a differenza dei pagani, e soprattutto dei platonici, assegnavano ai demoni": giudizio semplicemente errato!forse MORESCHINI non conosce, ad es., PLUTARCO e PORFIRIO? E' sempre un giudizio positivo il loro?
3. L'ambivalenza del concetto di **δαζμων** e la sua problematica riguardante la traduzione latina (a proposito del titolo del De Deo Socratis) (p. 585), l'osservazione ".. solo un cristiano avrebbe potuto fare una osservazione del genere (Agostino infatti rimprovera APULEIO di non aver intitolato il libro 'De daemone Socratis') mi sembra eccessiva, sia (a) perché forse Agostino non poteva percepire più l'ambivalenza del dio-demone della prima ora greca e le preoccupazioni stilistiche di APULEIO; (b) sia perché l'uso di "daemon" è già vulgato al suo tempo; (c) e sia infine perché va considerata una simpatica battuta. Non sta certo tutto lì il peso dell'argomentazione agostiniana!
4. L'identificazione demoni pagani – demoni cristiani (con conseguente conclusione sulla loro natura malvagia) (p. 585) è solo presupposto cristiano o chiarimento terminologico, in atto anche presso i pagani (che distinguono angeli-demoni)?
5. L?analisi che MORESCHINI fa di De Civ. Dei 8,16 contiene due errori grossolani (possibile che siano due sviste?) a) l'identificazione degli dèi come 'animali': ".. non poteva essere accettata da Apuleio" (p. 586) e poi leggiamo proprio nella prima frase del De Deo Socr.: "Plato omnem naturam rerum, quod ejus ad animalia precipua pertinet trifariam divisit censuitque esse summos deos" (!), che viene confermato al cap. 3: "quos deos Plato existimat naturas incorporalis, animalis, neque fini ullo neque esordio.."; b) e subito dopo "Agostino fa un ulteriore passo.. di considerare la razionalità come qualcosa di comune agli Dèi e agli uomini": non è forse uno degli assiomi fondamentali del pensiero antico l'affermazione che la razionalità è l'elemento divino in noi (anzi proprio per la razionalità dei movimenti sono considerati dèi gli astri)? Basti ricordare per tutte la nota 41 del cap. 3.
6. Altro giudizio errato è considerare 'tipicamente cristiana' la visione che unisce eternità e beatitudine (p. 587): MORESCHINI non conosce forse il problema dell' **ευδαιμονία** ?
7. Non meno errato nelle valutazioni è il paragrafo successivo (p. 587), secondo il quale Agostino non arriva al fondo della concezione apuleiana, non ne considera il carattere popolare religioso: noi dimostriamo (nel cap. 4) che anzi Agostino arriva a proprio al centro da cui dipende questa concezione (e questo lo dice anche MORESCHINI più sotto a p. 589s); inoltre si mostra qual è il modo con cui questo autore (volendo imporre le sue categorie di pensiero ad Agostino) vorrebbe che Agostino esponesse APULEIO: da studioso distaccato, con la "comprensione storica di un fenomeno culturale": può essere forse questo il modo con cui Agostino può parlare di APULEIO? La storia per Agostino è bene o male morale, e in questa chiave giudica la magia. Ma se la giudica non vuol dire che non la "comprenda" (anche se aiutato dalla luca della fede, però anche dall'interno del sistema platonico) nella sua interna contraddizione, e soprattutto nelle sue conseguenze nefaste. Per MORESCHINI cosa vorrebbe dire "comprensione storica"? Osservare e basta? E' vera comprensione questa, in cui la propria esistenza non è in gioco, in un gioco di decisione?

8. Quanto ai "cavilli.. che rivelano più il gusto dialettico che l'efficacia di persuasione: essi si giustificano infatti solo se si assume come postulato la fede cristiana" (p. 589) è veramente un modo di parlare che non tiene conto degli assiomi fondamentali della scuola platonica (che è nell'animo e non nel corpo, che is gioca le felicità dell'uomo: cf sopra l'esposizione del cap. 2-4). Siccome Agostino mette in ridicolo (e per debolezza intrinseca, si badi bene!) il sistema apuleiana, MORESCHINI non trova di meglio che accusarlo di essere "dialettico", esattamente come tanti anni prima di lui aveva fatto CRESCONIO, grammatico donatisti, cui Agostino risponde (Contra Cresconium 1,3 p. 326,26-327,7): "Sed credo cum me vederes a nonnulli putari eloquentem, ut a me lectoris auditorisve studium deterreres, accusandam existimasti eloquentiam: ut jam quid dicerem non attenderet quisquis abs te perterritus tamquam eloquenter me dicentem eo ipso jam cavendum fugiendumque censeret.. (non quo ita sentires, sed quo a nobis intentionem discere volentis averteres).. (haec est) quaedam sophistica et maligna professio..(!)". come si vede, Agostino (ancora dialettico!) ritorce sull'avversario l'accusa!
9. p. 589: "..è impossibile per un cristiano, al quale per di più era stato insegnato a considerare il demone come una creatura malvagia, credere nella funzione che APULEIO attribuirebbe ad esso": impossibile per un cristiano o per un uomo ragionevole? Ecco forse cosa significa "comprensione storica" per MORESCHINI: Agostino avrebbe dovuto credere ad apuleio! Egli stesso comunque, poco dopo, riconosce le "contraddizioni e le assurdità implicite in tale dottrina" (p. 589)!
10. Quanto all'interpretazione dell'interpretazione agostiniana di ACLEPIO ci sono ancora errori piuttosto grossolani: (a) non è vera l'identificazione diretta demone-statua, ma si deve parlare di demone 'legato' alla statua: "idolis daemones.. cupiditatum suarum vinculis illigatos" (cf De Civ. Dei 8,23-24); b) la frase "se il dio platonico crea gli dèi, non crea gli uomini" è veramente fuori bersaglio: Agostino sta solo parlando della

conseguenza assurda che gli dèi fatti dagli uomini (espressione dell'ASCLEPIUS) hanno potere sugli dèi fatti da Dio (espressione del Timeo).
11. MORESCHINI riconosce la validità della critica di Agostino alla definizione apuleiana dei demoni (p. 592), ma poi dice che l'enucleazione delle assurdità contenute in tale dottrina non vanno prese in considerazione (p. 593): "confuso.. superficialità.. assurdità", e che non ha valore l'argomento plotiniano usato in De Civ. Dei 9,10, a partire dalla mortalità dei demoni (che invece ha un grande valore proprio per il collegamento: passionalità-mortalità). E così dopo aver esposto la critica radicale della mediazione che Agostino fa ad APULEIO (p. 593-595), MORESCHINI non trova di meglio che concludere: "E' evidente che questo risultato, al quale Agostino vuol giungere con un'insistenza martellante, adombra una concezione demonologia che è quella della dottrina cristiana" (p. 595), quasi che l'essere cristiano per Agostino sauna colpa, come pure sia un suo limite l'essere "sul piano della logica" (!!).
12. E infatti la conclusione ha quattro affermazioni gravemente errate: (a) Agostino "dimentica che per Apuleio anche i demoni buoni occupano una posizione intermedia.. perché 'animo passiva' ", (quando Agostino non ha fatto altro che dimostrare l'impossibilità di demoni buoni e eterni insieme 'animo passiva'!); (b) "Falsa per difetto di logica (Agostino dialettico!) la conclusione di 9,13..."; (c) "Vana la proposta di 9,14 di fare mediatore il sapiente": non è un argomento "fallace" come vuole il MORESCHINI, se già era presente presso i filosofi greci, almeno nel senso di auto-mediazione del sapiente alla vita beata (vedi esposizione)! E poi se si guarda da vicino il capitolo agostiniano, non si può certo parlare di "proposta", ma di una soluzione che sarebbe "migliore", meno contraddittoria, per i Platonici, un ironico suggerimento da parte di Agostino; (d) e infine la conclusione, da cui risulta che Agostino non avrebbe capito proprio niente di APULEIO, superato solo da una rivelazione (o presupposto ideologico? Sembra suggerire MORESCHINI): "su questo piano di concezione ultraterrena, che attinge la propria certezza ad una realtà a cui APULEIO non poteva giungere,, si esaurisce la polemica agostiniana contro la demonologia dello scrittore di Madaura, così come nel corso della discussone la maggior parte degli argomenti polemici era stata tratta dal Cristianesimo più che da un'intrinseca debolezza – per quanto reale ed esistente – della concezione demonologia di Apuleio" (p. 596). Inutile commentare! Fortuna che MOESCHINI riconosce che la debolezza intrinseca del sistema apuleiana esiste! Agostino invece avrebbe parlato di tutt'altro!

Excursus n. 4

IL PROBLEMA DEL 'DE REGRESSU ANIMAE'

1. Il problema

Il titolo "De Regressu Animae" ci è noto da questi due testi di Agostino: "..intuentes Porphyrium in his ipsis libris, ex quibus multa posui, quos de Regressu animae scripsit, tam crebro praecipere omne corpus esse fugiendum.." (De Regr. An. Fr. 10 p. 38,2ss BIDEZ = De Civ. Dei 10,29) e "Cum autem dicit Porphyrius in primo juxta finem de Regressu animae libro nondum receptum in unam quamdam sectam quod universalem contineat viam animae liberandae.." (De Regr. An. Fr. 12 p. 42,6ss BIDEZ = De Civ. Dei 10,32).

A parte una citazione di MACROBIO, In Somn. Scip. 1,13.16 p. 54,16-23: "Nam in arcanis de animae reditu disputationibus.. utendum concessis vitae spatiis..", messa in evidenza da P. COURCELLE, Lettres, p. 26, in cui sembra che ci sai un'eco del de Regressu (come è citato da Agostino), anche per l'espressione "concessis", che sembra risuonare il "concessum" di De Civ. Dei 10,29, non abbiamo altre testimonianze di questa opera porfiriana. L'elenco delle opere di PORFIRIO redatto dal lessico bizantino Suda (o SUIDA) (che si può vedere a pag. 52s dell'appendice di J. BIDEZ, Vie) non riporta un'opera del genere, ma questo non fa difficoltà, perché il lessico termina il suo breve elenco di opere con l'espressione: **"χαι ἄλλα πλει˜στα.."** (e infatti non cita né la Lettera ad Anebo, né la Filosofia degli Oracoli).

Specialmente argomentando dal fatto che manca una citazione di quest'opera in EUSEBIO, - Praep. Ev., che invece cita la Filosofia degli Oracoli e la Lettera di Anebo, molti autori hanno provato a identificare quest'opera con qualche opera conosciuta di PORFIRIO, cercando nel contempo di darle un volto, per poter chiarire la cronologia degli scritti di PORFIRIO, che è molto oscura e che sarebbe importante chiarire, essendo questo autore un momento decisivo nella storia della cultura antica.

2. Storia del dibattito

Prima di fare un quadro degli elementi che sono pro o contro una identificazione dell'opera porfiriana, passiamo brevemente in rassegna gli studi che si sono succeduti sull'argomento da circa un secolo e mezzo a questa parte.

1. 1856: G. WOLFF, Porphyrii.

Nella introduzione alla raccolta dei frammenti della Filosofia degli Oracoli, questo filologo fa l'ipotesi che Agostino nel De Civ. Dei 10 si riferisca sia alla Filosofia degli Oracoli, sia al De Regressu e sia al **greco** (una delle opere dell'elenco della SUDA, per noi interamente perduta) (p. 28-30). La base per questa affermazione è fornita da una contestatissima frase di ENEA DI GAZA, Teofr. P. 5: **"greco"**. L'espressione **χαθόδου** (come dice in nota lo stesso WOLFF a p. 28) è una correzione di BOISSONADE, per il **χυθόλου** della tradizione manoscritta. Secondo WOLFF, questo sarebbe il titolo di uno dei sei libri del greco contrapposto al De regressu (greco) più tardivo e con atteggiamento diverso verso i Caldei. L'opera sulla Materia sarebbe venuta dopo la Filosofia degli Oracoli (anteriore perché non conosce i Caldei) e prima del de regressu. Vi avrebbe commentato PORFIRIO il trattato di PLOTINO, Enn. 1,8 **πόθεν τὰ χαχά**.

2. 1913: J. BIDEZ, Vie

Raccogliendo i frammenti del de regressu animae, corregge WOLFF in alcuni punti, soprattutto nota che la

lezione di ENEA DI GAZA deve essere **χαθόλου** ("J'ai vu les meilleure manuscrits, et il faut maintenir la leçon, **χαθόλον**, qu'ills donnent tous", p. 160 n. 5). Inoltre scopre qualche vestigio dell'opera di ARNOBIO Adv. Nat. 2,13 e 62 e cerca di ricostruirne il titolo (sulla base di 1. una omonima opera di GIAMBLICO **greco** – citata da J. LYDUS, IV, 149 p. 167,23 ; 2. di un frammneto di PORFIRIO in PROCLO, In Tim. I,208,12ss – che parla di **ἐπάνοδος**) come segue : **greco**. Quest'opera sarebbe tra quelle tradotte da VITTORINO in latino e che Agostino ha letto (J. BIDEZ, Vie, p. 158-162 ; mentre a p. 88-97 ne analizza il contenuto).

3. 1945 (pubbl. 1956) : H. LEWY, Chaldean.
Quest'opera, uscita postuma, fornisce alcuni elementi preziosi all'indagine : 1. Anzitutto, nella sua prima parte, dimostra che alcuni oracoli della Filosofia degli Oracoli (e della Teosofia anonima, posta in WOLFF, in Appenndiace) sono Oracoli Caldaici (p. 3-65) ; 2. Getta una luce sul complicato sistema caldaico ; 3. Formula l'ipotesi (in un excursus dedicato apositamente al rapporto tra PORFIRIO e gli ORACOLI CALDAICI) che il de Regressu animae, come pure l'opera cui allude ENEA DI GAZA (del cui testo accetta la correzione **χαθόδου**, senza tener conto dell'affermazione di BIDEZ) siano da identificarsi con un'opera che figura nel catalogo della SUDA: **"greco"**. (che dovrebbe essere del tipo domanda-risposta sulle questioni trattate) e che probabilmente Agostino ebbe tradotta solo in parte, con il titolo descrittivo "de Regressu animae". Formula quindi l'ipotesi di un titolo completo del genere: **greco** (confermando l' **ἐπαόδου** proposto da BIDEZ con altre citazioni) (p. 449-456). 4. Propone infine di attribuire un testo di J. LYDUS, De Mens. IV, 53 p. 110,18s (**"greco"** identifica il **greco** degli Oracoli col Dio degli Ebrei, mentre J. BIDEZ (Vie, p. 780 n. 50) l'aveva attribuito all' **greco**.)

4. 1948: P. COURCELLE, Lettres.
Questo autore è molto importante perché cerca di dare consistenza al de regressu animae. Oltre che in MACROBIO (come abbiamo già visto sopra) ne trova delle tracce in AMBROGIO (p. 170) e soprattutto in CLAUDIANO MAMERTO, De Statu animae, p. 128,13 e 130,10 (a proposito dell' "omne corpus esse fugiendum" e di tutti i popoli in cui c'è la sapienza) (p. 225ss: paralleli anche circa l'anima e circa i Primi Principi) e infine qualche accenno in SERVIO, l'amico di MACROBIO, In Aen. VI,136 p. II,30,10: "..per quam animabus ad superos datur regressus.."; VI,128 p. II,28,4: "..patet janus Ditis.."; VI,137 P. II,30,26: "..de reditu autem animae hoc est..". In questo modo, anche se non del tutto convincentemente, quest'opera esce dall'isolamento cioè dal fatto di essere citata solo da Agostino.

5. 1959: J. O'MEARA: Porphyry's.
E' il lavoro centrale a proposito della nostra ricerca, un libro interamente dedicato a provare che il "De Regressu animae" è da identificare del tutto o con una parte della "Filosofia degli Oracoli". Egli prova che Agostino facilmente pone dei titoli descrittivi (anche diversi per una sola opera) (p. 7-21) e analizza le due opere, affermando che hanno in fondo lo stesso argomento, la salvezza dell'anima (p. 23-31). Accennato il problema cronologico (p. 33-37) e gli studi precedenti (p. 39-46), svolge il suo lavoro in due momenti: espone quanto Agostino chiaramente riferisce alla filosofia degli Oracoli (specialmente De Civ. Dei 19,23) e poi esaminando quanto viene connesso con il de regressu (cioè De Civ. Dei 10,9-32) è ben convinto di dimostrare l'identità delle due opere. E' un lavoro senz'altro valido, come ricerca, e le sue conclusioni le analizzeremo meglio più avanti. Non tutti però hanno accettato le sue conclusioni, che se accettate, evidentemente hanno delle forti conseguenze specialmente sulla cronologia porfiriana. R. HOLTE, Béatitude, p. 78.98.108 l'accetta parlando di "originale contributo" ma senza approfondire l'argomento dibattuto.

6. 1960: P. HADOT, Citations.
In questo lungo articolo P. HADOT, analizza il lavoro di O'MEARA e ne contesta la conclusione, invitando piuttosto a degli approfondimenti ulteriori, riconoscendo all'irlandese il merito di aver evidenziato molti temi porfiriani in Agostino. Anche gli argomenti di questo autore verranno analizzati più avanti. Egli ritorna ancora sull'argomento, sia nell'opera: Porphyre, I, p. 94 n. 1 (dove formula qualche reminescenza in FIRMICO MATERNO, De Err. Proph. Rel., mettendolo in relazione con MACROBIO); p. 108 n. 2 e 475ss; e sia in: Bilan, e, Metaphisique, confermando il suo rifiuto della tesi di J. O'MEARA.

7. 1969: J. T. NEWTON: Neoplatonism.
Questo autore tratta di nuovo la questione e la sua storia a p. 137ss e molto semplicemente crede sufficiente dimostrare che EUSEBIO non conosce il De Regressu nella Praeparatio Evangelica, per il fatto che dopo aver trattato della Filosofia degli Oracoli dà questo rimprovero a PORFIRIO: **greco** (EUSEBIO, Praep. Ev. 5,14 p. 249,23-26; cf anche 6,4). Ora NEWTON argomenta: se EUSEBIO nota la differenza nella dottrina sui sacrifici tra Filosofia degli Oracoli e De Abstinentia (cf Praep. Ev. 4,10), non avrebbe notato quella magia-teurgia e filosofia del de Regressu?

3. Temi ed argomenti dibattuti

Per dare un piccolo contributo al dibattito su questo argomento, che è tuttora aperto e ben lungi dall'essere concluso (perché investe tutto il problema del pensiero porfiriana, delle sue fonti e dei suoi influssi), passiamo in rassegna alcuni temi e alcuni argomenti dibattuti (o che si possono dibattere), riguardanti soprattutto il rapporto tra la Filosofia degli Oracoli e il De Regressu. Procediamo schematicamente, anche perché il materiale risulti facilmente percepibile, diversamente dall'impostazione del libro di O'MEARA, che è di difficile lettura proprio per questo motivo, di un eccessivo modo analitico di procedere. Per comodità usiamo due single di rimando: O' = j. O'MEARA, Porphyry's

H = P. HADOT, Citations (e C. è il De Civitate Dei)
RA = De Regressu animae
FO = Filosofia degli Oracoli

a. <u>Temi porfiriani in Agostino</u>

1. TEMI COMUNI ALLE DUE OPERE

1. Tema generale: il culto di Dio (C. 19,23; O', 49 (= FO)
C. 10,10 e tutta l'impostazione di C. 10: ma non è forse l'impostazione di tutto il dibattito di Agostino con i pagani? Cf C. 8,12s!) (= RA)
2. Il Dio degli Ebrei: C. 19,23 molto in evidenza (primo Dio) (= FO; O',49.142)
C. 10,32 (= RA) solo del popolo degli Ebrei
3. Morte giusta di Cristo e supplizio infame: C. 19,23 (= FO, O',50)
nel RA c'è solo il rifiuto della risurrezione: C. 10,28.
4. Demoni astuti e fallaci: C. 19,23 (= FO; O',54)
C. 10,24 (= RA, ma in questo caso O',122 è superficiale e poi si tratta di un tema che si ritrova spesso in PORFIRIO: es. Lett. An.: H, 228).
5. Dio Padre – dèi celesti: C. 19,23 (= FO, O' 55.118)
si ritrova in 10,23 (= RA) ma non si parla di culto dell'uno e degli altri, anzi si tratta di due livelli ben distinti, più che nel primo caso.
6. Ricerca che purifica – imitazione che deifica: C. 19,23 (= FO; O', 56)
si ritrova cambiato nei due livelli, intellettuale e spirituale in C. 10,9 (cf anche O', 106).
7. Cacciata del demone cattivo perché venga il dio buono: tema della FO che si ritrova in
C. 10,9 (= RA: O', 105.106) ma nella prima opera è cacciato e placato col sangue mentre nella seconda è placato e aiuta a risalire.
8. "Susceptio spirituum et angelorum" è in ambedue le opere (O', 105-106), ma nel primo caso (FO) si ricevono dèi pagani, nel secondo le potenze caldaiche).
9. Angeli in cielo e demoni in aria: ambedue le opere (O', 107), ma in FO sono dèi e non so parla di angeli, come invece in RA.
10. Proibizione ebraica del culto dei demoni: O' 107.116 collega C. 19,23 (= FO) e C. 10,9.16 (= RA) ma si tratta nel primo caso di Ebrei e nell'altro di Caldei.
11. Il fatto che si parla di 'oracoli': O', 117: nulla di più comune!
12. Principi (O', 117), ma bisogna notare che in C. 19,23 (= FO) è uno, mentre in C. 10,23 (= RA) sono tre!
13. Il Sole (O', 118): ma nei testi della FO è il primo dio, mentre in C. 10,23 (= RA) è ben scaduto!
14. Categorie di angeli (O, 123): però nella FO sono tre, mentre in RA sono due e ben diversi!
15. "Concessis": C. 19,23 (= FO), MACROBIO e C. 10,29 (= RA): non può essere parola molto comune divenuta tecnica sotto la penna di Agostino?
16. Obiezioni alla risurrezione di Cristo collegate all' "omne corpus esse fugiendum": C. 22,25 (= FO) e 10,27 (= RA): il parallelo è solo generale, e punta più sulla "anima beata" in cielo che sul precetto di fuggire il corpo (e la beatitudine non è poi cosa molto comune in questi filosofi?)
17. Tema della via (O', 133): nulla di più comune in PORFIRIO! Ed anche qui, accentuazioni diverse (H, 238)
18. Salvezza dell'anima (O', 139), ma nei testi della FO si parla di salvezza, nel RA di liberazione. E poi anche questo è un tema comune.
19. Apprezzamento dei popoli barbari (O', 140): anzitutto si tratta di popoli diversi (mentre coincidono quelli del De Regressu e quelli di CLAUDIANO MAMERTO) e poi di motivi diversi in FO: errore dei Greci; RA: ricerca di PORFIRIO, compresa la Filosofia greca).
20. Via per tutti (O', 140): ma in C. 19,23 (=FO?) è proposta ad Agostino, mentre in 10,32 (= RA) è testo di PORFIRIO.
21. Provvidenza (O', 140), è in ambedue ma senza paralleli stringenti (tema peraltro comune).
22. Materia (H, 216) sembra che se ne parlasse in ambedue, ma abbiamo tracce diverse e il tema è dei più comuni, e non solo in PORFIRIO.

2. TEMI PROPRI SOLO DELLA FILOSOFIA DEGLI ORACOLI

1. Porfirio che approva l'oracolo sul Dio degli Ebrei (C. 19,23; O', 50).
2. Cristiani ingannatori ed empi, Cristo invece pio (C. 19,23; O', 51.53), in C. 10 è solo di riflesso, ma non se ne parla; nel RA l'attenzione ai cristiani sembra non esserci affatto.
3. Dio Genitore, Re, Padre: C. 19,23; O', 51: nel RA c'è solo il Padre, che è comune per la comune fonte caldaia, e basta.
4. La nozione di Giove (e in genere i nomi di dèi greci): C. 19,23; O', 56.
5. Culto come imitazione e ricerca: C. 19,23; O', 56; H, 209.217: anche se tema comune, non c'è nei frammenti del RA.
6. Demoni che PORFIRIO considera dèi: C. 19,23: O', 58; nel RA gli angeli sono considerati dèi.
7. Eroi: C. 19,23; O', 114. C: 10,21 molto probabilmente appartiene alla stessa FO.

3. TEMI PROPRI SOLO DEL DE REGRESSU ANIMAE

1. "Omne corpus esse fugiendum": H, 218s.222 nella sua formulazione tecnica (che Agostino dice che PORFIRIO nel RA ripete molto: "crebro", e che ritroviamo in CLAUDIANO MAM.) è assente dai frammenti della FO e probabilmente all'inizio ha avuto più il valore di precetto morale che di opposizione alla risurrezione di Cristo (come vorrebbe O', 135).
2. πατρικός νοῦς a proposito del quale =', 122 commette una chiara inesattezza dicendo che 'patera mens' di C. 10,23 sarebbe traduzione di **ἀλχη˜ς μένος** della FO, quando Agostino stesso ne dà il testo greco!
3. I due livelli: intellettuale e spirituale: H, 211; 226.

Circa questi temi possiamo quindi trarre almeno tre conclusioni importanti: 1. Non esistono assolutamente paralleli letterali strettamente detti fra i frammenti rimastici delle due opere; 2. Se ci sono temi comuni, è perché spesso si tratta di **τόποι** normali della letteratura porfiriana e filosofica; 3. Pur nella comunanza di temi ci sono delle diversità di particolari che a volte sono assai rilevanti (considerato anche il fatto che PORFIRIO usa nelle due opere gli ORACOLI CALDAICI, come avrebbe dimostrato H. LEWY, Chaldean): soprattutto circa i Principi, le classi di angeli, la via..

b. <u>Alcuni problemi da tener presenti</u>

Oltre a questa analisi interna bisogna tener presenti alcuni problemi che incidono variamente su questo argomento:

1. L'uso degli ORACOLI CALDAICI nelle due opere e in altre opere: come li ha usati veramente PORFIRIO? Perché nella FO li unisce agli oracoli degli dèi greci e nel RA li tratta apertamente? C'è stata una evoluzione nella loro comprensione, data dall'approfondimento plotiniano?

2. Mentre si fa l'ipotesi che il RA sia uno dei trattati polemici che si dedicarono nella scuola di PLOTINO a confutare le dottrine del tempo (H, 211) non si riesce a dimostrare una presenza plotiniana nella FO.

3. L'attestazione non più isolata del RA. E che dire dell'ipotesi che il RA sia un estratto di opere porfiriane in traduzione latina? Il problema è che mancano assolutamente i documenti!

4. Nel RA PORFIRIO compie una distinzione estremamente netta tra teurgia e filosofia, spirituale e intellettuale che non è, nonostante il tentativo di O' (cf H, 211; 216) nella FO.

5. La diversità di tono riscontrata da tutti tra le due opere, o almeno tra i frammenti delle due opere; la diversa impostazione e il diverso atteggiamento verso i Caldei. Per esempio come ritrovare nella FO la "pudibunda disputatio" di C. 10,9, a proposito del RA?

6. Una cosa da tener ben presente è il modo con cui Agostino affronta PORFIRIO: giustamente H, 217ss richiama alla necessità di studiare gli schemi strutturali del pensiero di Agostino. Egli può aver mescolato in un'unica prospettiva di giudizio negativo elementi di opere diverse.

7. Fino a che punto C. 10 risente della presenza della Lettera ad Anebo? (H, 224ss.231ss, che ne dimostra la presenza ben oltre C. 10,11, in cui se ne fa il riassunto).

8. E' bene notare che, anche se le due opere trattano gli oracoli caldaici (ammesso naturalmente che sia valida la dimostrazione di H. LEWY, Chaldean, p. 3-65), nella FO, mancano molti termini tecnici che ricorrono frequentemente nei frammenti del RA (ad es. theurgi, teletae, firmamenta colestia, profunditas Patris, paterna mens..): non potrebbe dimostrare un approfondimento di conoscenza da parte di PORFIRIO stesso?

9. Infine il fatto che Agostino dice "juxta finem primi libri" ("in primo juxta finem": C. 10,32) vuol dire che ha citato solo dal primo libro o da tutta l'opera? E come si accorda ciò con i frammenti della FO? E l'altro, o gli altri libri?

4. <u>Ipotesi e prospettive</u>

Ho lavorato lungamente, in più riprese a conoscere questo problema e vorrei proporre alcune note che si sono evidenziate lungo questo lavoro, in attesa che qualcuno, più competente, faccia il lavoro che occorre per dare un volto più preciso a tutto PORFIRIO (cominciando dall'edizione dei suoi frammenti, oggi più che mai sentita come necessaria: già al tempo di J. BIDEZ, Vie, p. IV!).

1. LA FRASE DI ENEA GAZA

Anzitutto sono stato attratto dalla citazione di ENEA DI GAZA. Se la lezione da mantenere (BIDEZ) è **χαθόλου** e si tratta di una notizia su Oracoli caldaici e materia, effettivamente il titolo generale potrebbe essere la Filosofia degli Oracoli (che contiene un oracolo riconosciuto caldaico da LEWY, che parla di materia generata: p. 145 WOLFF), ma potrebbe anche essere l' **Εἰς τὰ Ἰουλιανοῦ**, questa terza 'x' sugli oracoli caldaici di cui purtroppo non sappiamo nulla (cf H,214ss). Per identificare comunque quest'opera con il De Regressu, c'è il problema preliminare che la SUDA non parla di più libri, mentre Agostino lo dice esplicitamente a proposito del De Regressu. Della frase di ENEA escluderei l'interpretazione di WOLFF perché mai **χαθόλου** a proposito di **ὕλη** se ritrattasse del **Περὶ Ὕλης**? Al limite potrebbe anche essere considerato un 'titolo generale', ma è più facile che non lo sia, anche perché ENEA precisa che quell'opera parla di materia **εἰς μέσον** e poi non è detto che il **π. ὕλης** fosse solo a proposito di ORACOLI CALDAICI.

2. LA LETTERA AD ANEBO

Un secondo elemento che mi ha fatto pensare molto è lo scoprire che la parte finale della lettera ad Anebo sembra quasi una traccia degli argomenti della parte finale di C. 10 (= RA):

Lettera ad Anebo	De Civitate Dei
35: **τι πρότον αἴτιον.. πότερον νοῦν ἢ ὑπερ νοῦν..**	23. Principia..
χαι μόνον ἢ μετ᾽ἄλλου ἢ᾽ἄλλων	24: duo vel tria..
ἀγέννητον ὕλην ἢ᾽γεννητήν;	30: ut materiae cognoscens mala (cf ENEA)..
36-37: **ουδ᾽ἄλλους θεούς, πλην τω῞ν πλαητω῞ν..**	23: ..non nos purgari teletis lunae atque solis..
῞Ηλιον.. σελήνη..	
39: **..τοῦ ἰδιίου δαίμονος**	21: bonum deum vel genium non venire in hominem nisi malus..
46: **..ἢ προς ευδαιμονίαν οδός**	32: universalem viam.. animae liberandae..
47: **..ἢ προς το χρεῖττον συνουσία..**	32: ..ad Deum videndum eique cohaerendum..

Naturalmente con questi accostamenti non voglio provare niente. Sono più gli elementi che mancano che quelli che ci sono, ma è pur sempre un suggerimento, che andrebbe verificato anzitutto studiando C. 10, in parallelo con GIAMBLICO, De Myst., che è la risposta alla Lettera ad Anebo. Già J. BIDEZ, Vie, p. 95 formulava l'ipotesi che il de Regressu fosse una risposta positiva (plotiniana) ai problemi che PORFIRIO stesso aveva posto ad Anebo.

3. CRONOLOGIA PORFIRIANA

E' uno dei lavori più urgenti da fare. Alcuni punti sembrano più fermi degli altri: la Filosofia degli Oracoli preplotiniana, la lettera a Marcella e il De Stige alla fine della vita, il Commento al Timeo dopo la morte di AMELIO. Ipotesi seducente potrebbe essere riuscire ad avvicinare il De Regressu all' **Εἰς τὰ ᾽Ιουλιανοῦ** e porre queste opere sui Caldei nel quadro della reinterpretazione che PORFIRIO fece degli elementi della sua formazione alla luce di PLOTINO, ponendone in crisi le assurdità con la lettera ad Anebo e perseguendo una filosofia sempre più pura fino alla lettera a Marcella. In questa prospettiva la figura di PORFIRIO emergerebbe come quella di una persona spiritualmente impegnata, ben al di là del semplice e pedante sistematizzatore delle idee degli altri, quale troppo spesso è stato presentato.

4. IPOTESI DI LAVORO

Per questo occorrerebbe:

- Fare una nuova, completa edizione dei frammenti di PORFIRIO;
- condurre un attento esame interno di tutta la sua opera a livello linguistico e concettuale per evidenziarne le continuità e i mutamenti;
- analizzare più a fondo i rapporti con le fonti, specialmente Medioplatonismo, - Plotino, - oracoli caldaici) e con loro che da lui hanno ripreso (primi fra tutti GIAMBLICO e PROCLO, con tutta la scuola neoplatonica).

E' un lavoro arduo, ma potrebbe portare un po' di luce su uno dei momenti-chiave dell'evoluzione spirituale dell'umanità, quando cioè il meglio del paganesimo, spiritualizzato e sistematizzato, è entrato a far parte

integrante per molti secoli della visione cristiana del mondo.

E fino a quando non si è fatto questo lavoro è difficile che si possa dire una parola autorevole circa il De Regressu animae che quindi conviene ritenere opera a sé, fino a quando non sarà possibile dimostrare un'ipotesi diversa.

Excursus n. 5

LA TRIADE SUPREMA IN PORFIRIO E I PROBLEMI AD ESSA CONNESSI

Dice il fr. 8 del De Regressu Animae (= De Civ. Dei 10,23) p. 36,15ss BIDEZ (integrato dal fr. 7 p. 35, 27s BIDEZ): "Dicit enim Deum Patrem et Deum Filius, quem graece appellat paternum intellectum vel paternam mentem (fr. 7: "**..πατριχὸν νοῦν**, id est, paternam mentem sive intellectum, qui paternae est voluntatis conscius: per questa denominazione cf H. LEWY, Chaldean, p. 79-83): de Spiritu autem Sancto aut nihil aut non aperte aliquid dicit: quamvis quem alium dicat horum medium non intellego" e segue il paragone con le ipostasi plotiniane.

Per fare luce il più possibile su questo testo fondamentale del de regressu Animae, che contiene in sé una reinterpretazione della teologia plotiniana in direzione caldaica, distinguiamo: da una parte ciò che PORFIRIO intende circa ogni ipostasi e dall'altra il problema delle triadi globalmente considerate.

A. LE IPOSTASI ORIGINARIE.

1. IL PADRE. Prima e dopo essere stato a scuola da PLOTINO, PORFIRIO ha avuto delle esperienze intellettuali, che lo hanno segnato a loro modo. Questo è evidente a proposito del primo Principio. a) Anzitutto la reinterpretazione filosofica della religione pagana parla di Zeus come del **Νοῦς** del cosmo, Dio-tutto (De imag. 3 p. 3,7ss) o di Saturno e Giove come primo e secondo Dio (cf Agostino, De Cons. Ev. 1,35; J. O'MEARA, Porphyry's, p. 90); b) ci sono pi le fonti oracolari soprattutto caldaiche che lo definiscono come **πατήρ** (Fil. d. Orac. p. 144ss); c) la religione ebraica (cui gli oracoli rendono testimonianza: Agostino, De Civ. Dei 19,23) parla del Dio unico da identificare con l'essere in base a Es 3,14, primo principio e vero Dio (cf P. HADOT, Porphyre, I, p. 214: J. O'MEARA, Porphyry's, p. 60, che pensa ad un influsso della Filosofia degli Oracoli anche sul nostro testo: cf p. 118s; G. REMY, Christ, p. 132) Padre da imitare (De Civ. Dei 19,23; J. O'MEARA, Porphyry's, p. 56) superiore agli dèi del cielo (ibid.) e di cui i demoni hanno paura (Fil. d. Orac. p. 142); d) c'è poi il **πρω῞τος θεός** del Medioplatonismo che è il **ταγαθόν** di Platone (PORFIRIO, Storia della filos. fr. 18 p. 14,19; De Abst. 2,37 p. 166,3ss, che deriva da ORIGENE NEOPLATONICO); e) e infine c'è naturalmente l'Uno di PLOTINO. Ora PORFIRIO, come al solito, ha cercato un po' di collegare questi dati sparsi e collegando l'Uno di PLOTINO con il Padre della Triade caldaica (cf P. HADOT, Porphyre, I, p. 255-260) e con l'atto di essere (ID., I, p. 111s.278ss.283s) da una parte modifica profondamente l'eredità plotiniana, ma dall'altra fa da raccordo fra le maggiori scuole filosofiche dell'antichità. Anche a proposito del Primo principio pone delle domande nella Lettera ad Anebo (n. 35 p. 56), segno della sua incessante ricerca. Alcune caratteristiche che PORFIRIO attribuisce al dio Sommo: oltre la denominazione caratteristica di **ὁ ἐπὶ πα῞σι θεός** (cha abbiamo già visto sopra nel cap. 5), Dio nel quale è tutto e tutto da lui (cf H. LEWY, Chaldean, p. 24s) soprattutto è **αὐτάρχης**, non ha bisognosi nessuno (St. d. filos. fr. 15 p. 13,17ss: che aggiunge: non ha parti, né essere, né potenze, né attività: principio generatore in riposo: cf P. HADOT, Porphyre, I, p. 442s; Epist. a Marc. n. 11 p. 281,21); assolutamente (**ἁπλότης**) (ibid.), **αὐτογέννητος ὢν χαὶ αὐτοπάτωρ** (ibid. fr. 18 p. 15,2-3; HADOT, Porphyre, I, p. 48) escluso da ogni molteplicità (ID., I, p. 115); sempre buono (fr. 51 del Comm. al Tim. p. 37,11) **τὸν ἄνωτάτω.. θεὸν ταγαθόν** (St. d. filos. fr. 16 p. 14,4); **ὁ πρω῞τος** (ibid., fr. 18 p. 15,9), **ὁ Πατήρ** (De Abst. 2,46 p. 174,24.27), **ὁ ἄριστος** (ibid. 2,40 p. 170,5), **Βασιλεύς** (St. d. filos. fr. 17 p. 14,17), ecc..

2. L'INTELLETTO. Anche a proposito della seconda ipostasi PORFIRIO ha avuto dei problemi. A parte la concezione secondo la quale **Νοῦς** è anche il Principio (cf P. COURCELLE, Lettres, p. 162ss, che pone come fonte dell'interpretazione di Saturno in De Cons. Ev. 1,35s p. 33,11ss, non PORFIRIO ma PLOTINO, Enn. 5,1.4) ci sono due problemi che PORFIRIO ha dovuto affrontare: a) il rapporto fra Intelletto e intelligibili che egli riteneva distinti prima di andare alla scuola di PLOTINO (Vita Plot. n. 18; J. BIDEZ, Vie, p. 25 e 42; G. WOLFF, Porphyrii, p. 27s) e che risolse considerando il **nous** come mondo intelligibile che pensa a se stesso (Sent. 44 p. 57,7ss; cf P. HADOT, Porphyre, I, p. 101), accentuando però rispetto a PLOTINO la distinzione delle sue funzioni intelligibili (cf R. BEUTLER, Porphyrios, p. 304) e considerandolo essere vero molteplice in se stesso (cf P. HADOT, Porphyre, I, p. 351); b) c'è poi il modo intricato con cui gli ORACOLI CALDAICI considerano il **Νοῦς πατριχός** o anche **δὶς ἐπέχεινα** facendone il mondo intelligibile come pensiero del Padre (cf H. LEWY, Chaldean, p. 78-83), strettamente unito alle altre sue potenze (**δύναμις, βουλή**: questo significa l'espressione del testo agostiniano a De Civ. Dei 10,28: "qui paternae est voluntatis conscius..") e insieme una realtà a sé stante, aspetto attivo dell'anima (intelletto passivo: Ecate) (cf H. LEWY, Chaldean, p. 48s; P. HADOT, Porphyre, I, p. 194). Come al solito PORFIRIO cercò anche qui di armonizzare i dati, considerando il secondo Uno come

generato e già contenuto nel primo Uno (cf P. HADOT, Porphyre, I, p. 310s) contenente in sé gli intelligibili e vicino al Padre, aspetto eterno (**αἰών**) della **ψυχή** (**χρόνοςχ** Sent. 44 p. 58,5s; cf R. BEUTLER, Porphyrios, p. 303). Una bella frase ricapitolativa è in MACROBIO, In Somn. Scip. 1,14.6 p. 56,8-11: "Deus.. superabundati.. fecunditate de se mentem creavit; haec mens.. qua patrem inspicit, plenam similitudinem servat auctoris, animam vero de se creat posteriora respiciens".

3. L'ANIMA. Anche circa la terza ipostasi sussiste un complesso problema di identificazione per i seguenti motivi: a) l'antichissimo stadio iniziale della teogonia e cosmogonia riconosceva due principi, uno maschile e l'altro femminile (ravvisabile in qualche modo in de Abst. 2,37 p. 166,3ss). Ad es. Cielo e Terra; b) ma mentre da una parte il primo principio si è sempre più innalzato fino alla trascendenza assoluta dell'Uno plotiniano, l'altro principio si è frantumato in una miriade di funzioni ipostetizzate che vanno dagli dèi della religione tradizionale alle ipostasi del cosmo caldaico; c) allo schema binario si è poi sovrapposto quello ternario della metafisica plotiniana, che ha ulteriormente sdoppiato il principio femminile ponendolo all'interno di Dio come terza ipostasi (o seconda nel sistema caldaico) e all'esterno come Anima del mondo sensibile. Una forte funzione di raccordo è svolta dall'identificazione della terza ipostasi e dell'Anima del mondo con la dea Ecate-Luna-Madre degli dèi. Venendo a PORFIRIO, vediamo come al solito, delinearsi presso di lui un'opera di raccordo di cui abbiamo raccolto i seguenti elementi:a) seguendo la visione caldaica che identifica Ecate in definitiva con tutto il mondo della natura (essa è insieme **Ζωή, Φύσις, Εἱμαρμένη**: cf H. LEWY, Chaldean, 83ss e i titoli di Ecate nella Fil. d. Orac. p. 122), è l'Anima universale (ibid.; cf J. O'MEARA, Porphyry's, p. 92, che ravvisa questa concezione anche nel Serm. 241,7 di Agostino, come dipendente dalla Fil. d. Orac.), Anima del mondo (Storia della Fil. fr. 16 p. 14,6 e De Abst. 2,37 p. 166,6). b) Questa **ψυχὴ ὑπερχόσμιος** è il **δημιουργός** (fr. 41 del Comm. al Tim. p. 26,20) e non più il **νοῦς** come era in PLOTINO (testi in R. BEUTLER, Porphyrios, n. 304); c) è la 'Madre' (cf P. HADOT, Porphyre, p. 180) che produce le anime particolari (ibid., p. 333), per cui anche le piante hanno anima (cf De Abst. 1,6.18 p. 89,14; 99,9) e quella degli animali è **ὁμοούσιος** alla nostra (cf De Abst. 1,9 p. 99,13). d) L'anima di ognuno e quindi l'Anima universale è intermedia tra intelligibile e sensibile (dottrina tradizionale che PORFIRIO integra nel suo sistema dei gradi dell'essere: cf P. HADOT, Porphyre, I, p. 179s), è **ἐνεργόν** del corpo (Lett. a Marc. n. 20 p. 287,11s; De Abst. 2,37 p. 166), materia del mondo intelligibile (cf P. HADOT, Porphyre, I, p. 340ss). e) Venendo poi al collegamento dell'Anima-Ecate con il mondo sensibile notiamo l'importante dottrina della tripartizione dell'anima universale (cui corrisponde la tripartizione dell'anima particolare) in due passi importanti della Fil. d. Orac.: "(nella spiegazione PORFIRIO dice che capo dei demoni è Serapis ὁ **τρίχρανος χύων** che è dominato da Ecate **ὡς συνέχουσα τὸ τρίστοιχον** e segue l'oracolo che appunto dice:).. **τριστοίχου ψύσεως συνθήματα τρισσὰ ψέρουσα** p. 150s) i tre elementi sono etere, aria e terra. La triplicità di Ecate-Luna è esposta anche nel De imag. fr. 8 p. 14,18ss: ..**Ἑχάτη ἡ σεληνη.. τρίμορψος ἡ δύναμις** e sarà ripresa da FIRMICO MATERNO, De err. prof. rel. 51,1 p. 81,20 (cf H. LEWY, Chaldean, p. 363 n. 201) e da J. LYDUS, De mens. 3,13 p. 55,7-8: "**greco**". A questa triplicità dell'anima universale corrisponde quella dell'anima particolare: Fil. d. Orac. p. 122s: "(dopo l'oracolo su Ecate-Anima) ..**greco** (mentre l'elemento principale, il **νοητιχόν** è sottinteso come ovvio, cf WOLFF, l. c. n. 13); f) il collegamento con la luna dà spesso la predominanza a nozioni astrali (rapporto con i pianeti e le stelle) secondo l'oracolo caldaico della Fil. d. Orac. p. 176 (cf H. LEWY, Chaldean, p. 49.51.55, che ricorda la vicinanza di Ecate e Apollo – cf anche il fr. 8 del De Imag. p. 14! – che riconduce al dualismo originario del principio maschile e femminile); g) Un ultimo elemento che possiamo mettere in luce circa Ecate-Anima (e che è particolarmente interessante per noi) è il suo rapporto con i demoni. Abbiamo già visto sopra l'assimilazione di Ecate ad Artemide e i suoi cani nella Fil. d. Orac. p. 150s (capo dei demoni Cerbero-Sarapis). Ora l'assimilazione di Ecate con la **ψύσις** permette di identificarla con la regina dei demoni che in un oracolo caldaico sono detti **ὕλης βλαστήματα** (fr. 88 des PLACES): con essi governa il mondo (cf H. LEWY, Chaldean, p. 53ss.269) come Artemide con i suoi cani (Fil. d. Orac. p. 124).

B. <u>LA TRIADE GLOBALMENTE CONSIDERATA.</u>

Dopo aver analizzato, secondo le nostre possibilità, i tre componenti la triade suprema, passiamo a considerare l'interpretazione globale che PORFIRIO dà della triade come tale. A questo proposito trattiamo due problemi distinti:

1. <u>TRIADE PLOTINIANA E TRIADE CALDAICA</u>. Il fr. 16 della St. della Fil. dimostra chiaramente che PORFIRIO affermava la triade plotiniana: **"greco"** (p. 14,3ss; Demiurgo il **νοῦς**). Ma anche su questo punto PORFIRIO non è fedele ad una sola impostazione e cerca di collegare i div4ersi punti di vista con i quali è venuto a contatto, creando un insieme piuttosto ibrido di difficile comprensione. La dottrina circa la triade originaria è un caso tipico del sincretismo porfiriano. Dice il fr. 8 del De Regressu An. = De Civ. Dei 10,23 p. 36: "Dicit etiam Porphyrius divinis oraculis fuisse responsum nos non purgari lunae teletis atque solis.. Denique eodem dicit oracolo expressum Principia posse purgare..", cf a proposito le trattazioni di P. HADOT, Citations, p. 236s; ID., Porphyre, I, p. 264ss; H. LEWY, Chaldean, p. 455s. In questo passo di Agostino si evidenziano due

fraintendimenti di Agostino: non capisce che PORFIRIO reinterpreta i Principi plotiniani alla luce degli ORACOLI CALDAICI e che d'altra parte la dottrina che PORFIRIO attribuisce agli Oracoli è già una reinterpretazione. Infatti a) i tre **ἀρχαί** per i Caldei sono i tre "Governatori" (Rulers) e sono **greco** cioè il governatore dalle ali di fuoco, **αἰώγ**; il dominatore dell'anima, il Sole, che purifica l'etere; e il governatore della zona aerea, cioè la Luna, che purifica l'aria e tutta la materia (cf H. LEWY, Chaldean, p. 148-150). PORFIRIO però non li capisce così, ma legge **ἀρχαι** con intendimento plotiniano, nel senso di 'Principi' e ha interpretato per primo i tre **greco** nella luce dell'oracolo riportato da DAMASCIO, Dub. Et Sol. 74 p. I,164.19: **"greco"** parlando di **greco**. Il **greco** per PORFIRIO è la **Ζωή**, mentre per PROCLO sarà Ecate, l'Anima del mondo. Tra parentesi è interessante notare che l'interpretazione porfiriana degli oracoli circa il principio intermedio si ritrova anche negli Inni di SINESIO, in cui l'effusione del Figlio da parte del Padre è considerata come a sé stante, intermediario (cf Inn. I,232-235; 238-240; IV,6-7 p. 464-467 del vol. I di HADOT), che viene interpretato come lo Spirito e considerato momento materno tra Padre e Figlio (così sarà anche in MARIO VITTORINO, cf P. HADOT, Porphyre, I, p. 469), Volontà. I **greco** dell'oracolo, secondo le indicazioni di PROCLO e di PSELLO, che risalgono a PORFIRIO, sono dunque: 1) **greco**; 2) **greco** ; 3) **greco** (**greco** cf PROCLO, Theol. Plat. 265,45: In Cratyl. 91,11; In Tim. I,308,22ss). Si noti l'importante testo di PSELLO, Hip. 6: **"greco"**.

Alla luce di queste indicazioni c'è quindi una reinterpretazione che PORFIRIO fa degli ORACOLI CALDAICI combinandoli fra loro e con l'impostazione plotiniana (egli infatti ipostatizza e gerarchizza quei principi che in origine erano le parti della monade paterna: **greco**, ponendoli al di sopra della vera triade di **greco** propria dei Caldei).

b) D'altra parte PORFIRIO reinterpreta anche i principi plotiniani secondo il ritmo così desunto dai Caldei, per cui PORFIRIO da una parte connumera l'Uno alla triade identificandolo con l'Essere (vd sotto) e dall'altra modifica il succedersi della triade stessa che non più Essere-Intelletto-Anima, ma Padre-Vita-Intelletto, come giustamente sottolinea Agostino nel passo citato: "Quae autem dicat esse principia tamquam Platonica novimus. Dicit enim Deum Patrem et Deum Filius, quem graece appellat paternum intellectum vel paternam mentem; de Spiritu autem Sancto aut nihil aut non aperte aliquid dicit; quamvis quem alium dicat horum medium, non intellego. Si enim tertium, sicut Plotinus ubi de tribus principalibus substantiis disputat, animae naturam etiam iste vellet intellegi, non utique diceret horum medium, id est Patris et Filii medium. Postponit quippe Plotinus animae naturam paterno intellectui; iste autem cum dicit medium non post ponit, sed interponit" (De Civ. Dei 10,23 p. 296,8-19; circa la dottrina di Plotino, cf Enn. 1.10; circa l'Uno come anteriore al Padre, all'Essere, alla Vita e quindi alla triade per PLOTINO, cf Enn. 1,6.7; 5,5.10; 5,3.16 e P. HADOT, Porphyre, I, p. 98s). Abbiamo quindi in definitiva una interpretazione plotiniana degli Oracoli e una interpretazione caldaica di PLOTINO. Di qui la difficoltà per Agostino! Possiamo poi aggiungere che per P. HADOT (Citations, p. 263s) questa reinterpretazione dei Caldei dimostrerebbe l'atteggiamento critico che PORFIRIO ebbe verso di essi nel De regressu Animae, mentre dal canto suo J. O'MEARA (Porphyry's, p. 119s) tende a mettere in evidenza l'esistenza della identificazione di Padre-monade, già nella Filosofia degli Oracoli, come è nel de Regressu.

2. TRIADI E TRIADI. Anche se la teologia di PORFIRIO è molto più semplice di quella di GIAMBLICO e di PROCLO, già ci fa sentire in essa l'esigenza della moltiplicazione delle essenze intelligibili per poter sistematizzare tutti i dati provenienti dalle diverse dottrine: plotiniana – caldaica – orfica – pitagorica, e tutto è organizzato su base triadica (cf P. HADOT, Porphyre, I, p. 206s). Negli ORACOLI CALDAICI la triade originaria consiste di fatto in tre momenti triadici: la monade (Padre, potenza, intelletto: cf DAMASCIO Dub. et Sol. I, 43 p. 87,3; J. LYDUS, De Mens. II,6 p. 23,12), la diade (il secondo Intelletto, Intelletto demiurgico, che contiene le idee triadiche: cf H. LEWY, Chaldean, p. 115, che cita PROCLO, In Cratyl. 51,26), e la triade (le idee contenute nell'Intelletto). Monade e diade sono riconosciuti nella denominazione **greco** (cf P. HADOT, Porphyre, I, p. 262). Ora, secondo J. LYDUS, De Mens. IV,122 p. 159,5 (cf H. LEWY, Chaldean, p. 105 n. 163), PORFIRIO avrebbe riconosciuto una enneade suprema negli ORACOLI CALDAICI: **"greco"**. Secondo la dimostrazione di P. HADOT, Porphyre, I, p. 262-267, PORFIRIO è il primo a identificare la triade caldaica Padre-Potenza-Intelletto con la triade platonica Essere-Vita-Pensiero, formando una enneade in cui trovano posto i due Intelletti dei Caldei (paterno e demiurgico), per cui la vita è media sia verticalmente che orizzontalmente, secondo il seguente schema:

Padre	<u>Padre</u>	potenza o vita	Intelletto paterno
Vita	Padre	<u>potenza o vita</u>	Intelletto
Intelletto	Padre	potenza o vita	<u>Intelletto demiurgico</u>

I tre termini si implicano a vicenda e non si distinguono se non per predominanza bei tre momenti di riposo – processione – conversione. Questo modo di parlare dei generi che costituiscono la sostanza spirituale e intelligibile, che si compenetrano a vicenda distinguendosi solo per predominanza è l'applicazione del modo di parlare stoico (a proposito della sostanza corporea) che PORFIRIO traspone alla sostanza spirituale, cf P. HADOT, Porphyre, I, p. 486ss. D'altra parte è risaputo l'interesse di PORFIRIO per la sacralità del numero nove (non fosse che per la sistemazione enneadica dell'opera plotiniana!). Sulle tre triadi cf H. LEWY, Chaldean, p. 105-117; e soprattutto p. 481-485, in cui espone sotto forma di schema i sistemi di entità noetiche platoniche,

orfiche, e caldaiche come sono presentate da PROCLO. Prima di terminare ricordiamo la grande 'eresia' di PORFIRIO a proposito della triade originaria: l'identificazione tra il primo termine della triade con il Padre dei Caldei e con l'Essere, come si può dimostrare da DAMASCIO, ad es. Dub. et Sol. 60 p. I,131,7 (cf anche P. HADOT, Porphyre, I, p. 267ss). Su questo punto c'è una differenza decisiva con GIAMBLICO (cf DAMASCIO, Dub. et Sol. 43 p. I,86,3-10) che diversamente da PORFIRIO mette prima della triade intelligibile il Principio ineffabile e l'Uno non coordinato con la triade (cf P. HADOT, Porphyre, I, p. 95ss). La scuola neoplatonica in questo seguirà GIAMBLICO e non il suo maestro.

Excursus n. 6

IL MEDIATORE IN DE CIVITATE DEI XI-XXII E NELLE OPERE AGOSTINIANE POSTERIORI AL 416

Prima di concludere il lavoro diamo uno sguardo al resto delle opere agostiniane, che in linea di massima ci

confermano i dati finora messi in evidenza.

1. De Civitate Dei XI-XXII

Anche una veloce lettura dei libri XI-XXII del De Civitate che ne formano la parte positiva ed espositiva, ci confermano quanto siamo venuti enucleando dai libri che abbiamo analizzato.

a. Ortus Civitatum (XI-XIV)

E' interessante notare subito che quando Agostino parla della protologia e quindi del disegno originario di Dio sull'uomo e sul creato non parla affatto di cristo, ma solo di Dio, o al massimo del suo Verbo. Del Verbo creatore partecipano gli angeli (De Civ. Dei 11,9; 11,29) e lui abita nei santi (11,4). Il disegno di Dio sul giusto è la sua partecipazione di Dio nell'uguaglianza con gli angeli (11,12-13; 11,32: "Erunt aequales angelis Dei": Mt 22,30 ha una grande importanza in questa visione): "..sine fine se habiturum animi molestia carentem societatem angelorum in participatione summi Dei" (De Civ. Dei 11,12 p. 333,20-21). La città di Dio ha origine dalla Trinità e dice riferimento ad essa. Di lì è l'origine, la formazione e la beatitudine della città santa che negli è in alto, se si cerca di dove sia, Dio l'ha fondata; se da dove è sapiente, è Dio che l'ha illuminata; se si cerca l'origine della sua felicità: gode di Dio. Sussistendo vive nella sua pienezza, contemplando viene illuminata; inerendo è nella gioia. E', vede e ama. Prospera nell'eternità di Dio, riluce nella verità di Dio, gode nella bontà di Dio (De Civ. Dei 11,24). Il rapporto diretto Trinità-uomo è mediante l'immagine, non mediante Cristo (anche se, come sappiamo, Cristo è compreso nel mistero trinitario, unica persona con la seconda Persona divina), e di questa immagine si presenta tutta un via di ascesi senza Cristo (voglio dire, senza esplicitamente nominare Cristo, il Verbo incarnato) (De Civ. Dei 11,26-28). L' "exordium civitatum" è "in angelis et daemonibus" (De Civ. Dei 11,34 p. 354,1ss), che non dicono rapporto diretto a Cristo: gli uni perché già beati, gli altri perché non redimibili. Cristo appare laddove si parla di redimere l'uomo dal "circuitus" senza senso tra beatitudine e miseria. In questo caso si parla di lui come "via.. dux.. salvator.." (De Civ. Dei 12,21 p. 378,60s). Mentre non si parla di lui, trattando del disegno eterno di Dio, circa l'uomo peccatore e il popolo nuovo "justificatum Spiritu Sancto sanctis angelis in aeterna pace sociatus" (De Civ. Dei 12,23 p. 380,10s). E' lo Spirito che giustifica. La sua grazia è l'equivalente della "gratia Christi" nel libro XIII del De Civitate, dove si parla di Cristo redentore e salvatore dalla morte con la sua grazia (De Civ. Dei 13,2.3.4.7.11.23.24). Nella situazione del primo uomo invece mai si parla di Cristo: "..vivebat in Paradiso.. fruens Deo, ex quo bono erat bonus" (De Civ. Dei 14,26 p. 449,1s) E' quando Agostino immagina lo sviluppo della storia, se l'uomo non avesse peccato, non fa speciale riferimento a Cristo. Tutto ciò conferma in modo indiretto, anche se non è il caso di insistervi sopra eccessivamente, l'interpretazione "strumentale" che Agostino dà all'incarnazione. Il valore centrale rimane l'eterno, la divinità nella sua pienezza immutabile. Il fatto che questa divinità, nella seconda Persona della Trinità, ha assunto l'umanità, è visto come passo necessario per recuperare l'uomo caduto.

b. Procursus Civitatum (XV-XVIII)

Diverso è invece l'interessamento a Cristo nei libri centrali della seconda parte del libro DE Civitate, che parlano della prospettiva intrastorica delle due città. Di lui si parla molto, come re eterno della città di Dio, attribuendo a lui quello che si dice altrove di Dio: Re e Fondatore (De Civ. Dei 11,1; 15,5), costruttore e regnante (De Civ. Dei 15,20), Sacerdote e Re (De Civ. Dei 17,4), Sacerdote, Mediatore e Salvatore (De Civ. Dei 17,5), Re e Città, Capo e Corpo (De Civ. Dei 17,5). Si parla anche del Mediatore: per mezzo del quale saliamo dalle realtà più basse alle più alte: "..per quem de imis ad summa conscendimus" (De Civ. Dei 18,18 p. 608,9-10). Evidentemente è in questo periodo storico il ruolo decisivo di Cristo uomo Dio come Mediatore e Salvatore.

c. Debiti fines Civitatum (XIX-XXII)

Il discorso agostiniano, chiaro a sufficienza per quanto riguarda la patologia e la storia, si complica a proposito dell'escatologia. Abbiamo infatti due serie di testi e di affermazioni, secondo le quali da una parte la vita eterna è la partecipazione di Dio che solo rende beati (De Civ. Dei 12,1: "Beatitudinis causa est adhaerere Deo, sine quo nemo beatus.." – p. 355,22-23; 17,12: "In aeternum populus cum Deo et in Deo suo et Deus cum populo atque in populo suo, cum Deus erit omnia in omnibus (1Co 15,28), ipse in pace praemium, qui virtus in bello – p. 577,72-76; cf anche 19,9), dall'altra parte però un'latra serie di testi ci parla di unione eterna di Capo e Corpo, di Città del suo Re. Così si interpreta il testo sul regno millenario di Cristo (De Civ. Dei 20,7-9). Un testo per tutti: "Superna est enim sanctorum civitas, quamvis hic pariat cives in quibus peregrinatur, donec regni ejus tempus adveniat, cum congregaturus est omnes in suis corporibus resurgentes, quando eis promissum dabitur regnum, ubi cum Principe Rege saeculorum, sine ullo temporis fine regnabunt" (De Civ. Dei 15,1 p. 454,36-61). In Cristo eterni saranno il regno e il sacerdozio (De Civ. Dei 17,6), in lui tutti vivificati nel corpo spirituale (De Civ. Dei 13,23) per l'immortalità (De Civ. Dei 20,20). Abbiamo quindi, come già abbiamo avuto modo di dire, due modi diversi di avvicinarsi al mistero di Cristo e di Dio in genere, due modi distinti, ma

riconducibili ad una visione unitaria ad opera della fede cristiana nell'unica persona di Cristo, Dio e uomo, Verità eterna e mutabilità storica. Quando Agostino usa concetti e immagini filosofiche, allora non accentua molto il ruolo di Cristo, Verbo incarnato, come mediatore di vitae ciò in particolare nel disegno di creazione ed elevazione intrastorica. Quando invece il discorso è sulla base di dati biblici e dogmatici e sulle immagini corrispondenti, allora si parla di questo ruolo salvifico di Cristo, sia nella storia che nella escatologia, mentre quasi nulla a proposito del disegno creatore. Questo perché in Agostino il Verbo incarnato non fa parte organicamente del disegno creatore di Dio, ma entra in esso dipendentemente dal peccato dell'uomo.

2. Dopo il De Civitate Dei VIII-XI (dal 416 in poi circa)

a. Dagli anni 416-17 in poi, l'inasprirsi della polemica pelagiana e un sempre maggiore approfondimento del mistero di Cristo (anche mediante il contatto quotidiano col pane della Parola da spezzare al suo popolo) portano Agostino ad affermare l'unità della persona di Cristo, la "communicatio idiomatum", l'incarnazione come realtà di grazia. Comunque, anche se è affermata molto di più l'iniziativa del verbo, la mediazione rimane sempre la realtà dell'uomo Cristo e la sua dimensione rimane la storia e la sua funzione rimane la riconciliazione, il risanamento, l'esempio e l'aiuto.

Il testo dei Trattati sul Vangelo di Giovanni dedicato alla spiegazione di Gv 14,6, predicato o dettato dopo il 418 (cf A. M. LA BONNARDIERE, Récherches) è interessantissimo a questo proposito. Vi si afferma l'unica persona di Cristo e quindi l'unico soggetto delle azioni salvifiche. Ma quando vi si parla della via, si parla della carne; quando invece si parla dello stadio finale, si parla di Cristo (uomo) che va lui stesso verso se stesso (cioè Cristo Dio), il che in qualche modo conferma la natura temporale della mediazione di Cristo. Ne citiamo le frasi più significative: "Ibat ergo ad seipsum per seipsum.. Ipse igitur ad seipsum per seipsum nos ad ipsum per ipsum: immo vero ad Patrem et ipse et nos.. Non itaque alia Verbi, alia est hominis persona, quoniam utrumque est Christus una persona: ac per hoc quemadmodum caro cum mortua est, Christus mortuus est, ita cum caro a morte venit ad vitam, Christus venit ad vitam. Et quia Verbum Dei Christus erat, Christus est vita. Ita miro quodam et ineffabili modo, qui numquam demisit vel amisit seipsum, venit ad seipsum, id est, per carnem, ad veritatem, quod est ipse remeavit.." (Tract. in Joh. Ev. 69,2-70,1 p. 1166ss).

b. Conferma, ancora una volta, e approfondimento ci viene dal testo classico dedicato da Agostino a Cristo Mediatore nell'Enchiridion ad Laurentium, che data il 421: n. 108 PL 40,282-283: "Nam neque per ipsum liberaremur, unum Mediatorem Dei et hominum, hominem Jesum Christum (1Tm 2,5), nisi esset Deus". Cioè l'unico modo che desse la possibilità di una nuova umanità, ma d'altra parte che partecipasse anche dell'umanità attuale. Tutto ciò è possibile con un uomo che partecipi intimamente di Dio, da essere Dio stesso. "Sed cum factus est Adam, homo scilicet rictus, mediatore non opus erat". Questa frase dimostra ancora una volta, nella sua concisione, la necessità "strumentale" della mediazione di cristo: il Mediatore Cristo entra nei piani di Dio dipendentemente dal peccato dell'uomo e in vista del suo risanamento. "Cum vero genus humanum peccata longe separaverunt a Dio per Mediatorem, qui solus sine peccato natus est, vixit occisus est, reconciliati nos oprtebat Deo, usque ad carnis resurrectionem in vitam aeternam: ut humana superbia per humilitatem Dei argueretur et sanaremur, et demonstraretur homini quam longe a Deo recesserat, cum per incarnatum Deum revocaretur et exemplum obedientiae per hominem Deum contumaci homini praeberetur..". Ancora una volta la mediazione di Cristo è nel vincere la morte dando esempio di umiltà e di obbedienza, rendendo cioè questo possibile agli uomini. "..et Unigenito suscipiente formam servi, quae nihil ante meruerat fons gratiae panderetur". Cristo, esempio sommo di grazia, dà inizio al meccanismo di grazia che si riverserà su tutti gli uomini fino alla risurrezione della carne, in lui già attuato, che significherà vittoria sul diavolo (cioè sulla morte e il peccato). Infatti conclude: "..et carnis etiam resurrectio redemptis promissa in ipso Redemptore praemonstraretur et per eandem naturam quam se recepisse laetabatur diabolum vinceretur". E' questo il "sacramentum Mediatoris" che realizza la riconciliazione di noi peccatori con il Padre. Si noti come è forte e pregnante la terminologia di "exemplum" in questo brano: veramente Cristo è lo "stampo" in cui è possibile realizzare la forma della nostra umana dignità e della dignità di figli di Dio.

c. Finalmente, ormai al termine della vita, Agostino afferma che il Mediatore è l'esempio sommo della grazia e della predestinazione. Grazia e predestinazione che definiscono con esattezza l'unicità della persona di cristo e quindi il suo posto unico tra tutte le creature in quanto uomo. D'altra parte è ancora affermato che la realizzazione della santità di Cristo e della nostra santità e opera dello Spirito Santo, unico principio santificatore, "fons gratiae" (cf il brano precedente): "Appareat igitur nobis in nostro capite ipse fons gratiae, unde secundum uniuscujusque mensuram se per cuncta ejus membra diffundit. Ea gratia fit ab inizio fidei suae homo quicumque christianus, qua gratia homo ille ab inizio suo factus est Christus: de ipso Spiritu et hic renatus, de quo est ille natus; eodem Spiritu fit in nobis remissivo peccatorum, quo Spiritu factum est ut nullum haberet ille peccatum.. Ipsa est igitur praedestinatio sanctorum, quae in sancto sanctorum maxime claruit" (De Praed. Sanct. n. 31 PL 44,982; cf anche De Dono pers. N. 67).

In definitiva, anche visto nel piano di predestinazione eterna di dio, la realtà di Cristo Mediatore è quella di un uomo totalmente santificato per grazia, perché è legato al Verbo in modo unico e personale. In quest'uomo è all'opera lo Spirito di Dio che grazie a lui, che partecipa dell'umanità , si può diffondere in tutti e operare in tutti la salvezza e l'immortalità. Basta che tutti si uniscano a Cristo, oltre che per la comune umanità, anche per la fede e il sacramento. Organo permanente di santificazione, l'umanità di Cristo è anche modello, occasione, esempio, realizzazione prima del Verbo attraverso lo Spirito Santo. Cf De Pecc. Mer. et Rem. 1,39: dal capo la vita fluisce in tutte le membra che sono così da lui santificate nello Spirito Santo.

Schema 1

STRUTTURA GENERALE DI DE CIVITATE DEI 8,12-11,2

Schema 2

DAEMONES MALI (De Civ. Dei 8,14-27)

Schema 3

DAEMONES BONI – VERA MEDIETAS (De Civ. Dei 9,1-23)

Schema 4

ANGELI BONI (De Civ. Dei 10,7-22)

Schema 5

GRATIA CHRISTI (De Civ. Dei 10,22-32)

Schema 6

LA TRIPARTIZIONE APULEIANA (De Civ. Dei 8,14)

Schema 7

I TRE STADI DEL CRISTO (De Civ. Dei 9,15)

Schema 8

CRISTO E I DEMONI, loro costituzione e azione (De Civ. Dei 9,15)

Schema 9

SIMILITUDINE – DISSIMILITUDINE (De Civ. Dei 9,17)

Schema 10

LA COSTITUZIONE DELL'UOMO – DIO (De Civ. Dei 9,17)

Schema 11

DE CIVITATE DEI 11,2

Schema 12

IL DRAMMA DELLLA SALVEZZA

INDICI

1. Bibliografia essenziale
2. Citazioni bibliche
3. Citazioni agostiniane
4. Citazioni degli autori antichi
5. Indice degli autori moderni
6. Indice analitico

1.

BIBLIOGRAFIA ESSENZIALE ([681])

A. SUGLI AUTORI PAGANI

a) su APULEIO e il PLATONISMO

1. BOUSSET W., Zur Demonologie der spaeteren Antike.– Archiv fuer Relingionswissenschaft 18 (1915), p. 134-175.
2. HEINZE R., Xenocrates:
   HEINZE R., Xenocrates. Darstellung der Lehre und Summlung der Fragmente.– Leipzig Teubner 1892.
3. HOFFMANN E., Platonismo:
   HOFFMANN E., Platonismo e filosofia cristiana.– Bologna 1967.
4. IVANKA E. von, Plato:
   IVANKA E. von Plato christianus. Uebernahme und Umgestaltung des Platonismus durch die Vaeter.- Einsiedeln 1964.

[681]) Ricordo che la doppia intestazione per molte opere serve ad evidenziare come le stesse sono citate nel corso del lavoro. Ciò è fatto per evidenziare il riconoscimento delle opere stesse.

5. LILLA S., Clement:
LILLA S., Clement of Alexandria. A Study in christian Platonism and Gnosticism.– Oxford 1971.
6. MOREAU J., L'ame du monde de Platon aux Stoiciens.– Hildesheim 1965.
7. MORESCHINI C., Fama:
MORESCHINI C., Sulla fama di Apuleio nella tarda antichità.– Romanitas et Christianitas. Studia J. H. Waszink oblata. Ed. W. BOER e altri, Amsterdam 1973.– p. 243-248.
8. MORESCHINI C., Polemica:
MORESCHINI C., La polemica di Agostino contro la demonologia di Apuleio.– Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa. Classe di Lettere e Filosofia, 2(1972), p. 583-596.
9. PLACES E. des, Platonismo e tradizione cristiana.– a cura di P. A. Carozzi, Milano 1976.
10. TUEMPEL, art. APPULEIUS.- Paulys-Wissowa Realencyclopaedie der classischen Altertumswissenschaft, III, col. 245-270.
11. WISSOWA A., art. CORNELIUS LABEO.- Paulys-Wissowa Realencyclopaedie .., IV (1900), col. 1351-1355.
12. WOLFSON H. A., Filosofia:
WOLFSON H. A., La filosofia dei Padri della Chiesa.- Brescia 1978.
13. ZINTZEN E., Geister:
ZINTZEN E., art. Geister (Daemon).- Reallexikon fuer Antike und Christentum, IX, col. 640-668: c. Hellenistische u. Kaiserzeitliche Philosophie.

b) su PORFIRIO e NEOPLATONISMO, ORACOLI CALDAICI..

14. BEUTLER R., Porphyrios:
BEUTLER R., PORPHYRIOS.- Paulys-Wissowa Realenc. der class. Altertumswiss. XXII, 1 (1953) col. 275-313.
15. BIDEZ J., Vie:
BIDEZ J., Vie de Porphyre, le philosophe néo-platonicien.- Gand 1913 (= Hildescheim 1964).
16. CILENTO V., Daimonia.- Saggi su Plotino.- Milano 1973, p. 29-41.
17. COURCELLE P., Lettres:
COURCELLE P., Les lettres grecque en Occident.- Paris ²1948.
18. DODDS E.R., The astral body in Neoplatonism.- Appendix II di: PROCLUS, Element of theology.- Oxford 1971, p. 313-321.
19. DODDS E.R., Theurgy:
DODDS E.R., Theurgy and its relationship to Neoplatonism.- Journal of Roman Studies, 1947, p. 55-69.
20. EITREM S., Theurgie:
EITREM S., La theurgiechez les Néo-platoniciens et dans les papyrus magiques.- Symb. Osloense 8 (1929), p. 41ss.
21. FAGGIN G., Porfirio:
FAGGIN G., Porfirio. Lettere ad Anebo e a Marcella.- Napoli 1958.
22. FESTUGIERE A.J., Hermétisme et mystique paienne.- Paris 1967.
22. HADOT P. Bilan:
HADOT P., Bilan et perspectives sur le Oracles chaldaiques.- H. LEWY, Chaldean.., Paris 1978, p. 703-720.
23. HADOT P., Citations:
HADOT P., Citations de Porphyre chez Augustin (A propos d'un ouvrage récent).- Rev. des Et. Aug. 6(1960), p. 205-244.
24. HADOT P., Porphyre:
HADOT P., Porphyre et Victorinus.- Vol. I e II, Paris, Et. Aug. 1968.
25. HADOT P., La métaphysique de Porphyre.- Entretiens sur l'Antiquité classique, t. XII, Porphyre.- Vandoeuvres-Genève 1966.
26. HENRY P., Plotin:
HENRY P., Plotin et l'Occident.- Louvain 1934.
27. LEWY H., Chaldean:
LEWY H., Chaldean Oracles and theurgy. Mysticism, Magic and Platonicism in the Later Roman Empire.- Il Cairo 1956-Paris Et. Aug. 1978.
28. O'MEARA J., Porphyry's:
O'MEARA J. Porphyry's Philosophy from Oracles in Augustine.- Paris Et. Aug. 1959.
29. PLACES E. des, Oracles:
PLACES E. des, Oracles chaldaiques vec une choix de commentaires anciene (la "Notice" preliminare).- Paris, Bell. Lettr. 1971, p. 7-57.
30. THEILER W., Porphyrios:

THEILER W., Porphyrios und Augustin.- Halle 1933.

B. SU S. AGOSTINO E GLI ALTRI PADRI

a) Lavori di carattere generale più consultati

31. BRUNNER E., Der Mittler. Zur Besinnung ueber den Christus glauben.- Zuerich 4 1947.
32. GRILLMEIER A., Christ:
GRILLMEIER A., Christ in christian Tradition.- vol. I, Atlanta ²1975.
33. JOSSUA J.P., Salut:
JOSSUA J.P., Le Salut. Incarnation ou mystère pascal?.- Paris 1968 (S. Agostino, p. 173-216).
34. KALLIS A., art. Geister (Daemonen) (cf sopra n. 13).- coll. 700-715 (II. Griechische Vaeter).
35. KUENG H., Christozentrik:
KUENG H., art. Christozentrik.- col. 1169-1174.
36. NAT. P. G. van der, art. Geister (Daemonen) (cf sopra n. 13).- coll. 715-761 (III. Apologeten u. Lateinische Vaeter).
37. SIMONETTI M., Crisi:
SIMONETTI M., La crisi ariana nel IV secolo.- Roma, Augustianum, 1975.

b) S. Agostino e la filosofia e la demonologia

38. BOYER Ch., Sant'Agostino:
BOYER Ch., Sant'Agostino filosofo.- Bologna, 1965.
39. BUTLER C., Misticismo:
BUTLER C., Il Misticismo Occidentale.- Bologna 1970 (p. 155-169: Misticismo o Platonismo?)
40. GEERLINGS H.J., De antieke:
GEERLINGS H.J., De antieke Daemonologie en Augustinus'Geschrift 'De Divinatione Daemonum'.- Amsterdam 1953.
41. HOLTE R., Béatitude:
HOLTE R., Béatitude et Sagesse. Saint Augustin et la fin de l'homme dans la philosophie ancienne.- Paris, Et Aug. 1962.
42. MANDOUZE A., Saint Augustin et la religion:
MANDOUZE A., Saint Augustin et la religion romaine.- Récherches Aug., 1 (1958), p. 187-223.
43. NEWTON J. T., Neoplatonism:
NEWTON J. T., Neoplatonism and Augustine's doctrine of the person and work of Christ: a study of the philosophical underlying Augustine's Christology.- Emory University, diss., 1968.
44. PEPIN J., Influences:
PEPIN J., Influences paiennes sur l'angélogie et la démonologie de saint Augustin.- 'Ex Platonicorum persona'. Etudes sur le lectures philosophiques de Saint Augustin.- Amsterdam 1977, p. 29-38.
45. TESELLE E., Porhyry:
TESELLE E., Porhyry and Augustine.- Augustinian Studies 5 (1974), p. 113-147.
46. TRAPE' A., Antiplatonismo:
TRAPE' A., Escatologia e antiplatonismo di Sant'Agostino.- Augustinianum 18 (1978), p. 237-244.

c. Studi consultati a proposito della teologia di S. Agostino

47. BLUMENBERG H., Curiositas
BLUMENBERG H., "Curiositas" und "veritas". Zur Ideengeschichte von Augustin, Confess. 10,35.- Studia Patristica VI (Texte u. Untersuchungen, 81), Berlin 1962, p. 294-302.
48. BONNARDIERE A.M. La, Récherches de chronologie augustinienne.- Paris 1965.
49. EICHENSEER R., Das Symbolum apostolicum beim heiligen Augustinus.- St Ottilien 1960.
50. FERET A.M., Sacramentum:
FERET A.M., "Sacramentum – Res" dans la langue théologique de St. Augustin.- Réch. phil. et théol. 29 (1940), p. 218-243.
51. FLETEREN E., van, Augustine:
FLETEREN E., van, Augustine's Ascent of the Soul. A study of religious moral and intellectual

purification in book VII of the Confessions and the Dialogues at Cassiciacum.- Univ. Of Ireland 1974, dactyl.
52. GALLI D., Teocentrismo:
GALLI D., Il teocentrismo di Sant'Agostino.- Bologna 1962.
53. LAMIRANDE E., Eglise:
LAMIRANDE E., L'Eglise céleste selon Saint Augustin.- Paris, Et. Aug. 1963.
54. LECUYER J., Sacrifice:
LECUYER J., Le sacrifice selon Saint Augustin.- Augustinus Magister, II, p. 905-914.
55. MANDOUZE A., Saint Augustin:
MANDOUZE A., Saint Augustin. L'aventure de la raison et de la grâce.- Paris, Et Aug. 1968.
56. MANRIQUE A., Teocentrismo:
MANRIQUE A., Teocentrismo y Cristocentrismo en San Agustìn.- La Ciudad de Dios 183 (1970), p. 90-99.
57. MASINO V., Cristocentrismo:
MASINO V., Cristocentrismo de San Agustìn.- Augustinus 1(1956), p. 261-263.
58. PINTARD J., Sacerdoce:
PINTARD J., Le sacerdoce selon Saint Augustin. Le Prêtre dans la cité de Dieu.- Tours 1960.
59. PORTALIE' E., Augustin:
PORTALIE' E., art. Augustin (Saint).- Dictionnaire de théol. cath. 1(1903), col. 2268-2472.
60. ROY O. DU., Intelligence:
ROY O. DU., L'intelligence de la foi en la Trinité selon saint Augustin. Genèse de sa théologie trinitaire jusq'en 391.- Paris, Et. Aug., 1966.
61. STUDER B., Sacramentum:
STUDER B., Sacramentum et exemplum chez saint Augustin.- Réch. Aug. 10(1975), p. 87-141.
62. TRAPE' A., Confessioni:
TRAPE' A., Confessioni.- Opere di S. Agostino, ed. N.B.A., vol. I, Roma ³1975, p. IX-CXLII.
63. ZAEHRINGER D., Kirchliche:
ZAEHRINGER D., Das kirchliche Priestertum nach dem hl. Augustinus. Eine dogmengeschichtliche Studie.- Paderborn 1931.

d) Studi sulla cristologia agostiniana

64. AGAESSE P., Humanité:
AGAESSE P., art. Humanité du Christ.- B. La contemplation de l'humanité du Christ, 3. Saint Augustin.- Dict. de Spiritualité, 7 (1969), col. 1049-1053.
65. ARBESMANN R., Christ:
ARBESMANN R., Christ, the "medicus humilis" in Saint Augustine.- Augustinus Magister, II, p. 623-629.
66. ARBESMANN R., The concept of "Christus Medicus" in St. Augustine.- Traditio 10 (1954), p. 1-28.
67. AZCONA J.L., Cristo camino:
AZCONA J.L., Cristo camino humilde segùn san Agustin.- Augustinus 18 (1973), p. 317-354.
68. BAVEL T.J., van, Récherches:
BAVEL T.J., van, Récherches sur la christologie de Saint Augustin. L'humain et le divin dans le Christ d'après Saint Augustin.- Fribourg 1954.
69. BAVEL T.J., van, L'humanité:
BAVEL T.J., van, L'humanité du Christ comme "lac parvulorum" et comme "via" dans la spiritualité de Saint Augustin.- Augustinianum 7(1957), p. 245-281.
70. BAVEL T.J., van, - BRUNING B., Einheit:
BAVEL T.J., van, - BRUNING B., Die Einheit des "totus Christus" bei Augustinus.- Scientia Augustiniana. Festschrift A. Zumkeller, herg. Von C.P. Mayer u. W. Eckermann.- Wuerzburg 1975, p. 43-75.
71. BAILLEUX E., Christologie:
BAILLEUX E., La Christologie de Saint Augustin dans le De Trinitate.- Réch. Aug. 7(1971), p. 219-243.
72. BERNARD R., Prédestination:
BERNARD R., La prédestination du Christ total selon Saint Augustin.- Réch. Aug. 3(1965), p. 1-58.
73. BOYER Ch., Dottrina:
BOYER Ch., La dottrina dell'incarnazione nella spiritualità di S. Agostino.- Sanctus Augustinus vitae spiritualis magister, I, Roma 1954, p. 103-112.
74. BOYER Ch., Triple:
BOYER Ch., Le triple amour du Christ.- Essais anciens et nouveaux sur la doctrine de Saint Augustin. Milano 1970, p. 295-323.
75. BRABANT O., Christ:

BRABANT O., Le Christ, centre et source de la vie morale chez Saint Augustin. Etude sur la pastorale des "Enarrationes in Psalmos".- Gembloux 1971.
76. BRAEM E., Christus:
BRAEM E., Christus als model en genadebron van onze praedestinatis, volgens Saint Augustinus.- Augustiniana 4(1954), p. 353-361.
77. CAGLIARI F. da, Cristo:
CAGLIARI F. da, Cristo glorificato, datore di Spirito santo nel pensiero di S. Agostino e di S. Cirillo Alessandrino.- Abbazia di S. Maria a Grottaferrata, 1961.
78. CAMELOT P. Th., A l'éternel:
CAMELOT P. Th., A l'éternel par le temporel (De Trinitate 4,18.24).- Rev. Des Et. Aug. 2(1956) (Mémorial Gustave Bardy), p. 163-172.
79. CAYRE' F., Le Christ:
CAYRE' F., Le Christ dans les Confessions.- l'Année théologique augustinienne, 13 (1953), p. 232-259.
80. CAYRE' F., Alta Sapienza:
CAYRE' F., Alta Sapienza e vita cristiana.- Sanctus Augustinus vitae spiritualis Magister, I, Roma 1954, p. 77-101.
81. CIARLANTINI P., Il ruolo:
CIARLANTINI P., Il ruolo di Cristo nella polemica antipelagiana di S. Agostino.- Ancona, Istituto teologico Marchigiano, 1975, dattil.
82. CIARLANTINI P., Cristo:
CIARLANTINI P., Cristo Via-Patria. L'umanità di Cristo nella gloria secondo S. Agostino.- Roma 1977, dattil.
83. CILLERUELO L., Funciones:
CILLERUELO L., Las funciones de Cristo, segùn San Agustin.- Archivio teològico Agustiniano 1(1966) p. 189-213.
84. COMEAU M., Le Christ:
COMEAU M., Le Christ, chemin et terme de l'ascensione spirituelle d'aprèssaint Augustin.- Récherches de science religieuse 40 (1952 = Mélange Jules Lebreton), II, p. 80-89.
85. COURCELLE P., Récherches:
COURCELLE P., Récherches sur les Confessions de Saint Augustin.- Paris 1950.
86. COURCELLE P., Saint Augustin:
COURCELLE P., Saint Augustin "photinien" à Milan (Conf. 7,19.25).- Ricerche di Storia religiosa, 1 (1954-57), p. 63-71.
87. CROMBRUGGHE C. van, Doctrine:
CROMBRUGGHE C. van, La doctrine christologique et sotériologique de Saint Augustin et ses rapporta avec le néo-platonisme.- Révue d'histoire ecclésiastique, 5(1904), p. 237-257.477-504.
88. DORNER A., Augustinus:
DORNER A., Augustinus. Sein theologisches System und seine Religionephilosophische Anschauung.- Berlin 1873.
89. FRANZ E., Totus Christus:
FRANZ E., Totus Christus. Studien ueber Christus und die Kirche bei Augustin.- Bonn 1956.
90. GALATI L., Cristo:
GALATI L., Cristo la Via nel pensiero di Agostino.- Roma 1956.
91. GEERLINGS W., Christus:
GEERLINGS W., Christus Exemplum. Studien zur Christologie und Christusverkuendigung Augustins.- Tuebingen 1978.
92. GRABOWSKI J., Saint Augustine:
GRABOWSKI J., Saint Augustine and the doctrine of the mystical body of Christ.- Theological Studies 7(1946), p. 72-125.
93. GOENAGA J.A., Humanidad:
GOENAGA J.A., La humanidad de Cristo, figura de la Iglesia. Estudio de teologia spiritual agustiniana en las "Enarrationes in Psalmos".- Madrid, 1963.
94. GOTTSCHICK J., Augustins:
GOTTSCHICK J., Augustins Anschauung von den Erbeserwirkungen Christi.- Zeitschr. fuer Theol. u. Kirche 11(1901), p. 97-212.
95. HUGHES E.J., The participation:
HUGHES E.J., The participation of the faithful in the regal and prophetic mission of Christ, according to Saint Augustine.- Mundelein 1956.
96. KREUSER M., Soteriologie:
KREUSER M., Die Soteriologie des hl. Augustin.- Dies., Freiburg 1925.
97. KRUEGER A.F., Synthesis:

KRUEGER A.F., Synthesis of Sacrifice according to Saint Augustine. A study of the sacramentality of Sacrifice.- Mundelein 1950.
98. KUEHNER K., Augustins:
KUEHNER K., Augustins Anschauung von der Erloesungebedeutung Christi in Verhaeltnis zur voraugustinischen Erloesungslehre.- Diss., Heidelberg 1890.
99. LODS M., La personne:
LODS M., La personne du Christ dans la "conversion" de Saint Augustin.- Réch. aug. 11(1976), p. 3-34.
100. MADEC G., Christus:
MADEC G., Christus, scientia et sapientia nostra. Le principe de cohérence de la doctrine augustinienne.- Réch. aug. 10(1975), p. 77-85.
101. MOHAN J., De nominibus:
MOHAN J., De nominibus Christi doctrinam Divi Augustini christologicam et soteriologicam exponentibus.- Diss., Mundelein 1936.
102. MUZUNGU B., Le Médiateur:
MUZUNGU B., Le Médiateur entre Dieu et les hommes selon saint Augustin.- Thèse, Universitè de Pribourg, Suisse, 1972, dactyl.
103. NEWTON J.T., Importance:
NEWTON J.T., The importance of Augustine's use of the neoplatonic doctrine of hypostatic union for the development of Christology.- Augustinian Studies 2(1971), p. 1-16.
104. ODDONE A., La figura:
ODDONE A., La figura di Cristo nel pensiero di S. Agostino.- Torino 1930.
105. OUTLER A.C., Person:
OUTLER A.C., The person and work of Christ.- A Companion to the study of St. Augustine. Ed. by R.W. BATTENHOUSE.- New York 1955, p. 343-370.
106. PFLEGER K., Die christozentrische:
PFLEGER K., Die christozentrische Sehnsucht.- Colmar 1943.
107. PHILIPS G., Influence:
PHILIPS G., L'influence du Christ-Chef sur son Corps mystique, suivant Saint Augustin.- Augustinus Magister, II, p. 805-815 (Paris, 1954).
108. PLAGNIEUX J., Heil:
PLAGNIEUX J., Heil und Heiland. Dogmengeschichtliche Texte und Studien.- Paris, Et. Aug. 1969.
109. PLAGNIEUX J., Influence:
PLAGNIEUX J., Influence de la lutte anti-pélagienne sur le De Trinitate ou Christocentrisme de Saint Augustin.- Augustinus Magister, II, p. 817-826.
110. REMY G., Christ:
REMY G., Le Christ Médiateur dans l'oeuvre de Saint Augustin.- Thèse. Lille-Paris 1979.
111. REVEILLAUD M., Christ:
REVEILLAUD M., Le Christ-homme, tête de l'Eglise. Etude d'ecclésiologie selon les "Enarrationes in Psalmos" d'Augustin.- Réch. Aug. 5(1968), p. 67-94.
112. RIVIERE J., Notre vie:
RIVIERE J., Notre vie dans le Christ selon Saint Augustin.- La Vie spirituelle 24 (1930), p. 112-134.
113. RIVIERE J., Le dogme:
RIVIERE J., Le dogme de la Rédemption après Saint Augustin.- Paris 1930.
114. RIVIERE J., Contribution:
RIVIERE J., Contribution an "cur Deus homo" de Saint Augustin.- Miscellanea Augustiniana, Roma 1930, II, p. 837-851.
115. ROMANIS A.C. de, Gesù Cristo:
ROMANIS A.C. de, Gesù Cristo nell'insegnamento di Sant'Agostino. Dottrina a Metodo.- Firenze 1940.
116. RONDET H., Christ:
RONDET H., Le Christ nouvel Adam dans la théologie de Saint Augustin.- Bulletin de la Société française d'Etudes Mariales, 13 (1955), p. 25-41.
117. SAGE A., Grâce:
SAGE A., De la grâce du Christ, modèle et principe de la grâce.- Rev. des Et. Aug. 7 (1961), p. 17-34.
118. SCANO E., Cristocentrismo:
SCANO E., Il Cristocentrismo e i suoi fondamenti dogmatici in S. Agostino.- Torino 1951.
119. SCHAFFNER O., Christliche:
SCHAFFNER O., Christliche Demut. Des hl. Augustinus Lehre von der Humilitas.- Wuerzburg 1959.
120. SCHEEL O., Anschauung:
SCHEEL O., Die Anschauung Augustinns ueber Christi Persoon und Werk, Unter Beruecksichtiguung ihrer verschiedenen Entwicklungestufen und ihrer dogmengeschichtlichen Stellung.- Tuebingen 1901.
121. SCHILTZ E., Aux sources:

SCHILTZ E., Aux sources de la théologie du mystère de l'incarnation. La christologie de saint Augustin.- Nouv. Rév. Théol. 63 (1936), p. 689-713.
122. STUDER B., Offenbarung:
STUDER B., Die Offenbarung der Liebe des demuetigen Gottes nach Augustin.- Soteriologie in der Schrift und Patristik.- Handbuch der Dogmengeschichte, hrsg. von M. SCHMAUS (e altri), Band III, Fasz. 2a, Freiburg 1978, p. 156-174.
123. STUDER B., Zur Christologie:
STUDER B., Zur Christologie Augustins.- Augustinianum 19 (1979), p. 539-546 (recensione del libro di W. GEERLINGS, sopra n. 91).
124. TAMAYO A., Mediacion:
TAMAYO A., La mediacion reveladora de Cristo en la escatologia definitiva segùn la exegesis agustiniana de los escritos de san Juan.- Dies., Innsbruck 1962.
125. TESELLE E., Son:
TESELLE E., Son of God and Son of Man.- Augustinue the theologian.- London, 1970, p. 146-155.
126. VACA C., Cristo:
VACA C., Cristo en la vida de san Agustin.- Augustinus 12 (1967), p. 423-432.
127. VERHEES J., Heiliger:
VERHEES J., Heiliger Geist und Inkarnation in der Theologie des Augustinus von Hippo. Unloeslicher Zusammenhang zwischen Theologie und Oekonomie.- Rév. Des Et. Aug. 22 (1976), p. 234-253.

e) Studi letterari e strutturali

128. ALVAREZ DIEZ U., La "Ciudad de Dios" y su arquitectura interna.- Estudios sobre la "Ciudad de Dios".- La Ciudad de Dios 167, 1954, I, p. 65-116.
129. GUY J.C., Unité:
GUY J.C., Unité et structure logique de la "Cité de Dieu" de Saint Augustin.- Paris, Et. Aug. 1961.
130. HAGENDAHL H., Augustine:
HAGENDAHL H., Augustine and the latin Classics.- vol. I-II, Goeteborg 1967.
131. McCALLIN J.A., The christological Unity of Saint Augustin's De Civitate Dei.- Rév. des Et. Aug. 12 (1966), p. 85-109.
132. VEGA A.C., Estructura literaria de la "Ciudad de Dios".- Estudio.. (cf sopra n. 128), II, p. 13-51.

P.S. In questa rassegna bibliografica sono riportati gli studi che più direttamente interessano il nostro tema e che, in genere, sono stati letti o consultati da me. Molte altre indicazioni bibliografiche sono riportate lungo il testo stesso del lavoro, ma non avendo particolare rilevanza all'economia dell'insieme ho preferito non riportarli qui per non appesantire eccessivamente questa bibliografia essenziale.