

## Causalità divina e ministero angelico: osservazioni sul III libro del *De Trinitate* di Sant'Agostino

**Lorenzo Perrone**

Università di Bologna

*Resumen:* El tercer libro de *De Trinitate* no contribuye sustancialmente a dar forma a lo esencial de la doctrina de Agustín acerca de la Trinidad. En el presente trabajo se presta atención tanto al trato que Agustín da a sus lectores como a la manera en que se ocupa de la evidencia bíblica de las teofanías del Antiguo Testamento. El autor por medio del método de la *disputatio*, plantea preguntas sin dar una respuesta cuando trata de explicar las teofanías como manifestación del ministerio angélico hacia los hombres y se aparta de la interpretación tradicional. La investigación se enfrenta a la cuestión de la causalidad divina con respecto al mundo y el orden natural del universo como de los fenómenos extraordinarios. La discusión de las citas bíblicas relevantes no sólo demuestra para Agustín que las teofanías retornan a la intervención de los ángeles sino que también revelan la presencia e iniciativa de Dios bajo todos los aspectos. La actividad de la Trinidad como Dios único se despliega no sólo en la historia de la

*Abstract:* The third book of *De Trinitate* does not substantially contribute to shape the essentials of Augustine's doctrine of the Trinity. First of all, Augustine once more addresses his audience in order to assure for himself readers who are at once sympathetic and critical as far as his approach is concerned. Then we should pay attention precisely to the way the author develops such approach, while further dealing with the scriptural evidence of the Old Testament theophanies. Augustine may raise questions without providing an answer, when he tries to explain the theophanies as a manifestation of the angelic ministry towards men. In light of this explanation he departs from the traditional interpretation of the theophanies. The investigation faces then the issue of divine causality with regard to the world in respect both of the natural order of the universe and of the extraordinary phenomena. The discussion of relevant scriptural quotations not only proves for Augustine that the theophanies

salvación sino en todos los niveles de la creación.

*Palabras claves:* San Agustín, De Trinitate, Trinidad, teofanías del Antiguo Testamento.

go back to the intervention of the angels but also unveils God's presence and initiative under every respect. The activity of the Trinity as the unique God deploys itself not only within the history of salvation but at every level of the creation.

*Keywords:* St. Agustin, De Trinitate, Trinity, Old Testament theophanies.

### 1. L'IMPOSSIBILE *STILUS FERIATUS*: UN 'PATTO' COI LETTORI

Mai come in questa circostanza, sia pure per motivazioni ovviamente diverse, vorrei fare mie le parole che Agostino pone in apertura del proemio al terzo libro del *De Trinitate* (= *Trin.*), dove confessa il desiderio di tenere qualche volta la sua penna 'a riposo'.<sup>1</sup> Confermando una caratteristica di quest'opera, che spesso sorprende per la capacità d'innovazione lessicale, solo in questo passo l'autore evoca il piacere che gli darebbe uno *stilus feriatius*, mentre precisa di affaticarsi a *dictare* (ed è di nuovo l'unica volta in tutto lo scritto).<sup>2</sup> Altrove, infatti, egli insiste piuttosto sull'immagine della propria penna in azione: vuoi perché impegnata a mettere in guardia dagli errori di coloro che disprezzano la via obbligata della fede per giungere alla conoscenza della verità;<sup>3</sup> vuoi per trascrivere le proprie meditazioni, nelle brevi frazioni di tempo disponibili, onde evitare di dimenticarsele.<sup>4</sup> Forse non è un caso che la menzione dello *stilus* ricorra ben tre volte all'inizio del primo libro, per rispuntare in seguito soltanto nel proemio del terzo. I due contesti proemiali hanno in comune più di

<sup>1</sup> *Trin.* III, Pr. 1: "uideant quam facile ab isto labore me temperem et quanto etiam gaudium stilum possim habere feriatum". In altre occasioni Agostino vorrebbe concedere una tregua alla sua voce così spesso affaticata dalla predicazione (cf., ad es., *Serm.* 179, 2, 2).

<sup>2</sup> *Trin.* III, Pr. 1: "Credant, qui uolunt, malle me legendo quam legenda dictando laborare".

<sup>3</sup> *Trin.* I, 1, 1: "Lecturus haec quae de Trinitate disserimus, prius oportet ut nouerit, stilum nostrum aduersus eorum uigilare calumnias, qui fidei contemnentes initium, immaturo et peruerso rationis amore falluntur".

<sup>4</sup> *Trin.* I, 3, 5: "Ego tamen in lege Domini meditabor (Ps 62, 7), si non die ac nocte (Ps 1, 2), saltem quibus temporum particulis possum, et meditationes meas ne obliuione fugiant stilo alligo sperans de misericordia Dei quod in omnibus ueris quae certa mihi sunt perseuerantem me faciet". Su altri ricorsi di *stilus* cf. *infra*, n. 7.

uno spunto di riflessione, ma soprattutto convergono nello sforzo di stabilire un rapporto esigente con i lettori, alla stregua – si direbbe – di un vero e proprio patto tra Agostino e il suo pubblico.

È indubbio che fra i motivi d'interesse di *Trin.* III vi sia, in primo luogo, la rinnovata formulazione da parte di Agostino delle sue intenzioni di autore nonché delle aspettative e delle modalità con cui si augura che l'opera tanto complessa e difficile (come la definisce egli stesso nella *Lettera* 174 ad Aurelio di Cartagine) venga accolta dai futuri lettori. Come sappiamo, egli aggiunse i proemî ai primi cinque libri solo nella stesura finale (forse fra 418 e 420), a qualche anno di distanza dalla loro redazione provvisoria (411-414), dopo che *Trin.* aveva già conosciuto una diffusione non autorizzata.<sup>5</sup> L'aggiunta successiva prova quali preoccupazioni Agostino nutrisse per le reazioni del suo pubblico.<sup>6</sup> Qui, come nel primo libro, egli sente di nuovo il bisogno di giustificare la propria trattazione nel contesto della produzione teologica di ambiente greco e latino. È alla luce di questo sfondo che nel primo libro considerava l'utilità di produrre più scritti sull'argomento, dagli stessi contenuti di fede ma con caratteristiche letterarie distinte (*diuerso stilo*) – ad esempio, più agili e perspicui di *Trin.* –, in quanto capaci come tali d'indirizzarsi a pubblici diversi.<sup>7</sup> Nel terzo libro, però, Agostino sembra voler ribadire con più forza la ragione d'essere della sua opera nella situazione particolare del mondo latino, anche in riferimento all'esistenza di scritti in lingua greca che sarebbero stati tradotti solo in parte o che risulterebbero comunque poco

<sup>5</sup> Sulla cronologia di *Trin.* III si veda, in particolare, A.-M. La Bonnardière, *Recherches sur la structure et la rédaction des livres II à IV du De Trinitate de saint Augustin*, in "Annuaire de l'École Pratique des Hautes Études. Section des Sciences Religieuses", 82 (1973-1974) 171-176; e da ultimo l'introduzione di Giovanni Catapano a: Agostino, *La Trinità*. Saggio introduttivo e note al testo latino di G. Catapano. Traduzione, note e apparati di B. Cillerai, Milano 2012, xx-xxi.

<sup>6</sup> *Ep.* 174: "Sunt autem qui primos quatuor uel potius quinque etiam sine proemiis habent". Secondo A. Schindler, *Wort und Analogie in Augustins Trinitätslehre*, Tübingen 1965, 9, i proemî ai primi cinque libri risalirebbero al periodo fra il 418 e il 420.

<sup>7</sup> *Trin.* I, 3, 5: "Ideoque utile est plures a pluribus fieri diuerso stilo, non diuersa fide, etiam de quaestionibus eisdem ut ad plurimos res ipsa perueniat, ad alios sic, ad alios autem sic". Da notare, *In retr.* Prol. 1, il ricorso all'immagine della penna in funzione 'autocritica': "uelut censorio stilo denotem".

accessibili a lui nell'originale.<sup>8</sup> Non si tratta certo di una professione di modestia – come da tempo hanno rilevato gli studi sulla conoscenza del greco e della patristica di lingua greca in Agostino–,<sup>9</sup> sebbene egli si diletti di tanto in tanto, anche nel corso di *Trin.*, a confrontare termini latini e greci nelle traduzioni dei testi biblici o nelle formulazioni del linguaggio teologico, specialmente per le enunciazioni del dogma trinitario.<sup>10</sup>

Agostino peraltro ammette il suo debito verso gli autori che si sono occupati della Trinità, ma tanto più urgente avverte il dovere e anche il bisogno personale di scrivere, facendolo nel modo che è più consono alla sua 'lingua' e alla sua 'penna' (*lingua ac stilo meo*).<sup>11</sup> La sua indagine tocca infatti aspetti che gli studi precedenti non hanno affrontato o hanno esplorato solo parzialmente. Inoltre, egli non solo è tenuto a rispondere ai problemi sollevati dai fratelli per un servizio di carità a cui non può sottrarsi, ma confessa anche che procedendo nell'indagine ha sperimentato per primo un progresso di conoscenza, di cui desidera ren-

<sup>8</sup> *Trin.* I, 1, 1: "Quod si ea quae legamus de his rebus sufficienter edita in latino sermone aut non sunt aut non inueniuntur aut certe difficile a nobis inueniri queunt, graecae autem linguae non sit nobis tantus habitus ut talium rerum libris legendis et intellegendis ullo modo reperiamur idonei, quo genere litterarum ex his quae nobis pauca interpretata sunt non dubito cuncta quae utiliter quaerere possumus contineri".

<sup>9</sup> Il punto di riferimento rimane sempre B. ALTANER, *Augustinus und die griechische Patristik*, in "Revue Bénédictine", 62 (1952) 202-215. Non si può escludere che Agostino conoscesse le versioni latine di opere teologiche greche: ad es., la traduzione di Gerolamo del *De spiritu sancto* (392) di Didimo, traduzioni di Atanasio oggi perdute e commentari biblici, forse anche il *De principiis* nelle traduzioni di Gerolamo e Rufino; o ancora i discorsi di Basilio e Gregorio di Nazianzo tradotti da Rufino (si veda al riguardo la nota "Augustin et le grec" in *Œuvres de Saint Augustin 15: La Trinité. Livres I-VII, Texte de l'Édition bénédictine, Traduction et notes par M. Mellet et Th. Camelot, Introduction par E. Henricks, Avant-propos par G. Madec, Paris 1997, 579-580*). Per Catapano (Agostino, *La Trinità*, XLVIII), "gli studi successivi hanno in parte confermato e precisato, in parte ampliato questa lista; il grado dell'effettivo influsso... resta difficile da determinare".

<sup>10</sup> Agostino si sofferma su tali aspetti, ad es., in *Trin.* I, 6, 13; II, 13, 23; IV, 2, 4; IV, 21, 31; V, 2, 3; V, 4, 5; V, 8, 9; V, 8, 10; VII, 4, 7; VII, 4, 8; XII, 14, 22; XIII, 10, 14. Secondo Trapè, Agostino sa il greco "quanto basta per confrontare il testo greco della Bibbia, per controllare l'esattezza di una traduzione, per usare un testo... senza l'aiuto della traduzione" (Agostino, *La Trinità*, a cura di A. Trapè, M.F. Sciacca e G. Beschin (Nuova Biblioteca Agostiniana, IV), Roma 1987<sup>2</sup>, 99).

<sup>11</sup> *Trin.* III, 1, 1: "fratribus autem non ualeam resistere iure quo eis seruus factus sum flagitantibus ut eorum in Christo laudabilibus studiis lingua ac stilo meo quas bigas in me caritas agitat maxime seruiam".

dere partecipi i lettori. Se nella lettera ad Aurelio di Cartagine, Agostino ricorda come avesse cercato di evitare che singoli libri di *Trin.* fossero editi e letti separatamente, venendo meno così il nesso fra l'uno e l'altro in linea "con il progresso dell'indagine" (*inquisitione proficiente*),<sup>12</sup> è proprio nel proemio del terzo libro che ritroviamo espressamente, per la prima volta, il motivo dell'*inquisitio*.<sup>13</sup> Ora l'accento posto da Agostino sull'indagine in prima persona (*meis inquisitionibus*) viene sottolineato con l'affermazione di un guadagno conoscitivo per l'autore, nel procedere della scrittura (da accostare ai celebri passi di tenore analogo nella *Lettera* 143 e nel Prologo alle *Retractationes*), e con l'ulteriore riconoscimento della sua necessità in considerazione dell'utilità che egli stesso ne ricava per primo.<sup>14</sup> Del resto, l'idea di un progresso dell'autore si era già affacciata nel primo libro, dove Agostino accostava in maniera simile il servizio reso ai fratelli, in risposta alle loro domande, e l'aumento di conoscenza per sé nello svolgere il proprio compito.<sup>15</sup>

<sup>12</sup> *Ep.* 174: "Non enim singillatim, sed omnes simul edere ea ratione decreueram, quoniam praecedentibus consequentes inquisitione proficiente nectuntur".

<sup>13</sup> *Trin.* III, 1, 1: "Qui autem hoc nolunt credere, experiri uero et possunt et uolunt, dent quae legendo uel meis inquisitionibus respondeantur, uel interrogationibus aliorum quas pro mea persona quam in seruitio Christi gero et pro studio quo fidem nostram aduersus errorem carnalium et animalium hominum muniri inardesco necesse est me pati". IX, 12, 18 definisce l'*inquisitio* come *appetitus inueniendi*: "Sed ideo non recte dicitur genitus ab ea, sicut notitia sui qua se nouit, quia notitia iam inuentum est, quod partum uel repertum dicitur, quod saepe praecedit inquisitio eo fine quietura. Nam *inquisitio* est *appetitus inueniendi*, quod idem ualet si dicas, reperiendi".

<sup>14</sup> *Trin.* III, 1, 1: "egoque ipse multa quae nesciebam, scribendo me didicisse confitear; non debet hic labor meus cuiquam pigro, aut multum docto uideri superfluum, cum multis impigris multisque indoctis, inter quos etiam mihi, non parua ex parte sit necessarius". *Ep.* 143, 2: "Ego proinde fateor me ex eorum numero esse conari, qui proficiendo scribunt, et scribendo proficiunt. Unde si aliquid uel incautius, uel indoctius a me positum est, quod non solum ab aliis qui uidere id possunt, merito reprehendatur, uerum etiam a meipso, quia et ego saltem postea uidere debeo, si proficio; nec mirandum est, nec dolendum: sed potius ignoscendum atque gratulandum; non quia erratum est, sed quia improbatum. Nam nimis peruerse seipsum amat qui et alios uult errare, ut error suus lateat. Quanto enim melius et utilius, ut ubi ipse errauit, alii non errent, quorum admonitu errore careat! quod si noluerit, saltem comites erroris non habeat; *Retr.* Prol. 3: Inueniet enim fortasse quomodo scribendo profecerim".

<sup>15</sup> *Trin.* I, 5, 8: "Oportet autem et donabit Deus ut eis ministrando quae legant ipse quoque proficiam, et eis cupiens respondere quaerentibus ipse quoque inueniam quod quaerebam".

Nel segno di questo dinamismo reciprocamente fruttuoso, ecco allora profilarsi in termini più diretti e programmatici, con la seconda sezione del prologo, il rapporto fra l'autore e i suoi lettori, su cui Agostino è tornato ripetutamente in *Trin.*<sup>16</sup> Egli tiene presenti sia i suoi lettori 'devoti' sia i suoi critici, invitando i primi a non aderire ciecamente ai propri scritti quasi che si trattasse delle Scritture canoniche.<sup>17</sup> Se in generale – come asserisce ancora Agostino – egli si aspetta dal lettore delle sue opere non solo un'adesione religiosamente fondata ma anche una libera manifestazione di critica, ciò vale a maggior ragione per uno scritto che affronta una questione tanto importante quale è la dottrina sulla Trinità.<sup>18</sup> In tal modo il lettore per Agostino non si limita ad essere semplicemente un 'compagno' del suo percorso mentale, ma si trasforma in un'"istanza critica" riconosciuta e apprezzata. D'altra parte, sia per i lettori amici sia per i critici la misura che deve valere è sempre data dalla prospettiva ecclesiale della fede: la *catholica fides* o la *catholica ueritas*, rispettivamente per gli amici e per i critici, vengono prima di qualunque altra considerazione.<sup>19</sup> A conclusione del proemio, indirizzandosi al futuro 'correttore', Agostino auspica una fusione degli orizzonti spirituali fra autore e lettore, nell'amore condiviso per la ricerca della verità, che riecheggia motivi presenti nel primo e nel quindicesimo libro di *Trin.*:

<sup>16</sup> Ne ho trattato in: *Wie sich Augustin seine Leser wünscht: Randbemerkungen zu De Trinitate*, in "Quaerite faciem eius semper". *Studien zu den geistesgeschichtlichen Beziehungen zwischen Antike und Christentum*. Dankesgabe für Albrecht Dihle zum 85. Geburtstag aus dem Heidelberger "Kirchenväterkolloquium", hg. von A. Jördens, H. A. Gärtner, H. Görgemanns und A. M. Ritter, Hamburg 2008, 272-285.

<sup>17</sup> *Trin.* III, 1, 2: "Noli meis litteris quasi Scripturis canonicis inseruire". Troviamo una raccomandazione analoga in *Ep.* 147, 1, 2 (*De uidendo Deo liber*, datato al 413-414, cioè nello stesso torno di tempo di *Trin.* II-IV): "Nolo auctoritatem meam sequaris, ut ideo putes tibi aliquid necesse esse credere, quoniam a me dicitur: sed aut Scripturis canonicis credas, si quid nondum quam uerum sit uides, aut interius demonstranti ueritati, ut hoc plane uideas".

<sup>18</sup> *Trin.* III, 1, 2: "Sane cum in omnibus litteris meis non solum pium lectorem sed etiam liberum correctorem desiderem, multo maxime in his ubi ipsa magnitudo quaestionis utinam tam multos inuentores habere posset quam multos contradictores habet".

<sup>19</sup> *Trin.* III, 1, 2: "Ille me non amet amplius quam catholicam fidem; ille se non amet amplius quam catholicam ueritatem".

Non correggere i miei scritti sulla base della tua opinione o della tua rivalità, ma sulla base dei divini Testi o di una ragione indiscutibile; se in essi tu coglierai qualcosa di vero, non è cosa mia per il fatto che si trova lì, ma tramite la comprensione e l'amore diventi una cosa sia tua che mia; se invece confuterai qualcosa di falso, sarà stato mio nello sbagliare, ma d'ora in poi nell'evitarlo non sia né mio né tuo.<sup>20</sup>

## 2. RIPRESA DELL'INDAGINE SULLE TEOFANIE: GLI ANGELI E IL GOVERNO DIVINO SULL'UNIVERSO

Lo *stilus feriatus*, evocato di passaggio da Agostino, funge dunque solo da premessa per una ricerca impegnativa che continua a ispirarsi a un ben definito programma d'indagine. Retrospectivamente, nel riepilogo finale che l'autore fa nel quindicesimo libro dei contenuti dei singoli libri di *Trin.*, il terzo non pare godere di un'autonomia o distinzione specifica, quasi a confortare l'impressione che esso non apporti granché di proprio e di nuovo.<sup>21</sup> Infatti, Agostino ne riassume cumulativamente l'argomento, considerando in blocco i libri dal secondo al quarto e presentandoli del resto in linea di continuità con il primo quanto al contenuto.<sup>22</sup> Secondo tale sommario, il tema di fondo rimane lo stesso del primo libro: l'unità e l'uguaglianza della Trinità; ma esso viene declinato più specificamente in relazione alla questione sulle missioni del Figlio e dello Spirito. La consonanza tematica è confortata an-

<sup>20</sup> *Trin.* III, 1, 2: "Noli meas litteras ex tua opinione uel contentione, sed ex diuina lectione uel inconcussa ratione corrigere; si quid in eis ueri comprehenderis, existendo non est meum at intellegendo et amando et tuum sit et meum; si quid autem falsi conuiceris, errando fuerit meum sed iam cauendo nec tuum sit nec meum". Si veda anche I, 3, 5: "Quod si cum charitate et ueritate fecerit, mihi que etiam... cognoscendum facere curauerit, uberrimum fructum laboris huius mei cepero; XV, 28, 51: Domine Deus une, Deus Trinitas, quaecumque dixi in his libris de tuo, agnoscant et tui: si qua de meo, et tu ignosce, et tui".

<sup>21</sup> Secondo il giudizio, peraltro in sé più articolato, di B. Studer, *Augustins De Trinitate. Eine Einführung*, Paderborn 2005, 97-98, "das dritte Buch bringt wenig Neues zum Thema, enthält jedoch einen längeren Exkurs über Gott als *causa principalis* aller Dinge und Ereignisse".

<sup>22</sup> *Trin.* XV, 3, 5: "In primo libro secundum Scripturas sacras unitas et aequalitas summae illius Trinitatis ostenditur. In secundo et tertio et quarto, eadem: sed de Filii missione et Spiritus Sancti diligenter quaestio pertractata tres libros fecit".

che dall'affinità metodica della trattazione che, sempre al dire di Agostino, verte essenzialmente sull'interpretazione della Scrittura (*secundum Scripturas sacras*).

Tuttavia, il riassunto conclusivo appare un po' semplificato e soprattutto condizionato dall'esposizione di *Trin.* IV, come vediamo dall'inizio del terzo libro. Qui l'autore presenta in maniera più dettagliata l'agenda che si è prefissato, permettendoci di circoscrivere meglio l'obiettivo perseguito. Essa riprende la tripla questione (*tripartita quaestio*) che Agostino aveva già introdotto nel secondo libro, riservando a questo la soluzione della prima, mentre le due residue occupano rispettivamente il terzo e il quarto.<sup>23</sup> Lo scrupolo con cui Agostino intende attenersi al programma così tracciato è messo in luce dalla riproposizione letterale del testo di *Trin.* II, 7, 13 in III, 1, 4,<sup>24</sup> sebbene egli avesse già fatto il punto con precisione a conclusione del secondo libro: chiarito, infatti, che i luoghi scritturistici non permettono di accertare quale persona della Trinità sia apparsa ai patriarchi e che la sostanza divina non può essere vista dagli occhi del corpo (I *quaestio*), restava da capire in secondo luogo come siano avvenute le teofanie veterotestamentarie (II *quaestio*) e da ultimo se si siano date missioni del Figlio e dello Spirito anteriori a quelle

<sup>23</sup> Si veda I. Bochet, *La puissance de Dieu à l'œuvre dans le monde. Le livre III du De Trinitate*, in *Le De Trinitate de saint Augustin: exégèse, logique et noétique*. Actes du Colloque International de Bordeaux, 16-19 juin 2010, éd. par E. Bermon et G. O'Daly, Paris 2012, 69: "Augustin indique très clairement, à plusieurs reprises, les trois questions qui font l'objet des livres II à IV du *De Trinitate*: qui est apparu aux patriarches, le Père, le Fils ou l'Esprit Saint, ou tantôt l'un, tantôt l'autre, ou encore la Trinité sans distinction de personnes? Est-ce par l'intermédiaire de créatures formées uniquement à cet effet ou par les anges? Y a-t-il eu des missions du Fils et de l'Esprit autrefois et, si oui, quelle différence y a-t-il avec celles que rapporte l'Évangile? Après avoir traité la première question dans le livre II, il consacre le livre III à la seconde".

<sup>24</sup> Riporto il passo di *Trin.* III, 1, 4 segnalando la ripresa letterale di II, 7, 13: *Nam secundo loco in illa distributione positum est, utrum ad hoc opus tantummodo creatura formata sit, in qua Deus, sicut tunc oportuisse iudicavit, humanis ostenderetur aspectibus; an angeli, qui iam erant, ita mittebantur, ut ex persona Dei loquerentur, assumentes corporalem speciem de creatura corporea, in usum ministerii sui; aut ipsum corpus suum cui non subduntur, sed subditum regunt, mutantur atque uertentes in species quas uellent, accomodatas atque aptas actionibus suis, secundum attributam sibi a Creatore potentiam.*



che ci vengono descritte nel Nuovo Testamento (III *quaestio*).<sup>25</sup> Analogamente, al termine del terzo libro, Agostino si premurerà nuovamente di assicurare il raccordo con il quarto, richiamando ancora una volta i termini della *tripartita quaestio*.<sup>26</sup>

Se questo schema mostra la complessa articolazione problematica della *quaestio* indicata dall'autore come tema centrale dei libri II-IV e suddivisibile in ulteriori questioni particolari rispetto alla tripartizione segnalata dall'autore, bisogna anche considerare l'aspetto che la ricapitolazione finale mette volutamente da parte: la *disputatio*, cioè il modo dell'argomentazione con la discussione dei problemi affrontati via via da Agostino.<sup>27</sup> Forse allora l'interesse del terzo libro, più che nei suoi esiti esegetico-dottrinali – che consistono nel riconoscimento del ruolo svolto dagli angeli per le 'teofanie' veterotestamentarie –, è dato soprattutto dal procedimento dimostrativo messo in atto a sostegno di questa tesi. Esso s'imbatte fin dal suo avvio in una domanda che non riceve risposta, anche perché è ritenuta non pertinente: Agostino, infatti, dichiara l'incapacità di accertare la natura della corporeità angelica e le modalità con cui essa opera nelle manifestazioni teofaniche, assumendo elementi di una corporeità diversa e inferiore ovvero trasformandosi direttamente a seconda delle circostanze.<sup>28</sup> Tuttavia, l'accenno iniziale ai limiti conosciuti-

<sup>25</sup> *Trin.* II, 18, 35: "Quapropter quoniam in illa tripartita nostra distributione primum quaerere instituimus utrum Pater an Filius an Spiritus Sanctus; an aliquando Pater, aliquando Filius, aliquando Spiritus Sanctus; an sine ulla distinctione Personarum sicut dicitur Deus unus et solus, id est ipsa Trinitas, per illas creaturae formas Patribus apparuerit; interrogatis quae potuimus quantum sufficere uisum est sanctarum Scripturarum locis, nihil aliud, quantum existimo, diuinorum sacramentorum modesta et cauta consideratio persuadet nisi ut temere non dicamus quoniam ex Trinitate Persona cuilibet Patrum uel Prophetarum in aliquo corpore uel similitudine corporis apparuerit nisi cum continentia lectionis aliqua probabilia circumponit indicia".

<sup>26</sup> *Trin.* III, 11, 27.

<sup>27</sup> *Trin.* XV, 3, 4: "ut quidquid in singulis uoluminibus ad cognitionem disputatione perduxit, remota disputatione breuiter congeram".

<sup>28</sup> *Trin.* III, 1, 5: "Sed fateor excedere uires intentionis meae utrum Angeli manente spiritali sui corporis qualitate per hanc occultius operantes assumant ex inferioribus elementis corpulentioribus quod sibi coaptatum quasi aliquam uestem mutent et uertant in quaslibet species corporales etiam ipsas ueras sicut aqua uera in uerum uinum conuersa est a Domino, an ipsa propria corpora sua transforment in quod uoluerint accommodate ad id quod agunt. Sed quodlibet horum sit ad praesentem quaestionem non pertinet".

vi delle sue ‘forze’ (*uires*) riecheggia più avanti nell’esortazione che Agostino rivolge a se stesso e ai fratelli per rammentare “l’umana debolezza” dinanzi agli interrogativi che riguardano i modi del ministero angelico e più ancora l’agire di Dio per il tramite di angeli buoni o malvagi:

Per me invece è proprio utile avere memoria delle mie forze e ammonire i miei fratelli perché abbiano memoria delle loro, affinché l’umana debolezza non si spinga oltre il limite di ciò che è sicuro. Infatti come gli angeli facciano certe cose, o piuttosto come le faccia Dio per mezzo dei suoi angeli, e in che misura voglia che siano fatte anche per mezzo degli angeli cattivi, sia concedendo sia ordinando sia costringendo, dal trono segreto del suo altissimo comando, non sono in grado di penetrarlo con l’acutezza degli occhi, né di sviscerarlo con la sicurezza della ragione, né di comprenderlo con l’innalzarsi della mente al punto da essere così determinato da rispondere a tutto ciò che può essere domandato su queste questioni come se fossi un angelo, un profeta o un apostolo.<sup>29</sup>

Anche altrove Agostino manifesta analoga incertezza, limitandosi a registrare il dato scritturistico sull’apparizione di angeli agli uomini, senza approfondire le implicazioni delle loro manifestazioni corporee.<sup>30</sup> Nondimeno l’interrogativo circa l’agire degli

<sup>29</sup> *Trin.* III, 10, 21 (trad. Cillerai, 223): “Mihi autem utile est ut meminerim uirium mearum, fratresque meos admoneam ut meminerint suarum, ne ultra quam tutum est humana progrediatur infirmitas. Quemadmodum enim haec faciant Angeli uel potius Deus quemadmodum haec faciat per Angelos suos, et quantum fieri uelit etiam per angelos malos siue sinendo siue iubendo siue cogendo ex occulta sede altissimi imperii sui, nec oculorum acie penetrare nec fiducia rationis enucleare nec prouectu mentis comprehendere ualeo ut tam certus hinc loquar ad omnia quae requiri de his rebus possunt quam si essem angelus aut propheta aut apostolus”.

<sup>30</sup> Si veda, ad es., come commenta l’apparizione dei tre angeli ad Abramo in *Serm.* 277, 9: “Adfuerunt etiam, et quando uoluerunt se conspiciendos tangendosque praeberunt. Lauit angelis pedes Abraham. Non solum lauuit illa corpora, uerum etiam contrectauit. Apparuerunt, ut uoluerunt, quando uoluerunt, quibus uoluerunt. Nihil difficultatis, nihil omnino tarditatis sentiunt. Sed non eos uidemus currentes, non eos uidemus de loco in locum migrantes, ut nossemus ab oculis hominum discedentes: quando uoluerunt, peruenerunt. Non est ergo unde etiam de istis euidentissimum celeritatis huius praebeamus exemplum. Omittamus incognita, et de inexpertis nihil temere praesumere audeamus”. A giudizio di E. Muehlberger, *Angels in Late Ancient Christianity*, Oxford 2013, 4, “it was not indifference that kept Augustine from exploring further, but rather a

angeli lo spinge a ripensare l'azione delle realtà spirituali sulle realtà sensibili, cominciando dall'esempio del rapporto fra spirito e corpo nell'uomo, che viene riproposto a più riprese.<sup>31</sup> Per questa via analogica s'innescia il discorso sulla causalità divina e l'ordine del mondo, che manifesta l'opera di Dio in rapporto sia ai fenomeni ciclici più consueti sia a quelli straordinari o miracolosi. Il ricorso all'esemplificazione aiuta gradualmente Agostino e il suo lettore a mettere a fuoco, con crescente precisione, i termini dell'iniziativa di Dio verso gli uomini e la creazione, pervenendo a riconoscere, diversamente dai filosofi, il suo ruolo di causa prima e universale.<sup>32</sup> Sfruttando più ampiamente il paradigma dell'essere umano dotato di un corpo animato dalla ragione,<sup>33</sup> egli introduce l'esempio dell'agire benefico di un uomo che sia governato nel suo animo dalla Sapienza divina e sia provato dalla malattia per la fatica spesa a servizio degli altri: anche se costui fa ricorso all'ausilio di collaboratori, animali o cose inanimate, a risalire l'intreccio di effetti e cause si arriva, quale fattore originario, alla volontà di Dio da cui questo sapiente trae ispirazione in tutto il suo agire.<sup>34</sup>

sense that thinking about angels was transgressive". Si veda però *infra* l'uso di Sap 9, 14-17.

<sup>31</sup> Si veda *Trin.* III, 1, 5; III, 2, 8; III, 3, 8.

<sup>32</sup> Si veda *Trin.* III, 2, 7, dove notiamo la prima menzione del termine *philosophi* in *Trin.*

<sup>33</sup> *Trin.* III, 2, 8: "Dicam si potero quiddam exempli gratia quo haec apertiora sint. Est certe in corpore humano quaedam moles carnis et formae species et ordo distinctioque membrorum et temperatio ualetudinis. Hoc corpus inspirata anima regit eademque rationalis, et ideo quamuis mutabilis, tamen quae possit illius incommutabilis sapientiae particeps esse, ut sit" *participatio eius in idipsum* (Sal 121, 3). In questo caso Agostino cita il salmo non per ribadire lo scarto fra la mutevolezza dell'anima razionale e l'immutabilità della Sapienza divina, bensì per sostenere che colui che è santo e sapiente partecipa alla verità immutabile ed eterna.

<sup>34</sup> *Trin.* III, 3, 8: "In his certe omnibus in illo opere uersantibus corporibus siue animatis siue inanimis quaecumque mouerentur, atterentur, repararentur, exterminarentur, reformarentur, alio atque alio modo locis et temporibus affecta mutarentur - num alia esset istorum omnium uisibilium et mutabilium factorum causa nisi illa inuisibilis et incommutabilis uoluntas Dei per animam iustam, sicut sedem Sapientiae, cunctis utens, et malis et irrationalibus animis et postremo corporibus, siue quae illis inspirarentur et animarentur siue omni sensu carentibus, cum primitus uteretur ipsa bona anima et sancta quam sibi ad pium et religiosum obsequium subdidisset?" La nozione agostiniana del giusto come 'sede della Sapienza', è stata approfondita da A. M. La Bonnardière, *Anima iusti sedes Sapientiae* dans l'œuvre de Saint Augustin, in *EPEKTASIS. Mélanges*

Dall'esempio individuale Agostino trapassa ad un esempio collettivo, che possiede una valenza provvisoria e ipotetica ancor più del precedente, dal momento che contempla una casa, una città o perfino l'intero mondo come governati da uomini sapienti e sottomessi a Dio. Ma egli abbandona subito la problematica esemplificazione preferendo rifarsi all'immagine della Gerusalemme celeste (già insinuata poco prima grazie a Sal 121, 3), la patria da cui siamo esuli nel mondo: in quanto 'casa' e 'tempio' di Dio, essa si presta a illustrare l'irradiarsi della volontà divina e la pienezza dell'ordine che ne discende per ogni ambito di realtà, spirituale e fisica.<sup>35</sup> L'associazione di idee con le immagini collettive appena scartate porta però Agostino a rappresentarsi in termini politici questo governo universale di Dio, che egli esercita, per così dire, dal suo 'concistoro segreto' di 'sommo imperatore' (*aula summi imperatoris*), nei confronti dell'"immenso stato dell'intera creazione".<sup>36</sup> Il linguaggio politico è in parte inusitato,

*patristiques offerts au Card. Jean Daniélou*, publiés par J. Fontaine et Ch. Kannengiesser, Paris 1972, 111-120.

<sup>35</sup> *Trin.* III, 4, 9: "Quod ergo de uno sapiente quamuis adhuc corpus mortale gestante, quamuis ex parte uidente, posuimus exempli gratia, hoc de aliqua domo ubi aliquorum talium societas est, hoc de ciuitate uel etiam de orbe terrarum licet cogitare si penes sapientes sancteque ac perfecte Deo subditos sit principatus et regimen rerum humanarum. Sed hoc quia nondum est (oportet enim nos in hac peregrinatione prius mortaliter exerceri et per uires mansuetudinis et patientiae in flagellis erudiri), illam ipsam supernam atque caelestem unde peregrinamur patriam cogitemus. Illic enim Dei uoluntas *qui facit angelos suos spiritus et ministros suos ignem ardentem* (Sal 103, 4), in spiritibus summa pace atque amicitia copulatis et in unam uoluntatem quodam spiritali caritatis igne conflatis tamquam in excelsa et sancta et secreta sede praesidens uelut in domo sua et in templo suo. Inde se quibusdam ordinatissimis creaturae motibus primo spiritalibus deinde corporalibus per cuncta diffundit et utitur omnibus ad incommutabile arbitrium sententiae suae, siue incorporeis siue corporeis rebus, siue rationalibus siue irrationalibus spiritibus, siue bonis per eius gratiam siue malis per propriam uoluntatem".

<sup>36</sup> *Trin.* III, 4, 9: "uoluntas Dei est prima et summa causa omnium corporalium specierum atque motionum Nihil enim fit uisibiliter et sensibiliter quod non de interiore inuisibili atque intellegibili aula summi Imperatoris, aut iubeatur, aut permittatur secundum ineffabilem iustitiam praemiorum atque poenarum, gratiarum et retributionum, in ista totius creaturae amplissima quadam immensaue republica". Come ha ben rilevato E. Moro, *Miracolo, natura e rationes causales. Il libro III del De trinitate e i libri VI e IX del De Genesi ad litteram*, in "Medioevo", 37 (2012) 45-46, "la creazione può essere paragonata a un'amplissima quaedam immensaue respublica, al cui interno vige una rigida gerarchia ontologica. Quest'immagine rende bene l'idea di come l'intera creazione risponda

ma il motivo di una 'centrale occulta' (*occulta sede*) di governo, per la grande macchina dell'universo retta da Dio, ricorre ancora in *Trin.* e in altri scritti, anche in nesso con Sal 103, 4 ("che ha i venti per suoi messaggeri, i lampi di fuoco per suoi ministri"), come avviene qui, ad indicare il ministero svolto dagli angeli.<sup>37</sup>

Come emerge più chiaramente da questa esemplificazione, l'intento di Agostino è di ribadire nuovamente la dipendenza causale di tutto quanto avviene nel mondo da Dio, salvaguardando nel contempo la nozione della sua incorporeità e immutabilità. È questa la funzione anche dell'ultimo esempio, prima di rivolgersi ad un'argomentazione esegetica. Esso è ricavato dal sacramento dell'eucarestia e mira soprattutto a inculcare il motivo per cui Dio interviene sugli elementi materiali del pane e del vino facendone i segni reali e misteriosi della sua realtà trascendente, senza che ciò comporti affatto una modifica della sua sostanza immutabile.<sup>38</sup>

a un ordinamento ben preciso, entro cui viene ricompreso ogni essere e a partire dal quale è spiegabile ogni ordinamento, sia esso ordinario o prodigioso".

<sup>37</sup> Ad es., in *Trin.* III, 10, 21: "ex occulta sede altissimi imperii sui". Si veda anche III, 8, 13-14; III, 9, 16 L'uso di *aula* con implicazione politica sembra unico. Per l'immagine del mondo come *respublica* si veda *Tr. in Io.* 8, dove ritroviamo anche l'idea dello spirito che regge l'ordine fenomenico: "Attendite uniuersum orbem terrarum ordinatum in ipsa humana republica: quibus administrationibus, quibus ordinibus potestatum, conditionibus ciuitatum, legibus, moribus, artibus! Hoc totum per animam geritur, et haec uis animae non uidetur". Soprattutto si veda *En. Ps. 103*, 15: "*Qui facit angelos suos spiritus, et ministros suos ignem flagrantem* (Sal 103, 4). Et hoc, quamuis non uideamus apparitionem angelorum; abscondita est enim ab oculis nostris, et est in quadam republica magna imperatoris Dei, tamen esse angelos nouimus ex fide, et multis apparuisse scriptum legimus". Per l'uso di Sal 103, 4 si veda anche *De civ. Dei* XV, 23, 1.

<sup>38</sup> *Trin.* III, 4, 10: "quod cum per manus hominum ad illam uisibilem speciem perducatur non sanctificatur ut sit tam magnum sacramentum nisi operante inuisibiliter Spiritu Dei, cum haec omnia quae per corporales motus in illo opere fiunt Deus operetur mouens primitus inuisibilia ministrorum siue animas hominum siue occultorum spirituum sibi subditas seruitutes; quid mirum si etiam in creatura caeli et terrae, maris et aeris, facit Deus quae uult sensibilia atque uisibilia ad se ipsum in eis sicut oportere ipse nouit significandum et demonstrandum, non ipsa sua qua est apparente substantia quae omnino incommutabilis est omnibusque spiritibus quos creauit interius secretiusque sublimior?".

## 3. I MAGHI DEL FARAONE: L'ARGOMENTAZIONE SCRITTURISTICA

Avendo introdotto l'esempio dell'eucaristia a illustrazione dell'economia dei segni straordinari in cui Dio agisce sulle specie materiali, in aggiunta all'azione che egli esercita abitualmente sugli eventi ordinari e naturali, Agostino prosegue l'argomentazione della causalità divina in ambedue gli ambiti servendosi adesso di alcuni luoghi scritturistici. A questo proposito, il terzo libro racchiude vari riferimenti biblici significativi che vale la pena di estrapolare dalla trama dell'esposizione, pur riconoscendone con l'autore la fondamentale orientazione scritturistica, almeno in questa parte iniziale dell'opera.

Si noterà, in primo luogo, il frequente ricorso al libro della *Sapienza*, che concorre a indirizzare la riflessione su alcuni dei motivi principali sviluppati in *Trin.* III. Non a caso il luogo più citato è Sap 16, 24-25. Esso figura per ben tre volte nel terzo libro e aiuta Agostino a impostare il discorso sul ministero angelico delle teofanie, grazie all'idea lì espressa per cui "la creazione serve al Creatore" e si trasforma in rapporto al suo volere.<sup>39</sup> Nella sua prima occorrenza, Sap 16, 24-25 è affiancato dalla citazione di Sap 8, 1, altro luogo frequentemente ripreso da *Trin.*, che adduce il motivo del piano divino per il governo del mondo.<sup>40</sup> Lo stesso

<sup>39</sup> *Trin.* III, 1, 6: "Illud nunc uidentum est utrum angeli tunc agebant et illas corporum species apparentes oculis hominum et illas uoces auribus insonantes cum ipsa sensibilis creatura ad nutum seruiens conditoris in quod opus erat pro tempore uertebatur sicut in libro Sapientiae scriptum est: *Creatura enim tibi factori deseruiens extenditur in tormentum aduersus iniustos, et lenior fit ad benefaciendum his qui in te confidunt. Propter hoc et tunc in omnia se transfigurans omnium nutrici gratiae tuae deseruiebat ad uoluntatem horum quia te desiderabant*" (Sap 16, 24-25). Troviamo citazioni o allusioni a questo passo in II, 6, 11; II, 15, 25; II, 16, 27; III, 1, 6; III, 2, 7; III, 3, 8; IV, 21, 30; XV, 3, 5.

<sup>40</sup> *Trin.* III, 1, 6: "Peruenit enim potentia uoluntatis Dei per creaturam spiritalem usque ad effectus uisibiles atque sensibiles creaturae corporalis. Ubi enim non operatur quod uult Dei omnipotentis Sapientia quae pertendit a fine usque ad finem fortiter et disponit omnia suauiter?" Cf. anche II, 5, 7; II, 15, 25; II, 17, 30; IV, 13, 18; XV, 5, 7. Come ha notato I. Bochet, *La puissance de Dieu à l'œuvre dans le monde*, 70, "cette citation, très rare dans son œuvre, est la clé du développement, comme le manifestent les allusions récurrentes à l'expression *creatura seruiens creatori* dans les livres II et III du *De Trinitate*. Allié à Sg 8, 1, ces versets permettent, en effet, à Augustin d'affirmer que les transformations de la créature – dont les théophanies sont un exemple – dépendent de la 'puissance de la volonté de Dieu' (*potentia uoluntatis Dei*) qui, par l'intermédiaire de la créature spirituelle, atteint

tema è suggerito anche da Sap 11, 21, secondo cui Dio “ha disposto tutte le cose con misura, numero e peso”: delle tre citazioni di *Trin.* due figurano proprio nel terzo libro, benché i termini racchiusi in questo passo (specialmente *numerus*) vi tradiscano una ricaduta più vasta, come appare dall'*excursus* sulle ‘ragioni seminali’.<sup>41</sup> Non a caso Agostino si è servito di Sap 11, 21 in molte occasioni per approfondire la sua dottrina della creazione, come vediamo specialmente nel *De Genesi ad litteram*, i cui libri VIII e IX (secondo le ricerche di Hombert) sarebbero contemporanei di *Trin.* III.<sup>42</sup>

Da segnalare, infine, l'utilizzo di Sap 9, 14-17, un passo particolarmente sfruttato per il v. 15, in *Trin.* come in altri scritti agostiniani, a riprova dell'inadeguatezza dell'uomo a conoscere Dio. Nel terzo libro è ripreso due volte in relazione al regime dei segni e all'agire di Dio mediante essi, in ambedue i casi con un riferimento ravvicinato al mistero eucaristico: nel primo, l'apostolo Paolo, benché gravato ancora dal “corpo che si corrompe e appesantisce l'anima”, è riuscito ad annunciare Cristo a voce, per lettera o nel sacramento dell'eucarestia;<sup>43</sup> nel secondo, pur restando identiche le implicazioni tematiche, Agostino traccia con

jusqu'aux effets visibles et sensibles de la créature corporelle”. Sull'uso di Sap in Agostino si veda A. M. La Bonnardière, *Biblia augustiniiana A.T. le livre de la Sagesse*, Paris 1970.

<sup>41</sup> *Trin.* III, 9, 16; III, 9, 18; XI, 11, 18. Si veda anche *Serm.* 8, 1: “Domino Deo nostro, cuius cultores sumus, in laude dictum est quodam Scripturarum loco: *Omnia in mensura et numero et pondere disposuisti* (Sap 11, 21). Deinde apostolica doctrina edocemur inuisibilia Dei per ea quae facta sunt intellecta conspiceret, et ea quae latent per manifesta inuestigare (Rm 1, 20). Unde interrogata quodammodo ubique creatura, Dominum Deum se artificem habere, ipsa speciei suae quadam quasi uoce respondet”.

<sup>42</sup> *De Gen. ad litt.* II, 1, 2; IV, 3, 7; IX, 15, 27. È soprattutto l'uso del termine *numerus* per gli esseri creati a stabilire un rapporto fra *De Gen. ad litt.* e *Trin.* III. Esso vi compare infatti per la prima volta in contesto analogo in III, 8, 15; III, 9, 16; III, 9, 18. In proposito si veda Ch. Boyer, *La théorie agustinienne des raisons séminales*, in *Miscellanea Agostiniana*, III, Roma 1930, 795-820 = *Essais sur la doctrine de saint Augustin*, Paris 1932, 97-137. Sulla contemporaneità fra *De Gen. ad litt.* VIII-IX e *Trin.* III, Cf. da ultimo Catapano (Agostino, *La Trinità*), xx-xxi.

<sup>43</sup> *Trin.* III, 4, 10: “Si ergo apostolus Paulus quamuis adhuc portaret sarcinam corporis *quod corrumpitur et aggrauat animam* (Sap 9, 15), quamuis adhuc ex parte atque in aenigmate uideret, optans dissolui et esse cum Christo et in semetipso ingemiscens, adoptionem expectans redemptionem corporis sui, potuit tamen significando praedicare Dominum Iesum Christum, aliter per linguam suam, aliter per epistulam, aliter per sacramentum corporis et sanguinis eius”. Per altre citazioni di Sap 9, 15 si

maggiore precisione limiti e possibilità della conoscenza umana riguardo al ministero angelico. Infatti, l'aggiunta del v. 17 gli consente di non limitarsi a constatare semplicemente l'impossibilità di chiarire la natura della corporeità angelica e le modalità con cui gli angeli o, meglio ancora, Dio stesso si serve tramite loro di forme corporee a titolo di segni del suo volere e di manifestazioni del suo essere. Grazie al dono divino della sapienza e all'invio dello Spirito, Agostino può riaffermare un principio certo, cioè l'impossibilità dell'ostensione teofanica, in forma corporea e mutevole, delle persone della Trinità: "né Dio Padre, né la sua Parola, né il suo Spirito – cioè l'unico Dio – in virtù di ciò che è e del suo essere l'Essere stesso, in nessun modo è mutevole e perciò ancor meno visibile".<sup>44</sup>

Tuttavia, fra i vari luoghi scritturistici adottati a sostegno della tesi secondo cui, da un lato, le teofanie sono opera degli angeli e dall'altro rimandano sempre a Dio come causa prima e nascita di ogni fenomeno, acquistano particolare rilievo alcuni eventi prodigiosi narrati nel libro dell'Esodo. Il primo è la trasformazione del bastone di Aronne in serpente, alla quale i maghi d'Egitto rispondono allo stesso modo, salvo che i loro serpenti sono poi inghiottiti dal serpente scaturito dalla verga di Aronne (Es 7, 8-12). Come altrove Agostino è attirato dall'interpretazione in chiave allegorica di questo episodio (lo vediamo, ad esempio, nel commento delle piaghe d'Egitto in *Serm.* 8), ma qui si preoccupa di approfondire il gioco delle cause che concorrono al realizzarsi di un miracolo. In questo senso l'utilizzo di Es 7, 8-12 è simile a quello che Agostino ne fa nel sesto libro del *De Genesi ad litteram*, ove introduce analogamente la riflessione sulle *rationes causales*, sia pure porgendola in forma più diretta quale spiegazione

veda II, 17, 28; IV, 3, 5; IV, 11, 14; VIII, 2, 3; XII, 11, 16; XV, 25, 44. Fra i numerosi loci agostiniani, merita di essere segnalato *serm.* 52, 2, 3.

<sup>44</sup> *Trin.* III, 9, 21 (trad. Cillerai, 225): "Sed quia sequitur et dicit: *Sensum uero tuum quis scit nisi tu dederis sapientiam et miseris Spiritum Sanctum tuum de altissimis?* (Sap 9, 17) quae in caelis sunt quidem, non inuestigamus quo rerum genere et corpora angelica secundum propriam dignitatem et eorum quaedam corporalis actio continetur; secundum Spiritum tamen Dei missum nobis de altissimis et impertitam eius gratiam mentibus nostris audeo fiducialiter dicere nec Deum Patrem nec Verbum eius nec Spiritum eius, quod Deus unus est, per id quod est atque idipsum est ullo modo esse mutabilem ac per hoc multo minus uisibilem".



del miracolo<sup>45</sup>. Le ‘grandi imprese’ (i *magnalia*),<sup>46</sup> che si manifestano con un mutamento di carattere straordinario, hanno per fine quello di richiamare con più intensità l’attenzione degli uomini sull’iniziativa divina. Questa non viene mai meno e presiede tanto all’ordine consueto dei fenomeni naturali quanto alle manifestazioni eccezionali, mediante una serie di tramiti e nessi causali che, in ultima analisi, rimandano tutti al loro principio in Dio. Così, anche se i maghi egiziani riescono almeno in parte a eguagliare il prodigio del bastone mutato in serpente, lo fanno con l’ausilio degli angeli malvagi. Ma come mostra più avanti il racconto della terza piaga, si tratta di un potere limitato ed esercitato comunque sotto il controllo di Dio: per tale ragione non riescono a produrre anch’essi i moscerini e si vedono costretti a riconoscere “il dito di Dio” nella piaga inflitta da Mosè per suo ordine (Es 8, 14-15).<sup>47</sup> All’opposto dei maghi, il segno portentoso operato da Mosè e Aronne avviene col potere degli angeli buoni.<sup>48</sup>

<sup>45</sup> *De Gen. ad litt.* VI, 13, 23; VI, 14, 25. Si veda E. Moro, *Miracolo, natura e rationes causales*, 40: “Agostino pone sia gli eventi ordinari sia quelli miracolosi nel medesimo ordinamento naturale creato da Dio e amministrato mediante l’azione delle *rationes causales*”.

<sup>46</sup> *Trin.* III, 5, 11: “cum uero admonendis hominibus inusitata mutabilitate ingeruntur, magnalia nominantur”. Il termine *magnalia* figura solo in questo passo, ma ricorre in *De Gen. ad litt.* VIII, 1, 3, seppure nella discussione di un’obiezione: “Sed alia est, inquit, narratio factorum mirabilium, alia institutarum creaturarum. Illic enim ea ipsa insolita ostendunt alios esse tamquam naturales modos rerum, alios miraculorum, quae magnalia nominantur; hic autem ipsa insinuat institutio naturarum. Quibus respondetur: Sed ideo insolita et ipsa, quia prima. Nam quid tam sine exemplo, et sine pari facto in rerum mundanarum constitutione quam mundus? Num ideo credendum non est Deum fecisse mundum, quia iam non facit mundos; aut non fecisse solem, quia iam non facit soles? Et hoc quidem non de paradiso, sed de ipso homine permotis debuit responderi: nunc uero cum ipsum sic credant a Deo factum, sicut alius nullus factus est; cur paradisum nolunt ita factum credere, quemadmodum nunc uident siluas fieri?” Si veda anche *C. Faust.* XXVI, 3: “Sed contra naturam non incongrue dicimus aliquid Deum facere, quod facit contra id quod nouimus in natura. Hanc enim etiam appellamus naturam, cognitum nobis cursum solitumque naturae, contra quem Deus cum aliquid facit, magnalia uel mirabilia nominantur”.

<sup>47</sup> *Quaest. in Ex.* 25 (8, 19) interpreta allegoricamente il fatto che l’impedimento dei maghi si dia solo con la terza piaga, vedendovi un’allusione alla Trinità.

<sup>48</sup> *Trin.* III, 10, 20: “Assumpta est uirga ad significationem et in serpentem angelica facultate mutata est”. La mediazione angelica è evocata anche da *En. Ps.* 104, 22: “Dixit, et uenit cynomyia et sciniphes in omnibus finibus eorum (Sal 104, 31). Si quaeritur quando dixerit, in uerbo eius erat

Come si è anticipato, Agostino non riesce a fare a meno di estrapolare l'allegoria cristologica delle immagini del bastone e del serpente, propiziata del resto da una lunga tradizione esegetica in chiave tipologica, e la mette a confronto con un altro episodio biblico visto anch'esso quale segno, sia pure non di natura sorprendente e straordinaria: come il bastone e il serpente, anche l'unzione della pietra – che segna il luogo della visione di Giacobbe a Betel (Gn 28, 18) – è da intendere in rapporto all'economia del Cristo incarnato.<sup>49</sup>

Più di tali sviluppi esegetici, che non sempre paiono necessari ai fini dell'argomentazione di Agostino, vi è ancora da registrare un altro luogo veterotestamentario importante: è l'episodio della Genesi, in cui Giacobbe si arricchia di greggi con lo stragemma dei rami scortecciati e posti negli abbeveratoi (Gn 30, 32-43). Questo racconto si prestava a elaborare la dottrina delle ragioni seminali nel contesto di una trattazione che – per via

antequam fieret; et sine tempore ibi erat, quo tempore fieret: quamquam et per angelos, et per seruos suos Moysen et Aaron, etiam tunc quodammodo dixit ut fieret, quando fuerat faciendum". Anche *Ep. 55 (= Ad inquis. Ian. II, 16, 29)* commenta Es 8, 19 senza però rimarcare il ruolo degli angeli.

<sup>49</sup> *Trin. III, 10, 20*: "Inter factum angeli et factum hominis plurimum distat. Illud et mirandum est et intellegendum, hoc autem tantummodo intellegendum. Quod ex utroque intellegitur fortassis unum est, at illa ex quibus intellegitur diuersa sunt, tamquam si Domini nomen et auro et atramento scribatur. Illud est pretiosius, illud uilius; quod tamen utroque significatur idipsum est. Et quamuis idem significauerit serpens ex uirga Moysi, quod lapis Iacob, melius tamen aliquid lapis Iacob quam serpentes magorum. Nam sicut unctio lapidis Christum in carne in qua unctus est oleo exultationis prae participibus suis (Sal 44, 8), ita uirga Moysi conuersa in serpentem, ipsum Christum factum obedientem usque ad mortem crucis (Fil 2, 8). Unde ait: *Sicut exaltauit Moyses serpentem in heremo, sic oportet exaltari Filium hominis ut omnis qui credit in eum non pereat sed habeat uitam aeternam* (Gv 3, 14-15), sicut intuentes illum serpentem exaltatum in heremo serpentium morsibus non peribant. *Vetus enim homo noster confixus est cruci cum illo ut euacuetur corpus peccati* (Rm 6, 6). Per serpentem autem mors intellegitur quae facta est a serpente in paradiso modo locutionis per efficientem id quod efficitur demonstrante. Ergo uirga in serpentem, Christus in mortem, et serpens rursus in uirgam, Christus in resurrectionem totus cum corpore suo quod est Ecclesia, quod in fine temporis erit quem serpentis cauda significat quam Moyses tenuit ut redigeretur in uirgam. Serpentes autem magorum tamquam mortui saeculi nisi credentes in Christum tamquam deuorati in corpus eius intrauerint resurgere in illo non poterunt. Lapis ergo Iacob, ut dixi, melius aliquid significauit quam serpentes magorum; at enim factum magorum multo mirabilius".

delle teofanie e dei segni singolari operati mediante i miracoli – investe l'intreccio di cause ed effetti nell'ordine naturale e nel piano di salvezza. Se i miracoli dei maghi d'Egitto fanno dire ad Agostino che costoro non sono da considerarsi come dei 'creatori' per i prodigi di cui sono, sia pure limitatamente, degli operatori, l'episodio delle verghe di Giacobbe non solo conforta tale conclusione, ma offre anche un paradigma più pregnante per illustrare l'azione universale della causa prima e il ruolo delle cause seconde. Infatti, né il patriarca crea i colori delle pecore, né queste creano la screziatura della prole, ma il condizionamento di corpo e anima da cui deriva la prole screziata delle greggi di Giacobbe rimanda in origine alla somma Sapienza di Dio:

il fatto che o l'anima dal corpo o il corpo dall'anima siano così impressionati reciprocamente, lo causano i rapporti proporzionati della ragione, i quali vivono incommutabilmente proprio nella somma Sapienza di Dio che nessuna estensione spaziale contiene; e benché essa sia incommutabile, non abbandona nessuna delle cose che esistono per quanto in modo mutevole, poiché nessuna di loro è stata creata se non per mezzo di essa. Infatti è stata l'incommutabile e invisibile norma della Sapienza di Dio *per mezzo della quale tutte le cose sono state create* (Gv 1, 3) a far sì che dagli animali del gregge non nascessero dei rami ma degli animali; ma a far sì che il colore degli animali concepiti traesse qualcosa dalla screziatura dei rami è stata l'anima della pecora gravida, impressionata dall'esterno attraverso gli occhi e recante con sé internamente, secondo la propria capacità, quella legge del dar forma che ha ricevuto dalla potenza ancor più interna del suo Creatore.<sup>50</sup>

<sup>50</sup> *Trin.* III, 7, 15 (trad. Cillerai, 209): "Ut enim sic ex semetipsis afficiantur uel anima ex corpore uel corpus ex anima, congruentiae rationis id faciunt quae incommutabiliter uiuunt in ipsa summa Dei Sapientia quam nulla spatia locorum capiunt; et cum sit ipsa incommutabilis, nihil eorum quae uel mutabiliter sunt deserit quia nihil eorum nisi per ipsam creatum est. Ut enim de pecoribus non uirgae sed pecora nascerentur, fecit hoc incommutabilis et inuisibilis ratio sapientiae Dei per quam creata sunt omnia (Gv 1, 3); ut autem de uarietate uirgarum pecorum conceptorum color aliquid duceret, fecit hoc anima grauidae pecudis per oculos affecta forinsecus et interius secum pro suo modulo formandi regulam trahens quam de intima potentia sui Creatoris accepit".

## 4. IL 'COROLLARIO' DELLE RAGIONI SEMINALI: UN COSMO 'TEOFANICO'

Ripercorrere l'argomentazione scritturistica di *Trin.* III aiuta a ricollocare meglio quello che a prima vista si presenta come un *excursus* sulle ragioni seminali (o *rationes causales*, per usare i termini stessi di Agostino) e che per alcuni costituisce invece il suo apporto più significativo dal punto di vista dottrinale.<sup>51</sup> Se è vero, infatti, che questo libro – come ha mostrato Isabelle Bochet – rappresenta un importante contributo alla polemica antiariana e al superamento dell'interpretazione patristica più tradizionale delle teofanie veterotestamentarie in relazione alla persona del Figlio, la breve trattazione sulle *rationes causales* illumina il pensiero di Agostino sulla creazione e richiama le riflessioni che egli sviluppa più ampiamente nel *De Genesi ad litteram* (dove peraltro troviamo unicamente questa espressione).<sup>52</sup> Dal raffronto coi libri VI, VIII e IX di questo scritto emerge il comune sforzo di ricondurre l'evento miracoloso nell'alveo della causalità naturale, al di là dell'impressione della sua natura straordinaria. È la mente umana ad operare la distinzione fra fenomeni naturali e fenomeni eccezionali in ragione del carattere inusitato di questi ultimi. Ma ciò deriva appunto dalla limitatezza delle sue conoscenze, mentre anche miracoli e prodigi rientrano pienamente nel piano originario di Dio sulla creazione, in forza delle potenzialità che egli ha immesso in essa fin da principio.<sup>53</sup> Agostino designa tali potenzialità, che sono iscritte in partenza nell'ordine

<sup>51</sup> *Trin.* III, 7, 13-8, 18. Si veda, ad es., il giudizio di Studer riportato sopra alla n. 21.

<sup>52</sup> Si veda I. Bochet, *La puissance de Dieu à l'œuvre dans le monde*, 72ss. L'insistenza di Agostino sulla potenza creatrice di Dio gli viene probabilmente dalla lettura di Gregorio di Elvira, sebbene egli si distacchi dalla sua interpretazione delle teofanie, non riconoscendovi più una manifestazione distinta del Figlio: "il n'attribue plus les théophanies spécifiquement au Fils et ne recourt pas à l'économie pour en rendre raison tout en préservant l'invisibilité de Dieu; de façon plus radicale, il oppose l'invisibilité de Dieu *per substantiam* aux apparitions de Dieu dans l'Ancien Testament qui ont eu lieu *per creaturam*" (p. 78). Per l'utilizzo dell'espressione *rationes causales*, si veda *De Gen. ad litt.* VI, 14, 25; VII, 22, 32; VIII, 3, 7; IX, 18, 34; X, 3, 5.

<sup>53</sup> Come rileva E. Moro, *Miracolo, natura e rationes causales*, 54-55, a proposito dei maghi del Faraone: "il miracolo è il risultato della cooperazione tra l'attività delle *rationes causales* e l'azione degli angeli malvagi, anche questa riconducibile, seppur in via unicamente 'permissiva', a un decreto della volontà divina".

naturale creato da Dio, con il termine di ‘semi’ o, per meglio dire, di ‘semi occulti’, di cui quelli visibili ci offrono un’illustrazione utile a raffigurarci i loro dinamismi ed effetti.<sup>54</sup> L’immagine permette infatti di intravedere una forma di causalità latente delle cose corporee e visibili, dipendente inizialmente dalla volontà creatrice di Dio ma attuantesi a seconda di determinate circostanze, per l’azione strumentale delle cause seconde, come avviene anche nel caso dei prodigi operati dagli angeli buoni o malvagi: gli uni e gli altri, in ragione della sottigliezza della loro mente e del loro corpo sono in grado di servirsi di tali semi occulti per dare vita a manifestazioni corporee, senza peraltro assurgere al ruolo di ‘creatori’, bensì sempre nella misura in cui Dio lo permette loro.<sup>55</sup> Grazie a questi ‘semi’ occulti, dunque, Dio opera da sempre in modo nascosto in tutta quanta la realtà visibile, anche se

<sup>54</sup> *Trin.* III, 8, 13: “Omnium quippe rerum quae corporaliter uisibiliterque nascuntur occulta quaedam semina in istis corporeis mundi huius elementis latent. Alia sunt enim haec iam conspicua oculis nostris ex fructibus et animantibus; alia uero illa occulta istorum seminum semina unde iubente Creatore produxit aqua prima natatilia et uolatilia, terra autem prima sui generis germina et prima sui generis animalia. Neque enim tunc in huiusmodi fetus ita producta sunt ut in eis quae producta sunt uis illa consumpta sit, sed plerumque desunt congruae temperamentorum occasiones quibus erumpant et species suas peragant”.

<sup>55</sup> *Trin.* III, 8, 13: “Inuisibilium enim seminum Creator ipse Creator est omnium rerum, quoniam quaecumque nascendo ad oculos nostros exeunt ex occultis seminibus accipiunt progrediendi primordia et incrementa debitae magnitudinis distinctionesque formarum ab originalibus tamquam regulis sumunt. Sicut ergo nec parentes dicimus creatores hominum nec agricolae creatores frugum, quamuis eorum extrinsecus adhibitibus motibus ista creanda Dei uirtus interius operetur, ita non solum malos sed nec bonos angelos fas est putare creatores si pro subtilitate sui sensus et corporis semina rerum istarum nobis occultiora nouerunt et ea per congruas temperationes elementorum latenter spargunt atque ita et gignendarum rerum et accelerandorum incrementorum praebent occasiones”. Sugli effetti prodigiosi del ministero angelico cf. ancora E. Moro, *Miracolo, natura e ragioni causali*, 37: “Benché non si differenzi sostanzialmente da quello umano, il modo di operare degli angeli è in grado di determinare, proprio in virtù delle *sensuum subtilitates* e delle *corporum mobilitates*... degli effetti che si manifestano con un elevato grado di rapidità (*celeritas*) e immediatezza (*cito*). Tale grado di *celeritas incrementorum*, superiore a quello cui abitualmente assistono gli esseri umani, conferisce il carattere prodigioso agli eventi prodotti dagli angeli, come nel caso dei miracoli pagani narrati in Ex. 7, 11-12 e Ex. 8, 3”.

gli effetti esterni, a seconda del suo beneplacito, possono essere prodotti da agenti intermedi.<sup>56</sup>

La distinzione fra fenomeno naturale e fenomeno prodigioso, per cui il miracolo è per Agostino un'estrinsecazione delle potenzialità racchiuse nell'atto creatore di Dio e nel suo costante dispiegarsi nel mondo, permette di chiarire come si diano le teofanie: miracoli e segni hanno per noi il valore di annunci e significazioni del volere di Dio, senza che essi implicino un coinvolgimento diretto della sua persona.<sup>57</sup> Di conseguenza, nelle teofanie la Trinità o le singole persone di essa si manifestano agli uomini per il tramite di realtà create, grazie al ministero degli angeli. Anche se la mente umana non è in grado di comprendere le modalità concrete con cui esso si svolge, questa conclusione non solo appare come la più probabile alla luce della ragione, ma soprattutto è confortata dall' 'autorità delle divine Scritture', alla quale Agostino si richiama nel concludere *Trin.* III.<sup>58</sup>

La prova scritturistica, introdotta dal richiamo al ministero angelico secondo Eb 1, 13-14 –dove gli angeli son detti “inviati per servire coloro che devono entrare in possesso della salvezza”–, conduce finalmente Agostino a riaprire brevemente il *dossier* delle teofanie veterotestamentarie.<sup>59</sup> Egli l'aveva introdotto nel secondo libro, ma esso emerge nel terzo solo a conclusione del discorso.<sup>60</sup> Tuttavia qui, diversamente dalla discussione sviluppa-

<sup>56</sup> *Trin.* III, 8, 14: “ita creationem rerum uisibilium Deus interius operatur, exteriores autem operationes siue bonorum siue malorum uel angelorum uel hominum, siue etiam quorumcumque animalium, secundum imperium suum et a se impertitas distributiones potestatum et appetitiones commoditatum ita rerum naturae adhibet in qua creat omnia quemadmodum terrae agriculturam”.

<sup>57</sup> *Trin.* III, 10, 19: “alia sunt illa quae quamuis ex eadem materia corporali ad aliquid tamen diuinitus annuntiandum nostris sensibus admouentur, quae proprie miracula et signa dicuntur, nec in omnibus quae nobis a Domino Deo annuntiantur ipsius Dei persona suscipitur”.

<sup>58</sup> *Trin.* III, 11, 23: “Exstat enim auctoritas diuinarum Scripturarum, unde mens nostra deuiare non debet, nec relicto solidamento diuini eloqui per suspicionum suarum abrupta praecipitari, ubi nec sensus corporis regit, nec perspicua ratio ueritatis elucet”.

<sup>59</sup> *Trin.* III, 11, 22: “Apertissime quippe scriptum est in Epistula ad Hebraeos, cum dispensatio Noui Testamenti a dispensatione Veteris Testamenti secundum congruentiam saeculorum ac temporum distingueretur, non tantum illa uisibilia sed ipsum etiam sermonem per angelos factum”.

<sup>60</sup> *Trin.* II, 11, 21 (visione di Mambre); II, 13, 23 (teofania del roвето ardente); II, 15, 26 (teofania del Sinai).

ta in *Trin.* II, Agostino non ha più dubbi sul fatto che le teofanie siano avvenute tutte con la mediazione degli angeli. Egli si sforza di chiarirlo discutendo in forma aporetica le teofanie di cui ha beneficiato il patriarca Abramo, in particolare l'incontro coi tre uomini alle querce di Mamre e l'episodio del sacrificio di Isacco. Ma lo stesso esito vale anche per la teofania del rovelto ardente, confortata adesso dalla testimonianza che Agostino trae dal discorso di Stefano in At 7, 2 e da Gal 3, 19, secondo cui Dio ha dato la Legge a Israele per il tramite di angeli. Questo passo ricapitola con tutta evidenza la forza dell'*auctoritas* biblica, anche se sul finire del terzo libro Agostino ci tiene a ribadire il suo metodo teologico, unendo all'argomentazione scritturistica l'esito convergente di un procedimento razionale, pur con i limiti che gli sono propri: infatti, se la prima è contraddistinta dalla *firmitas* delle sue conclusioni, l'esito del secondo può dare adito solo alla *probabilitas*.<sup>61</sup> Mentre egli tira così un bilancio moderatamente positivo della *disputatio* condotta nel terzo libro, preannuncia nel quarto l'esame della terza *quaestio*, le missioni del Padre e del Figlio, come ulteriore applicazione dei risultati raggiunti, escludendo cioè in anticipo che esse comportino la manifestazione della sostanza divina.

A uno sguardo retrospettivo, il terzo libro di *Trin.*, pur recuperando nel finale la visuale delle teofanie veterotestamentarie da cui traeva il movente iniziale dell'indagine, sembra suggerire, per così dire, un approccio estensivamente 'teofanico' all'opera divina della creazione. Essa, infatti, non si riduce ad essere lo scenario di quella storia salvifica, in cui il Dio Trinità si rivela agli uomini e si comunica loro, poiché in tutte le articolazioni visibili e nascoste della grande fabbrica o 'repubblica' del cosmo si riverbera l'azione ininterrotta del Dio creatore che la governa con la

<sup>61</sup> *Trin.* III, 11, 27: "Sed iam satis quantum existimo pro captu nostro disputatum et demonstratum est quod in hoc libro susceperamus ostendere, constititque et probabilitate rationis quantum uel potius quantum ego potui, et firmitate auctoritatis quantum de Scripturis sanctis diuina eloquia patuerunt, quod antiquis Patribus nostris ante incarnationem Saluatoris, cum Deus apparere dicebatur uoces illae ac species corporales per angelos factae sunt, siue ipsis loquentibus uel agentibus aliquid ex persona Dei sicut etiam prophetas solere ostendimus, siue assumptibus ex creatura quod ipsi non essent ubi Deus figurate demonstraretur hominibus, quod genus significationum nec prophetas omisisse multis exemplis docet Scriptura. Ancora una volta constatiamo l'innovazione lessicale: questo passo contiene l'unica occorrenza di *probabilitas* in *Trin*".

sua somma Sapienza. Alla luce del terzo libro di *Trin.*, la ‘teofania’ primordiale, per chi lo contempi con gli occhi della fede e col sostegno della ragione, è il mondo intero voluto da Dio e disseminato dei segni della sua continua presenza<sup>62</sup>.

<sup>62</sup> Ringrazio Giovanni Catapano per l’aiuto fornitomi nella preparazione del mio contributo, presentato in occasione della Lectio Augustini su *Trin.* III (Pavia, 24 aprile 2014).