

## Un catechismo per vescovi: il *De fide et Symbolo* di Agostino

Giuseppe CARUSO OSA

SOMMARIO: 1) L'Esordio (1. 1); 2) Dio, onnipotente e creatore (2.2); 3) La generazione del Verbo (2.3-4.7); 4) L'incarnazione (4.8-8.15); 5) Lo Spirito Santo e la Trinità (9.16-9.21); 6) La chiesa e la salvezza (10.21-10.24); 7) Conclusione (10.25).

L'8 ottobre del 393 si tenne a Ippona il primo concilio della chiesa d'Africa, che vide la partecipazione dei vescovi di Africa proconsolare, Numidia, Bizacena, Mauretania e Tripolitania. Gli atti del concilio, ricordato soprattutto per le sue decisioni relative al canone biblico, non sono giunti alla posterità, se si eccettuano cinque frammenti pubblicati da Munier<sup>1</sup>; tuttavia le delibere di quell'assemblea furono trasmesse in quella collezione, di quattro anni anteriore, che va sotto il nome di *Breviarum Hipponense*<sup>2</sup>. Tra le decisioni approvate a Ippona e poi trasmesse dal *Breviarium* è quella relativa al canone biblico, esattamente identico a quello che sarebbe stato, molti secoli dopo, solennemente sancito a Trento; è forse proprio questo l'elemento in ragione del quale il sinodo di Ippona è il più delle volte ricordato<sup>3</sup>. Agostino, ancora sacerdote, fu presente a quella solenne assemblea e, stando a quanto egli stesso narra nelle *Retractationes*, dietro richie-

1 C. Munier, *Cinq canons inédits du concile d'Hippone du 8 octobre 393*, in *Revue de Droit Canonique* 18 (1968), pp. 16-29.

2 Per il testo si veda: C. Munier, *Concilia Africae a.345-a.525*, Brepols, Turnhout, 1974, pp. 30-46.

3 Si veda in proposito, per esempio, DS 186.

sta dei vescovi sinodali, pronunciò un discorso sul simbolo<sup>4</sup>. Alberto Pincherle ritiene che l'incarico, più che all'insistenza dell'intera assemblea, sia venuto ad Agostino mercé l'interessamento di Valerio, il vescovo di Ippona, con l'appoggio di Aurelio di Cartagine, come frutto di una strategia per far conoscere all'intero episcopato africano il genio del sacerdote Agostino, tanto promettente<sup>5</sup>. Se le cose stanno così, sembra proprio che il sacerdote non abbia deluso le aspettative: il sermone, stando sempre alla notizia delle *Retractationes*, fu ritenuto degno di pubblicazione; sottoposto con tutta probabilità a un'accurata revisione, venne pubblicato come un libro trovando posto tra le opere di Agostino. La predicazione sul *Simbolo*, almeno dal quarto secolo, era una prassi abituale nella chiesa antica, intimamente connessa alla preparazione al battesimo; anche Agostino avrà più e più volte modo di illustrare ai catecumeni i contenuti di questo compendio della fede cristiana<sup>6</sup>; il *De fide et Symbolo* si colloca però in posizione eccentrica rispetto a quei discorsi, e lo fa in ragione dei suoi destinatari: non cristiani alle prime armi, ma vescovi, a vantaggio dei quali il presbitero di Ippona confeziona una specie di breviario teologico, probabilmente allo scopo di premunirli contro deviazioni dottrinali che potevano minacciare i fedeli loro affidati, ma anche gli stessi pastori della chiesa.

- 4 *Retractationes* 1,17: *Per idem tempus coram episcopis hoc mihi iubentibus, qui plenarium totius Africae concilium Hippone Regio agebant, De fide ac Symbolo presbyter disputavi. Quam disputationem nonnullis eorum qui nos familiarius diligebant studiosissime instantibus in librum contuli.*
- 5 A. Pincherle, *Vita di Agostino*, Laterza, Bari, 1984, pp. 122-123. Per notazioni generali sul *De fide et Symbolo*, nonché per un commento dettagliato, al quale, nel corso del presente saggio, si farà più volte riferimento, si veda: E. P. Mejerling, *Augustine: De fide et Symbolo. Introduction, Translation, Commentary*, Gieben, Amsterdam, 1987.
- 6 Si pensi ai sermoni sulla *traditio Symboli* (212, 213, 214, il frammentario 214A e il *Sermo de symbolo ad cathecumenos*) e al 215, sulla *redditio*.

1) L'Esordio (I. 1)

Il proposito di cui si è detto sopra si può agevolmente ricavare già dall'esordio del discorso, dove Agostino enuncia un principio generale: tutti si devono impegnare a credere con il cuore e confessare con la lingua la fede, per attuare quanto è scritto in *Rom.* 10,10: *Con il cuore si crede per ottenere giustizia, con la bocca si fa la professione di fede per avere la salvezza.* Sembra dunque evidente che quanti credono e professano – e ovviamente professano sinceramente, in quanto credono davvero – in modo da ottenere la giustizia e la salvezza, siano sempre i medesimi soggetti, i pastori, nel novero dei quali Agostino pone stesso, rivolgendosi ai suoi destinatari con un “noi” che lo include. Ma il pastore deve anche adoperarsi per la salvezza del prossimo; nello sviluppo della sua interpretazione sembra dunque che Agostino intenda la salvezza di cui tratta *Rom.* 10 non solo come quella di chi professa personalmente la fede, ma anche dei suoi ascoltatori. La professione di fede del pastore di Chiesa ha quindi un'immediata ricaduta sul suo uditorio, che va protetto con ogni cautela dalle deviazioni dottrinali. Il *Simbolo*, nella sua brevità e completezza, si rivela, per Agostino, uno straordinario presidio contro gli inganni ereticali. La brevità ne permette un apprendimento facile, in modo che anche chi è ancora sprovvisto e poco esperto della fede cristiana possa impararlo a memoria. Ma questo è solo il primo passo, adatto a quanti non si sono ancora fortificati attraverso uno studio assiduo e una conoscenza spirituale della Scrittura. Ma cosa rende possibile il passaggio dalla conoscenza di una breve formula al fastigio di una fede matura? Sono le spiegazioni che i pastori devono offrire ai fedeli, attraverso discorsi commisurati alla loro capacità effettiva di comprensione e alla loro buona disposizione, manifestata soprattutto attraverso le virtù dell'umiltà e della carità: il progresso nella fede è un percorso intellettuale ma allo stesso tempo stesso morale.

Forse a causa della sua ampia diffusione, gli eretici, afferma Agostino, si sono sempre sforzati di nascondere i loro errori tra le pieghe

del *Simbolo*, cercando, per di capire, di non negare mai frontalmente quanto in quello viene affermato; tuttavia queste macchinazioni sono state tempestivamente annullate grazie all'azione di uomini spirituali che non solo hanno custodito la fede ricevuta, ma si sono anche sforzati di comprenderne tutte le implicazioni, certo aiutati in questo da una speciale rivelazione di Dio. Chi sono gli *spiritalis viri* ai quali Agostino fa riferimento? Essi sono probabilmente gli stessi di cui si parla in 9,18, nel corso di una trattazione relativa al mistero trinitario, quando si dice che: *De Patre quidem ac Filio multis libris disseruerunt docti et spiritalis viri*. Nel prologo manca l'aggettivo *docti*, ma lo sostituisce la perentoria affermazione che la rivelazione divina ha concesso agli *spiritalis viri* una particolare comprensione della scienza della fede. Sembra dunque che Agostino proponga ai vescovi suoi uditori, come strumento pastorale per tutelare l'ortodossia dei fedeli, una tradizione teologica ferma e sicura, quella trasmessa appunto dagli uomini spirituali, cioè di quelli che furono capaci di approfondire la comprensione della fede con una riflessione che non sostituisce il *Simbolo*, ma che lo custodisce.

Equipaggiato di questi contenuti derivati dalla tradizione teologica precedente, ma ancor di più della sua personale elaborazione, Agostino inizia a passare in rassegna, spesso senza citarle esplicitamente, le affermazioni del *Simbolo*, per darne una spiegazione che si opponga frontalmente alle deviazioni dottrinali dei gruppi dissidenti.

## 2) Dio, onnipotente e creatore (2.2)

Un primo errore da confutare è quello di quanti credono che Dio abbia creato il mondo a partire non dal nulla, ma da una materia preesistente. Costoro pensano che, al modo degli artigiani, Dio avrebbe dato forma a una materia ancora bruta e inerte; ma se questa non ci fosse stata, egli non avrebbe potuto far nulla; pertanto conclude che postulare una materia eterna equivale a negare l'onnipotenza di Dio. Chi è il referente polemico di Agostino? Si potrebbe pensare alla tradi-

zione platonica, in quanto egli nega che si debba pensare a Dio come al demiurgo che mette ordine nella materia informe e disordinata; ma con maggiore verosimiglianza sono i manichei che postulavano, accanto al Dio buono, un dio malvagio, materiale, di cui la materia dalla quale è stato tratto il mondo sarebbe parte<sup>7</sup>. Agostino, subito dopo il suo rientro in Africa dall'Italia, nel 388, aveva composto proprio contro i manichei il suo primo scritto esegetico, il *De Genesi contra Manicheos*, nel quale li rimprovera proprio per questo errore con parole non dissimili da quelle che usa nel discorso rivolto ai vescovi<sup>8</sup>. Anche nel prosieguito dell'argomentazione si constata un parallelismo tra il *De Genesi contra Manicheos* e il *De fide et Symbolo*. Agostino ammette che Dio, che ha creato il fango e poi con questo ha plasmato l'uomo, può aver creato il mondo a partire da una materia informe (*Sap.* 11,18) o, secondo un'altra lettura, invisibile, purché si riconosca che egli ha creato anche quella materia; lo stesso Dio crea la materia suscettibile di ricevere qualunque forma e, in seguito, le dà forma. Ne *De Genesi contra Manicheos* la materia informe e pertanto, in quanto

7 Per i temi connessi alla cosmologia manichea e alla polemica condotta da Agostino contro di essa si veda: G. Gnoli (cur.), *Il manicheismo. Vol. 2. Il mito e la dottrina. I testi manichei copti e la polemica antimanichea*, Fondazione Vallada-Mondadori, Milano, 2006, soprattutto le pp. 134-203.

8 *De Genesi contra Manicheos* 1,6,10: *Et ideo Deus rectissime creditur omnia de nihilo fecisse, quia etiamsi omnia formata de ista materia facta sunt, haec ipsa materia tamen de omnino nihilo facta est. Non enim debemus esse similes istis qui omnipotentem Deum non credunt aliquid de nihilo facere potuisse, cum considerant fabros et quoslibet opifices non posse aliquid fabricare, nisi habuerint unde fabricent. Et ligna enim adiuvant fabrum, et argentum adiuvat argentarium, et aurum aurificem, et terra figulum adiuvat ut possit perficere opera sua. Si enim non adiuventur ea materia unde aliquid faciunt, nihil possunt facere, cum materiam ipsam ipsi non faciant. Non enim faber lignum facit, sed de ligno facit aliquid: sic et caeteri omnes huiusmodi opifices. Omnipotens autem Deus nulla re adiuvandus erat, quam ipse non fecerat, ut quod volebat efficeret. Si enim ad eas res quas facere volebat, adiuuabat eum aliqua res quam ipse non fecerat, non erat omnipotens: quod sacrilegum est credere.*

priva di forma, invisibile, è suscettibile di ricevere la forma; Agostino la vede adombrata nel “cielo e terra” o nelle acque primordiali di *Gen.* 1,1, come anche nella terra invisibile e indistinta e nelle tenebre di cui si legge al versetto 2<sup>o</sup>. Agostino già in questo brano allude al coinvolgimento di tutta la trinità nell’atto creativo (nel prosieguo lo farà più esplicitamente), come ha messo in evidenza György Heidl: quando il predicatore dice che per il dono ordinatissimo di Dio (*ordinatissimo Dei munere*) la materia diventa capace di essere formata; nel *munus* si deve infatti ravvisare lo Spirito Santo, che predispone la materia informe a ricevere l’azione della seconda persona divina, cioè il Figlio, e la fa permanere nella forma che ha assunto<sup>10</sup>.

- 9 *De Genesi contra Manicheos* 7,12: *Hanc autem adhuc informem materiam, etiam terram invisibilem atque incompositam voluit appellare, quia inter omnia elementa mundi terra videtur minus speciosa quam caetera. Invisibilem autem dixit, propter obscuritatem; et incompositam, propter informitatem. Eamdem ipsam materiam etiam aquam appellavit, super quam ferebatur Spiritus Dei, sicut superfertur rebus fabricandis voluntas artificis. Quod etsi paucorum intellegentia potest attingere, humanis tamen verbis, nescio utrum vel a paucis hominibus, possit exponi. Propterea vero non absurde etiam aqua dicta est ista materia, quia omnia quae in terra nascuntur, sive animalia, sive arbores vel herbae, et si qua similia, ab humore incipiunt formari atque nutriri. Haec ergo nomina omnia, sive coelum et terra, sive terra invisibilis et incomposita et abyssus cum tenebris, sive aqua super quam Spiritus ferebatur, nomina sunt informis materiae: ut res ignota notis vocabulis insinuaretur imperitioribus; et non uno vocabulo, sed multis, ne si unum esset, hoc putaretur esse quod consueverant homines in illo vocabulo intellegere. Dictum est ergo coelum et terra, quia inde futurum erat coelum et terra. Dicta est terra invisibilis et incomposita et tenebrae super abyssum, quia informis erat, et nulla specie cerni aut tractari poterat, etiamsi esset homo qui videret atque tractaret. Dicta est aqua, quia facilis et ductilis subiacebat operanti, ut de illa omnia formarentur. Sed sub his omnibus nominibus materia erat invisa et informis, de qua Deus condidit mundum.*
- 10 G. Heidl, ‘Ordinatissimum Dei Munus.’ *The trinity in Augustine’s De fide et Symbolo* 2.2, in M.F. Wiles – E.J. Yarnold, *Studia Patristica* 38. *Papers presented At the Thirteenth International Conference on Patristic Studies held in Oxford 1999*, Peeters, Leuven, 2001, pp. 174-180 e anche N. Cipriani, *Lo Spirito Santo, Amore che unisce. Pneumatologia e spiritualità in sant’Agostino*, Città Nuova, Roma, 2011, pp. 26-30 e 38.

3) La generazione del Verbo (2.3-4.7)

Il *De fide et Symbolo* tratta a lungo della seconda persona della Trinità. Agostino afferma che tutto è stato creato per mezzo del Verbo, detto anche Verità, Sapienza e Potenza di Dio e anticipa, già prima di trattare *ex professo* dell'incarnazione, che questi è Gesù Cristo, il redentore dell'umanità. Tutto è stato creato per mezzo del Verbo, ma evidentemente il Verbo stesso non è stato creato; egli infatti è stato generato da colui che, per mezzo di Lui, ha creato tutte le cose. Si introduce qui una netta distinzione tra il *creare* (e il sinonimo *condere*) e *generare*: il Verbo, in quanto generato, è il Figlio di Dio (2.3); sulla differenza che intercorre tra generare e creare Agostino tornerà più diffusamente anche in seguito. Il *verbum*, la parola, nell'esperienza umana è qualcosa di caduco, un soffio di aria modulato dalla voce, che passa presto; il Verbo di Dio, invece, permane uguale a se stesso; malgrado questa vistosa differenza tra la parola umana e la Parola sussistente di Dio, è stato usato il medesimo termine per designarle entrambe e Agostino si propone di spiegare in cosa consiste l'analogia tra le due. Le parole umane, egli nota, quando sono sincere, manifestano e fanno conoscere l'interiorità di chi parla a quelli che lo ascoltano; allo stesso modo il Verbo rivela il Padre, nascosto e misterioso, non a tutti, ma solo a quelli che ne sono degni (3.3). Agostino subito ridimensiona il valore dell'analogia che egli stesso ha introdotto: tra l'anima dell'uomo e la parola che la fa conoscere vi è una grande differenza in quanto le parole non sono generate, bensì pronunciate attraverso la mediazione necessaria della corporeità mentre Dio ha generato immediatamente il Verbo, che è in tutto uguale a Lui; eppure, continua, l'intenzione di chi parla con tutta sincerità e senza nessun proposito ingannevole sarebbe, almeno tendenzialmente, quella di trasmettere tutta la propria interiorità in quella dell'ascoltatore<sup>11</sup>. Per

11 Il paragone tra la parola umana, transeunte, e il *Verbum* divino, permanente, ha già dei precedenti, ovviamente maturati in contesto antiariano, in Atanasio e Ambrogio: si veda Meijering, *De fide*, pp. 41-43.

dirlo in altri termini, il comunicante crea un se stesso comunicato per metterlo a disposizione di chi riceve la comunicazione. Tra l'io comunicante e l'io comunicato resta, però, un divario incolmabile, e il secondo, anche nella migliore delle ipotesi, non sarà mai immagine autentica del primo. Agostino sembra suggerire l'idea che, malgrado tutto, l'uomo non sia in grado di comunicare se stesso; del resto, già nei *Soliloqui*, aveva affermato che egli non conosce fino in fondo nemmeno Alipio, il suo amico più caro<sup>12</sup>. Dio, invece, per farsi conoscere ha generato un essere del tutto identico a se stesso, la sua Potenza e la Sapienza per mezzo del quale ha creato e dato ordine a tutto (3.4).

Subito dopo Agostino mette in guardia i vescovi contro gli errori relativi alla teologia trinitaria: il Figlio non è una creatura, in quanto tutte le creature sono state fatte per suo mezzo; inoltre non è stato generato nel tempo, quasi che ci sia stato un tempo in cui egli non c'era, perché sarebbe assurdo pensare che Dio, eternamente sapiente, possa essere stato privo della sua sapienza; inoltre non lo si deve ritenere inferiore al Padre. Evidentemente si stanno prendendo di mira gli Ariani, la dottrina dei quali è facilmente riconoscibile negli errori qui condannati; d'altra parte ci si può legittimamente chiedere se davvero, nel 393, l'arianesimo fosse un problema dibattuto in Africa. Agostino solo molto più tardi, dopo il 418, si dedicherà alla confutazione di scritti ariani; ma evidentemente qui intende illustrare ai vescovi gli errori eventuali da cui devono cautelosamente guardarsi<sup>13</sup>. Subito dopo,

12 *Soliloqui* 1,3,8: Ratio - *Accipio istud: sed tamen si quis tibi diceret: Faciam te sic Deum nosse, quomodo nosti Alypium; nonne gratias ageres, et diceres: Satis est? Augustinus - Agerem quidem gratias, sed satis esse non dicerem. R. - Cur, quaeso? A. - Quia Deum ne sic quidem novi quomodo Alypium, et tamen Alypium non satis novi.*

13 Al 418 risale il *Contra sermonem Arrianorum*, al quale seguiranno la *Collatio cum Maximino Arrianorum episcopo*, resoconto di una disputa svoltasi tra 427 e 428, e il *Contra Maximinum*, di poco successivo; per questi temi si veda M., Simonetti, *Agostino e gli Ariani*, in *Studi di cristologia postnicena*, Augustinianum, Roma, 2006, pp. 291-323 (già precedentemente pubblicato in *Revue des études augustiniennes*, 13 (1967), pp. 55-84).

quasi a illustrare errore dopo errore, Agostino condanna come alieni dalla fede cattolica quelli che non distinguono personalmente il Figlio dal Padre; ovvio riferimento a quelli che oggi sono chiamati modalisti, ma che erano detti nell'antichità patripassiani o sabelliani<sup>14</sup>. Di seguito Agostino sembra rivolgere ancora una volta la sua attenzione contro l'errore degli ariani o, meglio, di quanti ritengono che il Figlio sia una creatura, sia pure superiore a tutte le altre e di gran lunga migliore. Agostino spiega che in latino *gignere* e *creare* possono essere intesi come sinonimi, pur non essendolo veramente, in quanto *creare* è lo stesso che *condere*, cioè fare, produrre. *Creatura* è l'esatta traduzione dei termini greci *ktivsma* (la cosa creata) e *ktivσις* (l'atto della creazione); se pertanto si definisce il Figlio creatura – intendendo il termine nel suo senso più proprio, quello connesso al verbo *creare*, sinonimo di *condere* –, non si dice in effetti che egli è stato generato, ma che è stato fatto; questo però è assurdo, perché invece Egli è colui per mezzo del quale tutte le cose sono state create e pertanto egli stesso non può essere posto tra le cose create (4,5).

Malgrado quanto fin qui detto, un testo della Scrittura sembra affermare che il Verbo, ossia la Sapienza di Dio, sia stato creato: si tratta di *Prov. 8,22* (*Dominus creavit me in principio viarum suarum*). Quest'ultimo versetto, che l'autore sacro pone in bocca alla Sapienza, un attributo divino personificato che ha dispiegato la sua azione nella creazione, era comunemente inteso dagli esegeti cristiani come riferito a Cristo; e ciò suscitava, soprattutto nel contesto della controversia ariana, non poco imbarazzo perché, come si vede, la Sapienza parla a chiare lettere di se stessa come di una realtà creata. Agostino risolve il problema facendo ricorso a *Io. 1,14* (*Verbum caro factum est, et habitavit in nobis*), un brano il cui argomento è, senza ombra di dubbio, l'incarnazione, e spiega che la "Sapienza creata" è il Verbo fatto carne: Egli, che si pone come *inizio delle vie* che, attraverso l'imitazione

<sup>14</sup> Agostino riporta entrambi i nomi nel tardo *De haeresibus* 41.

dell'umanità assunta dal Verbo, permettono all'uomo di giungere a Dio e di essere pertanto salvato. Quando Agostino interpreta il testo dei *Proverbi* 8 come riferito al Verbo, si colloca all'interno di una tradizione antica; una parte di questa, con a capo Atanasio, vedeva nella "Sapienza creata" il Verbo fatto uomo<sup>15</sup>.

Attraverso l'incarnazione il Verbo, principio della creazione, è diventato anche il principio della salvezza, in un suggestivo parallelismo che fa del Cristo l'unico grande mediatore di tutto quello che l'uomo è ed è chiamato ad essere. Oggetto principe di imitazione è l'umiltà di Cristo: gli uomini, a partire dai progenitori, peccano per la superbia di uguagliarsi a Dio, come si legge in *Gen.* 3,5; il Verbo, che invece è effettivamente uguale al Padre in quanto Dio come Lui, diventa ciò che non era, uomo, assumendo la condizione servile (si cita *Fil.* 2,6), per offrire un modello di umiltà. Gli uomini, tutti gli uomini, sono caduti a causa della superbia: Agostino probabilmente pensa già una

15 In *Prov.* 8,22 si legge che la Sapienza è creata; in 8,26 che Dio la genera. La corretta interpretazione di questi versetti, che per un esegeta cristiano dei primi secoli hanno per argomento il Verbo di Dio, fu di grande momento negli anni della controversia suscitata da Ario. Prendendo come guida M. Simonetti, *La crisi ariana nel IV secolo*, Augustinianum, Roma, 1975, si darà qui qualche ragguaglio sull'interpretazione di questo brano controverso nel quale già Costantino aveva riconosciuto, non del tutto a torto, il motivo del contendere tra Ario e il suo vescovo, Alessandro di Alessandria (*ibid.* p. 35). Ario considera 'generare' un semplice sinonimo di 'creare', in quanto per lui il Verbo è una creature (p. 53), mentre tale sinonimia non c'è per Eusebio di Cesarea (p. 66). Per Marcello di Ancira i due verbi sono sinonimi; essi indicano l'inizio dell'esistenza personale del Verbo – che è *ab aeterno* una *duvnamis* della monade divina e non un soggetto ipostatico – nel grembo di Maria (p. 70); idea condivisa da Eustazio di Antiochia (p. 74). Atanasio separa i due verbi, e ritiene che il creare del versetto 22 faccia riferimento all'incarnazione, mentre il generare del 25 abbia come tema la generazione eterna (p. 278); sembra che anche per Mario Vittorino il *factus* di *Prov.* 8,22 sia riferito all'incarnazione del Salvatore (p. 297), come anche per Ilario (p. 311). L'interpretazione che parte da Atanasio avrà una lunga fortuna (pp. 478-479) e viene qui recepita anche da Agostino.

comunione di tutta l'umanità con i protoplasti, teologumeno che, presente in modo latente nei suoi primi scritti, avrà modo di esplicitarsi nel corso della sua riflessione. Il Verbo divino è unigenito; in quanto si è fatto uomo e ha raccolto intorno a sé quanti per mezzo della sua grazia rinascono, diventa primogenito; dunque attraverso l'umanità di Cristo, del tutto conforme a quella degli altri uomini, a questi ultimi, illuminati da Cristo, luce da luce, vengono comunicate le prerogative della figliolanza e affidato l'insegnamento apostolico (evidentemente quello che Agostino sta illustrando!). Il Cristo, che ha creato in quanto pienamente Dio, salva gli uomini in quanto si è fatto pienamente uomo, offrendosi come via verso Dio: la vera divinità del Verbo, che è stata già precedentemente affermata, viene qui riletta in una prospettiva eminentemente soteriologica. Si può osservare come in tale frangente Agostino declini in chiave soteriologica quanto prima ha affermato riguardo alla piena divinità di Cristo.

Lo stretto legame che intercorre tra protologia e soteriologia è affermato anche poco dopo, quando il futuro vescovo di Ippona dichiara che sono oggetto di fede soprannaturale le realtà eterne, tra le quali vanno annoverate l'immutabilità di Dio, la sua assoluta trascendenza e la perfezione e che tuttavia anche le vicende storiche connesse all'incarnazione di Cristo devono esser credute con la medesima fede. Evidentemente a una mente filosofica dell'antichità ripugnava dover credere con un medesimo atto di fede ciò che riguarda realtà immutabili, come quelle relative al modo di essere di Dio, e vicende storiche; tuttavia Agostino spiega che ciò si può e si deve fare, perché la vicenda storica di Cristo non è estranea a un preciso disegno del Creatore, dettato dalla sua straordinaria bontà e condiscendenza. Questa annotazione mira a introdurre un nuovo sviluppo su un tema quanto mai problematico e di cui l'arianesimo, sin dalla prima ora, si era servito, cioè la mutevolezza di Cristo che, in quanto persona storica, diviene, mentre Dio è per definizione immutabile. Agostino spiega che il Figlio di Dio di per sé non diviene; in Lui non c'è, parlando in termini propri, scansione temporale, ma un eterno presente, di cui Agostino

vede riprova nelle parole rivolte a Mosè in *Ex.* 3,14: *Ego sum qui sum*; anche il divenire deve essere dunque in lui inteso come conseguenza della condiscendenza (4.6)<sup>16</sup>. In virtù del suo essere con pienezza e senza alterazioni, senza passaggio da una condizione all'altra, Dio è assolutamente immutabile e nulla gli si può opporre, se non il nulla, ciò che assolutamente non è (4.7); evidentemente Agostino sta di nuovo prendendo di mira l'idea manichea dei due principi opposti e rivali.

#### 4) L'incarnazione (4.8-8.15)

Agostino ancora una volta ritorna sull'incarnazione del Verbo e spiega che proprio Lui, la Sapienza immutabile di Dio, ha assunto la natura umana, facendo quindi suo uno stato mutevole, per la salvezza e la redenzione dell'uomo. Una vicenda storica, quella di Cristo, diventa quindi oggetto di fede, proprio perché in Cristo la divinità e l'umanità si sono toccate: ciò è avvenuto ad opera del dono di Dio, che si identifica con la terza persona trinitaria, cioè lo Spirito Santo<sup>17</sup>. Il brano evangelico di *Lc.* 1,35 attesta a chiare lettere che l'incarnazione è avvenuta con l'opera dello Spirito Santo<sup>18</sup>; che questi sia poi per

16 Ario sembrerebbe aver escluso la mutevolezza del Cristo, ma alcuni suoi discepoli, più radicali o forse solo più sprovveduti, la postulavano. Si veda in proposito M. Simonetti, *Il Cristo. Vol. 2. Testi teologici e spirituali in lingua greca dal IV al VII secolo*, Fondazione Valla-Mondadori, Roma, 1988, p. 85 (lettera di Ario a Eusebio di Nicomedia) e p. 85 (lettera a tutti i vescovi di Alessandro di Alessandria).

17 Per un'ampia trattazione dell'azione dello Spirito Santo nell'incarnazione si veda: J. Verhees, *Heiliger Geist und Inkarnation in der Theologie des Augustinus von Hippo. Unlöslicher Zusammenhang zwischen Theologie und Ökonomie*, in *Revue des Etudes Augustiniennes* 22 (1976), pp. 234-253.

18 La *Lettera* 11 di Agostino a Nebridio tratta esplicitamente di questo tema; si vedano in proposito la nota complementare di E. Bermont in *Lettres 1-30, Oeuvres de saint Augustin* 40-A, 6e série, Institut d'Études Augustiniennes, Paris,

eccellenza il dono di Dio lo si poteva agevolmente ricavare dalla sacra Scrittura (per esempio da *Act.* 8,20) e del resto si è visto che poco sopra Agostino lo aveva già definito *munus*<sup>49</sup>.

2011, pp. 575-585; G. Caruso, *L'epistolario di Agostino laico*, in *Percorsi Agostiniani. Rivista degli Agostiniani d'Italia* 9 (Gennaio-Giugno 2012), pp. 45-46, e Cipriani, *Lo Spirito Santo*, pp. 37-38.

- 19 *Munus* e *donum* sono sinonimi, a maggior ragione lo sono per Agostino quando si parla dello Spirito Santo. Basta a dimostrarlo anche una cursoria lettura del *De vera religione* dove non mancano riferimenti alla Trinità in cui la terza persona è designata con entrambi i termini: in 5,8 si afferma che l'eresia esclude dalla comunione ai sacramenti quanti *de Patre Deo, et Sapientia eius, et Munere divino aliter sentiunt et hominibus persuadere conantur, quam veritas postulat*; in 55,112 Agostino afferma di venerare un solo Dio, in cui si distinguono tre realtà: Principio, Sapienza e Dono: *unum Deum colo, unum omnium Principium, et Sapientiam qua sapiens est quaecumque anima sapiens est, et ipsum Munus quo beata sunt quaecumque beata sunt*. Usando l'altro termine, in 7,13 si dice che l'intero cosmo è stato creato da un'unica azione delle tre persone, *non ut aliam partem totius creaturae fecisse intellegatur Pater, et aliam Filius, et aliam Spiritus Sanctus, sed et simul omnia et unamquamque naturam Patrem fecisse per Filium in dono Spiritus Sancti*; in 12,24 si dice che in virtù di un intenso sforzo ascetico e con il sostegno della grazia *ad Unum incommutabile revertetur, reformata per Sapientiam non formatam, sed per quam formantur universa, frueturque Deo per Spiritum Sanctum, quod est Donum Dei*; in 17,25 si enuncia invece quale sarà il destino escatologico dell'uomo, quando l'anima, stabile in Dio, comunicherà il suo vigore al corpo: *Quae rursus non per se stabilitur, sed per Deum quo fruitur; ideoque amplius quam corpus vigebit: corpus enim per ipsam vigebit, et ipsa per incommutabilem veritatem, qui Filius Dei unicus est; atque ita et corpus per ipsum Filium Dei vigebit, quia omnia per ipsum. Dono etiam eius, quod animae datur, id est sancto Spiritu, non solum anima, cui datur, salva et pacata et sancta fit, sed ipsum etiam corpus vivificabitur*; infine nella conclusione, 55,113, si dichiara che la medesima venerazione riservata al Padre e al Figlio si deve anche allo Spirito, che insieme hanno agito nella creazione dell'uomo e agiscono per la sua salvezza: *Quare ipsum Donum Dei cum Patre et Filio aequae incommutabile colere et tenere nos convenit: unius substantiae Trinitatem, unum Deum a quo sumus, per quem sumus, in quo sumus: a quo discessimus, cui dissimiles facti sumus, a quo perire non permisi sumus: principium ad quod recurrimus, et formam quam sequimur, et gratiam qua reconciliamur: unum quo auctore conditi sumus, et simili-*

Dio stesso, pur essendo oltre misura eccelso, ha accettato di umiliarsi assumendo la condizione umana ed è nato dalla vergine Maria; della quale Agostino ribadisce la verginità *ante partum e in partu*<sup>20</sup>. La verità dell'incarnazione di Cristo è minacciata da eretici che dubitano della sua reale umanità, ritenendo che egli non abbia veramente assunto tutte le componenti costitutive dell'uomo che, secondo il dettato paolino di *1 Thess.* 5,23 Agostino enumera come spirito, anima e corpo senza però spiegare la differenza intercorrente tra anima e spirito, cosa che farà più avanti, come si vedrà. Gli eretici che mettendo in dubbio la piena e completa umanità di Cristo, sono gli apollinaristi, così chiamati da un loro esponente particolarmente autorevole, Apollinare di Laodicea<sup>21</sup>. Apollinare e i suoi sodali volevano garantire la perfetta unione dell'elemento divino e di quello umano in Cristo e pertanto trovavano problematico pensare, nel Salvatore, la compresenza

*tudinem eius per quam ad unitatem formamur, et pacem qua unitati adhaeremus: Deum qui dixit, Fiat; et Verbum per quod factum est omne quod substantialiter et naturaliter factum est; et Donum benignitatis eius, quia et placuit et conciliatum est auctori suo, ut non interiret quidquid ab eo per Verbum factum est: unum Deum quo creatore vivimus, per quem reformati sapienter vivimus, quem diligentes et quo fruente beate vivimus: unum Deum ex quo omnia, per quem omnia, in quo omnia, ipsi gloria in saecula saeculorum. Amen.*

- 20 Il parto verginale di Maria, cioè l'idea che, anche nell'atto di dare alla luce Cristo, ella sia rimasta fisicamente integra, è un argomento, per quanto scabroso e sgradevole, che ha un discreto rilievo nella tradizione cristiana; se ne ha una precoce e roboante attestazione nel *Protovangelo di Giacomo* 19-20 e anche in altri apocrifi (*Odi di Salomone* 19,7; *Ascensione di Isaia* 11,7). Della nascita verginale di Cristo parlano scrittori Ireneo (*Epid.* 54; *Adv. haer.* III, 21, 4-6), Clemente alessandrino (*Strom.* VII,16,93) e Origene (*In Lev. hom.* 8,2; diversamente *In Luc. hom.* 14), mentre Tertulliano (*De carne Christi* 23) la nega, come farà anche Gioviniano, al quale si opporranno i grandi padri latini del "secolo d'oro": Ambrogio (*Ep.* 42,4-7), Girolamo (*Adv. Elvidium*, interamente dedicato al tema; *Adv. Iovinian.* 1,31; *Ep.* 49,21) e anche Agostino (*Enchir.* 34).
- 21 Per una presentazione rapida ma non banale dell'apollinarismo, si può utilmente consultare Simonetti, *Il Cristo 2*, pp. 309-345.

di intelligenza e volontà divine (quelle del Verbo) e umane (quelle dell'uomo Gesù); per ovviare a questa scomoda compresenza finivano con il mutilare la componente umana del Salvatore, riducendola alla sola corporeità. La lotta contro l'apollinarismo impegnò alcuni dei massimi ingegni del quarto secolo, i padri cappadoci in testa, e culminò con la condanna dell'apollinarismo da parte di papa Damaso<sup>22</sup> e del concilio di Costantinopoli<sup>23</sup> (4.8). Se gli apollinaristi negavano la componente spirituale dell'umanità di Cristo, altri negavano invece la sua corporeità. Si inaugura qui una sezione che ha tutte le caratteristiche di una trattazione antidocetista, rivolta contro i manichei<sup>24</sup>. Questa viene declinata in chiave mariologica prendendo di mira quelli che negano che Maria sia stata davvero la madre di Gesù. Nascendo veramente uomo, e nascendo veramente da una donna, il Verbo ha onorato entrambi i sessi di cui Dio si prende ugualmente cura.

I negatori della reale corporeità di Cristo potevano trarre argomento a loro favore dal racconto delle nozze di Cana, dove Gesù si rivolge a Maria con parole brusche (*Io.* 2,4), che un figlio non dovrebbe rivolgere alla madre; dal che essi concludevano che Cristo, non essendo realmente corporeo, non aveva in effetti una madre e pertanto la sua durezza è perfettamente giustificata. Agostino osserva che nel *Vangelo secondo Giovanni* Gesù si rivolge a Maria non solo a Cana, ma anche quando è inchiodato sulla croce (*Io.* 19,26-27): qui, dando prova di grande tenerezza, affida la madre al discepolo prediletto. Agostino spiega il diverso atteggiamento del Salvatore facendo riferimento alle due nature del Cristo: in quanto Dio, il Verbo di Dio non ha una madre; e questo spiega perché a Cana, nell'imminenza di dar prova della sua divinità attraverso un miracolo, Gesù negò ogni coinvolgimento tra lui e Maria; sul Golgota invece, dove l'umanità assunta dal

22 DS 149 e 159.

23 DS 151.

24 Sul docetismo manicheo si veda E. Riparelli, *Il volto del Cristo dualista. Da Marcione ai catari*, Lang, Bern, 2008, pp. 122-125 e 135-137.

Verbo si manifesta attraverso il sommo dono della propria vita, Cristo riconosce Maria come madre<sup>25</sup> (4.9). Nel prosiegua della trattazione Agostino avanza una spiegazione, non priva di una punta di severo giudizio morale, per il docetismo dei suoi avversari: essi, uomini spregevoli, ritengono spregevole il nascere da un grembo femminile, quasi che il contatto con le viscere di una donna potesse contaminare il Verbo di Dio<sup>26</sup>. Agostino argomenta prendendo spunto dalle credenze degli stessi manichei: questi ritengono degno di adorazione il sole<sup>27</sup>, e tuttavia pensano che i suoi raggi non siano contaminati dall'illuminare una cloaca; a maggior ragione il Verbo non è stato in nulla contaminato dall'essere nato da una donna e dall'aver assunto un'umanità completa, composta di corpo, anima e spirito: si noti che anche qui Agostino ripropone l'antropologia tricotomica suggerita da *1 Thess.* 5,23, già visto in precedenza, e anche questa volta senza cercare di spiegarne l'articolazione. Subito dopo, riprovando ancora il disprezzo manicheo per ciò che è materiale e dunque immediatamente identificato con il male, Agostino afferma che il corpo non macchia l'anima, ma è l'anima, cioè un principio immateriale, che si macchia da sé quando si abbandona ai desideri del corpo: sembra che qui l'antropologia sia più pianamente dicotomica, con un elemento, l'anima appunto, che guida e vivifica (*regit et vivificat*) l'altro (4.10).

25 Gli stessi avversari sono presi di mira e confutati, con analoga argomentazione ma con ben maggiore sviluppo, nel *Commetarium in Iohannem*, 8,5-9.

26 Sembra però che il docetismo dei manichei avesse ben altre origini; tuttavia non è impossibile che anche l'argomento riportato da Agostino fosse usato dai manichei nell'ambito della predicazione popolare.

27 Di questo Agostino li rimprovera nel *Contra Faustum* 14,11: *Videte quid sit sana doctrina, quam non ferentes vos ad fabulas convertistis. Quomodo Apostolus et creaturam Dei laudat, et ei tamen cultum religionis exhiberi vetat: sic et Moyses (qui vobis videtur nulli divinatorum pepercisse, non ob aliud suspicor, nisi quia solem et lunam vetuit adorari, ad quorum circuitum vos per omnes angulos vertitis, ut eos adoretis) solem et lunam vera laude laudavit, cum eos factos a Deo, et in coelesti ordine ad peragenda sua opera collocatos, sicut est, ita narravit.*

Quando tratta del mistero pasquale di Cristo, Agostino si sofferma sulla valenza soteriologica della morte del Salvatore, che fu tutta a vantaggio degli uomini. Anche nella passione di Cristo si manifesta la grande umiltà di colui che volle sperimentare la morte, e addirittura la più infame, perché gli uomini potessero vincere il timore della morte. Una volta di più Agostino ribadisce la condiscendenza di Cristo e il suo farsi vicino all'uomo, quasi per accompagnarlo. Agostino sviluppa poi il paragone tra il grembo verginale di Maria e la tomba del Cristo: in entrambi, oltre a Cristo nessuno fu ospitato né prima né dopo di lui<sup>28</sup> (5.11). L'articolo relativo alla risurrezione è più enunciato che spiegato (5.12). Di maggior sviluppo gode invece la parte relativa all'ascensione del Signore. Qui però Agostino intende premunire il suo uditorio contro un'argomentazione della filosofia pagana, condivisa anche da alcuni eretici, secondo la quale un oggetto terrestre non può aver dimora nel cielo<sup>29</sup>. Facendo ricorso a *1 Cor.* 15,44 (*Si semina un corpo animale, risorge un corpo spirituale*) il predicatore spiega come debba essere inteso il corpo spirituale. Esso è e rimane un corpo, che non si trasforma in spirito, come anche, nella condizione attuale, il corpo animale non si è trasformato in anima. Il corpo spirituale è un

28 In Origene, *Contra Celsum* 2,59, si ha un precedente di Agostino: il dottore Alessandrino pone l'esatto parallelismo tra la purezza del grembo verginale di Maria e quella della tomba mai usata da alcuno; gli stessi concetti si ritrovano in Massimo di Torino, *Sermo* 38, CCL 23, 150. In Tertulliano, *De carne Christi* 5,1; CCL 2 p. 180, l'intento di mettere in sinossi gli albori e la chiusa della vita terrena di Cristo dà vita a un diverso parallelismo, quello tra Cristo bambino deposto nella mangiatoia e Cristo morto deposto nel sepolcro.

29 A proposito di questa complessa tematica si vedano: H. Marrou-A. La Bonnardièrre, *Le dogme de la résurrection des corps et la théologie des valeurs humaines selon l'enseignement de saint Augustin*, in *Revue des Études Augustiniennes* 12 (1966), pp. 111-136 e Mejerling, *De fide*, p. 89. J. Pépin, *Théologie cosmique et théologie chrétienne. (Ambroise, Exam I, 1-4)*, P.U.F., Paris, 1964, pp. 449-451 ipotizza che qui Agostino stia rispondendo alle critiche contro la fede nella risurrezione dei corpi avanzate da Porfirio nel suo *Contra Christianos*.

corpo sottomesso completamente allo spirito, tanto da essere liberato dalle brutture e dalle debolezze terrene per adattarsi alla condizione celeste. Agostino spiegherà in seguito, nella chiusa del suo sermone, quale sia la differenza tra l'anima, cioè l'elemento che vitalizza l'uomo, e lo spirito, la piena razionalità; traendo spunto da ciò il senso del testo agostiniano può essere così interpretato: vi è una sorta di progressione nell'uomo, che qui sulla terra è sottomesso alla caducità e ai bisogni, in balia del divenire, mentre nella condizione escatologica sarà finalmente di nuovo padrone di sé, con la corporeità sottomessa e addirittura assimilata all'elemento razionale, in quanto questo stesso sarà del tutto sottomesso a Dio<sup>30</sup>. La tradizione filosofica pagana più di tutte avversa all'idea che un elemento corporeo possa trovar posto nelle regioni celesti è la platonica, contro cui Agostino si confronterà ancora, molto più tardi, nel *De civitate Dei*<sup>31</sup>; gli eretici che condividono que-

30 Che lo spirito al quale il corpo viene assimilato sia quello dell'uomo lo si deduce anche dal raffronto con alcuni testi agostiniani coevi, o di poco posteriori. Nel *Contra Faustum Manichaeum* 24,2 Agostino attribuisce allo "spirito della mente" il rinnovamento che assimila a Dio; ora questa mente, che non è sessuata (mentre lo sono i corpi), deve essere evidentemente quella dell'uomo: *Ergo totus ille homo, id est, et interiore et exteriori sui parte, inveteravit propter peccatum, et poenae mortalitatis addictus est: renovatur autem nunc secundum interiorem hominem, ubi secundum sui Creatoris imaginem reformatur, exuens se iniustitiam, hoc est, veterem hominem; et induens iustitiam, hoc est, novum hominem. Tunc autem cum resurget corpus spiritale, quod seminatur animale, etiam exterior percipiet coelestis habitudinis dignitatem: ut totum quod creatum est recreetur, et totum quod factum est reficiatur, illo recreante qui creavit, et reficiente qui fecit [...]. Nam quis catholica veritate instructus ignorat, secundum corpus esse alios homines masculos, alios feminas, non secundum spiritum mentis, in quo renovamur secundum imaginem Dei?*

31 *De civitate Dei* 22,11,1: *Contra quod magnum Dei donum ratiocinatores isti, quorum cogitationes novit Dominus quoniam vanae sunt (Ps. 93,11), de ponderibus elementorum argumentantur; quoniam scilicet magistro Platone didicerunt mundi duo corpora maxima atque postrema duobus mediis, aere scilicet et aqua, esse copulata atque coniuncta (cf. Plato, Tim. 32a-c.). Ac per hoc, inquit, quoniam*

sta medesima idea sono i manichei; contro di loro nel *Contra Adimantum*, che si assegna comunemente al 392, Agostino sviluppa, sempre a partire da *I Cor.* 15, un'argomentazione del tutto simile a quella qui succintamente presentata<sup>32</sup>. Tale trasformazione da corpo animale a corpo spirituale, che sarà il destino di tutti i cristiani, è già avvenuta in Cristo; non bisogna però, con una curiosità fuori luogo e gratuita, chiedere dove si trovi adesso il suo corpo, perché ciò oltrepassa i limiti dell'umana comprensione; in tale frangente basta credere (6.13).

Nel *Simbolo* si afferma che Cristo, salito al cielo, siede alla destra del Padre. Agostino spiega che non per questo si deve ritenere che Dio Padre abbia una costituzione corporea in cui si possa distinguere una destra e una sinistra o che egli stia effettivamente seduto, perché questa sarebbe una visione antropomorfa, che egli, assertore dell'assoluta spiritualità di Dio, trova assimilabile a una specie di idolatria. La destra di Dio va intesa come il vertice della beatitudine, laddove regnano giustizia, pace e gioia; la sinistra, invece, indica il tormento che viene a ratificare i peccati. Tutto ciò è comprovato da *Mt.* 25,33, dove si dice che nel giudizio finale i buoni saranno posti a destra mentre i malvagi a sinistra. Forse condotto dal riferimento al giudizio Agostino interpreta lo star seduto come un modo per esprimere il fatto che

*terra abhinc sursum versus est prima, secunda aqua super terram, tertius aer super aquam, quartum super aera caelum, non potest esse terrenum corpus in caelo; momentis enim propriis, ut ordinem suum teneant, singula elementa librantur (cf. Plato, Tim. 53c-55c). Ecce qualibus argumentis omnipotentiae Dei humana contradicit infirmitas, quam possidet vanitas.*

- 32 *Contra Adimantum* 12,4: *Quod autem spiritale dixit corpus in resurrectione futurum, non propterea putandum est, quod non corpus, sed spiritus erit: sed spiritale corpus omni modo spiritui subditum dicit, sine aliqua corruptione vel morte. Non enim quia quod modo habemus corpus animale appellat, ideo putandum est non illud esse corpus, sed animam. Ergo quemadmodum corpus animale nunc dicitur, quia subditum est animae; spiritale autem nondum dici potest, quia nondum spiritui plene subiectum est, quamdiu corrumpi potest: sic et tunc spiritale vocabitur, cum spiritui atque aeternitati nulla corruptione resistere poterit.*

Dio è il giudice supremo: Dio siede per giudicare, anche se aggiunge, anticipando il tema successivo, che alla fine dei tempi, sarà Cristo a manifestarsi come giudice della storia (7.14)<sup>33</sup>.

Il Figlio unigenito di Dio Padre verrà infatti a giudicare i vivi e i morti. Queste due categorie possono essere intese in senso morale, nel qual caso significa che saranno giudicati i giusti e i peccatori, oppure storico: Cristo giudicherà quelli che troverà vivi al suo ritorno, mentre i morti li risusciterà prima di giudicarli. Agostino sembra ritenere possibili entrambe le opzioni, come si legge anche nel *Sermo* 214<sup>34</sup>. Subito dopo il predicatore afferma, con espressione alquanto sibillina, che: *haec dispensatio temporalis, non tantum est, sicut illa generatio secundum Deum; sed etiam fuit, et erit*. Il senso dell'espressione non è immediatamente evidente; a parere di chi scrive l'oggetto di queste affermazioni non è più soltanto il giudizio finale, ma a tutto quello che è stato detto sull'incarnazione; Agostino, infatti, nel corso del *De fide et Symbolo*, l'ha così definita: *dispensatio temporalis* (4.6; due volte in 4.8; in 4.9 c'è solo *dispensatio*). Sembra dunque che il predicatore voglia sottolineare la profonda differenza tra la generazione eterna del Verbo, che si colloca fuori della storia, e la vicenda dell'incarnazione,

33 Idee analoghe saranno ripetute più volte da Agostino; per esempio in uno scritto da assegnarsi ai primi anni di episcopato, *De agone christiano* 26,28: *Nec eos audiamus, qui negant ad dexteram Patris sedere Filium. Dicunt enim: Numquid Deus Pater habet latus dextrum aut sinistrum, sicuti corpora? Nec nos hoc de Deo Patre sentimus: nulla enim forma corporis Deus definitur atque concluditur. Sed dextera Patris est beatitudo perpetua, quae sanctis promittitur; sicut sinistra eius rectissime dicitur miseria perpetua, quae impiis datur: ut non in ipso Deo, sed in creaturis hoc modo, quo diximus, intellegatur dextera et sinistra.*

34 *Sermo* 214,9: *In ea forma iudicabit Christus, in qua iudicatus est. Sic enim eum viderunt Apostoli ascendere in caelum, quando audierunt sic esse venturum. Illa forma erit conspicua vivis et mortuis, bonis et malis; sive bonos intellegamus nomine appellatos esse vivorum, malosque mortuorum; sive illos vivos accipiamus, quos nondum finisse istam vitam inveniet eius adventus, mortuos autem quos eius praesentia suscitabit.*

che invece è profondamente radicata nella storia e avrà il suo coronamento nel giudizio finale. Tale interpretazione è confortata da un brano del *De vera religione*, dove si afferma che il punto di partenza della religione cristiana è costituito dalla storia e dalla profezia manifestatesi nell'economia salvifica (la *dispensatio temporalis*); l'uomo aderendo a queste con la fede e adeguando la sua condotta a quello che ha creduto, purifica la sua mente e si rende idoneo a conoscere cioè che è permanente e immutabile, cioè Dio Trinità<sup>35</sup> (8.15).

5) Lo Spirito Santo e la Trinità (9.16-9.21)

Dopo aver parlato della seconda persona della Trinità, il Figlio, di cui ha messo in evidenza sia la generazione eterna che quella temporale, Agostino continua la sua esposizione sul *Simbolo* passando a trattare dello Spirito Santo; questo gli darà il destro per offrire alcune importanti riflessioni relative al mistero trinitario e un ulteriore approfondimento sul Figlio. Lo Spirito non è inferiore al Padre e al Figlio, con i quali è consustanziale e coeterno; attraverso formule estremamente rigorose e simmetriche si afferma che le tre persone divine non si identificano l'una con l'altra, ma che insieme, come trinità, costituiscono un unico Dio, quello di cui si legge nella Scrittura: *Ascolta, Israele: il Signore è il tuo Dio, il Signore è uno solo (Dt. 6, 4)*; resta però inteso che anche ciascuna delle persone divine, Padre, Figlio e Spirito, sono Dio, pur non essendoci tre dei, ed escludendo al contempo che il termine "Dio" sia usato in senso analogo, come

35 *De vera religione* 7,13: *Huius religionis sectandae caput est historia et prophetia dispensationis temporalis divinae providentiae, pro salute generis humani in aeternam vitam reformandi atque reparandi. Quae cum credita fuerit, mentem purgabit vitae modus divinis praeceptis conciliatus, et idoneam faciet spiritalibus percipiendis, quae nec praeterita sunt, nec futura, sed eodem modo semper manentia, nulli mutabilitati obnoxia; id est, unum ipsum Deum Patrem et Filium et Spiritum Sanctum.*

quando il salmo afferma, parlando a uomini, che essi sono dei (Ps. 81,6). Gli uomini, infatti, per natura non sono dei, ma sono invece creature fatte dal Padre, per mezzo del Figlio con il dono dello Spirito Santo (*ex Patre per Filium dono Spiritus Sancti*); a sostegno di quanto ha detto Agostino cita subito *Rom. 11,36* (*Quoniam ex ipso, et in ipso, et per ipsum sunt omnia*), vedendovi una designazione della Trinità. Si può facilmente intendere che *ex ipso* indica il Padre, *per ipsum* il Figlio e *in ipso* lo Spirito, che poco prima era stato introdotto dall'ablativo *dono*; del resto nel *De vera religione*, proprio in continuità con il brano citato poco sopra, egli sembra unificare le due locuzioni dicendo che il Padre crea attraverso il Figlio nel dono (*in dono*) dello Spirito Santo<sup>36</sup>. La locuzione *dono Spiritus Sancti* è dunque utilizzata per indicare l'azione dello Spirito nell'opera della salvezza: prova ne sia il fatto che ad essa si fa ricorso, nel *De diversis quaestionibus octogintatribus*, per esprimere l'azione dello Spirito nell'incarnazione del Verbo<sup>37</sup>; tuttavia nel *De fide et Symbolo* 4.8 si dice che il Verbo si è incarnato *per Spiritum Sancti*, aggiungendo subito dopo che ciò è avvenuto *Dono Dei, hoc est, Sancto Spiritu*, ribadendo l'antonomasia per cui la terza persona trinitaria è definita "dono" (9.16).

Subito dopo Agostino introduce alcune immagini che valgono come illustrazione del mistero della Trinità. La prima prende spunto dall'osservazione che la sorgente, il fiume o l'acqua attinta perché si beva sono realtà effettivamente distinte; malgrado ciò, tutti e tre, la

36 *De vera religione* 7,13: *Qua Trinitate quantum in hac vita datum est cognita, omnis intellectualis et animalis et corporalis creatura, ab eadem Trinitate creatrice esse in quantum est, et ordinatissime administrari, sine ulla dubitatione perspicitur; non ut aliam partem totius creaturae fecisse intellegatur Pater, et aliam Filius, et aliam Spiritus Sanctus, sed et simul omnia et unamquamque naturam Patrem fecisse per Filium in dono Spiritus Sancti*. La locuzione *dono Spiritus Sancti* sembra indicare, oltre al significato più ovvio, la sua azione.

37 *De diversis quaestionibus octogintatribus* 57,3: *Pater misit Filium, et Pater in Filio est, et dono Spiritus Sancti de virgine natus est*.

sorgente, il fiume e l'acqua attinta, non sono altro che acqua; questa è dunque l'elemento comune dei tre, e ciascuno dei tre, osserva ancora Agostino, è sempre costituito dalla medesima acqua. Agostino però si rende conto che nell'esempio da lui proposto l'acqua passa da un luogo all'altro e in virtù di questo cambia il termine con cui è designata, cosa che non avviene con la sostanza divina; infatti il Padre non si tramuta mai nel Figlio o nello Spirito, mentre l'acqua della sorgente diventa acqua del fiume per poi diventare, eventualmente, acqua da bere. Subito dopo si introduce un nuovo esempio: in un albero, radice, tronco e rami sono fatti di legno e, anche se si tratta di legni qualitativamente diversi e pertanto non è sbagliato denominarli usando un plurale, si può anche legittimamente definirli tutti e tre con il singolare "legno". Se il primo esempio ha messo in luce soprattutto l'elemento comune, cioè l'acqua, in tre realtà che sono diverse, il secondo mette l'accento sulla specificità dei tre elementi (radice, tronco, rami) accomunati dall'essere sempre legno. Agostino aggiunge un terzo esempio che, in una certa misura, sembra riprendere e correggere il primo: se ci sono tre vasi pieni d'acqua, i vasi sono in effetti tre, ma l'acqua di ciascuno è qualitativamente uguale a quella degli altri due, senza che ci sia stato un passaggio della stessa acqua dall'uno all'altro<sup>38</sup>. Tutti gli esempi tratti dal mondo fisico sono, per

38 Anche se la trattazione di Agostino è a suo modo originale, queste immagini hanno forse un illustre precedente in Tertulliano, che nell'*Adversus Praxean* 8,7, per parlare della derivazione del Figlio e dello Spirito dal Padre, introduce il paragone con la radice (*radix*), dai cui deriva l'arbusto (*frutex*) che a sua volta produce il frutto (*fructus*), oppure della sorgente (*fons*) da cui deriva il fiume (*flumen*) e da questo il corso d'acqua (*rivus*); egli aggiunge poi un ulteriore esempio, quella del sole-raggio-fiammella (*sol-radium-apex*). Cipriano di Cartagine, *De Catholicae Ecclesiae unitate* 5, utilizza le medesime immagini in contesto ecclesiologico, per affermare la stretta relazione che intercorre tra tutti i vescovi uniti nella chiesa: difficile pensare che si tratti una pura coincidenza. A Tertulliano sembra invece opporsi Ilario in *De Trinitate* 9,37; qui il Lionese sostiene che non si ha una vera individuazione nel rapporto tra la sorgente (*fons*)

un verso e per l'altro, limitati e inadeguati a descrivere il mistero di Dio; e basterebbe osservare che, a prescindere dal primo esempio, in cui l'acqua cambia designazione con lo spostamento fisico, negli altri due la parte (legno, acqua di un singolo vaso) è comunque minore dell'intero, cosa che ovviamente non avviene tra le persone divine: Agostino ne è ben consapevole; li ha comunque adottati solo per comprovare, contro ogni deriva sabelliana, che un nome singolare si addice anche a più realtà intese globalmente, come il nome Dio si addice tanto alle singole persone divine che all'intera Trinità (9.17).

Quasi a introdurre il tema, che si vedrà essere abbastanza complesso, della derivazione dello Spirito Santo, Agostino introduce una specie di sunto su quanto i *docti e spiritales viri*, cioè i maestri della teologia cristiana di cui ha già detto nell'esordio<sup>39</sup>, hanno affermato. Questi teologi hanno mostrato che il Padre e il Figlio, pur non essendo un solo individuo (*unus*), sono una cosa sola (*unum*); inoltre essi hanno messo in evidenza le caratteristiche di ciascuno. Del Padre si dice che è *l'origine e il principio del Figlio*, da lui generato, e di cui il Padre costituisce il principio, al punto che può esserne legittimamente chiamato "capo". Agostino ha letto questa espressione in *1 Cor. 11,3*, un brano in cui l'Apostolo, spiega che in una sorta di scala gerarchica, Dio, Cristo, l'uomo e la donna sono l'uno il capo dell'altro. Il medesimo giro di pensiero si riscontra anche nel coevo *De Genesi ad litteram opus imperfectum*, dove Agostino interpreta il "principio" di *Gen. 1,1* sia come un'indicazione temporale, sia come facente riferimento al Verbo, il principio che deriva da un principio, mentre il Padre è senza principio<sup>40</sup>. Il Figlio è dunque principio, ma se è principio di tutto,

e il fiume (*rivus*) che essa fa sgorgare, o tra l'albero (*arbor*) e il ramo (*ramus*) che egli sostiene e infine tra il fuoco (*ignis*) e il calore (*calor*) che egli emana.

39 Non è facile dire puntualmente chi siano questi autori; certo si possono fare i nomi di Tertulliano, Ilario e Ambrogio; si veda Meijering, *De fide*, pp. 111-113.

40 *De Genesi ad litteram imperfectum liber 3. 6: Hoc ergo quod scriptum est: In principio fecit Deus coelum et terram (Gen. 1,1), quaeri potest utrum tantum-*

certo non lo è del Padre stesso; per il resto, invece, il Figlio è *l'immagine in nulla dissimile e perfettamente uguale del Padre*. Sembra che qui agisca una duplice preoccupazione: da una parte si vuole salvaguardare l'uguaglianza delle persone ma, al tempo stesso, senza cedere a un pericoloso subordinazionismo, si vuol affermare la certa preminenza del Padre, perché il Figlio ha ricevuto dal Padre il suo essere Figlio, ma non viceversa. Tuttavia, seppur uguale al Padre nella condizione eterna (salva sempre la preminenza paterna di cui si disse), il Figlio gli è inferiore nella sua condizione di uomo, che, come si comprende bene, non è propria del Verbo, ma è stata assunta solo per condiscendenza; tale inferiorità è attestata da diversi brani biblici da cui solo una lettura superficiale ed erronea può dedurre che il Figlio non sia uguale al Padre o di una diversa sostanza. Tra questi brani Agostino cita *1 Cor. 11,3*, al quale poco prima aveva alluso in contesto molto diverso; se infatti qui l'inferiorità di Cristo al Padre, suo capo, sembra dovuta all'economia incarnatoria, poco sopra la medesima era attribuita al fatto che, nell'ambito della vita intradivina, il Figlio proviene dal Padre<sup>41</sup>. Agostino oppone ai testi che hanno indotto in errore gli

*modo secundum historiam accipiendum sit, an etiam figurate aliquid significet, et quomodo congruat Evangelio, et qua causa liber iste sic inchoatus sit. Secundum historiam autem quaeritur quid sit: In principio, id est, utrum in principio temporis, an in principio in ipsa Sapientia Dei, quia et ipse Dei Filius principium se dixit, quando ei dictum est: Tu quis es; et dixit: Principium quod et loquor vobis (Io. 8,6). Est enim Principium sine principio, et est Principium cum alio principio. Principium sine principio solus Pater est, ideo ex uno principio esse omnia credimus: Filius autem ita Principium est, ut de Patre sit. Ipsa etiam prima creatura intellectualis potest dici principium iis quibus caput est, quae fecit Deus. Cum enim recte appelletur principium caput, in illa gradatione Apostolus mulierem tantum non dixit caput alicuius. Nam et virum dixit caput mulieris, et caput viri Christum, et caput Christi Deum (cf. 1 Cor. 11,3): ita Creatori creatura subnectitur. Si noti che in questo brano la dicitura prima creatura intellectualis fa riferiemtno all'insieme degli angeli.*

<sup>41</sup> In una delle opere più tarde di Agostino, la *Collatio cum Maximino*, assegnabile al 427, si riferisce che il vescovo ariano (par. 10) fa ricorso proprio a *1 Cor.*

eretici altri testi che invece esaltano la dignità divina del Figlio, che non è stato creato ma ha creato tutte le cose. La Sapienza, di per sé immutabile, si è spogliata delle sue prerogative per manifestarsi agli uomini nell'umiltà: a questo alludono, almeno in parte, i testi che parlano della sua inferiorità al Padre; in parte però fanno riferimento al fatto che il Figlio deve al Padre ciò che è, ma non viceversa: si ribadisce quindi che, come si disse poco sopra, anche nella sua costituzione eterna il Padre ha una precedenza sul Figlio<sup>42</sup> (9.18).

Se i *docti* e grandi commentatori della Scrittura, cioè i teologi delle precedenti generazioni, hanno esaminato a lungo le prerogative del Padre e del Figlio, molta meno attenzione hanno dedicato allo Spirito Santo, tanto che risulta non immediatamente facile capire quale sia la caratteristica che lo distingue dal Padre e dal Figlio. Muovendo dal certo verso l'incerto, Agostino mette in evidenza quanto è pacificamente affermato: lo spirito è il dono di Dio, ma un dono non inferiore a Dio stesso; evidentemente con ciò si vuole affermare la conformità della terza persona divina alle altre due. Allo stesso modo i dotti hanno affermato che lo Spirito non è generato dal Padre, in quanto questa è una prerogativa propria del solo Figlio, *né che sia stato generato dal Figlio*, quasi che fosse il nipote del Padre; d'altra parte non lo si può dire nemmeno privo di origine, cosa che può essere detta del solo Padre, principio senza principio; prospettare poi una duplicità di principi è affermazione assurda e falsa, esclusivo appannaggio di alcuni

11,3 per affermare l'inferiorità del Figlio al Padre e da qui inferire quella dello Spirito al Figlio.

42 Nel *De Trinitate* Agostino ritornerà, ma con ben maggiore sviluppo, sui due modi di intendere l'inferiorità del Figlio, per altro uguale a Padre: si veda particolarmente il libro 2, dove distingue, all'interno della Scrittura, le espressioni che denotano l'uguaglianza del Figlio, quelle che fanno riferimento a una subordinazione dovuta al suo essere derivato dal Padre, e quelle che invece alludono alla sua subordinazione in quanto uomo (di queste tratta già nel libro 1).

eretici<sup>43</sup>. Ma i *docti*, o almeno alcuni di loro, hanno cercato di spingere un po' oltre le loro riflessioni, e hanno osato credere (*ausi sunt [...] credere*) che lo Spirito Santo coincide con la *deitas*, che è l'elemento comune a Padre e Figlio. Agostino prende le distanze da questa "audacia"? Forse, come è stato fatto osservare, il futuro vescovo di Ippona vuole stigmatizzare, in quei pensatori, l'aver considerato oggetto di fede quella che è solo un'ipotesi teologica<sup>44</sup>. Il ragionamento di questi autori procede così: poiché il Padre, che è Dio, genera il Figlio, che è anch'egli Dio; la divinità è dunque l'elemento che unifica e rende uguali, cioè un unico Dio, chi genera il Figlio (il Padre) e chi aderisce al Padre (il Figlio): *ut, quoniam Pater Deus et Filius Deus, ipsa deitas, qua sibi copulantur et ille gignendo Filium et ille Patri cohaerendo, ei a quo est genitus aequetur*. La divinità nel senso sopra spiegato, cioè l'elemento che congiunge il Padre e il Figlio, può essere chiamata anche amore (*dilectio*) o carità (*caritas*), e viene comunemente detta Spirito Santo. Il testo di *Rom.* 5,5 (*Quoniam caritas Dei diffusa est in cordibus nostris per Spiritum Sanctum qui datus est nobis*) attesta che la carità e lo Spirito Santo devono essere identificati; inoltre questa citazione paolina attesta che, proprio attraverso il dono dello Spirito, l'umanità è riconciliata con Dio e riceve l'adozione filiale grazie a quell'amore che scaccia il timore servile; proprio per mezzo dello spirito, infatti, è possibile chiamare Dio "Abbà" (*Rom.* 8,15). Agostino, malgrado il suo latente rilievo sull'audacia di chi così crede, sembra condividere

43 Probabilmente c'è un riferimento ai manichei: questi, come si vide già, postulavano due principi antitetici che, in lotta tra di loro, erano all'origine del cosmo in cui bene e male sono commisti; nella spiegazione di Agostino, invece, lo Spirito è del tutto conforme a Padre e Figlio, un dono degno di loro: evidentemente qui il predicatore vuole mettere in evidenza il fatto che pensare a due principi è contraddittorio, a prescindere dalla qualità degli stessi.

44 I precedenti a cui Agostino fa riferimento sembrano essere autori di tutto rispetto come Mario Vittorino, Ilario e Ambrogio; si veda in proposito Meijering, *De Fide*, pp. 121-123 e Cipriani, *Lo Spirito Santo*, pp. 15-41.

in buona parte tale impostazione; continuando nella sua riflessione, egli evidenzia, con molte allusioni alla Scrittura, quello che lo Spirito compie: egli, poiché è carità, rende possibile la conoscenza dei segreti di Dio e, per lo stesso motivo, rende gli apostoli coraggiosi nel predicare scacciando il timore (allusione a *1 Io. 4,18*), che invece produce un atteggiamento di sfiducia. La vera gioia dell'uomo consiste nel conoscere Dio e nell'essere uniti a Lui nell'amore: lo Spirito rende possibile la conoscenza della verità su Dio e suscita l'amore per Lui. Lo Spirito è dunque causa di gioia e in questo causare la gioia Agostino vede la radice dell'appellativo "dono" a lui attribuito. Subito dopo egli ribadisce e spiega il concetto: gioire della sapienza di Dio coincide con il rimanere uniti ad essa per amore, perché solo per amore chi percepisce resta (*permanet*) nell'oggetto percepito; lo Spirito, che sancisce questa permanenza, è a chiamato ben a ragione Santo, in quanto *sanctus* deriva dal verbo *sancire*.

Quanti pensano che lo Spirito sia il vincolo di unione tra il Padre e il Figlio trovano un'ulteriore riprova in *Io. 3,6*: *Quod natum est de carne, caro est; et quod natum est de Spiritu, spiritus est*, che va letto tenendo presente l'affermazione *Deus Spiritus est (Io. 4,24)*. Cercando di dipanare il ragionamento alquanto involuto di Agostino, sembra di poter comprendere questo: il primo testo tratta esplicitamente dello Santo, che quindi va pensato come una persona; il secondo non dice semplicemente che questa persona è divina, cosa che l'autore sacro avrebbe potuto esprimere scrivendo che lo Spirito è Dio, ma afferma piuttosto che "Dio è Spirito", cioè che la *deitas* comune a Padre e Figlio è *esattamente* lo Spirito<sup>45</sup>. Interpretazione del tutto parallela è quella che si offre per *1 Io. 4,16 (Dio è amore)*: in effetti la *deitas*, l'elemento comune a Padre e Figlio (che è tutt'uno con la persona dello

45 Meijering, *De fide*, pp. 129-130, ritiene che qui Agostino, nel presentare idee fondamentalmente sue, abbia stravolto le sue fonti, Mario Vittorino e Ambrogio.

Spirito), coincide l'amore che li unifica, tanto che quando nel Nuovo Testamento sono menzionati il Padre e il Figlio, e solo loro, lo Spirito è comunque implicato, perché egli è l'elemento di connessione tra i due. Agostino cita a tal proposito due brani: *1 Cor.* 3,22-23 (*Omnia vestra sunt, vos autem Christi, Christus autem Dei*) e *11,3* (*Caput mulieris vir, caput viri Christus, caput autem Christi Deus*); quest'ultimo è stato già citato in 9.18 per delineare, come si disse, la relazione del Padre e del Figlio, sia quella eterna che quella storicizzata nell'incarnazione; l'autore osserva invece qui che lo Spirito Santo non è menzionato a chiare lettere in quanto si allude a lui facendo un riferimento, sia pure implicito, alla relazione tra il Padre e il Figlio. Agostino torna qui a citare *Rom.* 11,36 (*Quoniam ex ipso, et per ipsum, et in ipso sunt omnia*), che si vide già in 9.16; questa volta però spiega dettagliatamente a quale delle persone divine faccia riferimento ciascuna delle preposizioni usate dall'Apostolo: *ex ipso* è detto del Padre, perché a nessuno è debitore di quello che è (ma, sembra di intendere, tutto il resto è debitore a lui), *per ipsum* allude al Figlio, che è mediatore, *in ipso* allo Spirito, perché egli li contiene entrambi in sé o, per meglio dire, li unisce con un legame.

Agostino ha presentato le posizioni di cui si è detto come il prodotto della riflessione di teologi diversi da lui; ora però la difende contro eventuali obiettori; è legittimo dunque pensare che anch'egli condivida la posizione di quelli che vedono lo Spirito Santo come l'elemento unificante del Padre e del Figlio, addirittura come la loro stessa unione. I contraddittori obiettano che la *communio*, sia che la si chiami *deitas*, *dilectio* o *caritas*, non è qualcosa di sostanziale, mentre lo Spirito Santo deve necessariamente essere tale<sup>46</sup>. Agostino prima di tutto destituisce di fondamento l'obiezione facendo ricorso alla Scrittura: se

46 Già nel *De quantitate animae* 33,77 e nel *De musica* 6,17,56 Agostino, sia pure in modo incipiente, identifica lo Spirito con la *caritas*: si veda Cipriani, *Lo Spirito Santo*, pp. 21 e 29-30.

in *1 Io.* 4,16 si legge che *Dio è amore*, evidentemente l'amore è qualcosa di sostanziale. Ma quanti non comprendono ciò hanno probabilmente sviluppato un ragionamento che il predicatore cerca di capire ed espone in questa forma: se due corpi fisici sono tra loro congiunti, la congiunzione che c'è tra di loro non è un terzo corpo che si aggiunge ai primi due, prova ne sia il fatto che, quando i corpi sono separati, nulla resta a indicare che in precedenza c'era stata congiunzione tra loro. L'errore dell'argomentazione sta nel pensare la sostanza divina assimilandola a quella materiale; quest'ultima è passibile di accidenti, che invece non si danno nella sostanza divina. Cercando di esplicitare il pensiero di Agostino espresso qui in modo molto succinto, emerge questo: tra due realtà fisiche, l'unione è puramente accidentale; ma tra due realtà divine, quali il Padre e il Figlio, anche l'unione, non potendo essere accidentale, deve essere sostanziale; questa sostanza-unione è lo Spirito Santo. Tuttavia per comprendere la differenza tra la sostanza materiale e quella divina, di cui nulla può essere predicato come accidentale, che è in fondo il punto essenziale per capire la sostanzialità dello Spirito inteso come comunione, è necessario avere un cuore puro; diversamente lo si potrà solo credere e proclamare. In ogni caso, relativizzando la sua trattazione, Agostino afferma ancora che, comunque stiano le cose, il dato incontrovertibile da credere è che Padre, Figlio e Spirito sono ciascuno Dio, pur senza confondersi l'uno con l'altro, e che malgrado ciò non ci sono tre dei, ma un solo Dio, la Trinità, indistinta per natura e sostanza. La purezza del cuore, quella della beatitudine matteana (*Mt.* 5,8), è letta qui in chiave morale con conseguenze gnoseologiche: chi ha purificato il cuore da ogni immondezza può effettivamente vedere le realtà invisibili, anche se sempre in modo parziale e confuso (si allude a *1 Cor.* 13,12)<sup>47</sup>. Agostino

47 Nel *De sermone Domini in monte* 2,1,1, coevo o di poco posteriore al *De fide et Symbolo*, la beatitudine dei puri di cuore riceve invece una trattazione esclusivamente morale: purificare il cuore significa sforzarsi di tenerlo lontano non solo dalle azioni, ma anche dai pensieri.

conclude affermando che questo è il contenuto della fede riguardo a Dio creatore e rinnovatore (9.20), e subito lascia lo spazio a un intermezzo introduttivo all'ultima parte della professione di fede.

Ai cristiani è stato ordinato di amare non soltanto Dio, ma anche il prossimo (si cita *Lc.* 10,27); pertanto non solo Dio, ma anche la Chiesa, quell'assemblea di uomini tra di loro associati<sup>48</sup> tra i quali opera la carità fraterna, deve essere oggetto di una fede fruttuosa, cioè, par di intendere, impegnata nell'intessere relazioni veramente cristiane (9.21).

#### 6) La chiesa e la salvezza (10.21-10.24)

Agostino crede nella chiesa cattolica, ben distinta dalle assemblee che gli eretici e gli scismatici chiamano chiese. Egli spiega la differenza tra i primi, che hanno idee erranee su Dio, e i secondi, che invece, pur condividendo la fede dei cattolici, rompono la carità fraterna con le loro inique lacerazioni<sup>49</sup>. In definitiva né l'eretico né lo scismatico sono parte della chiesa cattolica, perché l'uno non ama Dio e l'altro non ama il prossimo. Nell'intermezzo di cui si disse poco sopra Agostino aveva stabilito uno stretto legame tra questi due amori e aveva fatto anche dell'assemblea cristiana un oggetto della fede: sembra dunque che, pur riconoscendo la formale differenza tra eretici e scismatici, Agostino li voglia in qualche modo accomunare "in negativo", cioè in ragione del loro essere estranei alla chiesa cattolica dove, diversamente da quanto avviene nelle conventicole dissidenti, si esercita al contem-

48 Così si può intendere l'endiadi *congregatio et societas*.

49 Agostino in seguito, nel corso della polemica donatista, muterà questo punto di vista, che gli veniva forse da Ottato di Milevi, e sosterrà che anche uno scisma, se prolungato troppo a lungo, tende ingenerare un dissidio dottrinale, e pertanto a scivolare verso l'eresia. Si veda in proposito P. Marone, *La distinzione tra lo scisma e l'eresia maturata durante la polemica donatista*, in *Annales theologici. Rivista internazionale di teologia* 22 (2008), pp. 105-114.

po l'amore per Dio e quello per il prossimo. Proprio in virtù di questo duplice amore la chiesa perdona facilmente ai peccatori le loro colpe, in quanto essa stessa si riconosce peccatrice e invoca incessantemente il perdono di Dio, che l'ha riconciliata a sé dimenticando i peccati del passato e chiamandola a una vita nuova anche se nessuno, in questa vita, potrà mai essere del tutto esente da peccati. Quest'ultima notazione si direbbe antipelagiana *ante litteram*, ma non può essere tale per evidenti motivi cronologici<sup>50</sup>; essa è invece diretta contro i donatisti, ai quali Agostino rimprovera, sia pure implicitamente, un atteggiamento rigorista e privo di misericordia (10.21). Pur essendoci una differenza qualitativa tra i peccati, Agostino preferisce non approfondire questo argomento; ritiene sufficiente ricordare che non ci sarà perdono per quelli che non avranno voluto perdonare; altro evidente attacco contro la severità impietosa dei donatisti (10.22).

Avviandosi alla trattazione degli ultimi articoli del *Simbolo*, quelli che hanno per oggetto il destino ultimo dell'uomo, Agostino introduce il tema della composizione dell'uomo, questa volta più ampiamente di quanto non abbia fatto prima nel medesimo scritto. L'uomo, a suo dire, è costituito di tre elementi: il corpo, l'anima e lo spirito; si tratta di quelli di cui ha detto Paolo in *1 Thess.* 5,23. A questa visione tricotomica subito ne viene associata una più semplicemente dicotomica, in cui l'uomo risulta composto solo di due parti, in quanto l'anima e lo spirito sono censiti insieme<sup>51</sup>. Lo spirito è la parte razionale dell'uo-

50 Il *De fide et Symbolo* è del 393, mentre la controversia pelagiana scoppia intorno al 412; tuttavia si può osservare che Agostino, nell'opporci ai Pelagio e ai suoi sodali, importerà alcuni temi che aveva già usato nella polemica contro la parte di Donato.

51 Sulla compresenza, in Agostino, di antropologia bipartita e tripartita, e sui precedenti di entrambe, si veda Domenico Marafioti, *Agostino e l'antropologia tripartita nel De civitate Dei*, in G. Di Palma (cur.), *Deum et animam scire cupio. Agostino alla ricerca del vero su Dio e l'uomo*, Facoltà Teologica dell'Italia meridionale-Sezione san Tommaso, Napoli, 2010, pp. 227-266.

mo, quella più importante e specifica, di cui gli animali sono privi; questo elemento razionale, che sembra essere la quello costituisce, per usare un termine moderno, il soggetto umano, è unito al corpo attraverso l'anima, che è l'elemento vitalizzante di quest'ultimo. Per Agostino nessuno di questi elementi del composto ha raggiunto la condizione ultima, evidentemente riservata al destino escatologico, ma si trova in travaglio fino a quel momento, come si dice alludendo al testo paolino (*Rom.* 8,22); tuttavia il fatto un uomo abbia aderito alla fede e sia animato da buona volontà (due elementi che torneranno tra breve!) è già un indice che un primo frutto, anticipo del raccolto escatologico, è stato prodotto dallo spirito (cioè dalla razionalità dell'uomo), che talvolta nella Scrittura è chiamato mente: a riprova Agostino cita *Rom.* 7,25 (*Con la mente servo la legge di Dio*) e 1,9 (*Dio stesso mi è testimone, al quale rendo culto nel mio spirito*). L'anima è, come si disse, l'elemento vitale dell'uomo; essa viene chiamata carne quando desidera i beni terreni e resiste allo spirito, opponendosi a lui: così Agostino legge il seguito di *Rom.* 7,25 (*Con la mente servo la legge di Dio, con la carne invece la legge del peccato*). L'opposizione tra spirito e l'anima, detta carne, non è un fatto naturale, ma è invece dovuta al una sorta di abitudine al peccato che però, a causa del peccato del primo uomo, a causa del quale tutti gli uomini nascono soggetti alla mortalità, è diventata natura, tanto che Paolo può scrivere che tutti gli uomini sono stati "naturalmente figli d'ira" (*Eph.* 2,3), cioè meritevoli di quel castigo che consiste nella sottomissione al peccato. Agostino sembra presentare qui due idee concorrenti: se da un lato la consuetudine con il peccato rende l'anima "carnale", cioè proclive al vizio – ma resterebbe da chiedersi quando e perché si assuma una così forte abitudine al peccato – dall'altra sembra che questa condizione, a seguito della colpa del progenitore sia divenuta naturale, sia pure di una natura avventizia, e pertanto sia in qualche modo ineludibile. La condizione naturale dell'anima, di una natura non viziata si intende, sarebbe quella di sottomettersi in tutto allo spirito e di stare alla sua sequela, proprio come quello segue Dio, in quanto l'anima, di per sé,

non riesce ad attingere quanto appartiene allo Spirito di Dio (e si cita qui *1 Cor.* 2,14). L'anima non si sottomette allo spirito dell'uomo con la medesima rapidità con cui questo aderisce alla retta fede e alla buona volontà, cioè due ambiti visti poco sopra in cui lo spirito, che ha dunque un aspetto gnoseologico e uno volitivo, esercita la sua azione; l'impeto dell'anima si volge a quanto è carnale e caduco, e in questo modo essa viene rallentata. Una volta che l'anima si è purificata ed è divenuta stabile in quella che è la sua autentica condizione naturale, si sottomette allo spirito, che ne è il capo, come lo spirito è a sua volta sottomesso al suo capo, Cristo<sup>52</sup>. Anche per il corpo si prospetta una reintegrazione alla condizione primigenia e naturale – par di inten-

52 Nelle parole di Agostino si può agevolmente cogliere un'eco di *1 Cor.* 11,3, un brano che, come si vide già, è stato citato per ben tre volte nell'opera in analisi; due volte in 9.18 per illustrare il rapporto tra Padre e Figlio e poi ancora in 9.19, nella trattazione sullo Spirito Santo. L'uso morale della citazione paolina si riscontra per due volte anche nel *De vera religione*, ma essa è esplicita con modalità alquanto diverse. In 23,44 vale ad esprimere che tutta la realtà materiale, corporeità in testa, sarà sottomessa all'anima che, a sua volta, si sottomette a Cristo: *Porro cum anima per Dei gratiam regenerata, et in integrum restituta, et illi subdita uni a quo est recreata, instaurato etiam corpore in pristinam firmitatem, non cum mundo possideri, sed mundum possidere coeperit, nullum ei malum erit: quia ista infima pulchritudo temporalium vicissitudinum, quae cum ipsa peragebatur, sub ipsa peragetur; et erit, ut scriptum est [...] Caput mulieris vir, caput viri Christus; caput autem Christi Deus.* In 41,78 la *femina* è intesa come l'insieme delle voluttà connesse alla carne, che rendono l'uomo debole: *Vincamus ergo huius cupiditatis vel blanditias vel molestias; subiugemus nobis hanc feminam, si viri sumus. Nobis ducibus et ipsa erit melior, nec iam cupiditas, sed temperantia nominabitur. Nam cum ipsa ducit, nos autem sequimur, cupiditas illa et libido, nos vero temeritas et stultitia nuncupamur. Sequamur Christum caput nostrum, ut et nos sequatur cui caput sumus.* Come è stato messo più volte in evidenza, l'inferiorità della donna è, per Agostino, un fatto sociale, e non, come per altri autori antichi, pagani o cristiani, un elemento naturale. Si vedano sul tema la rapida sintesi di Emanuela Prinzivalli in E. Prinzivalli-M. Simonetti, *La teologia degli antichi cristiani (secoli I-V)*, Morcelliana, Brescia, 2012, pp. 379-384, e la relativa bibliografia a p. 408.

dere quella dell'immortalità – ma non con la stessa velocità con cui questo avverrà per l'anima che, a sua volta, è più lenta dello spirito. Ciò avverrà nel compimento escatologico con la risurrezione della carne; Agostino si premura di spiegare che non si fa riferimento qui all'anima che, in quanto peccatrice, è anche chiamata *caro* e a causa del peccato si corrompe e muore quando abbandona Dio, ma proprio del corpo visibile, esattamente quello dell'esperienza terrena, che si rivestirà di incorruttibilità e immortalità, giusta le parole di Paolo, *1 Cor. 15,53 (10.23)*.

La risurrezione dei corpi è un indubbio contenuto della fede cristiana; si impone però la spiegazione di come saranno i corpi risorti. Per Agostino, che lo dimostra molto facilmente, il termine “corpo” è più generico di “carne”; i risuscitati avranno dunque un corpo semplice e lucido, che Paolo chiama spirituale e altri etereo, in quanto la carne stessa verrà trasformata<sup>53</sup>. A chi dubita sulla possibilità di una tale trasformazione, si deve mostrare come, nella natura, avviene comunemente che un elemento si tramuti in un altro: così da un elemento solido come la terra si passa all'acqua, che è liquida; da questa poi, per evaporazione, alla condizione aerea e da qui a quella eterea o celeste. In questo modo, attraverso una gradualità di passaggi, si arriva dalla condizione terrena a quella eterea; proprio quello che avverrà, ma questa volta in modo immediato e repentino alla risurrezione dei corpi. L'idea che i corpi terreni possano trasformarsi in celesti, conclude Agostino, non è in contraddizione con la ragione, e sbagliano quei filosofi che la ritengono impossibile, pur ammettendo la graduale trasformazione di un corpo in un altro. Una volta liberati dai limiti della condizione temporale, i risorti godranno di una vita eterna, di

53 In *Retractationes* 1,17 Agostino, facendo riferimento proprio a questa parte dello scritto, metterà in guardia dall'interpretare questo corpo etereo e celeste come privo di membra e della consistenza della carne, in quanto il corpo di Cristo risorto le ebbe. Nel medesimo capitolo delle *Retractationes* Agostino rimanda, per un approfondimento del tema, all'ultimo libro del *De civitate Dei*.

una carità indicibile e di una stabilità senza timore di corruzione: questa sarà la vittoria ultima sulla morte (10.24).

7) Conclusione (10.25)

A conclusione della sua esposizione sul *Simbolo* Agostino spiega l'esistenza stessa di una formula sintetica che racchiude il contenuto della fede, proprio quello che egli ha appena illustrato. Si legge qui un riferimento ai "nuovi cristiani", forse perché soprattutto a loro i vescovi, destinatari del sermone che poi divenne il *De fide et Symbolo*, sono tenuti a illustrare il testo della professione di fede. Con un periodo ben costruito Agostino delinea il percorso dei fedeli che hanno appreso la breve formula: essi crederanno e saranno così uniti a Dio, in modo da vivere rettamente; la rettitudine purificherà il loro cuore in modo che alla fine possano comprendere quello che credono.