

Relazione di Tommaso Giri

La fragilità dell'essere umano, strettamente legata al problema del male, pone da sempre il forte bisogno di ricercare risposte che spieghino tale condizione segnata dalla precarietà, unendosi spesso ad una visione religiosa del mondo, in una influenza reciproca.

Sotto questa chiave di lettura il testo della Sfameni Gasparro, *Agostino. Tra etica e religione* (esaminato nei capp. I, II, III, VI), nella sua analisi attenta all'entroterra religioso e culturale del tempo di Agostino, offre spunti interessanti per scorgere sinteticamente gli elementi di rottura e apertura dell'Ipponate nei confronti del tradizionale mosaico di risposte religiose collegate a tale problematica, fra quelle dominanti nell'epoca, con le quali Agostino imposta un dialogo critico, che consegue importanti guadagni teorici sullo sfondo di una ricerca comune. In ultima istanza, infatti, per Agostino queste visioni religiose sull'uomo, che tentano di rispondere al dramma della fragilità umana e del male ad essa collegato, risultano dei surrogati teorici che non riescono a guadagnare una visione realmente etica della fragilità, che sia inoltre ben connessa al piano della creazione di Dio.

In questa breve sintesi, ho unificato in sezioni le informazioni che nel testo confluivano spesso senza raggruppamenti schematici come quelli qui utilizzati. In nota ho posto dei rimandi a dei passi delle opere di S. Agostino che possono approfondire il tema trattato. Nell'opera della Sfameni Gasparro, ovviamente, è presente un'amplissima struttura di citazioni e rimandi alle opere del teologo, che qui non si può riproporre nemmeno minimamente.

Enkrateia radicale, enkrateia moderata, gnosticismo.

Nel pensiero cristiano, l'autrice evidenzia tre filoni principali. Nell'*enkrateia radicale*, individua come caratteristica peculiare l'identificazione fra il peccato originale e l'unione matrimoniale: le nozze contraddicono in radice l'originaria natura dell'uomo, stabilita nel piano divino, che prevede l'integrità virginal e l'assenza di concupiscenza. Tale unione inoltre, attraverso la procreazione, è fonte di nuovi possibili peccati, attraverso successivi atti coniugali. Il peccato è una colpa etica che ha agito sul piano ontologico appesantendo la natura umana di bisogni animali e fisiologici, che non fanno parte dell'autentica natura originaria dell'uomo. Compito dell'individuo è tornare allo stato di *agamia*, seguendo l'esempio apportato da Gesù Cristo, in cui il *télos* dell'uomo coincide con il suo *arché*. Dunque è necessario praticare l'astinenza per la salvezza: ecco la chiave per sfuggire ai pericoli della fragilità dell'uomo e per evitare il male.

In tale pensiero è assente l'idea di una colpevolezza trasmissibile. La colpa è presente solo

nell'atto concupiscente, che è imitazione del comportamento dei bruti, tanto che Clemente Alessandrino nega con certezza ogni peccaminosità nei neonati. Altri importanti esponenti dell'*enkrateia* sono Taziano e Cassiano. Per il primo, il peccato è invenzione diabolica, che distrugge l'originaria *symphonia* di spirito e anima dell'uomo, uniti in un corpo che è inteso come tempio per la preghiera. Dopo il peccato, l'anima abbandona lo *pneuma* divino, cadendo in un corpo "pesante", in cui prorompe la natura animale. Per Cassiano è il serpente che istiga al peccato, in un grado di protologia secondo rispetto alla primaria caduta dell'anima nella corporeità sessuata e pesante. È qui che, peccando, l'uomo inizia a procreare imitando i bruti.

Si tratta di differenze teoriche che non smussano il peso etico dato all'atto coniugale, la cui realtà in origine fa decadere *ontologicamente* l'uomo, che, come si è già detto, ha comunque nettamente di fronte a sé la chiave pratica per la salvezza, così come per la sua perdizione: l'*agamia*, nella tensione ad un'altra natura umana, di contro al cedere alla concupiscenza sensibile.

Un secondo importante filone è l'*enkrateia moderata*, che è connessa al pensiero della Patristica. In questo orientamento teorico, rinvenibile in pensatori come Origene, Tertulliano, Girolamo, Ambrogio, Gregorio di Nissa, l'autrice evidenzia una distanza rispetto al ramo radicale per il fatto che il peccato non corrisponde all'unione matrimoniale: esso è nell'orgoglio e nella disubbidienza dei protoplasti rispetto a Dio. È anche qui presente una negatività implicita nelle nozze, in quanto queste non appartengono al piano originario divino, ma sono un rimedio per il male ontologico che consegue al peccato.

Come esempio per evidenziare lo spirito di fondo dell'*enkrateia moderata*, che non serve a sintetizzare le altre posizioni patristiche le quali conservano discrete fratture con la visione in questione, l'autrice considera Origene e la sua concezione della *doppia creazione*: dopo la colpa delle creature razionali che sono a immagine di Dio, Dio stesso interverrebbe in una seconda creazione, apportando la materia come supporto per la differenziazione dei gradi di gravità della caduta peccaminosa iniziata da Lucifero, dunque originando il corpo materiale dell'uomo e la sua nuova natura animale (prima la corporeità umana non era di tal consistenza). Le nozze sono rimedio per recuperare l'umanità peccatrice al fine di purificarla successivamente, anche se in esse risiede la manifestazione somma della conseguenza della colpa adamitica e della seconda natura dell'uomo.

In altri termini, le nozze sono un rimedio offerto al passaggio della natura umana da una condizione angelica propria e autentica dell'uomo in quanto immagine di Dio, prima della disobbedienza originaria, ad una realtà animale dispersa nel circolo generazione-corrruzione-morte, ovvero ad una natura non consona all'arcaica natura umana.

Diversamente si pone il pensiero di Gregorio di Nissa, il quale non pensa a due momenti della creazione, ma ad un unico momento, anche se in esso v'è l'ombra d'un doppio momento ontologico, seppur il primo dei due non venga realmente concretizzato. Infatti Dio, presciente del peccato

dell'uomo, crea quest'ultimo già con una natura sessuata, materiale e terrestre, dunque una natura non propria all'Adamo vergine e incorrotto nel Paradiso, prototipo della vera e integra umanità.

Nonostante le differenze, è comune l'idea che le nozze possono essere praticate dai Cristiani, non avendo in sé un carattere peccaminoso. Comunque queste devono essere intese come un rimedio a una natura peggiore, che risente fortemente del peso del peccato e di un cambiamento ontologico peggiorativo. Proprio per questo è comunque meglio astenersi da tale pratica, così come, a maggior ragione, da tutte le pulsioni “animali” dell'uomo. Inoltre, la via della procreazione resta un tramite materiale del peccato e di questa grande manifestazione e conseguenza. Essa è matrice di contaminazione ontologica, in quanto si fa continuatrice della non autentica natura umana.

Si ha dunque una netta visione negativa, sia riguardo alla corporeità carnale che all'unione corporea, prese in se stesse: la salvezza è nel contrastare tale natura, tanto che per Origene anche Cristo fu volontariamente soggetto a una contaminazione per operarne la purificazione. In vista di ciò, si tende a dare molta importanza alla nascita verginale del Redentore, per la quale Cristo si fa uomo, come direbbe Tertulliano, *in similitudine carnis peccati*, ovvero rimanendo privo del peccato.

Nell'*enkrateia moderata* si tende ad individuare una causa prima della fragilità e della ferita umana che è sì diversa da quella del filone più radicale, ma che ipostatizza gli effetti in precisi elementi di un'antropologia e di in una pratica etica con forti sfumature dualistiche. Al “prima” spirituale si oppone il “dopo” carnale: anche se la causa del passaggio è la disubbidienza a Dio, per salvarsi sembra fondamentale fuggire una realtà ontologica dell'uomo, quella corporale, unitamente a un'infedeltà al Signore.

Appare evidente dunque che le differenze si pongono insieme alle continuità fra questi filoni, in un dialettica che appare chiara con la terza prospettiva analizzata dall'autrice, lo gnosticismo, che consiste in un orizzonte del pensiero religioso basato su una conoscenza di ordine non intellettuale-speculativo, ma mistico-intuitivo, la gnosi, acquisibile solo tramite una rivelazione. Questa rivelazione col Cristianesimo è apportata dal maestro-salvatore Cristo e tramandata dai suoi discepoli. Anche in tal caso v'è un'opzione dualistica a riguardo dell'origine antropologica, anche se questa non consiste in due momenti creativi d'un unico principio, ma nel rapporto di due principi ontologici e assiologici radicalmente opposti da sempre. Ne risulta più immediato il compito morale e teleologico dell'uomo in relazione alla sua natura.

In genere per lo gnosticismo l'uomo è propriamente una parte consustanziale a Dio (l'intelletto, lo spirito, l'anima) che si trova in una prigionia in realtà estranee: entità tiranniche e ignoranti rispetto alla divinità somma (vi è infatti una stretta connessione fra i gradi dell'essere e quelli del sapere), quali il corpo e il mondo. Il fondamento del male e della fragilità umana è proprio tale

indebita unione, la narrazione della quale genera diversi filoni interpretativi.

Nella tradizione cristiana, ad esempio, per Valentino vi è un Pro-Padre (*Bythos*) da cui deriva un'emanazione in coppie di entità divine in gradazione discendente di potenza, essenza e conoscenza, ovvero un Pleroma di 30 eoni, al cui termine inferiore si trova *Sophia*. In questa vi è uno sbilanciamento fra essere e conoscenza: essa, da una parte, tende direttamente al *Bythos*, producendo una sostanza psichica (da cui prende vita il Demiurgo, che nell'interpretazione valentiniana è assimilato a Jhwh) e una pneumatica (la realtà che è propria del divino). Al contempo, però, *Sophia* produce un'opera informe: la materia, sostanza del male. Ecco che l'uomo risulta costituito da tutti e tre questi diversi elementi: un seme spirituale proprio del divino, un'anima connaturale al Demiurgo, e un corpo di materia. Nella sua stessa struttura ontologica, l'uomo ha la traccia del suo male e della sua salvezza.

Per Marcione il principio del Bene è originariamente del tutto estraneo alla creazione, che è opera del Dio veterotestamentario, giusto ma “grezzo”. Per questo nell'uomo non v'è alcuna stilla di divino, ma solo un'anima contrapposta al corpo. Solo questa dovrà salvarsi, liberandosi dal corpo che si distruggerà, volgendosi all'insegnamento di Cristo, mandato per intervento del Dio sommo. Sempre è presente dunque la pesantezza intrinseca alla natura del corpo, ovvero alla materia, fonte del male, e dunque la conseguente opposizione morale a qualsiasi manifestazione comportamentale legata a tale dimensione. Il riscatto dell'uomo si ha solo grazie ad un allontanamento *da* una realtà ontologica intrinsecamente negativa e opposta al divino, segno di fragilità e decadenza dell'umano.

Il guadagno teorico di Agostino.

Già quando parla di *gloria connubii*, Agostino supera le varie posizioni presenti in questi tre filoni di pensiero: il matrimonio non è né peccato né rimedio, in quanto fa parte del disegno originario del Creatore riguardo l'uomo, creato come essere razionale, corporeo e destinato a procreare nell'unione coniugale¹. Infatti viene abbandonato il binarismo spirito-corpo di un'antropologia rigidamente ancorata a un dualismo assiologico che vuol essere radicato ontologicamente. La fragilità dell'uomo non è più “esterna” all'essenza umana, né ipostatizzabile in una natura acquisita per una colpa, ma è così interna alla volontà umana, che scuote l'ordine di tutto l'uomo quando questi cede volontariamente alla lusinga del male.

Il concetto di peccato, così come quello di uomo, diventa con l'Ipponate più complesso, apportando in sé una triplice valenza. Il peccato originale è un allontanamento dal Signore operato dal primo essere umano. Si tratta di un assenso della volontà al male, che significa il ripiegarsi superbo dell'uomo in un disordine ontologico che nega la primaria sovranità di Dio e la fondamentale dipendenza etica e ontologica dell'uomo rispetto all'Altissimo. L'atto del ripiegarsi,

1 In proposito cfr. Agostino, *La città di Dio*, XIV, 21-22 (tr. it. Luigi Alici, Bompiani, Milano 2001).

come tale, è una colpa morale e non ontologica: non è dovuto a una natura malefica esterna o insita nell'uomo e non è mosso verso un male ontologico. Inoltre non apporta una nuova natura, che rimane quella originaria, seppur irrimediabilmente lesa e corrotta dal disordine apportato da una tanto grave azione. Tale peccato è la fonte di altre due realtà: il *reatus* e la *poena peccati*.

Il reato è la colpevolezza radicale dell'uomo di fronte a Dio, conseguente all'immorale azione originaria. Questo aspetto si ripercuote sulla discendenza adamitica, tramite la generazione dei figli dell'ira nella solidarietà col reo. Tale colpevolezza è tolta grazie al sacrificio di Cristo e al successivo lavacro battesimale per i fedeli.

La pena del peccato è l'inevitabile corruzione della natura umana a seguito della privazione dell'unico vero nutrimento per l'uomo: Dio. Potremmo dire che, in una natura umana tanto viziata² dal libero pervertimento della sua realtà fondamentale, ovvero della volontà (che rifiutò il legame primario e fondamentale di esaltante sottomissione a Dio in un moto di superba ribellione), anche il corpo non seguirà più il volere dell'anima in conseguenza del sovvenuto disordine, in quanto viene corrotta l'originaria armonia del connubio radicale corpo-anima sotto l'arbitrio della libera volontà che si pone nella giusta e vivificante sottomissione al Signore.

Tra i “frutti” di tale peccato (morte, dolore, fatiche...), spicca la *concupiscentia*. Essa è una *qualitas* estranea che si mostra come *motus* bestiale: si oppone alla ragione e ripugna la retta volontà. In Agostino essa riguarda tutte le sfere comportamentali umane³, ma in particolare indica quella pulsione propria della sessualità, che si distingue dalle altre manifestazioni di questo morbo perché qui solo la concupiscenza può muovere le membra interessate, mentre negli altri casi le membra intaccate dalla libido possono agire anche accompagnate dalla volontà⁴. Questa concupiscenza rimane nell'uomo anche dopo la rigenerazione battesimale. In sé non è peccato, ma

2 In proposito cfr. *ivi*, XIV, 11.1. Qui è scritto «l'uomo per il suo peccato non poté sconvolgere il disegno di Dio, quasi obbligandolo a mutare ciò che aveva stabilito». In questo passo a mio parere è rinvenibile come implicito un attacco alla posizione *enkratitica* moderata, nella quale appunto sembra che Dio sia costretto a cambiare il suo piano creativo originale, dopo il peccato dell'uomo, cambiando ontologicamente la stessa creazione. Inoltre, *ivi*, in un altro passo è scritto: «la cattiva volontà originaria, in quanto nell'uomo ha preceduto tutte le opere cattive, fu un allontanamento dalle opere di Dio verso le proprie, più che un'opera in sé». Qui è evidenziata l'impossibilità di intendere il peccato come identificabile in un'opera precisa, magari quella sessuale come nell'*enkrateia radicale*, o come un atto che va verso qualcosa di creato da Dio. Il peccato è un pervertimento della volontà che si stacca dal richiamo all'Altissimo e dal giusto ordine della creazione. Ciò si può intendere in molti passi di questa opera, p. es. cfr. *ivi*, XIV, 12 e XIV, 13.

3 Cfr. p. es. Agostino, *Confessioni*, X, 30.41-39.64 (tr.it. Carlo Carena, Città Nuova), in cui appare chiara la multiformità della concupiscenza nell'uomo.

4 Come è scritto in *La città di Dio*, XIV, 19. Un passo illumina sulla mancata identificazione lineare concupiscenza-corpo. Parlando della concupiscenza sessuale, l'autore scrive: «talora quell'impulso è inopportuno e non desiderato, talvolta invece pianta in asso chi sta spasimando e così nell'anima si brucia dal desiderio mentre il corpo è gelido. In tal modo, cosa davvero sorprendente, la passione non soltanto non si pone al servizio della volontà di generare, ma neanche della passione più sfrenata; e mentre il più delle volte resiste completamente allo spirito che cerca di frenarla, qualche volta entra in contrasto con se stessa e dopo aver turbato anche l'anima non arriva da sola a turbare anche il corpo» (*ivi*, XIV, 16). La concupiscenza è uno dei disordini radicali che manifestano la ferita dell'uomo, evidenziando il vincolo inscindibile spirito-corpo sotto l'egida di una volontà ormai decaduta dopo il peccato. Cfr. anche *ivi*, XIV, 23; 24, dove Agostino mostra la possibilità di una sessualità libera dalla concupiscenza prima del peccato.

solo stimolo penale se la volontà s'abbandona ad essa, dunque intrinsecamente non implica colpevolezza. Se avesse in sé la colpevolezza originaria, allora a cosa sarebbe servito l'intervento di Gesù Cristo, dato che questa realtà rimane anche dopo il suo avvento?

Coerentemente con questo discorso, le nozze non sono un peccato. Esse sono, invece, un bene per usare in maniera buona e incolpevole del male potenziale della concupiscenza. L'autrice individua comunque una possibilità teorica secondo la quale anche nel discorso agostiniano è comunque migliore la continenza, quasi le nozze fossero un cedere alla debolezza, quindi un male, seppur minore. Tale aspetto non è però mai attualizzato in questi termini da Agostino. Semmai, come suggerisce Luigi Alici, sarebbe meglio affermare che le nozze sono un bene minore. Certo è che il problema sta “sotto” le nozze, nella carne affetta dalla concupiscenza come segno indelebile d'una radicale compromissione col peccato, per cui anche la generazione *diviene* il veicolo d'un grave contagio, *dopo* il peccato originale.

Non a caso l'importanza anche in Agostino della nascita verginale di Gesù, per cui egli è mondo dal peccato. Qui l'autrice rinviene un'influenza degli insegnamenti di S. Ambrogio, dunque di un pensiero vicino all'*enkrateia* moderata. Ma tutto ciò non offusca le importanti distinzioni, che pongono il pensiero di Agostino in un nuovo orizzonte di complessità, che assume il coraggio di addossare alla dimensione etica la precarietà dell'uomo e del suo male, in un ordine cosmologico che non incolpa la bontà e l'onnipotenza di Dio.

Agostino e il Manicheismo.

L'attività speculativa e teorica dell'Ipponate si pone per gran parte del suo operare in contatto e distacco rispetto a una importante corrente gnostica, il Manicheismo, proprio nella comune sensibilità al problema del male. Nel Manicheismo, l'uomo è generato nell'unione dei due principi antitetici del Bene (luce, spirito) e del Male (tenebra, materia), unione dovuta alla discesa dell'uno e all'ascensione dell'altro. Come archetipo vi è l'Anima dell'Uomo primordiale, che è una porzione di luce divina, abbandonata alle tenebre per procurarne la disfatta, una volta che i due regni si sono scontrati, attraverso i processi di liberazione delle particelle luminose dalla materia.

Nel Manicheismo, microcosmo e macrocosmo sono strettamente collegati, in una sorta di “marchingegno cosmico”, volto appunto alla liberazione delle sostanze divine disperse nella materia. Il cosmo è costituito, nella parte malefica, da cinque pianeti (che hanno origine nei cinque elementi della materia, quali fumo, fuoco, vento, acqua, tenebra) che imprigionano la luce, dai due *Anabibazontes* (padre e madre dei pianeti, sui quali dominano Sole e Luna) e da dodici costellazioni zodiacali. La parte positiva del macrocosmo è costituita da Sole e Luna: i principali astri che fungono da “navi-ricettacoli” strumentalizzate per la purificazione e conservazione della sostanza luminosa sottratta al potere malefico degli arconti della tenebra e della prigionia cosmica.

Tale complesso ha grande influsso sull'uomo: in questo vi sono quattro mondi, in cui regnano sette dominatori, che non sono altro che i pianeti. Inoltre i dodici segni zodiacali corrispondono in discendenza alle varie parti del corpo. Il corpo umano è così a immagine dell'universo, dunque a una "macchina" per liberare la luce, in un impasto che diviene mutando in una graduale separazione della luce dalla tenebra. Per questo nella prosecuzione della stirpe umana vi sarà un decadimento della concentrazione di sostanza luminosa nell'uomo così come per il resto del mondo, fino a un residuo minimo di luce che sarà perennemente intrappolata nella materia, il *Bolos*.

Il problema del male pervade l'ontologia di un'intera cosmologia teleologica che si rispecchia nell'uomo. Inoltre è evidentemente forte nel Manicheismo il peso del fatalismo astrale. In questo sistema di pensiero religioso, l'unione fisica e la generazione sono attività radicalmente malvagie, poiché sono strumento per la perpetuazione della prigionia della luce nella materia. La concupiscenza stessa è personalizzata nel principio-motore dell'aggressività demoniaca verso la Luce, con cui la materia si impadronisce del Bene, che viene in parte imprigionato in essa.

Il Manicheismo non esclude, come lo stesso Agostino dimostra di sapere, un certo peso alla libertà umana (propria dell'anima), anche se l'Ipponate, dopo l'adesione giovanile nei confronti del Manicheismo, mosso da intento polemico (probabilmente per aumentarne la deriva deresponsabilizzante), chiama anime quelle che in tale pensiero sono due sostanze⁵: la sostanza divina e quella malvagia, che nell'uomo sono anima e corpo.

L'anima umana, dopo un pentimento per il coinvolgimento con le passioni, deve scegliere secondo lo spirito di verità, che si acquisisce con l'illuminazione gnostica e con la conversione. In tal modo esiste il peccato e la colpevolezza, anche se rimane forte l'attribuzione della responsabilità della condotta peccaminosa umana sia, da una parte, alle potenze astrali che, secondo la concezione sopra esposta, spesso oltrepassano il potere della stessa volontà umana (si pensi all'inevitabile *Bolos* residuo), sia comunque, in ultima istanza, ad un principio, la materia, e dunque il corpo, totalmente altro da quello di cui consta l'uomo: lo spirito.

Agostino e l'astrologia.

Il distacco di Agostino dal Manicheismo è operato dalla consonanza e al contempo dalle divergenze di questo con la scienza astrologica, che Agostino inizia a seguire con studio e interesse negli anni dell'adesione alla corrente gnostica. Infatti, anche se per entrambi i sistemi di pensiero vi è un'influenza astrale, è nettamente diverso il motivo di questa relazione, insieme col genere di metodologia di approccio al problema. Nell'astrologia sono le entità astrali ad essere messe sotto osservazione con una tecnica divinatoria di tipo razionale, senza ricoprirle di fattezze mitiche e divine, ovvero di una intenzionalità antropomorfa.

5 Cfr. *Confessioni*, VIII, 10.22.

Dunque Agostino sempre più avverte la prevalenza dell'ingegno umano che fonda obiettivamente la scienza astronomica, distinguendosi per esattezza dalle complesse spiegazioni manichee, le cui predizioni non riescono a coincidere con le osservazioni⁶. Ecco come il bisogno di spiegazione del mistero dell'uomo e del mondo nella problematica della fragilità morale non può accontentarsi di una spiegazione narrativa e mitica, ma abbisogna di affidabilità razionale.

L'interesse di Agostino per il sapere astrologico rimane anche nella fase scettica (a nulla valgono nel dissuaderlo le argomentazioni di Vindiciano e Nebridio⁷). È da annotare che in genere astronomia e astrologia procedevano insieme, senza distinguersi nettamente, l'una usando i saperi dell'altra, e così fu in Agostino, fino a che non ne abbandonò la sfera divinatoria grazie al caso confutante del divergente destino dell'amico Firmino e del figlio di una schiava⁸, nati esattamente lo stesso giorno sotto lo stesso influsso astrale.

Da qui gli attacchi alla divinazione nel *Contra Academicos* e la distinzione fra astronomia (sommo grado della costruzione scientifica della *ratio* e grande tema d'indagine per i religiosi) e astrologia (falso tormento per i curiosi) nel *De ordine* durante il ritiro a *Cassiciacum* (distinzione presente anche nel *De doctrina christiana*). Interventi che culminano nel *De civitate Dei*, con l'esempio dei gemelli e con la trattazione demonologica (che è presente anche nel *De divinazione daemonum* e nel *De Genesi ad litteram*).

Per l'Ipponate, spesso la divinazione astrologica usa stratagemmi e falsificazioni: in diversi casi, oltre che di ispirazioni misteriose, vi è la presenza dei demoni, i quali fanno molto più degli uomini grazie alla loro natura. Agostino di base accetta la visione demonologica enunciata nell'*Epinomis*, propria della tradizione platonica: i demoni regnano nella parte più bassa del cosmo (atmosfera tra la Terra e la Luna). Essendo aerei, essi si spostano molto più velocemente dell'uomo, arrivando a conoscere fatti e cose prima di lui; inoltre vivono più a lungo e, avendo così più esperienza, riescono a prevedere meglio gli avvenimenti; infine, più potenti dell'uomo, spesso “prevedono” i prodigi che loro stessi riescono a produrre.

L'astrologia assume sempre più, così come il Manicheismo, il carattere di minaccia per l'autenticità della religione cristiana: essa, oltre alle sue caratteristiche di falsità interna, implicando un destino imm modificabile, rende inutili le preghiere e vuoto il concetto di responsabilità. È per ciò che Agostino si accanisce contro l'astrologia, stimolato anche dall'urgenza della situazione storica. Infatti era diffuso il coinvolgimento nella superstizione: astrologia e magia alimentavano una *forma mentis* molto diffusa nella popolazione dell'orizzonte storico-culturale tardo-antico, sia sul versante pagano ma anche su quello cristiano.

6 Cfr. in proposito *ivi*, V, 3.4; 3.6; 5.8, in cui è posto in risalto l'ingegno della scienza astrologica contrariamente al dogmatismo astrale dei manichei.

7 Cfr. *ivi*, IV, 3.5.

8 Cfr. *ivi*, VII, 6.8.

Ecco dunque una missione per epurare dal gregge dei fedeli la credulità e combattere ogni giustificazione delle pratiche magiche basata su una diversificazione dei piani della vita, pratico e religioso, tale per cui nel curarsi della vita concreta ben vengano gli artifici e le divinazioni, mentre per occuparsi della vita dopo la morte era necessario affidarsi alle preghiere. In tutti questi casi, la fragilità dell'uomo e la minaccia del male erano assegnate a potenze superiori lusinghiere ed esterne all'uomo, con cui si finiva per abbandonare la radice prima che la fragilità e il male chiamano nell'uomo: la libertà morale della responsabilità, e la minaccia del pervertimento di questa nel suo stesso male, con cui si abbandona il riferimento primo a Dio⁹.

Agostino, i classici pagani e la teurgia.

Agostino nella sua opera teorica e di conversione entra in stretto dialogo coi classici della filosofia, specialmente Plotino, Giamblico, Porfirio e Apuleio. Riconoscente nei confronti di Plotino per avergli permesso una comprensione non sostanziale del male, nella filosofia dei grandi saggi pagani l'Ipponate vede positivamente la comune etica spiritualista, che sembra fatta per attendere il compimento nel Cristianesimo, mentre in negativo osserva l'incompletezza nel raggiungere l'ultima realtà divina e il vero Bene (manca infatti la via universale donata dalla mediazione di Cristo¹⁰). Per la salvezza dell'uomo, fragile e ferito dal peccato, non è sufficiente lo sforzo intellettuale che assurge alla sfera del divino, ma c'è bisogno dell'intervento della grazia di Dio che opera attraverso il sacrificio del mediatore, il Cristo, il Figlio del Signore.

Su di un piano più prettamente storico-pratico, Agostino si dovette scontrare con la teurgia, un'insieme di pratiche religiose pagane che prospettavano la via per liberare dall'oppressione del male e dai legami del destino attraverso degli atti da compiere in maniera degna degli dei, al di sopra di ogni intellezione, con simboli senza voci, comprensibili soltanto agli dei. Nella teurgia confluivano speculazioni teologiche, demonologia, prassi divinatoria e rituali catartici, cosicché questa appariva ad Agostino strettamente connessa alla sfera del demoniaco e dunque alla magia, che si opponeva a Cristo e ai suoi miracoli, volti a distrarre dal male della magia.

Inoltre Agostino denuncia, nel *De civitate Dei*, in polemica con Porfirio, il fatto che, siccome questi diceva che tale pratica è catartica per l'anima inferiore rispetto a quella pneumatica, la teurgia era benefica solo alla parte non intellettuale dell'uomo, cosicché essa non apporta guadagni e purificazione all'anima intellettuale. Conseguentemente, siccome solo in quest'anima è possibile riconoscere la verità, tramite la teurgia non si diventa capaci di individuare ciò che veramente è. Non a caso per Porfirio l'intelletto può ascendere da solo. Il punto è che Porfirio acconsentiva a tali

9 Cfr. *ivi*, IV, 3.4, in cui parla degli astrologi: «dono di salvezza, costoro si sforzano di distruggerlo dicendo “è opera di Venere”, oppure di Saturno, oppure di Marte. Evidentemente mirano con ciò a rendere senza colpa l'uomo, che è carne e sangue e superbo marciume, e colpevole il creatore e regolatore del cielo e degli astri».

10 Cfr. p. es. Luigi Alici, *L'altro nell'io*, Città Nuova, Roma 1999, pp. 31-33.

pratiche per adeguarsi ai bisogni delle fasce ampie della popolazione, al fine di non perderle nella forza del Cristianesimo.

Ecco dunque brevemente dipinto il complesso panorama religioso al tempo di Agostino, in cui l'uomo palpita per una risoluzione pratica e conoscitiva della sua condizione segnata dal limite e insieme dalla ferita. E proprio a partire da qui si comprende anche la strenua e dialogica attività di risposta del teologo a questa domanda e alle soluzioni proposte nelle varie tradizioni, che rimangono ai suoi occhi solo dei surrogati per evadere dal vero male dell'uomo, che è fondamentalmente morale e religioso. Solo ritornando a cercare nella propria interiorità, l'uomo può trovare la sua vera colpa e il suo inscindibile legame, seppur ferito, con Dio. In tale attività quanto mai si trova il desiderio di salvezza unito al bisogno, che ne è condizione di possibilità imprescindibile, di Verità, in un legame concretizzato nella figura del Salvatore.