

# Gli angeli tra protologia ed escatologia: la critica di Agostino a Origene nel *De civitate Dei*<sup>1</sup>

MARCO RIZZI

Università Cattolica del Sacro Cuore – Milão

Celebre è l'accusa di eccesso nella misericordia attribuita a Dio che Agostino muove ad Origene nel diciassettesimo capitolo del ventunesimo e penultimo libro del *De civitate Dei*: tra tutti coloro che non credono all'eternità delle pene comminate nel Giudizio finale, a detta di Agostino Origene si è mostrato il più misericordioso di tutti, in quanto «ritenne che persino il Diavolo e i suoi angeli, dopo supplizi più o meno gravi e lunghi secondo quanto meritano, saranno liberati da queste torture e associati agli angeli santi»<sup>2</sup>. Agostino riprende qui una, forse la più dirompente, delle tradizionali accuse mosse ad Origene, che avevano portato alla sua condanna ecclesiastica ricordata nelle righe immediatamente successive al

<sup>1</sup> L'argomento qui trattato è già stato oggetto di indagine da parte di M. SIMONETTI, *Gli angeli e Origene nel De civitate Dei*, in E. CAVALCANTI (a cura di), *Il De civitate Dei. L'opera, le interpretazioni, l'influsso*, Roma 1996, 167-179; l'analisi qui proposta se ne differenzia per il taglio maggiormente espositivo, ma anche e soprattutto per una diversa valutazione del sistema agostiniano e delle sue ragioni.

<sup>2</sup> Aug. *De civ. Dei* XXI 17: «Qua in re misericordior profecto fuit Origenes, qui et ipsum diabolum atque angelos eius post graviora pro meritis et diuturniora supplicia ex illis cruciatibus eruendos et sociandos sanctis angelis creditit.»

passo citato<sup>3</sup>, ovvero la presunta salvezza del Diavolo nello schema generale dell'apocatastasi, accusa da cui il padre alessandrino aveva già dovuto difendersi in vita, stando almeno alle testimonianze indirette e contraddittorie offerte da Rufino<sup>4</sup> e Girolamo<sup>5</sup>. Tuttavia, il punto della dottrina origeniana che maggiormente doveva interessare Agostino non pare riguardare tanto la possibilità che anche il Diavolo e le schiere dei demoni ottengano la salvezza, quanto le conseguenze che ciò comporterebbe, ovvero la loro associazione alle schiere degli angeli non decaduti e conservatisi perciò «santi» nel Paradiso. Infatti, all'inizio del ventiduesimo e ultimo libro, consacrato alla descrizione della ricostituita città di Dio alla fine dei tempi, Agostino afferma che la porzione decaduta degli angeli verrà colà rimpiazzata dal popolo dei salvati tra gli uomini, che avrebbe così reintegrato il numero originario dei suoi abitanti, o forse l'avrebbe addirittura aumentato<sup>6</sup>.

Come noto, pare qui accennata la dottrina, mai compiutamente tematizzata da Agostino ma anche altrove accennata<sup>7</sup>, della sostituzione degli

<sup>3</sup> *Ibidem*: «Sed illum et propter hoc et propter alia nonnulla et maxime propter alternantes sine cessatione beatitudines et miserias et statutis saeculorum intervallis ab istis ad illas atque ab illis ad istas itus ac reditus interminabiles non immerito reprobavit Ecclesia.»

<sup>4</sup> Nel frammento della lettera inviata da Origene agli amici alessandrini, riportato da Ruf. *De adul. lib. Orig.* 7.

<sup>5</sup> Hier. *Apol. adv. Ruf.* II 18,19.

<sup>6</sup> Aug. *De civ. Dei* XXII 1,2: «[Deus] de mortali progenie merito iusteque damnata tantum populum gratia sua colligit, ut inde suppleat et instauret partem, quae lapsa est angelorum, ac sic illa dilecta et superna civitas non fraudetur suorum numero civium, quin etiam fortassis et uberiore laetetur.»

<sup>7</sup> Cf. per esempio Aug. *Enchir.* 9,29: «Placuit itaque universitatis Creatori atque moderatori Deo ut quoniam non tota multitudo angelorum Deum deserendo perierat, ea quae perierat in perpetua perditione remaneret; quae autem cum Deo illa deserente perstiterat de sua certissime cognita semper futura felicitate gauderet; alia vero creatura rationalis, quae in hominibus erat, quoniam peccatis atque suppliciis et originalibus et propriis tota perierat, ex eius parte reparata quod angelicae societati ruina illa diabolica minuerat suppleretur. Hoc enim promissum est resurgentibus sanctis, quod erunt aequales angelis Dei. Ita superna Hierusalem mater nostra, civitas Dei, nulla civium suorum numerositate fraudabitur, aut uberiore etiam copia fortasse regnabit. Neque enim numerum aut sanctorum hominum aut immundorum daemonum novimus in quorum locum succedentes filii sanctae matris, quae sterilis apparebat in terris, in ea pace de qua illi ceciderunt, sine ullo temporis termino permanebunt. Sed illorum civium numerus, sive qui est, sive qui futurus est, in contemplatione est eius artificis, qui vocat ea quae non sunt tamquam quae sint, atque in mensura et numero et pondere cuncta disponit.» Su questo tema, lo studio seminale è quello di B. LOHSE, *Zu Augustins Engellehre*, «Zeitschrift für Kirchengeschichte» 70 (1959), 278-291, ma la problematica si inserisce inevitabilmente nel più ampio e complesso quadro del rapporto tra grazia, predestinazione, libero arbitrio umano nella visione agostiniana.

angeli decaduti con gli uomini redenti. In questa prospettiva, l'eventuale ammissione di una salvezza possibile anche per gli angeli decaduti – tutti o alcuni, oppure con la sola esclusione del Diavolo – avrebbe comportato una contraddizione insanabile con il presupposto stesso alla base del *De civitate Dei*, ovvero che l'origine della città di Dio risiede nell'iniziale *societas* degli esseri spirituali creati da Dio e dotati di intelligenza che li rende capaci di contemplarlo<sup>8</sup>. Per questo, in coerenza con il piano generale dell'opera, che dopo i primi dieci libri dedicati alla confutazione delle accuse dei non cristiani prevedeva l'illustrazione positiva della «nascita, l'evoluzione e il giusto epilogo delle due città»<sup>9</sup>, Agostino apre l'ultimo libro dell'opera, volto a illustrare il destino finale della *civitas Dei*, con un sommario di quanto con più ampiezza aveva trattato nell'undicesimo libro, consacrato alla descrizione della sua origine. In serrata scansione, vengono così sinteticamente ricordati la creazione del mondo *in principio*, la creazione degli angeli e la fondazione della *civitas Dei*, la caduta di alcuni tra loro e la conseguente eterna infelicità, mentre allo stesso tempo quanti si erano conservati fedeli acquisivano conoscenza certa della loro permanenza in essa; infine la creazione dell'uomo, dotato di libero arbitrio, e la sua diserzione<sup>10</sup>.

Appare così evidente come anche per Agostino la fine debba necessariamente rispecchiare l'inizio, ovvero la conclusione della vicenda delle due *civitates* porti alla restaurazione della originaria condizione di ciò che Dio aveva creato *in principio*. Appunto su ciò che sta all'inizio, ancor più che su quanto si colloca alla fine del tempo, Agostino muove la sua critica, meno celebre ma più radicale di quella condotta nel ventunesimo libro, all'affresco cosmologico che Origene aveva tratteggiato nel *De principiis*, con cui Agostino polemizza esplicitamente nell'undicesimo libro del *De civitate Dei*, apparentemente riferendosi alla creazione del mondo materiale<sup>11</sup>, ma

<sup>8</sup> Aug. *De civ. Dei* XXII 1,2: «Ipse est enim, qui in principio condidit mundum, plenum bonis omnibus visibilibus atque intellegibilibus rebus, in quo nihil melius instituit quam spiritus, quibus intellegentiam dedit et suae contemplationis habiles capacesque sui praestitit atque una societate devinxit, quam sanctam et supernam dicimus civitatem.»

<sup>9</sup> Aug. *De civ. Dei* X 32,4: «Deinceps itaque, ut in primo libro polliciti sumus, de duarum civitatum, quas in hoc saeculo perplexas diximus invicemque permixtas, exortu et procurso et debitis finibus quod dicendum arbitror, quantum divinitus adiuvabor expediām.»

<sup>10</sup> Aug. *De civ. Dei* XXII 1.2 *passim*.

<sup>11</sup> Aug. *De civ. Dei* XI 23,1: «Sed multo est mirandum amplius, quod etiam quidam, qui unum nobiscum credunt omnium rerum esse principium, ullamque naturam, quae non est quod

in realtà mirando a indebolire l'intero schema concettuale ed ermeneutico del maestro alessandrino.

Nell'elenco dei contenuti di fede trasmessi dagli apostoli, ma in forma tale per cui se ne debba ricercare modalità e origine, che costituisce la *praefatio* e al tempo stesso il piano del *De principiis* di Origene, il tema del Diavolo e dei suoi angeli compare immediatamente dopo quello della trasmissione dell'anima al corpo<sup>12</sup>, mentre quello degli angeli e delle potenze buone che contribuiscono alla salvezza degli uomini è collocato solo alla fine della lista, unitamente a quello della natura, animata o inanimata, del sole, della luna e delle altre stelle<sup>13</sup>. La peculiarità di questa disposizione si spiega alla luce del fatto che, dopo gli articoli trinitari e le loro immediate implicazioni<sup>14</sup>, il primo punto di fede ricordato come trasmesso con assoluta certezza è quello della retribuzione dell'anima umana «secondo i suoi meriti»<sup>15</sup>, strettamente correlato alla netta affermazione del libero arbitrio e della volontà «di ogni anima razionale», che «è in lotta con il Diavolo, i suoi angeli e le potenze contrarie, poiché quelli cercano di gravarla di peccati, mentre noi, vivendo rettamente e saggiamente, cerchiamo di essere liberi

Deus est, nisi ab illo conditore esse non posse, noluerunt tamen istam causam fabricandi mundi tam bonam ac simplicem bene ac simpliciter credere, ut Deus bonus conderet bona et essent post Deum quae non essent quod est Deus, bona tamen, quae non faceret nisi bonus Deus; sed animas dicunt, non quidem partes Dei, sed factas a Deo, peccasse a Conditore recedendo et diversis progressibus pro diversitate peccatorum a caelis usque ad terras diversa corpora quasi vincula meruisse, et hunc esse mundum eamque causam mundi fuisse faciendi, non ut conderentur bona, sed ut mala cohiberentur. Hinc Origenes iure culpatur. In libris enim, quos appellat *περὶ ἀρχῶν*, id est *De principiis*, hoc sensit, hoc scripsit. Ubi plus quam dici potest miror hominem in ecclesiasticis litteris tam doctum et exercitatum non attendisse, primum quam hoc esset contrarium Scripturae huius tantae auctoritatis intentioni, quae per omnia opera Dei subiungens: Et vidit Deus, quia bonum est, completisque omnibus inferens: Et vidit Deus omnia, quae fecit, et ecce bona valde.»

<sup>12</sup> Orig. *De princ.* Praef. 5-6: «De anima vero utrum ex seminis traduce ducatur, ita ut ratio ipsius vel substantia inserta ipsis corporalibus seminibus habeatur, an vero aliud habeat initium, et hoc ipsum initium si genitum est aut non genitum, vel certe si extrinsecus corpori inditur, necne: non satis manifesta praedicatione distinguitur. De diabolo quoque et angelis eius contrariisque virtutibus ecclesiastica praedicatione docuit quoniam sint quidem haec, quae autem sint vel quomodo sint, non satis clare exposuit.»

<sup>13</sup> Orig. *De princ.* Praef. 10: «Est etiam illud in ecclesiastica praedicatione, esse angelos dei quosdam et virtutes bonas, qui ei ministrant ad salutem hominum consummandam; sed quando isti creati sint, vel quales, aut quomodo sint, non satis in manifesto distinguitur. De sole autem et luna et stellis, utrum animantia sint an sine anima manifeste non traditur.»

<sup>14</sup> Orig. *De princ.* Praef. 4.

<sup>15</sup> Orig. *De princ.* Praef. 5: «Post haec iam quod anima substantiam vitamque habens propriam, cum ex hoc mundo discesserit, pro suis meritis dispensabitur (...).»

da siffatta colpa»<sup>16</sup>. Solo a partire da questa risoluta definizione del libero arbitrio e della condizione agonica dell'anima, iniziano ad essere ricordati i temi che, pur enunciati dalla tradizione apostolica, debbono essere oggetto di indagine intellettuale ed ermeneutica. Subito dopo quello relativo alla trasmissione dell'anima, come già detto, compare il riferimento al Diavolo e ai suoi angeli, a proposito dei quali «l'insegnamento della chiesa ne ha affermato l'esistenza, ma non ne ha chiaramente spiegato natura e modalità»<sup>17</sup>. Origene si rifà comunque alla dottrina dell'apostasia degli angeli, con un riferimento generico ai «molti» che l'avevano già avanzata, tra cui si può ricordare la *Demonstratio apostolicae praedicationis* di Ireneo<sup>18</sup> per mostrare la continuità del pensiero di Origene con la tradizione precedente.

Dal punto di vista concettuale, è importante cogliere come nella visione origeniana la questione degli angeli decaduti sia collocata in una prospettiva funzionale alla spiegazione dell'articolo di fede relativo alla ricompensa finale dell'agire dell'uomo, fondata sulla certezza del suo libero arbitrio e al tempo stesso sulla presenza di potenze avverse che lo possono indurre a compiere il male. Analogamente, l'esistenza degli angeli buoni è funzionale, nell'insegnamento della chiesa, alla cooperazione con Dio per la salvezza degli esseri umani, anche se pure in questo caso «quando siano stati creati e quale natura abbiano e come siano non è definito con chiarezza»<sup>19</sup>. In altri termini, il credo cristiano così come presentato da Origene stabilisce un legame diretto tra la dottrina trinitaria e l'anima degli uomini; è certo vero che nel relativo articolo si parla di «anima razionale dotata di libero arbitrio e volontà»<sup>20</sup>, ma l'immediato passaggio alla prima persona nel fluire del ragionamento mostra come il punto di vista origeniano abbia natura antropologica, nella misura in cui la stessa professione di fede della

<sup>16</sup> *Ibidem*: «Est et illud definitum in ecclesiastica praedicatione, omnem anima esse esse rationabilem liberi arbitrii et voluntatis; esse quoque ei certamen adversus diabolum et angelos eius contrariasque virtutes, ex eo quod illi peccatis eam onerare contendant, nos vero si recte consulteque vivamus, ab huiusmodi labe exuere nos conemur.»

<sup>17</sup> Orig. *De princ.* Praef. 6: «De diabolo quoque et angelis eius contrariisque virtutibus ecclesiastica praedicatio docuit quoniam sint quidem haec, quae autem sint vel quomodo sint, non satis clare exposuit.»

<sup>18</sup> Iren. *Dem.* 16.

<sup>19</sup> Orig. *De princ.* Praef. 10: «(...) sed quando isti creati sint, vel quales, aut quomodo sint, non satis in manifesto distinguitur.»

<sup>20</sup> E quindi anche degli angeli: Orig. *De princ.* Praef. 5: «Est et illud definitum in ecclesiastica praedicatione, omnem anima esse esse rationabilem liberi arbitrii et voluntatis.»

chiesa si origina dall'azione salvifica del Padre che ha mandato il Figlio «prima per chiamare Israele, poi anche le genti dopo l'infedeltà del popolo ebraico»<sup>21</sup>. Attorno al combattimento per la salvezza degli uomini si declina così la funzione della coppia contrapposta delle sfere angeliche, buone e decadute.

Quando però esse siano state create risulta oggetto necessario di una ulteriore indagine, che a questo punto si intreccia strettamente con un altro punto solo parzialmente illustrato dall'insegnamento apostolico; infatti, per Origene è oggetto indiscusso di fede che il mondo sia stato creato in un momento determinato e sia destinato a dissolversi a causa della sua natura corruttibile; «ma cosa ci sia stato prima di questo mondo e che cosa ci sarà dopo non è chiaramente conosciuto da molti; infatti su questi argomenti l'insegnamento della chiesa non si è espresso con chiarezza»<sup>22</sup>. Come ben noto, è su questa presunta incertezza che Origene costruisce la sua controversa dottrina della caduta delle creature razionali, che facendo cattivo uso della loro libera volontà si allontanano dalla contemplazione del Creatore precipitando così nella condizione di angeli, uomini o demoni, ciascuna ad una specifica distanza rispetto alla originaria condizione contemplativa, che non prevedeva differenze di sorta. Solo a questo punto si collocano, nello schema origeniano, la creazione del mondo materiale e l'incorporazione delle anime nella condizione intermedia, propria degli uomini. Soltanto da questo momento in poi, risulta possibile parlare di un «quando» nel processo della creazione divina, anche se Origene non esplicita l'idea, limitandosi a registrare il silenzio della tradizione ecclesiastica sul momento della creazione degli angeli e sulla loro stessa natura<sup>23</sup>.

Su questo sfondo, si può allora comprendere il disegno radicalmente alternativo tratteggiato da Agostino nell'undicesimo libro del *De civitate Dei* e riassunto nelle prime battute del ventiduesimo. La sua strategia prevede due momenti distinti, ma intrinsecamente connessi tra loro: anzitutto, l'affermazione che di tempo (e spazio) si può parlare solo a partire

<sup>21</sup> Orig. *De princ.* Praef. 4: «Et quod hic Deus in novissimis diebus, sicut per prophetas suos ante promiserat, misit dominum Iesum Christum, primo quidem vocaturum Israhel, secundo vero etiam gentes post perfidiam populi Israhel.»

<sup>22</sup> Orig. *De princ.* Praef. 7: «Quid tamen hunc mundum fuerit, aut quid post mundum erit, iam non pro manifesto multis innotuit; non enim evidens de his in ecclesiastica praedicatione sermo profertur.»

<sup>23</sup> Orig. *De princ.* Praef. 10.

dalla creazione del mondo<sup>24</sup>, talché appare depotenziata, anzi deprivata di senso la domanda formulata da Origene a riguardo di «che cosa ci sia stato prima di questo mondo e che cosa ci sarà dopo»; immediatamente dopo aver chiarito questo aspetto, Agostino affronta e risolve l'incertezza che secondo Origene caratterizzava l'insegnamento ecclesiastico sugli angeli, ovvero «quando siano stati creati e quale natura abbiano e come siano»<sup>25</sup>.

La riflessione sul tempo (da cui discende anche quella sullo spazio) quale elemento intrinseco alla creazione rappresenta una delle acquisizioni più originali e studiate di Agostino, su cui è tornato più volte e in più opere. Nell'economia del *De civitate Dei* costituisce lo snodo decisivo per collocare pure la creazione degli angeli all'interno del racconto genesiaco della creazione. Come Origene, anche Agostino riconosce che «nel narrare la creazione del mondo i sacri testi non dicono in modo esplicito se e in quale momento avvenne la creazione degli angeli»<sup>26</sup>; e tuttavia ritiene di poter dare una risposta sufficientemente certa a questo interrogativo. Anzitutto, a dire di Agostino, non è possibile pensare che Dio, riposandosi il settimo giorno, non avesse già provveduto alla creazione degli angeli, come se essi non facessero parte delle opere da Lui compiute nel corso delle sei giornate precedenti, da cui appunto Dio si riposò. Analogamente, non è possibile pensare ad una creazione anteriore a quella del cielo e della terra, perché risulterebbe smentita la perentoria affermazione della Genesi, secondo cui «in principio Dio creò il cielo e la terra»<sup>27</sup>; questa a sua volta implica che nulla era stato creato prima di queste due realtà, giacché nessuna creazione è possibile, né di natura intelligibile, né di natura sensibile, come argomentato in precedenza da Agostino, al di fuori del tempo il cui inizio è quindi segnato proprio da quel «in principio»<sup>28</sup>. Si tratta dunque di individuare

<sup>24</sup> Aug. *De civ. Dei* XI 4-7.

<sup>25</sup> Orig. *De princ.* Praef. 10: «(...) quando isti creati sint, vel quales, aut quomodo sint».

<sup>26</sup> Aug. *De civ. Dei* XI 9: «Ubi de mundi constitutione sacrae Litterae loquuntur, non evidenter dicitur, utrum vel quo ordine creati sint angeli.»

<sup>27</sup> *Gen.* 1,1 citato in Aug. *De civ. Dei* XI 9.

<sup>28</sup> Aug. *De civ. Dei* XI 9: «Non autem esse praetermissos hinc existimo, quod scriptum est, requiesse Deum in die septimo ab omnibus operibus suis quae fecit, cum liber ipse ita sit exorsus: "In principio fecit Deus caelum et terram"; ut ante caelum et terram nihil aliud fecisse videatur. Cum ergo a caelo et terra coeperit, atque ipsa terra, quam primitus fecit, sicut Scriptura consequenter eloquitur, invisibilis et incomposita, nondumque luce facta, utique tenebrae fuerint super abyssum, id est super quamdam terrae et aquae indistinctam confusionem (ubi enim lux non est, tenebrae sint necesse est), deinde omnia creando disposita sint, quae per sex dies consummata

nella successione dei sei giorni della Genesi il momento in cui deve essere collocata la creazione degli angeli ad opera di Dio. Come detto, Agostino ammette che il racconto esameronale non comprende una loro esplicita citazione; e tuttavia, dato che la parte restante delle Sacre Scritture ne offre abbondante testimonianza, non resta che cercare in esse le indicazioni opportune per sciogliere anche questa difficoltà<sup>29</sup>.

La chiave testuale su cui costruire la soluzione è individuata da Agostino in un versetto del primo discorso di Dio nel libro di Giobbe, nella variante specifica della LXX così resa dal testo della *Vetus latina* a sua disposizione: «Quando facta sunt sidera, laudaverunt me voce magna omnes angeli mei»<sup>30</sup>; a partire da questa affermazione, Agostino conclude che la creazione degli angeli deve logicamente precedere la creazione degli astri<sup>31</sup>, avvenuta a sua volta nel corso del quarto giorno. Retrocedendo e analizzando le opere compiute da Dio nelle giornate precedenti, Agostino esclude anche il terzo e il secondo giorno, in quanto la Scrittura specifica con esattezza quanto viene realizzato in essi, rispettivamente la separazione delle acque dalla terra con ciò che quest'ultima produce e la creazione del firmamento che distingue le acque superiori da quelle inferiori<sup>32</sup>. Non resta quindi che il primo giorno, quando dopo aver creato il cielo e la terra Dio provvede alla creazione della luce e delle tenebre. Tra la possibilità di individuare la creazione degli Angeli in quella del cielo o in quella della luce, Agostino propende decisamente per quest'ultima<sup>33</sup> che gli offre altresì

narrantur: quo modo angeli praetermitterentur, tamquam non essent in operibus Dei, a quibus “in die septimo requievit?”»

<sup>29</sup> Aug. *De civ. Dei* XI 9: «Opus autem Dei esse angelos, hic quidem etsi non praetermissum, non tamen evidenter expressum est; sed alibi hoc sancta Scriptura clarissima voce testatur»; Agostino fa riferimento all'inno dei tre fanciulli nella fornace di *Dan.* 3,58 e a *Psal.* 148,2.

<sup>30</sup> *Iob* 38,7 LXX citato da Aug. *De civ. Dei* XI 9. Infatti, il testo dei LXX riporta: ὅτε ἐγενήθησαν ἄστρα, / ἤνεσαν με φωνῆ μεγάλῃ πάντες ἄγγελοί μου; Girolamo rende invece l'originale ebraico con «Cum me laudarent simul astra matutina, et jubilarent omnes filii Dei».

<sup>31</sup> Sulla cui natura, sensibile e/o intelligibile, Agostino non si esprime, almeno qui.

<sup>32</sup> Aug. *De civ. Dei* XI,9: «Iam ergo erant angeli, quando facta sunt sidera. Facta sunt autem quarto die. Numquidnam ergo die tertio factos esse dicemus? Absit. In promptu est enim, quid illo die factum sit. Ab aquis utique terra discreta est, et distinctas sui generis species duo ista elementa sumpserunt, et produxit terra quidquid ei radicitus inhaeret. Numquidnam secundo? Ne hoc quidem. Tunc enim firmamentum factum est inter aquas superiores et inferiores, caelumque appellatum est; in quo firmamento quarto die facta sunt sidera.»

<sup>33</sup> Aug. *De civ. Dei* XI 9: «Ubi de mundi constitutione sacrae Litterae loquuntur, non evidenter dicitur, utrum vel quo ordine creati sint angeli; sed si praetermissi non sunt, vel caeli nomine, ubi dictum est: In principio fecit Deus caelum et terram, vel potius lucis huius, de qua loquor, significa-

la possibilità di leggere nel seguito dei versetti genesiaci relativi alla prima giornata, ovvero all'origine stessa del tempo, dello spazio e della storia, il dramma della caduta che Origene aveva invece collocato prima della creazione. Infatti, nota Agostino, l'affermazione secondo cui Dio vide che era cosa buona è riferita alla sola luce, ovvero alle schiere degli angeli rimasti fedeli, mentre «le tenebre angeliche, pur dovendo essere disposte nell'ordine della creazione, non meritavano assenso»<sup>34</sup>.

Agostino si era premunito affermando di non poter chiarire con esattezza quale fosse la natura propria dei giorni della creazione, tale da sfuggire alle capacità di comprensione dell'intelletto umano, dato che i primi tre precedono la creazione del sole che nella nostra esperienza determina l'alternarsi del giorno e della notte<sup>35</sup>. Tuttavia, questa apparente incongruenza del racconto esameronale gli permette di consolidare l'interpretazione, vista ora, secondo cui la luce creata nella prima giornata corrisponde all'insieme delle intelligenze angeliche<sup>36</sup>; in questo modo, la *civitas Dei*, pur essendo creata ed in quanto tale legata al tempo e allo spazio, si colloca in un tempo che precede il tempo esperito dall'uomo, dato che solo con il terzo giorno esso assume la sua configurazione specifica conoscibile dall'umanità. Verso la conclusione del libro, Agostino giunge persino ad ammettere che qualcuno possa legittimamente ipotizzare che la creazione degli angeli debba essere individuata in altri momenti dell'esamerone, in specie nel momento della separazione delle acque terrestri da quelle superne<sup>37</sup>, o

ti sunt. (...) Cum enim dixit Deus Fiat lux, et facta est lux 25, si recte in hac luce creatio intellegitur angelorum, profecto facti sunt participes lucis aeternae, quod est ipsa incommutabilis sapientia Dei, per quam facta sunt omnia, quem dicimus unigenitum Dei Filium; ut ea luce illuminati, qua creati, fierent lux et vocarentur dies participatione incommutabilis lucis et diei, quod est Verbum Dei, per quod et ipsi et omnia facta sunt.»

<sup>34</sup> Aug. *De civ. Dei* XI 20: «Et ideo sola ibi lux placuit Conditori: tenebrae autem angelicae, etsi fuerant ordinandae, non tamen fuerant approbandae.»

<sup>35</sup> Aug. *De civ. Dei* XI 6: «Qui dies cuius modi sint, aut perdifficile nobis, aut etiam impossibile est cogitare, quanto magis dicere.»

<sup>36</sup> Aug. *De civ. Dei* XI 7: «Aut enim aliqua lux corporea est, sive in superioribus mundi partibus longe a conspectibus nostris sive, unde sol postmodum accensus est; aut lucis nomine significata est sancta civitas, in sanctis angelis et spiritibus beatis, de qua dicit Apostolus: “Quae sursum est Ierusalem, mater nostra aeterna in caelis” (*Gal.* 4,26).»

<sup>37</sup> Aug. *De civ. Dei* XI 34: «Quamquam nonnulli putaverint aquarum nomine significatos quodam modo populos angelorum et hoc esse quod dictum est: “Fiat firmamentum inter aquam et aquam”, ut supra firmamentum angeli intellegantur, infra vero vel aquae istae visibiles vel malorum angelorum multitudo vel omnium hominum gentes. Quod si ita est, non illic apparet ubi facti sint angeli, sed ubi discreti.»

addirittura in un momento antecedente a quello della creazione del mondo, talché sembrerebbe riaffacciarsi l'ipotesi origeniana<sup>38</sup> di una creazione delle realtà angeliche prima della creazione del mondo sensibile. Tanto più che Agostino conclude con una considerazione che ricorda da vicino le analoghe considerazioni metodologiche avanzate da Origene in apertura del *De principiis*: «D'altra parte ciascuno può intendere come crede ciò che è così profondo che può produrre più interpretazioni in linea con la norma della fede, a esercizio dei lettori.»<sup>39</sup>

In realtà, ad Agostino premeva distinguersi da Origene su due punti specifici. Anzitutto, intendeva separare nettamente il momento della creazione degli angeli e della successiva caduta del Diavolo dalla creazione dell'uomo e dal peccato dei protoplasti, in modo da escludere *a priori* che angeli, uomini e demoni siano il prodotto della degradazione differenziata di anime aventi tutte un'unica natura razionale, cosa che rappresentava il nucleo generativo essenziale della dottrina protologica origeniana. In secondo luogo, Agostino voleva collocare saldamente già al principio della vicenda del tempo l'immagine della *civitas* e della *societas* celeste che racchiude tutto il senso della sua opera<sup>40</sup>, di contro all'intellettualismo individualizzante proprio di Origene, riflesso dall'infinita differenziazione della posizione e del destino di ogni singola natura razionale. Agostino individua nella svalutazione operata da Origene del mondo materiale, frutto di una seconda creazione posteriore alla differenziazione e caduta delle anime

<sup>38</sup> Aug. *De civ. Dei* XI 32: «Ne quis autem contendant et dicat non sanctos angelos esse significatos in eo quod scriptum est: "Fiat lux, et facta est lux", sed quamlibet lucem tunc primum factam esse corpoream aut opinetur aut doceat; angelos autem prius esse factos non tantum ante firmamentum, quod inter aquas et aquas factum appellatum est caelum, sed ante illud de quo dictum est: "In principio fecit Deus caelum et terram"; atque illud, quod dictum est: "In principio", non ita dictum tamquam primum hoc factum sit, cum ante fecerit angelos, sed quia omnia in Sapiaentia fecit, quod est Verbum eius et ipsum Scriptura principium nominavit.»

<sup>39</sup> Aug. *De civ. Dei* XI 32: «Proinde ut volet quisque accipiat, quod ita profundum est, ut ad exercitationem legentium a fidei regula non abhorrentes plures possit generare sententias.» Si confronti l'espressione affine in Orig. *De princ.* Praef. 3: «Rationes scilicet assertionis eorum relinquentes ab his inquirendam, qui Spiritus dona excellentia mererentur et praecipue sermonis sapientiae et scientiae gratiam per ipsum sanctum Spiritum percepissent. De aliis vero dixerunt quidem quia sint, quomodo autem aut unde sint, siluerunt, profecto ut studiosores quique ex posteribus suis, qui amatores essent sapientiae, exercitium habere possent, in quo ingenii sui fructum ostenderent, hi videlicet, qui dignos se et capaces ad recipiendam sapientiam praepararent.»

<sup>40</sup> Aug. *De civ. Dei* XI 7: «(...) aut lucis nomine significata est sancta civitas, in sanctis angelis et spiritibus beatis, de qua dicit Apostolus: "Quae sursum est Ierusalem, mater nostra aeterna in caelis" (*Gal.* 4,26).»

razionali, il punto d'appoggio su cui far leva per ottenere questo duplice risultato. Solo a questo riguardo allude all'angelologia del *De principiis*, citando espressamente l'opera, che pure, come visto, rappresenta l'interlocutore inespresso dell'intero suo ragionamento.

Agostino riassume così la protologia origeniana: «Dicono che le anime, che non sono parte di Dio ma sono state create da Dio, peccarono ritraendosi dal creatore, e in una regressione differenziata dal cielo alla terra, secondo la differenza dei loro peccati, subirono per così dire la prigionia di corpi diversi. Tale, secondo loro, è il mondo, e tale la ragione della creazione: non la produzione del bene ma la repressione del male. Per questo Origene è giustamente accusato.»<sup>41</sup> A detta di Agostino, la visione origeniana si pone in contraddizione con l'affermazione genesiaca secondo cui tutto ciò che è creato risulta buono, in quanto l'incorporazione nel mondo materiale delle creature razionali decadute a uomini lo caratterizzerebbe come una prigionia. Associandolo ad un generico gruppo di pensatori, Agostino allude trasparentemente qui alla discendenza concettuale della protologia di Origene dall'immagine platonica del corpo quale prigionia dell'anima. Tuttavia, la critica agostiniana muove più decisamente contro il maestro alessandrino laddove ritiene di coglierne una ulteriore contraddizione, osservando cioè che se davvero il corpo materiale costituisce una punizione per la colpa commessa, allora i demoni, i più colpevoli tra le creature razionali, avrebbero dovuto subire un'analogia, se non peggiore incorporazione; al contrario, non solo i demoni sono incorporei, ma persino gli uomini buoni condividono il medesimo corpo di quelli cattivi<sup>42</sup>. Non è questa la sede per discutere della correttezza della critica agostiniana, cosa che comporterebbe una adeguata comprensione degli aspetti più complessi e controversi della protologia di Origene, su cui anche la storiografia risulta divisa. Va qui invece rilevato ancora una volta come l'intento di Agostino

<sup>41</sup> Aug. *De civ. Dei* XI 23,1: «Animas dicunt, non quidem partes Dei, sed factas a Deo, peccasse a Conditor recedendo et diversis progressibus pro diversitate peccatorum a caelis usque ad terras diversa corpora quasi vincula meruisse, et hunc esse mundum eamque causam mundi fuisse faciendi, non ut conderentur bona, sed ut mala cohiberentur. Hinc Origenes iure culpatur.»

<sup>42</sup> Aug. *De civ. Dei* XI 23,2: «Deinde videre debuit Origenes et quicumque ista sapiunt, si haec opinio vera esset, mundum ideo factum, ut animae pro meritis peccatorum suorum tamquam ergastula, quibus poenaliter includerentur, corpora acciperent, superiora et leviora quae minus, inferiora vero et graviora quae amplius peccaverunt, daemones, quibus deterius nihil est, terrena corpora, quibus inferius et gravius nihil est, potius quam homines etiam bonos habere debuissent.»

sia quello di collocare il peccato, sia degli angeli, sia dell'uomo, all'interno dello spazio e del tempo della creazione del mondo, sensibile ed intelligibile. Tra le due creazioni e le due cadute, però, c'è una successione, se non immediatamente temporale data l'incertezza che caratterizza la nostra conoscenza della natura dei «giorni» dell'esamerone, di ordine assiologico, per cui la vicenda degli angeli condiziona quella degli uomini. Come scriverà all'inizio del ventiduesimo libro, «non vi sarebbero mai stati mali, se la natura mutevole, pur buona e costituita dal sommo Dio immutabilmente buono, che creò buone tutte le cose, non li avesse prodotti per se stessa. (...) Dio dunque impose agli angeli per la loro volontaria caduta la pena dell'infelicità eterna»<sup>43</sup>. In questo modo si rompe la condizione di felicità dell'originaria *civitas Dei*, in cui gli angeli prima della caduta contemplavano la Trinità.

Proprio la beatitudine di quel primo consesso pone invero ad Agostino un problema delicato, che in qualche misura lo costringe ad incrinare il quadro sin qui compatto delineato dalla sua visione della creazione. Se infatti gli angeli furono creati nella luce «per vivere con sapienza e felicità»<sup>44</sup>, non vi può essere felicità compiuta senza che il godimento di Dio, il sommo Bene, l'unico essere immutabile, non sia accompagnato dalla assoluta certezza che ciò non venga mai meno, ma si estenda all'eternità<sup>45</sup>: è evidentemente impossibile una piena felicità, se essa risulta condizionata dalla consapevolezza di poterla perdere in un qualsiasi momento. Per questo motivo, Agostino deve concludere che gli angeli caduti, il Diavolo per primo, non godessero di una piena felicità, dato che se così fosse stato sarebbero stati certi di rimanere eternamente in quello stato e non avrebbero dunque potuto peccare; al contrario, dopo la caduta, che comporta la loro eterna pena, i demoni hanno acquisito piena consapevolezza della loro infelicità. E però, al momento della loro creazione, anche gli angeli

<sup>43</sup> Aug. *De civ. Dei* XXII 1,2: «Mala (...) omnino nulla essent, nisi natura mutabilis, quamvis bona et a summo Deo atque incommutabili bono, qui bona omnia condidit, instituta, peccando ea sibi ipsa fecisset. (...) Qui [Deus] casum angelorum voluntarium iustissima poena sempiternae infelicitatis obstrinxit.»

<sup>44</sup> Aug. *De civ. Dei* XI 11.

<sup>45</sup> Aug. *De civ. Dei* XI 13: «Quocirca cuivis iam non difficulter occurrit utroque coniuncto effici beatitudinem, quam recto proposito intellectualis natura desiderat, hoc est, ut et bono incommutabili, quod Deus est, sine ulla molestia perfruatur et in eo se in aeternum esse mansurum nec ulla dubitatione cunctetur nec ullo errore fallatur.»

successivamente caduti dovevano godere di una qualche forma di felicità, altrimenti l'originaria *civitas Dei* sarebbe risultata priva della sua caratteristica peculiare. Il caso corrispettivo degli angeli rimasti fedeli risulta ancor più spinoso; infatti «o gli angeli non furono uguali o, se furono uguali, la certezza dell'eternità e della loro beatitudine subentrò negli angeli santi dopo la caduta degli empi»<sup>46</sup>, deve concludere Agostino.

Nel corso dell'undicesimo libro l'interrogativo rimane sospeso, ma nel sommario protologico che come visto apre il ventiduesimo e ultimo, la risposta è netta<sup>47</sup>: «Dio dunque impose agli angeli per la loro volontaria caduta la pena dell'infelicità eterna, mentre agli altri, che rimasero fermi in quel sommo bene, accordò la certezza di rimanervi quale premio per esservi rimasti.»<sup>48</sup> Agostino afferma lo stesso a proposito dell'uomo. Dio già sapeva al momento della sua creazione che concedendogli il libero arbitrio avrebbe peccato<sup>49</sup>, ma non per questo lo privò della libertà di agire; così pure i protoplasti nel paradiso godettero di una felicità parziale, perché non avevano certezza della durata; ma dopo la caduta, per gli uomini che ottengono la salvezza, c'è la consapevolezza che da questa felicità non decadranno mai più, allo stesso modo degli angeli rimasti fedeli: in questo senso Agostino interpreta la promessa del vangelo di Matteo, secondo cui

<sup>46</sup> Aug. *De civ. Dei* XI 13: «Restat, ut aut impares fuerint, aut, si pares fuerunt, post istorum ruinam illis certa scientia suae sempiternae felicitatis accesserit.»

<sup>47</sup> Diversamente da quanto sostenuto da SIMONETTI, *Gli angeli e Origene*, cit., p. 170 e nota 4. In realtà, lasciare apparentemente aperta una questione, ed invece risolverla nettamente in seguito nel senso di una delle possibilità prospettate è tipico del modo di procedere di Agostino, che in questo modo sembra procedere ζητητικῶς, ma conclude δογματικῶς: si veda ad esempio a proposito della successione degli eventi finali Aug. *De civ. Dei* XX 30,5: «In illo itaque iudicio vel circa illud iudicium has res didicimus esse venturas, Heliam Thesbiten, fidem Iudaeorum, Antichristum persecuturum, Christum iudicaturum, mortuorum resurrectionem, bonorum malorumque diremptionem, mundi conflagrationem eiusdemque renovationem. Quae omnia quidem ventura esse credendum est; sed quibus modis et quo ordine veniant, magis tunc docebit rerum experientia, quam nunc ad perfectum hominum intellegentia valet consequi. Existimo tamen eo quo a me commemorata sunt ordine esse ventura.»

<sup>48</sup> Aug. *De civ. Dei* XXII 1,2: «Qui [Deus] casum angelorum voluntarium iustissima poena sempiternae infelicitatis obstrinxit atque in eo summo bono permanentibus ceteris, ut de sua sine fine permansione certi essent, tamquam ipsius praemium permansionis dedit.»

<sup>49</sup> Aug. *De civ. Dei* XXII 1,2: «Qui [Deus] fecit hominem etiam ipsum rectum cum eodem libero arbitrio, terrenum quidem animal, sed caelo dignum, si suo cohaereret auctori, miseria similiter, si eum desereret, secutura, qualis naturae huiusmodi conveniret (quem similiter cum praevaricatione legis Dei per Dei desertionem peccatorum esse praesciret, nec illi ademit liberi arbitrii potestatem, simul praevidens, quid boni de malo eius esset ipse factururus).»

dopo la resurrezione gli uomini diverranno come angeli del cielo<sup>50</sup>. In questo modo, creazione e caduta degli angeli e dell'uomo, per quanto distinte e assiologicamente, se non anche cronologicamente, successive, rientrano nell'unitario affresco cosmogonico tracciato dall'interpretazione agostiniana dell'esamerone.

Tuttavia, la logica stessa dell'argomentazione conduce Agostino a dover fronteggiare un'apparente crepa nella compattezza della sua ricostruzione<sup>51</sup>. Infatti, la differenza di consapevolezza degli angeli e degli uomini, prima e dopo, rispettivamente, della caduta e del peccato dei progenitori, introduce una discontinuità nel processo della creazione: Dio crea gli angeli liberi e immortali nella città di Dio, ma solo dopo la caduta del Diavolo e dei suoi accoliti, a chi non ha tralignato Dio accorda la ricompensa della certezza e quindi la piena felicità. Al momento della sua creazione, dunque, la città di Dio non gode di perfetta felicità, in quanto i suoi originari membri non sono ancora certi di farne parte per l'eternità. Agostino non esplicita questo aspetto, che avrebbe indebolito l'idea della *civitas Dei* quale perfetta *societas* originaria, ma una spia significativa della sua consapevolezza del problema emerge dall'esegesi che egli propone del versetto giovanneo secondo cui il Diavolo «era un omicida fin dall'inizio e non stette saldo nella verità»<sup>52</sup>, immediatamente successiva alla sua riflessione sulla felicità degli angeli condotta nel tredicesimo capitolo del libro undicesimo. Contro la più comune interpretazione, che legge nel passo di Giovanni un riferimento all'azione del Diavolo contro l'uomo a partire dalla tentazione di Adamo ed Eva, Agostino riferisce invece la seconda parte del versetto alla condizione iniziale del principe dei demoni, che all'atto stesso della sua creazione compie il gesto di rifiuto che lo esclude sin dal principio dalla *civitas Dei* e dalla felicità di quest'ultima<sup>53</sup>. Agostino è consapevole

<sup>50</sup> *Matth.* 22,30, citato in *Aug. De civ. Dei* XI 13: «Veritas quippe in evangelio sanctis fidelibusque promittit, quod erunt aequales angelis Dei.»

<sup>51</sup> Su questo punto la ricostruzione qui proposta si allontana radicalmente da quella di SIMONETTI, *Gli angeli e Origene*, cit.

<sup>52</sup> *Io.* 8,44.

<sup>53</sup> *Aug. De civ. Dei* XI 13: «Nisi forte quis dicat id, quod Dominus ait de diabolo in evangelio: "Ille homicida erat ab initio et in veritate non stetit", sic esse accipiendum, ut non solum homicida fuerit ab initio, id est initio humani generis, ex quo utique homo factus est, quem decipiendo posset occidere, verum etiam ab initio suae conditionis in veritate non steterit et ideo numquam beatus cum sanctis angelis fuerit, suo recusans esse subditus Creatori et sua per superbiam velut privata potestate laetatus, ac per hoc falsus et fallax, quia nec quisquam potestatem Omnipotentis evadit,

di addentrarsi su di un terreno scivoloso, passibile di farlo accostare ai manichei nella misura in cui l'esistenza di un essere ingiusto e malvagio «sin dal principio» potrebbe implicare una qualche forma di dualismo cosmologico; per questo, sottolinea come l'evangelista riporti che il Diavolo «non stette saldo nella verità», non invece che le fu del tutto estraneo, per concludere, sostanzialmente contraddicendo l'ipotesi appena formulata, che «se [il Diavolo] fosse rimasto in essa [nella verità], per la sua partecipazione sarebbe stato e rimasto felice insieme agli angeli santi»<sup>54</sup>. Indubbiamente non si può parlare di una prima creazione distinta dalla creazione materiale come nel caso della protologia origeniana, ma anche nello schema agostiniano, apparentemente monolitico, il tema della caduta o meno delle anime razionali – sia pure limitate alle sole figure angeliche – determina un prima e un dopo che influiscono significativamente su ciò che Agostino pone quale momento generativo di tutta la vicenda legata alla creazione, ovvero la *civitas Dei* i cui abitanti godono e potranno godere in eterno della piena felicità solo *dopo* quella caduta e – a questo punto – a condizione che quella caduta sia avvenuta.

Allo stesso modo, anche la vicenda umana risulta condizionata dalla protologia angelica. Se infatti non ci fosse stata caduta, non sarebbe stata neppure la necessità di reintegrare le schiere angeliche con un adeguato numero di uomini redenti, a meno che l'enigmatica espressione secondo cui la *civitas Dei* «avrebbe potuto godere di un numero ancora più grande di cittadini»<sup>55</sup> non vada intesa nel senso che ad essa sarebbero stati associati in ogni caso anche gli uomini, pure se non ci fosse stata alcuna defezione dall'originario numero dei suoi abitanti. Agostino appare elusivo anche su questo punto, dato che affrontarlo avrebbe comportato la necessità di

et qui per piam subiectionem noluit tenere quod vere est, affectat per superbam elationem simulare quod non est, ut sic intellegatur etiam quod beatus Ioannes apostolus ait: "Ab initio diabolus peccat", hoc est, ex quo creatus est, iustitiam recusavit, quam nisi pia Deoque subdita voluntas habere non posset.»

<sup>54</sup> Aug. *De civ. Dei* XI 13: «Huic sententiae quisquis acquiescit, non cum illis haereticis sapit, id est Manichaeis, et si quae aliae pestes ita sentiunt, quod suam quamdam propriam tamquam ex adverso quodam principio diabolus habeat naturam mali; qui tanta vanitate desipiunt, ut, cum verba ista evangelica in auctoritate nobiscum habeant, non attendant non dixisse Dominum: "A veritate alienus fuit"; sed: "In veritate non stetit", ubi a veritate lapsus intellegi voluit, in qua utique si stetisset, eius particeps factus beatus cum sanctis angelis permaneret.»

<sup>55</sup> Aug. *De civ. Dei* XXII 1,2: «Illa dilecta et superna civitas non fraudetur suorum numero civium, quoniam etiam fortassis et uberiore laetetur.»

chiarire le conseguenze di ciò sulle condizioni proprie della vita prelapsaria degli uomini nel Paradiso, analogamente a quanto visto per gli angeli nella *civitas Dei*. In ogni caso, come già osservato da Simonetti<sup>56</sup>, la polemica di Agostino contro la protologia origeniana e la sua dottrina dell'identità originaria di tutte le creature razionali, angeli, uomini e demoni, lo conduce ad un vero e proprio rovesciamento di prospettiva: se per Origene l'angelologia era funzionalizzata all'antropologia, ovvero angeli e demoni si confrontano sulla scena di questo mondo per riportare o strappare l'uomo a Dio, per Agostino la vicenda dell'uomo, su questa terra e nel suo destino escatologico, si comprende e si chiarisce solo alla luce della creazione e della trasformazione dell'originaria e «gloriosissima *civitas Dei* che nella stabilità della dimora eterna ora aspetta pazientemente, finché la giustizia sarà mutata in giudizio»<sup>57</sup>. In questo modo, Agostino, pur affermando che Dio ha concesso il libero arbitrio anche agli uomini, può ritenere che il peccato da lui definito originale li metta nella medesima condizione degli angeli decaduti, da cui solo la grazia di Dio li può redimere: a mio parere, non il cambiamento dello sfondo teologico a lui contemporaneo, come ipotizzato da Simonetti<sup>58</sup>, bensì il mutamento in senso negativo della visione antropologica di Agostino rispetto alla tradizione precedente lo ha condotto, in polemica con Origene, a ridefinire il rapporto tra Dio, gli angeli, gli uomini.

<sup>56</sup> SIMONETTI, *Gli angeli e Origene*, cit., 169; 173.

<sup>57</sup> Aug. *De civ. Dei* I praef.: «Gloriosissimam civitatem Dei (...) in illa stabilitate sedis aeternae, quam nunc exspectat per patientiam, quoadusque iustitia convertatur in iudicium (...)»

<sup>58</sup> SIMONETTI, *Gli angeli e Origene*, p. 177.