

Agostino, nel *De Trinitate*, costruisce la sua dottrina sulle teofanie dell'Antico Testamento attorno a un principio fondamentale e irrinunciabile: l'assoluta invisibilità e immutabilità della sostanza divina. Egli ritiene che sia una stoltezza eretica credere che il fuoco, la nube, la caligine o la voce udita sul Sinai siano la sostanza del Verbo, dello Spirito Santo o del Padre. "Non c'è alcuno così sciocco da credere che il fumo, il fuoco, le nubi, la caligine e le altre cose simili sono la sostanza del Verbo e della Sapienza di Dio, che è il Cristo, oppure la sostanza dello Spirito Santo", afferma con forza (*De Trin.* 2, 15, 25). Nemmeno gli Ariani, secondo lui, sarebbero giunti a tal punto. Per Agostino, la natura divina è intrinsecamente invisibile agli occhi corporei; non solo il Padre, ma anche il Figlio in quanto Verbo-Sapienza e lo Spirito Santo sfuggono a qualsiasi percezione sensibile diretta. "Dio Padre chi lo vede con gli occhi corporei? Il Verbo, che era al principio ed era Dio e per mezzo del quale sono state fatte tutte le cose, chi lo vede con gli occhi corporei? E lo Spirito di sapienza chi lo vede con gli occhi corporei?" (*De Trin.* 2, 16, 27). Questa premessa ontologica lo porta a una conclusione necessaria: tutte le apparizioni descritte nella Scrittura devono essere mediate da una realtà creata. "È per mezzo della creatura sottomessa a Dio che tali fenomeni visibili e sensibili vengono presentati per significare Dio invisibile e intelligibile" (*De Trin.* 2, 15, 25). Questa "creatura docile al Creatore" è lo strumento malleabile attraverso cui Dio, senza compromettere la sua trascendenza, si rende presente in modo adatto alle capacità ricettive dell'uomo.

La figura dell'angelo emerge così come il perno della teoria agostiniana. Agostino non vede nelle teofanie una manifestazione diretta di una Persona divina, ma l'opera di un angelo che ne rappresenta la persona. Commentando l'episodio del rovetto ardente, dove la Scrittura passa dal menzionare l'Angelo del Signore al dire "Io sono il Dio di Abramo", Agostino si interroga: "Forse perché era uno degli innumerevoli Angeli ma incaricato di rappresentare la persona del suo Signore?" (*De Trin.* 2, 13, 23). Per spiegare perché la Scrittura dica "Il Signore disse" e non "L'Angelo disse", egli ricorre all'analogia dell'araldo: "È lo stesso motivo per cui quando l'araldo proclama la sentenza del giudice, non si registra negli atti: «L'araldo ha detto»; ma: «Il giudice ha detto»" (*De Trin.* 3, 11, 23). L'angelo, in quest'ottica, non è un semplice messaggero, ma un rappresentante la cui parola è, a tutti gli effetti, la parola di Dio che lo manda. Per corroborare questa tesi, Agostino si appella all'autorità del Nuovo Testamento, citando l'Epistola agli Ebrei: "Se infatti la Legge promulgata per mezzo degli Angeli si rivelò efficace..." (*De Trin.* 3, 11, 22), e il discorso di Stefano negli Atti, il quale, narrando l'episodio del rovetto,

afferma esplicitamente: "un Angelo apparve a lui nel deserto del Sinai" (De Trin. 3, 11, 24). Questo, per Agostino, è la prova scritturistica decisiva che risolve ogni ambiguità: ciò che l'Antico Testamento a volte chiama "Dio" o "Signore" in contesto teofanico, il Nuovo Testamento lo rivela come un intervento angelico.

La teoria della "creatura docile" implica un destino preciso per il mezzo della teofania: essa viene "soppressa" dopo l'uso. Agostino non elabora una metafisica particolare su questo punto, ma è chiaro che la creatura – sia essa un fuoco, una nube o un angelo in forma umana – assolve a una funzione temporanea. Una volta che il segno ha compiuto il suo compito di significare la presenza divina e di trasmettere il messaggio, essa cessa di essere il veicolo di quella manifestazione. Questo concetto di "soppressione" preserva Dio da qualsiasi legame permanente o identificazione con un elemento mutabile del creato. La teofania è un evento puntuale, non un'ipostatizzazione di un attributo divino in una creatura. È un segno che viene attivato e poi disattivato dalla volontà onnipotente del Creatore.

La battaglia di Agostino è, in ultima analisi, una strenua confutazione dell'antropomorfismo. Egli vede negli avversari che combatte – coloro che credono che Mosè abbia visto l'essenza di Dio nella nube o che il Figlio sia visibile in se stesso prima dell'Incarnazione – degli "incompetenti" e degli "sciocchi" che applicano un "modo di pensare grossolano" alle Scritture (De Trin. 2, 15, 25). Per Agostino, il racconto di Mosè che chiede di vedere la gloria di Dio e che ottiene invece di vedere solo le sue "spalle" è la conferma scritturale della sua tesi. "Non potrai vedere la mia faccia e vivere, perché nessun uomo può vedere la mia faccia e vivere" (De Trin. 2, 17, 28). La "faccia" di Dio, cioè la sua sostanza, è inaccessibile; le "spalle", che Agostino interpreta allegoricamente come la carne di Cristo assunta posteriormente nella storia della salvezza, sono invece il massimo della visibilità concessa.

"Dorso di Dio può dirsi la carne di Cristo perché la mortalità è molto inferiore alla divinità, oppure perché egli si è degnato assumerla posteriormente" (De Trin. 2, 17, 28). In definitiva, la dottrina agostiniana delle teofanie, pur nata da un'intuizione ortodosso – difendere la trascendenza di Dio – e costruita con un ricco apparato scritturistico in latino, è profondamente segnata da una matrice platonica che tende a separare nettamente il divino immutabile dal mondo del divenire. Il suo sforzo di purificare la fede da concezioni grossolane lo conduce a una soluzione in cui la presenza diretta e personale di Dio nelle sue epifanie rischia di essere attenuata a favore di una mediazione angelica che, sebbene teologicamente elegante, può apparire come una sottrazione della divinità dal dramma concreto della rivelazione storica.

La riflessione di Agostino sul tema delle teofanie va compresa all'interno dei suoi limiti linguistici e culturali, che non sono marginali ma costitutivi del suo approccio. La sua ignoranza del greco e dell'ebraico, e la conseguente mancata conoscenza diretta di teologi come Eunomio, lo collocano in un orizzonte puramente latino. Questo non gli impedisce di combattere posizioni che circolavano nell'aria del tempo, ma lo costringe a farlo in modo indiretto e, a volte, paradossalmente condividendone i presupposti. Agostino non sta rispondendo a Eunomio in persona, ma a una certa mentalità "grossolana" e "incompetente" (sono i suoi aggettivi) che, nella chiesa latina del suo tempo, interpretava le apparizioni bibliche in chiave antropomorfa. La sua soluzione – negare recisamente che nelle teofanie si veda la sostanza divina e attribuire tutto a creature angeliche – è una reazione potente a questa mentalità, ma è una reazione che nasce da un terreno dottrinale impoverito. Senza gli strumenti della sofisticata teologia greca, che già discuteva di energie divine, di distinzione tra essenza e operazione, Agostino si trova di fronte a un falso dilemma: o si vede l'essenza di Dio (tesi che giudica assurda) o non si vede Dio, ma solo un suo sostituto creato. Egli sceglie la seconda opzione, costruendo la sua dottrina della "creatura docile" che viene "soppressa" dopo l'uso. In questo, la sua teologia, pur nell'ortodossia dell'intento, risulta meno articolata di quella dei Padri greci. La sua insistenza sull'invisibilità assoluta della sostanza divina, senza la possibilità di concepire una reale e diretta manifestazione personale di Dio (non della sua essenza) attraverso le sue "energie" o la sua "gloria" (Kavod in ebraico), lo porta a una conclusione che, se portata alle estreme conseguenze, rischia di rendere Dio un protagonista assente dalle sue stesse epifanie. La sua battaglia è giusta – Dio non è un oggetto visibile – ma la sua soluzione è debole, perché frutto di un isolamento culturale. Non avendo gli strumenti per dire *cosa* si vede veramente in una teofania (la Gloria del Signore, l'Angelo del Volto, una ipofania del Logos), può solo dire con forza *cosa non* si vede: la sostanza divina. La sua confutazione dell'antropomorfismo è vittoriosa, ma il prezzo pagato è una certa desaturazione della presenza divina nella storia della salvezza. in Agostino. La sua ermeneutica delle teofanie è infatti condizionata da un platonismo e da un dualismo (influenzato sì, anche dalla sua esperienza manichea) che lo portano a una "spiritualizzazione" forzata del testo biblico, spesso a scapito del suo senso letterale e della sua concretezza.

Il problema di fondo nell'interpretazione agostiniana delle teofanie non è solo la sua ignoranza linguistica, ma il sistema filosofico platonico-manicheo attraverso cui filtra le Scritture. Agostino opera una frattura insanabile tra il Dio spirituale, immutabile e invisibile della filosofia (il suo "Vero Dio") e il Dio dell'Antico Testamento che agisce, parla, cammina,

mostra le spalle e lotta corpo a corpo con Giacobbe, lasciandogli il segno di una ferita al nervo sciatico. Di fronte a queste narrazioni, Agostino non si chiede: "Come può il Dio trascendente rendersi presente in modo così corporeo e tangibile?". La sua risposta è già preconstituita: È impossibile. Quel Dio che si manifesta in modo così "grossolano" non può essere la sostanza divina. Deve essere necessariamente una creatura. È qui che il platonismo vince sulla lettera del testo. La materia, il corpo, la visibilità sono, in questa prospettiva, un gradino ontologicamente inferiore, inadatto a contenere la pienezza del divino. Per salvare Dio dalla "contaminazione" del sensibile, Agostino deve evacuare le teofanie dalla presenza diretta di Dio e popolarle di angeli e creature-simulacro. La manifestazione a Mosè è esemplare: Dio non può mostrare il Suo volto, ma solo le "spalle", che Agostino interpreta allegoricamente come la carne di Cristo posteriormente assunta. La lotta con Giacobbe non è il Dio d'Israele che si abbassa a un incontro drammatico e fisico con il Patriarca, ma deve essere ridotta a un'apparizione angelica. In questo modo, Agostino compie un'operazione teologicamente violenta: smaterializza le epifanie bibliche per adattare al suo sistema. Il risultato è una frattura tra il Dio dei Patriarchi e il Dio dei filosofi, dove il primo deve essere decostruito e spiritualizzato per essere reso accettabile al secondo. Il Dio che "passa" davanti a Mosè, che si fa toccare da Giacobbe, che mangia sotto la quercia di Mamre, viene sostituito da un Dio che, nella migliore delle ipotesi, dirige il tutto a distanza, per mezzo di intermediari. Agostino, in definitiva, non sta commentando il testo ebraico nella sua concretezza semitica; sta usando le Scritture come un serbatoio di esempi per confermare un'idea preesistente di Dio, un'idea plasmata più dal Fedone di Platone e dalla reazione al materialismo manicheo che da una lettura diretta di Shemoth (Esodo) o Bereshit (Genesi). La sua è una teologia magnifica e influente, ma che paga il prezzo di aver costruito un muro invalicabile tra il Dio trascendente e la sua immanenza sensibile nella storia.

Il cuore del problema sta in una confusione di piani. Agostino legge le Scritture partendo dal principio platonico che il Divino è assolutamente trascendente, incorporeo e immutabile, e che quindi qualsiasi manifestazione sensibile deve essere, per definizione, una realtà inferiore e distinta dalla sostanza divina. Questo lo porta a fraintendere completamente la dinamica biblica. Nel Tanakh, non è Dio che viene "abbassato" a forme umane (antropomorfismo nel senso deteriore), ma è l'uomo, e la creazione, che vengono elevati e trasfigurati per diventare capaci di accogliere e manifestare la presenza di Dio (teomorfia). Il fuoco, la nube, la voce non sono "creature docili" e intercambiabili che sostituiscono Dio; sono modalità da Lui stesso create e investite della Sua presenza personale per incontrare l'uomo. Il "Dito di Dio" che

scrive la Legge non è per il testo ebraico un simbolo dello Spirito Santo, ma un'espressione potente dell'azione diretta e personale di Dio. Agostino, non conoscendo le sfumature dell'ebraico, legge queste espressioni in modo letteralistico e al contempo filosofico, perdendo il loro significato teomorfo.

Il paradosso è davvero penoso, come noti: nel suo zelo anti-ariano, Agostino adotta uno schema mentale che, in definitiva, gioca a favore dell'arianesimo. Eunomio e Ario sostenevano che il Figlio, essendo visibile e operante nella creazione, non poteva essere della stessa sostanza del Padre invisibile. La loro logica era: "Visibile = Creato = Inferiore". Agostino, per negare che il Figlio pre-incarnato fosse visibile nella sua sostanza, non contesta questo presupposto stesso. Invece, accetta l'equazione "visibile = creato" e semplicemente sposta il problema: ciò che era visibile non era il Figlio nella sua divinità, ma una creatura angelica. In questo modo, pur volendo difendere la divinità del Figlio, di fatto concorda con gli ariani sul punto fondamentale: la sostanza divina non si è mai mostrata. La sua soluzione salva l'invisibilità del Figlio-divinità, ma al prezzo di evacuare le teofanie dalla presenza personale del Verbo, riducendole a teatri di marionette angeliche. È un'ortodossia che si difende con le armi dell'eresia.

Il suo platonismo gli impedisce di concepire che il Dio trascendente possa liberamente e personalmente rendersi presente in una forma creata senza cessare di essere trascendente, che la Sua "gloria" (Kavod) non sia una creatura, ma la Sua maestà stessa resa visibile. La lotta con Giacobbe, dove Dio appare in una forma che può lottare corpo a corpo e lasciare un segno fisico, è l'apice di questa incomprendenza. Per Agostino, questo deve essere un angelo. Per il senso del testo ebraico, è un mistero tremendo dell'abbassamento di Dio, che Si rende accessibile in un incontro drammatico e personale, un'anticipazione profetica dell'Incarnazione.

In conclusione, Agostino, armato solo della sua filosofia e di traduzioni latine, combatté una battaglia necessaria contro l'antropomorfismo ingenuo, ma, non avendo gli strumenti per comprendere la teomorfia biblica, costruì una dottrina che, seppur maestosa, finì per negare la realtà dell'automanifestazione personale di Dio nella storia prima dell'Incarnazione. Il suo servizio all'ortodossia fu immenso, ma su questo punto specifico, il paradosso è che le sue categorie platoniche lo resero cieco di fronte alla concretezza scandalosa e affascinante del Dio del Tanakh, che non ha paura di "mostrare le spalle" e di farsi toccare, perché la Sua

trascendenza non è l'astratta lontananza del platonismo, ma la potenza sovrana di un Dio che si fa prossimo.

Il limite più profondo dell'interpretazione agostiniana non è solo filosofico, ma è una conseguenza diretta della sua ignoranza linguistica. Agostino, non conoscendo l'ebraico e avendo un accesso solo indiretto alla teologia greca, leggeva la Bibbia attraverso il filtro della versione latina e delle sue categorie platoniche. Questo gli impediva di cogliere la portata rivoluzionaria dell'identificazione cristologica già presente nella Settanta, dove il termine Kyrios (Signore) è utilizzato per tradurre il tetragramma YHWH. Per Agostino, "Dio" (Deus) si riferisce tipicamente al Padre, invisibile e ingenerato, mentre "il Signore" (Dominus) è spesso il Figlio. Tuttavia, egli non arriva a identificare questo Dominus delle teofanie con YHWH stesso, il Dio d'Israele nella sua piena identità. Per lui, il Figlio è Deus da Deo (Dio da Dio), ma nell'economia delle apparizioni dell'Antico Testamento, agisce come un rappresentante, un vicario, quasi un "alter ego" divino, ma senza che la Scrittura gli attribuisca esplicitamente il Nome proprio e ineffabile di Dio.

Queste affermazioni contrarie alla rivelazione avranno conseguenze drammatiche in occidente. Quando la Scrittura attesta, nell'episodio del roveto, "L'Angelo Signore gli apparve... e il Signore vide... e Dio disse: 'Io sono il Dio di tuo padre'" (Es 3, secondo la LXX), Agostino vede una successione di personaggi: un Angelo, che rappresenta il Signore (il Figlio), che a sua volta rivela il Dio (il Padre). Non coglie che "l'Angelo Signore" ("Signore" è YHWH) e "il Signore" che parla sono la stessa persona divina, YHWH in azione, che la rivelazione cristiana identificherà con il Figlio pre-sarxico. La sua esegesi, per evitare l'antropomorfismo, frammenta l'unità dell'agente divino. Il "Dito di Dio" che scrive la Legge, che il Vangelo associa allo Spirito Santo, è per Agostino una prova che sul Sinai agiva lo Spirito (De Trin. 2, 15, 26), ma non risolve il problema di fondo: chi era il Kyrios che parlava dalla nube? Per Agostino, è indeterminabile, forse lo Spirito, forse il Figlio, ma in ogni caso non YHWH nella sua unità personale rivelata.

Il paradosso è che questa frammentazione concettuale crea un terreno fertile per l'arianesimo, che Agostino avrebbe voluto combattere. Ario sosteneva proprio che il Figlio fosse una creatura 'angelica', presente in tutto l'AT, perché era il mezzo attraverso cui il Padre invisibile agiva nel mondo. La risposta agostiniana avrebbe dovuto essere: "Il Figlio è YHWH; le teofanie non sono apparizioni di una creatura, ma di Colui che è 'Io Sono'", l'O Ov.

Invece, la risposta di Agostino fu: "Nelle teofanie non appare la sostanza divina di nessuna Persona, ma solo una creatura". Così facendo, pur affermando la divinità teoretica, ma non presente nella teofania del Figlio in linea di principio, di fatto la estromette dall'Antico Testamento, dove al suo posto agiscono angeli anonimi. Il Kyrios della LXX, che è YHWH, viene "evitato e ignorato" a favore di un platonico "Dio" Padre assolutamente trascendente, e di un "Signore" Figlio la cui identità con il Dio dell'Esodo rimane sfocata e indecifrabile, certamente non presente. Il risultato è una frattura nella dottrina di Dio: il Dio che si rivela a Mosè non è pienamente identificato con il Signore Gesù Cristo, ma è visto come un Padre che parla per interposta persona (creatura). Agostino, il grande difensore della Trinità, finisce con il non riconoscere il volto di YHWH nel suo Cristo a causa delle lenti platoniche e della mancanza degli strumenti linguistici per leggere la Scrittura con le sue proprie categorie.