

## L'allegoria o l'“ intellectus figuratus ” nel *De doctrina christiana* di Agostino\*

Il termine allegoria viene inteso qui, per il momento, nell'accezione che gli deriva dall'essere un procedimento tipico dell'ermeneutica, che all'epoca di Agostino rappresentò, come generalmente si ammette dagli studiosi<sup>1</sup>, un modo comune ai contesti pagano e cristiano di pensare. Infatti gli stoici si erano serviti dell'esplicazione allegorica per mostrare che la loro dottrina panteista si trovava contenuta nei poemi omerici; gli ebrei, quelli di Alessandria, Aristobulo e Filone, nel tentativo di armonizzare le loro credenze religiose con la filosofia greca, cercarono il senso allegorico del Vecchio Testamento<sup>2</sup>; Plotino inizia con l'interpretazione allegorica del mito omerico di Eracle a favore della sua teoria sulla vita contemplativa e attiva<sup>3</sup>.

In questo orizzonte culturale, l'allegoria, intesa, appunto, non come forma espressiva, ma come forma interpretativa, ha sempre rappresentato, per la sua struttura particolare, l'intervento di una tendenza essenzialmente illuministica. Come rimando dal sensibile all'intelligibile<sup>4</sup>, essa giuoca un ruolo singolare tra il non ripudio e la comprensione storica di una tradizione venerabile risultante superata dall'evolversi delle situazioni<sup>5</sup>. Questa comprensione è sempre « una comprensione intellet-

---

\* Questo articolo è la rielaborazione di parte d'un capitolo sull'interpretazione, contenuto in uno studio più ampio su « L'ermeneutica nel *De doctrina christiana* di Agostino », tesi inedita, Università degli Studi, Urbino, 1971.

1. Cfr. PÉPIN J., *A propos de l'histoire de l'exégèse allégorique : l'absurdité, signe de l'allégorie*, in *Studia Patristica*, I, 1957, pp. 395-341. Dello stesso, *Mythe et allégorie. Les origines grecques et les contestations judéo-chrétiennes*, Paris, 1958.

2. Cfr. DANIELOU J., *Philon d'Alexandrie*, Paris, 1958.

3. *Enneadi*, I, I, 12.

4. D'ARCAIS G. F., *Allegoria*, in *Enciclopedia Filosofica*, ed. II, vol. I, col. 190.

5. BUCHSEL F., ἀλληγορέω, in *Grande Lessico del Nuovo Testamento*, vol. I, col. 697.

tuale mediante il concetto; anzi, concetto e contenuto dell'allegoria sono strettamente legati alla dogmatica, alla razionalizzazione del mitico, come nell'illuminismo greco, o alla cristiana riduzione della sacra Scrittura all'unità di una dottrina »<sup>6</sup>. Nel mondo cristiano il passaggio allegorico dal Vecchio Testamento al Nuovo ha sempre significato fondamentalmente il passaggio dal mito al Logos, dalla verità nascosta sotto il simbolo alla verità manifestata nella sua realtà<sup>7</sup>.

In Agostino l'allegoria, oltre ad avere un riscontro biografico decisivo, ha un supporto teoretico di grande importanza. Noi ne studieremo, nella prospettiva soprattutto del *De doctrina christiana*, dopo la definizione e le motivazioni psicologiche, la sua struttura ontologica, epistemologica e teologica.

L'allegoria viene definita da Agostino come un'interpretazione figurata, un capire in figura :

« Secundum allegoriam, cum docetur non ad litteram esse accipienda quaedam quae scripta sunt, sed figurate intelligenda ».

L'« intelligere figurate » rappresenta il principio esegetico fondamentale del *De doctrina christiana* :

« Quidquid in sermone divino neque ad morum honestatem, neque ad fidei veritatem proprie referri potest, figuratum esse cognoscas ».

L'« intelligere figurate » si oppone all' « accipere ad litteram » e rappresenta un « referri » diverso dal « referri proprie ». Senso letterale e senso allegorico sono affermati e distinti, dunque, in base alla proprietà del discorso, e questa è rapportata al contenuto di morale e di fede.

Questo legame con la proprietà del discorso pone l'allegoria prima di tutto come fatto connesso alla natura stessa del linguaggio. Infatti, l'indicazione della sua presenza sta nel darsi di un elemento che rompe la struttura univoca e lo svolgimento diretto del discorso, che Agostino chiama « ambiguitas »<sup>10</sup>. Mentre per Origene la presenza dell'allegoria sta nell'assurdità logica (ἄλογον) o in una impossibilità di prendere un

6. GADAMER H. G., *Simbolo e allegoria*, in *Archivio di Filosofia*, Padova, 1958, p. 32. Anche per il Gadamer l'allegoria consiste « nel riferimento significativo del sensibile al non sensibile » e si differenzia dal simbolo per la sua non coincidenza intima tra sensibile e intelligibile (p. 30).

7. DANÉLOU J., *La démythisation dans l'école d'Alexandrie*, in *Archivio di Filosofia*, Padova, 1961, p. 47.

8. *De ut. cred.*, III, 5. *De Gen. ad lit. lib. imperf.*, II, 5 : « Allegoria cum figurate dicta intelliguntur ».

9. *De doct. christ.*, III, x, 14. Le citazioni del *De doctrina christiana* sono tratte dal *Corpus Christianorum*, ed. di J. MARTIN, ser. lat., XXXII, Turnhout, Brepols, 1962.

10. *De doct. christ.*, III, ix, ss.

testo alla lettera (ἄδύνατον)<sup>11</sup>, per Agostino, prima che sul piano logico, essa si dà sul piano linguistico, per la struttura stessa della parola come segno<sup>12</sup>. La parola, il « signum datum »<sup>13</sup>, è colta almeno in una duplice intenzionalità, una soggettiva inclusa nel verbo « dare », che sottolinea chiaramente la « voluntas significandi » e che costituisce l'elemento distintivo dal « signum naturale »<sup>14</sup>; l'altra, che chiameremo oggettiva, implicita nel segno stesso, la cui « vis significatioque »<sup>15</sup> è nell' « ex se faciens » della definizione del segno :

« signum est enim res, praeter speciem quam ingerit sensibus, aliud aliquid ex se faciens in cogitationem venire<sup>16</sup>. »

Se la parola dunque possiede questa duplice intenzionalità, e se l'intenzionalità soprattutto soggettiva nella parola biblica, definita da Agostino come « signa divinitus data »<sup>17</sup>, è Dio stesso, non sarà mai il riferimento univoco e proprio della parola alla « res » significata ad esaurirne la sua capacità simbolica. Anzi, sulla base della duplice intenzionalità Agostino fonda e giustifica la possibilità del « signum translatum » e perciò anche della « translatio verborum », che costituisce il procedimento tipico dell' « intelligere figurate ». Nella definizione dei « signa translata », che è molto vicina alla definizione del segno, è dato cogliere l'aggancio tra il senso allegorico e il senso letterale, e perciò tra il significato simbolico e il significato semantico della parola :

« translata (signa) sunt, cum et ipsae res quas propriis verbis significamus, ad aliud aliquid significandum usurpantur<sup>18</sup>. »

Agostino esplica questa sua definizione con l'esempio della parola « bue » : il termine ha il suo senso proprio, quando si vuol indicare l'animale che uomini di una stessa lingua chiamano con questo termine (primo stadio) : esso diventa segno translato (secondo stadio di significazione : stadio allegorico), quando con esso si vuol indicare l'evangelista, il cui simbolo è rappresentato da quell'animale :

11. *De Principiis*, IV, III, 4.

12. Per la teoria agostiniana del linguaggio, che qui cogliamo solo per quegli aspetti che riguardano direttamente il nostro tema, rinviamo a : GOLDBIEWSKI P. K., *Le langage d'après st. Augustin*, in *Bulletin de la Société Polonaise de Linguistique*, III, 1932, pp. 3-39 ; MARKUS R. A., *St. Augustine on Signs*, in *Phronesis*, II, 1957, pp. 60-83 ; DUCHROW U., *Sprachverständnis und Biblisches Hören bei Augustin*, Tübingen, 1965 ; JACKSON B. Darrel, *The Theory of Signs in st. Augustine's « De doctrina christiana*, in *Revue des Études Augustiniennes*, XV, 1969, pp. 9-49.

13. *De doct. christ.*, II, II, 3.

14. *Ibid.*, II, I, 2 ; II, III, 4. Cfr. ENGELS J., *La doctrine du signe chez st. Augustin*, in *Studia Patristica*, VI, 1962, pp. 366-373.

15. *De doct. christ.*, III, IX, 13.

16. *Ibid.*, II, I, 1.

17. *Ibid.*, II, II, 3.

18. *Ibid.*, II, X, 15.

« sicut dicimus bovem, et per eas duas syllabas intelligimus pecus quod isto nomine appellari solet ; sed rursus per illud pecus intelligimus evangelistam...<sup>19</sup> »

Il procedimento allegorico, dunque, è così segnato : dalla parola all'oggetto (dal « signum » alla « res », procedimento tipico della semantica agostiniana) e dall'oggetto alla sua significazione simbolica. L'« ad aliud aliquid significandum » della definizione si realizza per la ripresa del procedimento, ma, questa volta, dalla « res » alla sua significazione, per cui, fissando in uno schema tutto il complesso del procedimento, si ha : « signum → res significata → significatio ».

Più avanti vedremo quale tipo di legame esiste tra la « res » e il suo significato simbolico, cioè la struttura ontologica dell'allegoria ; per ora è da sottolineare il risultato speculativo di questo procedimento, in cui è la parola come segno ad aprire l'intelligenza verso la pluridimensionalità dei significati, l'aver legato cioè la possibilità dell'allegoria alla potenzialità significativa del segno linguistico.

L'allegoria non solo è un fatto connesso alla natura del linguaggio, ma anche un fatto fondato sul modo agostiniano di concepire la parola di Dio. Qui prenderemo in considerazione la parola come data da Dio, e perciò il versante dell'intenzionalità soggettiva della Scrittura, raggiungendo la totalità della concezione agostiniana della rivelazione. Da tale complessa visione risalta innanzi tutto una connotazione fondamentale : la sottolineatura dello stretto rapporto tra Scrittura e Incarnazione, con la quale Agostino raggiunge la totalità della rivelazione come kerygma, come nesso cioè di parola ed evento, che si incentrano essenzialmente nel Cristo. Secondo Agostino il Verbo, raccolto nel seno del Padre, dove non conosce né estensione né successione, decide di espandersi nel tempo e in sillabe, creandosi così prima del corpo carnale un corpo verbale, per cui si dovrebbe dire : « Verbum verbum factum est », prima di dire : « Verbum caro factum est »<sup>20</sup>. Il farsi parola del Verbo va inteso però attraverso il concetto di mediazione, che agisce nel senso di una storizzazione del parlare divino : non un parlare diretto e immediato, ma un parlare di Dio per e dentro la parola umana dello scrittore :

« signa divinitus data, quae in Scripturis sacris continentur, per homines nobis indicata sunt, qui ea conscripserunt<sup>21</sup>. »

La precisa volontà di Dio (è il senso del verbo « dare ») di manifestarsi nella Scrittura si realizza mediatamente attraverso i « signa ». Qui raggiungiamo la caratterizzazione essenziale della visione agostiniana, per cogliere la quale è necessario arrivare all'ambito o mondo che il termine

19. *De doct. christ.*, II, x, 15.

20. *In Ps.*, 101, 4, 1. Cfr. PONTET M., *L'exégèse de s. Augustin prédicateur*, Paris, 1950, p. 116.

21. *De doct. christ.*, II, II, 3.

« signum » evoca per Agostino. Diciamo subito, esso designa, da una parte, il modo dell'economia della salvezza, la « dispensatio temporalis »<sup>22</sup>, l'universo dei mezzi salvifici che Dio ha messo a disposizione dell'uomo ; dall'altra, l'essere stesso dell'uomo colto nella sua storicità, dopo la caduta nel peccato originale. Agostino descrive tutta questa visione con immagini profondamente significative :

« Quia et nunc viride agri Deus facit, sed pluendo super terram, id est, facit animas reviviscere per verbum suum ; sed de nubilus eas irrigat, id est, de Scripturis Prophetarum et Apostolorum »<sup>23</sup>. »

Duplicità d'immagine — la parola paragonata alla pioggia, la Scrittura alla nube — e loro unità fenomenica. Agostino insiste sull'immagine e anche l'incarnazione del Verbo è un rivelarsi nella « nube » della carne, raggiungendo così la totalità della Parola di Dio :

« Nam propter illam Dominus noster nubilum carnis nostrae dignatus assumere, imbrem sancti Evangelii largissimum infundit »<sup>24</sup>. »

L'immagine della pioggia esprime adeguatamente la maniera di realizzarsi della rivelazione :

« Recte autem appellantur nubes, quia verba ista quae sonant et percusso aere transeunt, addita etiam obscuritate allegoriarum quasi aliqua caligine obducta, velut nubes fiunt... »<sup>25</sup>. »

Qui è dato cogliere la vera maniera di concepire la parola di Dio, dalla quale Agostino non si discosta, anche se la varia con immagini diverse : il peccato dell'uomo ha determinato non solo la perdita della visione immediata di Dio, ma anche la caduta in un universo di segni (la pioggia), in cui la parola di Dio si svela e si vela nello stesso tempo (la nube), avvolta come è nella « obscuritate allegoriarum ». In questo senso si comprende perché per Agostino la Bibbia è essenzialmente « sacramentum », « mysterium », « velatio »<sup>26</sup>. Queste categorie, che indicano la fondamentale rappresentazione della parola di Dio, sono spesso sinonimi ; se una differenza esiste, essa sta nel fatto che il termine « sacramentum », come quello di « signum », esprime l'elemento esteriore, l'involucro esterno della parola :

« pene ubique Christus aliquo involucro sacramenti praedicatus est a prophetis »<sup>27</sup> ;

22. *De doct. christ.*, I, xxxv, 39. Cfr. *De morib. Eccl. cath. et Manich.*, I, VII, 12 ; *De vera relig.*, VII, 13.

23. *De Gen. cont. manich.*, II, IV, 5 ; PL, XXXIV, 198.

24. *Ibid.*, II, v, 6 ; PL, XXXIV, 199.

25. *Ibid.*, II, IV, 5 ; PL, XXXIV, 198.

26. Cfr. PONTET M., *L'exégèse...*, cit., p. 261. Per il termine « mysterium », cfr. *De ut. cred.*, III, 9 ; XVII, 35 : « divinatorum sacramentorum libri ».

27. *In Ps.*, XXX, II, 9.

mentre il termine « *mysterium* » indica l'elemento interiore, la realtà nascosta, l'oggetto di fede<sup>28</sup>.

Se la rivelazione è « *signum* », « *sacramentum* », significa che tutto ciò che vi è detto, vien detto in senso figurato, in « *obscuritate allegoriarum* », se non riguarda direttamente e palesamente la morale e la fede. Allora la « *translatio verborum* » è un'operazione normale, « necessaria anzi all'intelligenza del testo »<sup>29</sup>. Il terzo libro del *De doctrina christiana* ha per oggetto specifico quello di fornire i mezzi per chiarire le « *verborum translatorum ambiguitates* »<sup>30</sup>.

La rivelazione, nella categoria del « *sacramentum* », si presenta essenzialmente come un velare-svelare<sup>31</sup>, in una dimensione proporzionata alla trascendenza del suo oggetto, e perciò in un rivestimento allegorico. L'espressione allegorica è voluta da Dio stesso (*Mt.* 7, 7-8; *Lc.* II, 9-10) per operare soprattutto una dicotomia tra i suoi ascoltatori. A questo punto c'è da precisare che il termine « *figurate* », ricorrente nel testo agostiniano<sup>32</sup>, designa il modo d'essere della parola di Dio e nello stesso tempo la maniera d'esplicitarla.

Per quale ragione la parola di Dio si presenta in questo rivestimento allegorico? Al di là d'ogni possibilità di chiarimento anche filologico, Agostino, non solo ammette, ma giustifica l'allegoria con una serie di motivazioni psicologiche che gli son proprie e che sistematizza e sintetizza così:

l'allegoria esclude l'indegno, scarta il disgusto, eccita il desiderio, incita alla ricerca, abbellisce la scoperta<sup>33</sup>.

Queste ragioni vanno comprese alla luce della cultura del tempo e dell'esperienza di Agostino.

Non occorre qui dilungarci sui caratteri della cultura dell'epoca di Agostino: esistono d'altronde, su questo argomento, eccellenti studi<sup>34</sup>. È sufficiente affermare che il gusto dell'arcano, dell'interpretazione perciò allegorica caratterizza l'atmosfera culturale della decadenza: era una cultura fatta di pochi testi classici, ma raffinata in giuochi retorici, che doveva risparmiare al lettore la noia, il « *fastidium* », quella perdita di interesse per le cose ovvie, e doveva perciò non essere mai esplicita: doveva consistere in significati nascosti, in termini rari e difficili, in

28. Cfr. DE LUBAC H., *Exégèse médiévale. Les quatre sens de l'Écriture*, pars I, t. I, Paris, 1959, pp. 184-185.

29. CHENU M. D., *La théologie au douzième siècle*, Paris, 1957, p. 172.

30. *De doct. christ.*, III, v, 9.

31. Cfr. PONNET M., *L'exégèse...*, p. 125.

32. *De doct. christ.*, III, v, 9; III, x, 14; etc.

33. *Ibid.*, II, vi, 7-8.

34. Rinviamo semplicemente a: MARROU H. I., *Saint Augustin et la fin de la culture antique*, Paris, 1949; BROWN P., *Agostino*, trad. it. G. Frangito, Torino, Einaudi, 1971.

elaborate circonlocuzioni. Il trarre significati profondi da testi oscuri, il dare la gioia della scoperta, era il miglior modo per ottenere l'attenzione. Questo spiega in gran parte la diffusione del metodo allegorico e la sua rappresentatività nel contesto culturale dell'epoca.

Per quel che riguarda l'esperienza di Agostino, c'è da sottolineare, al di là della sua sensibilità, riconducibile, d'altronde, ai caratteri generali della sua epoca, il fatto che proprio l'allegoria giuoca un ruolo determinante « nella costituzione stessa del suo pensiero, poiché la sua conversione vi si appiglia per superare le obiezioni dei manichei »<sup>35</sup>. Ciò avviene durante il suo soggiorno milanese, nell'ascolto delle omelie di Ambrogio<sup>36</sup>. Qui non interessa studiare l'esegesi ambrosiana, accentuatamente spirituale, di derivazione origeniana e neoplatonica : ciò che importa è vedere che cosa Agostino recepisce e fa suo della maniera di interpretare di Ambrogio.

Agostino si trovava nella crisi manichea, segnata dall'impossibilità di elevarsi al di sopra del materialismo e, per quel che riguarda la esegesi, al di sopra del letteralismo nei confronti del Vecchio Testamento<sup>37</sup>. La difficoltà consisteva precisamente negli antropomorfismi, che, presi alla lettera, implicavano una concezione materialistica di Dio e il mito dualistico del male. In realtà esisteva uno stretto legame tra questa concezione metafisica di Dio e il tipo di interpretazione manichea. Quando Ambrogio invece interpreterà la creazione dell'uomo « fatto a immagine di Dio » in maniera spirituale, Agostino non solo comprenderà la possibilità e la necessità dell'interpretazione allegorica, ma anche Dio come « spiritualis substantia »<sup>38</sup>. Agostino percepisce immediatamente il senso di liberazione dalla lettera che mortifica e uccide :

« et saepe (tamquam regulam diligentissime commendaret) saepe in popularibus sermonibus suis, dicentem Ambrosium, laetus audiebam : litera occidit, Spiritus autem vivificat, cum ea quae ad literam, perversitatem docere videbantur, remoto mystico velamento spiritualiter aperiret, non dicens quod me offenderet... »<sup>39</sup>

Questo intravedere la possibilità dell' « aperire spiritualiter » e questo scoprire una realtà di significato dietro il « remoto mystico velamento » costituisce il punto a cui Agostino si aggrappa per risolvere la sua crisi filosofico-religiosa.

Uno dei caratteri precipui dell'allegoria agostiniana, come, del resto, degli scrittori dell'epoca patristica, che costituisce un elemento d'origi-

35. CHENU M. D., *La théologie...*, p. 172.

36. Per l'influsso di Ambrogio sull'esegesi agostiniana, cfr. ROLLERO P., *L'influsso della « Expositio in Lucam » di S. Ambrogio nell'esegesi agostiniana*, in *Augustinus Magister*, I, 1954, pp. 211-220.

37. Cfr. *Confes.*, V, XIV, 1.

38. *Ibid.*, VI, III, 4.

39. *Ibid.*, VI, IV, 2.

nalità nei confronti dell'allegoria pagana<sup>40</sup>, è che essa non è tanto una « allegoria verbi », quanto una « allegoria facti » o « in factis » :

« Ubi allegoriam nominavit (Apostolus) non in verbis eam reperit, sed in factis<sup>41</sup>. »

Tutta la storia dell'esodo non è altro che l'allegoria del futuro popolo cristiano :

« Quid ego de apostolo Paulo dicam, qui etiam ipsam Exodi historiam futurae christianae plebis allegoriam fuisse significat ?<sup>42</sup>. »

Esempi tipici dell' « allegoria facti » si trovano anche nel *De doctrina christiana*, come il fatto della spoliazione degli egiziani da parte degli ebrei (*Es.* 3, 22), che Agostino interpreta a giustificazione del fatto che i cristiani abbiano « spogliato » i pagani delle verità che detenevano<sup>43</sup>; altrove egli applica a sé questa interpretazione per giustificare il suo platonismo<sup>44</sup>. Per Agostino tutta la realtà del Nuovo Testamento è prefigurata nei tempi profetici

« non tantum sermonibus sed et actionibus<sup>45</sup>. »

Questa « allegoria facti » corrisponde alla definizione di Ambrogio :

« Allegoria est, cum aliud geritur, aliud figuratur<sup>46</sup> », il cui significato è dato dal verbo « gerere » nel senso del nostro « fare ».

E' il momento di fissare la struttura ontologica di questa allegoria. Essa si fonda su un « aliud - aliud », che ci riporta alla definizione dei « signa translata » : la parola che indica l'oggetto e l'oggetto che assume (« usurpantur ») un significato altro per una relazione estrinseca all'oggetto stesso. Se così è, l'allegoria si fonda su una fondamentale dicotomia tra reale e significazione. La significazione allegorica, cioè, non è ontologicamente fondata nel fatto storico o nel particolare concreto. Per precisare meglio il nostro pensiero, giova particolarmente il confronto con il pensiero biblico circa l'ontologicità del particolare sensibile, confronto che segna, per noi, la distanza di due universi di pensiero, quello biblico appunto e quello greco.

Il « maschâl » (= parabola) biblico è una realtà concreta sensibile, un fatto, un gesto, che significa, certo, una realtà non sensibile, ma

40. Questo elemento d'originalità è riconosciuto anche dal PÉPIN J., *Les deux approches du christianisme*, Paris, 1962, pp. 38-50.

41. *De Trin.*, XV, IX, 15.

42. *De ut. cred.*, III, 8.

43. *De doct. christ.*, II, XI, 61-62.

44. *Confes.*, VII, IX, 1-5.

45. *Contra Faust.*, VI, 4.

46. *De Abrah.*, I, I, 28 : PL, XIV, 432.



questa significazione gli è immanente, tanto che per il pensiero biblico. queste realtà sensibili sono parole esistenti<sup>47</sup>.

L'allegoria, al contrario, non accorda al sensibile questa ontologicità e questa significazione, ma il rapporto che istituisce tra sensibile e significazione è puramente estrinseco e similare. La soluzione agostiniana che permane è la stessa circa il problema del linguaggio : benché il segno venga definito come « res », esso tuttavia non possiede uno statuto ontologico, ma la sua consistenza è tutta nel significare, nel rimando ad altro da sé ; e, perciò, come il segno ha una struttura essenzialmente gnoseologica, così l'allegoria s'inscrive essenzialmente nell'ambito gnoseo-interpretativo, e questa sua funzione non dà ragione del fatto come tale, benché sia una « allegoria facti », ma solo della significazione. Si vuol dire, cioè, che la funzione interpretativa dell'allegoria si riferisce unicamente alla significazione e non al fatto storico in sé, che per Agostino va accettato solo per fede : l'allegoria non dice nulla sulla conoscenza storica, è, anzi, come si è detto all'inizio, astorica :

« factum audivimus ; mysterium requiramus<sup>48</sup> » :

l'oggetto del « requirere » è solo il « mysterium » ; il « factum » è udito e accolto per fede :

« haec autem omnia quae in illa leguntur historia, ita illo tempore facta esse ut scripta sunt, credere me potius quam scire fateor<sup>49</sup> ».

Se l'allegoria è essenzialmente gnoseo-interpretativa, qual è la sua struttura epistemologica, o, meglio, quali sono le possibilità e le modalità del « requirere » il « mysterium » allegoricamente ? E' la domanda che Agostino stesso si pone :

« qui sit modus interpretandae allegoriae<sup>50</sup> ».

La risposta, a nostro avviso, si muove tra due termini che ricorrono spesso nelle opere agostiniane e che formano uno dei nodi centrali del suo pensiero : « fides-intellectus », che variano in questi altri termini : « credere-intelligere », « auctoritas-ratio ».

Nell'ambito dell'ermeneutica agostiniana generalmente il rapporto tra senso letterale e senso figurato o allegorico viene pensato come rapporto tra « fides » e « intellectus », in cui l'entrata dell'allegoria significa l'entrata dell' « intellectus ». La storia, come si è già affermato,

47. Cfr. TRESMONTANT C., *Essai sur la pensée hébraïque*, Paris, 1953, pp. 63-67.

48. *In Io. tract.*, I, 6.

49. *De mag.*, XI, 37. Questa soluzione è data dalla struttura gnoseologica del segno, che è essenzialmente indicativa, legata cioè alla categoria del « vedere ». Per l'aporia in cui cade Agostino a causa di tale struttura, cfr. *De mag.*, II, 3.

50. *De vera relig.*, I, 99.

richiede la fede, che è sempre « fides rerum temporalium »<sup>51</sup> o « fides rerum gestarum », mentre l'« intellectus » è sempre un « figuratus intellectus »<sup>52</sup>. In questo senso la fede è la risposta a una parola esteriore (« fides ex auditu »), mentre l'« intelligere » è l'effetto di una parola interiore<sup>53</sup>. Senza riportarci direttamente alla teoria della illuminazione, il cui principio metodologico è già posto nel *De magistro*, qui conviene puntualizzare ancora questa epistemologia, non prendendo più in esame la distinzione, ma l'unità dialettica dei termini « fides-intellectus », che si precisano essenzialmente come « intellectus fidei ». L'allegoria, proprio perché è un « intelligere » all'interno della fede, un capire, cioè, la rivelazione a posteriori e all'interno di essa, postula questa unità dialettica di fede e intelletto, che nell'ambito dell'ermeneutica teologica agostiniana diventa epistemologicamente fondante. In questo senso l'allegoria presuppone una struttura pre-comprensiva e si determina come circolo ermeneutico, dove la fede, che precede l'intelletto :

« praecedit fides, sequitur intellectus »<sup>54</sup>,

viene riconosciuta come una forma di conoscenza, come un « cogitare credendo »<sup>55</sup> e un grado del comprendere :

« fides enim gradus est intelligendi »<sup>56</sup>.

Il significato pre-comprensivo della « fides » si evidenzia ulteriormente, quand'essa viene determinata nel suo contenuto, dove è ammessa una prevalenza dell'oggetto sulla forma conoscitiva : Agostino nel *De doctrina christiana* (ed è il preciso senso ermeneutico del I libro, che è una sintesi di tutte le verità cristiane), fissa chiaramente una oggettiva pre-conoscenza del contenuto come base dell'« intelligere », alla quale si richiama più volte nell'esplicazione delle sue regole interpretative<sup>57</sup>. Determinata così la funzione della « fides » nell'interpretazione allegorica, è da precisare l'« intelligere », che non va inteso qui come « ratio »<sup>58</sup>, ma come un vero « intus-legere » in un ambito già dato. Questo « intellectus » si realizza ripercorrendo la relazione tra segno — « res » significata — significazione, dal piano semantico al piano simbolico. Quest'ultimo è rappresentato dalle realtà del Nuovo Testamento.

51. *De vera relig.*, I, 99.

52. *De Gen. ad lit.*, I, 1 : PL, XXXIV, 241.

53. Cfr. *In Io. tract.*, LIV, 8.

54. *Serm.*, CXVIII, I, 1. Cfr. *In Io. tract.*, XXIX, 6.

55. *De praedest. sanct.*, II, 5.

56. *Serm.*, CXXVI, I, 1.

57. *De doct. christ.*, II, VII, 10 ; II, IX, 14 ; III, II, 2 ; III, X, 14.

58. Agostino distingue la « ratio » dall'« intellectus », precisando la « ratio » come possibilità dell'« intellectus », e questo come forma superiore di conoscenza : cfr. *Serm.*, XLIII, II, 3.

La struttura teologica dell'allegoria agostiniana, a nostro avviso, si fonda essenzialmente su tre costanti : il Cristo, la Chiesa e la storia della salvezza, costanti che a volte si trovano separate a volte mescolate. Cristo e la Chiesa, come unità teologica centrale di tutte le verità, rappresentano in Agostino la tensione permente di tale struttura :

« totum omnium Scripturarum mysterium, Christum et Ecclesiam<sup>59</sup> ».

Il presupposto di questa struttura teologica risiede nella affermazione, che in Agostino ha una accentuazione fortemente polemica nei confronti dei Manichei, dell'unità dei due Testamenti :

« in Veteri Testamento est occultatio Novi, in Novo Testamento est manifestatio Veteris<sup>60</sup> ».

Se la diversità dei due Testamenti sta nel rapporto tra la « occultatio » e la « manifestatio », tipiche categorie della rivelazione, ciò significa che la loro unità è data dalla stessa realtà, e questa è il Cristo :

« evacuatur namque in Christo, non Vetus Testamentum, sed velamen eius ut per Christum intelligatur et quasi denudatur, quod sine Christo obscurum atque adoptum est<sup>61</sup>. »

Il Cristo, come significato totale, non vanifica il Vecchio Testamento (se così fosse, Agostino raggiungerebbe lo stesso risultato dell'interpretazione manichea), ma lo svela, per cui il Nuovo Testamento rappresenta, nel procedimento allegorico, la cifra interpretativa assoluta. Non solo, ma il Cristo costituisce il senso proprio di tutta la Scrittura, anche del Nuovo Testamento :

« omnisque Scriptura divina quae ante scripta est, ad preannuntiandum adventum Domini scripta est ; et quidquid postea mandatum est litteris et divina auctoritate firmatum, Christum narrat<sup>62</sup>. »

Dal punto di vista dell'interpretazione allegorica, dunque, il Cristo costituisce l'unità dei due Testamenti, lo svelamento dell'Antico, la realtà centrale di tutta la rivelazione. Intimamente legata a questa struttura cristologica è quella ecclesiologica : nel Vecchio Testamento si annuncia non solo la venuta di Cristo, ma anche della Chiesa, vista soprattutto come popolo di Dio :

« Neque enim ob aliud ante adventum Domini scripta sunt omnia quae in sanctis Scripturis legimus, nisi ut illius commendaretur adventus, et futura praesignaretur Ecclesia, id est, populus Dei per omnes gentes, quod est corpus eius<sup>63</sup> ».

59. In Ps., 79, 1. Cfr. *De cat. rud.*, III, 6.

60. *De cat. rud.*, IV, 8.

61. *De ut. cred.*, III, 9.

62. *De cat. rud.*, IV, 8.

63. *Ibid.*, III, 6.

La Chiesa, come popolo di Dio e corpo di Cristo, ha la stessa funzione ermeneutica nei confronti del Nuovo Testamento (Agostino infatti vi applica proprio il metodo allegorico<sup>64</sup>), che questo ha nei confronti del Vecchio.

Alla base di questa duplice struttura sta la visione della storia della salvezza: l'interpretazione allegorica, mentre a livello di conoscenza storica si rivela astorica, a livello teologico si radica essenzialmente nel recupero della storia come storia della salvezza, che, al di là di certe manifestazioni fantasiste nei dettagli, permane sempre al fondo e dà consistenza all'esegesi agostiniana:

« Non autem asserit (Scriptura) nisi catholicam fidem, rebus praeteritis, et futuris, et praesentibus. Praeteritorum narratio est, futurorum praenuntiatio, praesentium demonstratio<sup>65</sup> ».

Con questa affermazione Agostino coglie la fondamentale unità di questa storia e, nello stesso tempo, la sua triplice dimensione, in cui il presente cristico-ecclesiale porta in sé la tensione verso il passato storico (« narratio ») e verso il futuro escatologico (« praenuntiatio »).

A livello ermeneutico, senza inoltrarci nella teologia agostiniana, siano sufficienti questi brevi accenni alla struttura teologica, rilevando soprattutto come proprio questa costante visione della storia, che, culminando nel grande « Fatto » di Cristo, è portatrice d'ogni significazione, costituisce uno degli elementi originali nei confronti dell'allegoria pagana, che era invece essenzialmente astratta ed estranea a qualsiasi storia<sup>66</sup>.

A conclusione di quanto siamo venuti dicendo e rilevando della complessità strutturale della allegoria, vorremmo sottolineare una delle applicazioni, che ci pare di grande importanza, in cui si rivela il carattere illuminista del procedimento di risalita dal sensibile all'intelligibile.

Possiamo affermare, come orientamento generale, che questa applicazione va in una direzione essenzialmente demitizzante e, diremmo, dissacrante della religione naturale e dei riti pagani ed ebraici, operando quello che Barth definisce il « più grande crepuscolo degli dei »<sup>67</sup>. Questa operazione, benché storicamente può essere ricollegata al filone dell'apologetica anteriore, in Agostino acquista un valore teoretico di grande rilevanza per la sua fondazione linguistica e per i risultati cui giunge. Il procedimento che sta alla base del discorso agostiniano, è precisamente quello stesso messo in risalto nella struttura dell'allegoria: « signum-res-significatio », soprattutto questo secondo momento, quello di risalita

64. *De doct. christ.*, III, XII, 18.

65. *Ibid.*, III, X, 15.

66. DE LUBAC H., *A propos de l'allégorie chrétienne*, in *Recherches des sciences religieuses*, XLVII, 1959, p. 41.

67. Cfr. BARTH K., *Dogmatica ecclesiale*, Bologna, Il Mulino, 1969, p. 29.

dalla cosa alla sua significazione simbolica. In base a tale procedimento Agostino demitizza e la religione ebraica e quella pagana, affermando prima di tutto che sia l'una che l'altra sono sotto la schiavitù dei segni. Solo il modo è diverso : gli ebrei per il fatto che si sono attaccati al segno, di per sé utile, perché istituito da Dio, senza risalire e capirne la significazione :

« et quamquam signa rerum spiritualium pro ipsis rebus observarent, nescientes quo referrentur<sup>68</sup> ».

In questa incapacità di risalire alla significazione Agostino individua il fatto della non accettazione, da parte degli ebrei, del Cristo come significazione totale dell'intera rivelazione. Il mondo pagano, invece, che sembra abbia avuto questa capacità :

« illa tamquam signa interpretari conabantur<sup>69</sup> »,

si trova sotto una schiavitù ancor più pesante : primo, perché i segni pagani, non istituiti da Dio, sono « signa inutilia » ; secondo, perché il loro sforzo di risalita alla significazione non li ha portati ad adorare l'unico Dio creatore, ma le sue creature, finendo in uno spazio idolatrico soffocante. Per cui i due contesti religiosi stanno tra loro in questo rapporto :

« si ergo signum utiliter institutum pro ipsa re sequi, cui significandae institutum est, carnalis est servitus (gli ebrei) ; quanto magis inutilium rerum signa instituta pro rebus accipere (i pagani) ?<sup>70</sup> ».

Se il prezzo pagato dall'ebreo e dal pagano è la schiavitù, la conquista del cristiano è la libertà<sup>71</sup>. Il cristianesimo ha operato questa liberazione (« christiana libertas »), elevando l'ebreo alle realtà significate dai segni e togliendo il pagano dalla corruzione dei segni inutili. Una prova di tale libertà sta nel fatto che i numerosi segni ebraici furono ridotti a pochi e, soprattutto, nel fatto che i cristiani possiedono, nel Cristo, la chiave ermeneutica della Scrittura. Un'altra prova di questa libertà, nei confronti del mondo pagano, consiste nel fatto che il Dio cristiano, distruggendo gli dei, dà spazio all'uomo nel mondo. Questo discorso sarà ripreso, con disegno più ampio e motivazioni diverse, nel *De civitate Dei*, dove, con il sottolineare le ragioni psicologiche del politeismo<sup>72</sup>, i legami tra questa fede e il potere politico, con l'ironizzare sul cumulo

68. *De doct. christ.*, III, VI, 10.

69. *Ibid.*, III, VII, 11.

70. *Ibid.*, III, VII, 11.

71. Questo discorso agostiniano sulla libertà viene rilevato anche dal DUCHROW U., *Sprachverständnis...*, p. 156.

72. *De civit. Dei*, VIII, XXIV, 3. A questo proposito si è parlato di una vera « psicanalisi dell'idolatria » : cfr. MANDOUZE A., *S. Augustin et la religion romaine*, in *Recherches Augustiniennes*, I, 1958, pp. 187-223.

delle superstizioni, con il richiamo di abbandonare gli dei in nome della libertà<sup>73</sup>, Agostino, anticipando certi moduli attuali, istituisce una vera critica della religione naturale nella sua forma politeistica alla luce della comprensione di Dio del Nuovo Testamento.

Se una differenza esiste tra la critica alla religione del *De Civitate Dei* e quella del *De doctrina christiana*, essa consiste nel fatto che in quest'opera Agostino è ancora strettamente legato alla sua metafisica, nella quale inserisce il procedimento allegorico :

« ea demum est miserabilis animae servitus, signa pro rebus accipere : ut supra creaturam corpoream, oculum mentis ad auriendum aeternum lumen levare non posse<sup>74</sup>. »

Questa affermazione di fondamentale importanza non coglie solo la dinamica ascetico-morale, che nel *De doctrina christiana* si realizza nella dialettica dell' « uti-frui », ma la stessa ontologia agostiniana, essenzialmente verticale, sulla quale vengono fondati il principio esegetico e la stessa operazione demitizzante.

Graziano RIPANTI

---

73. *De civ. Dei*, II, xxix, 2.

74. *De doct. christ.*, III, v, 9.