

Vera o falsa profezia:  
quale criterio di discriminazione?  
Agostino: dalla fede negli astrologi  
al *De divinatione daemonum*  
di Teresa Sardella

I

**Verità e falsità: un'opposizione ambigua**

Negli autori cristiani dei primi secoli esiste una pregiudiziale in base alla quale il vero sapere profetico – inteso quale conoscenza di natura eccezionale, inaccessibile attraverso le normali attività cognitive umane, riguardante il futuro e le verità fondanti la storia umana e divina – è solo strumento e oggetto della parola divina. Poiché, la continuità dal Vecchio Testamento poneva solo problemi di interpretazione e non di rottura con esso, ogni negatività/falsità era, teoricamente, riferita alla religione ritenuta aliena dal punto di vista religioso, cioè al paganesimo.

Non è questa, invece, la posizione dei più recenti studi<sup>1</sup>, per i quali è ormai un dato acquisito che termini ed espressioni quali “profetismo”, “fenomeno profetico”, “azione profetica” indichino, al di fuori di ogni specificità religiosa tutti quegli stati cognitivi estranei alle normali attività intellettuali dell'uomo, fonte di un sapere in tal senso eccezionale, e dei quali l'uomo non sempre è partecipe, né sempre o del tutto consapevole. Vi sono comprese tutte le possibili fonti di ispirazione, in stato di coscienza o meno: visioni – intese come percezioni extrasensoriali in stato di veglia –, ma anche sogni, *trance*, possessioni. Nelle esperienze profetiche vengono superati i limiti imposti al sapere umano per una forma di sapere che non conosce confini di spazio o di tempo. “Profetismo” e “fenomeno profetico”, nelle varie accezioni in cui l’“azione profetica” può intendersi – divinatrice, riformatrice, escatologica e politica – comprendono, dunque, i due canali di ispirazione, che i cristiani ritengono in opposizione e ai quali essi rinviano il complesso di queste esperienze: quello divino e quello demonico. Tra profetismo pagano e cristiano esistono sovrapposizioni di piani, invasioni di campo, il rischio di movimenti di entità spirituali in territori altri. Sogni e visioni sono forse le esperienze meno controllabili, rispetto alla possibilità che spiriti buoni e cattivi possano confondersi e introdursi nella coscienza dell'uomo.

Un discrimine oggettivo potrebbe essere chiamato in causa in relazione a talune manifestazioni fenomenologiche e pratiche: la divinazione – fenomeno ai confini con la magia, l'astrologia, l'aruspicina – utilizza tecniche manipolabili dall'uomo, mentre la profezia si riferisce a un'ispirazione divina non liberamente gestibile dall'uomo, né sollecitabile. Ma, anche in tal senso, il cristianesimo fruisce di pratiche di tipo divinatorio, come nel caso delle *sortes*, che utilizzano generalmente la Bibbia. Si trattava di un calco cristiano di pratiche divinatorie tradizionali, in base alle quali veniva aperta a caso una pagina, ne veniva letta a caso qualche parola e se ne traevano indicazioni di comportamento.

Temi e problemi non sono facilmente differenziabili. E riguardano la previsione del futuro e la conoscenza di eventi già avvenuti, le verità riguardanti i destini umani, ma anche la conoscenza di Dio e questioni teologiche. Sulla base di tali premesse, l'opzione critica da noi scelta – il discrimine tra vera e falsa profezia – non va, dunque, intesa come una semplice fenomenologia oppositiva di esclusivo significato religioso in cui si confrontano profetismo cristiano e profetismo pagano.

Del resto, nonostante le dichiarazioni programmatiche, nemmeno negli autori cristiani, fenomenologia profetica pagana e cristiana equivalgono a un binomio oppositivo in termini di vero/falso delle cose dette. Ne è conferma la tesi in base alla quale Dio, nella sua somma bontà, ha dispensato «spermata tou logou» – come diceva Giustino – anche ai pagani, attraverso i loro migliori oracoli, poeti e filosofi<sup>2</sup>.

Anche la sfera etica, più pressantemente battuta dagli autori cristiani, non qualifica in maniera rigorosa i due ambiti di conoscenza. Gli dei pagani erano sì diventati per i cristiani demòni, che incarnavano la negazione della religione classica, ma, così come per il resto della cultura ellenistico-romana, anche il loro patrimonio culturale venne in parte recuperato. Il passaggio al cristianesimo di alcune prestigiose tradizioni oracolari pagane – quali quella degli oracoli sibillini e, sia pure in misura minore, di Apollo e di Istaspe – ha, di fatto, significato la loro piena appropriazione da parte cristiana: un recupero, che arrivò a fare della Sibilla una vera e propria profetessa cristiana che aveva conosciuto e rivelato ai pagani verità storiche e teologiche del cristianesimo<sup>3</sup>. Del resto, la confusione dei piani, era già nelle Sacre Scritture. Nei disegni imperscrutabili della provvidenza di Dio, l'uomo può essere ingannato da falsità di una profezia di ispirazione divina, che può usare quali strumenti mediatori altrimenti impensabili – come un asino – o anche profeti altrove accreditati come profeti del vero Dio<sup>4</sup>.

In un quadro di riferimento religioso generale in cui la divinazione pagana è, per sua stessa natura, falsa, fonte e causa di falsità, e i demòni, che ne sono i protagonisti, sono grandi mistificatori che ingannano

l'umanità, non sempre il profetismo pagano è solo tecnica demonica né dice sempre e solo il falso: anche se una verità che ha questa origine rientra in ogni caso in un progetto malefico ed è, comunque, pericoloso e sbagliato avere contatti con essa. Mentre nemmeno la profezia divina è affidabile in termini di verità delle cose dette. E la fedeltà alle antiche tradizioni divinatorie era resistente alle trasformazioni e ancor più alle risoluzioni definitive. Nel II secolo, Plutarco aveva pianto per la morte degli oracoli tradizionali, che, in realtà, ancora nel IV e V secolo godevano di buona salute<sup>5</sup>. Lo provano gli scrittori cristiani, che tentavano di allontanare il popolo di Dio dalla frequentazione di tecniche pagane e/o di origine pagana, sia pure adattate agli strumenti cristiani, quali le *sortes sanctorum*<sup>6</sup>, e di disilludere i compagni di fede rispetto alla fiducia che questi riponevano in saperi di incerta provenienza. Tra gli intellettuali, che se ne tenevano lontano e diffidavano di tali pratiche, e i fedeli, che le perseguivano, correva un confine esiguo di consapevolezza intellettuale e religiosa: è fuori discussione che, per entrambi, i demòni, oltre che esistere, avevano speciali capacità e potenzialità profetiche. Del resto, anche per ciò che riguarda la discussione critica sulla fiducia accordabile o meno al potere dei demòni, gli intellettuali organici alla Grande Chiesa dovevano confrontarsi non solo con interlocutori pagani – e qualche volta era necessario riaprire il confronto anche a distanza di tempo, come aveva fatto Origene con Celso – ma anche con cristiani, per di più né culturalmente ingenui né intellettualmente poco attrezzati e consapevoli, come fa Agostino nel dibattito del *De divinatione daemonum*.

Contro tali pratiche, sul piano legislativo, intervenivano vescovi e imperatori cristiani: questi ultimi anche per timore che i demòni potessero operare attraverso di esse, non meno che per consequenzialità religiosa<sup>7</sup>. Né le loro leggi, e almeno per il IV secolo, differivano molto da quelle degli imperatori pagani. La condanna della divinazione riguardava non tanto la pratica culturale e religiosa pagana, quanto piuttosto la pratica privata: quella pubblica non era sottoposta a vincoli che non fossero lo stretto controllo dello stesso imperatore<sup>8</sup>. Per gli intellettuali organici alla Grande Chiesa si poneva un problema più complesso che per il legislatore imperiale, il cui ruolo consentiva solo di vigilare sui comportamenti. Per loro, si trattava soprattutto di entrare nel controllo delle coscienze, di smontare una fede alimentata da continue conferme di previsioni inveratesi, di interrompere una catena di rapporti pregressi e contatti imprevedibili non sempre concretamente controllabili, come nel caso di sogni e visioni. Si trattava di definire e dare ai fedeli strumenti decisivi in tal senso, un criterio di discriminazione per distinguere il vero dal falso, sia nel senso di capire se ci fosse o meno un'effettiva corrispondenza delle profezie con la realtà fattuale, sia nel senso teologico, in modo da poter

identificare ispirazione profetica divina e/o demonica.

2

### Falsi profeti di Dio e falsi profeti del demonio

Un principio di discriminazione che facesse intendere all'uomo, agli interlocutori di Agostino e ai suoi lettori, come regolarsi per distinguere, oltre che il vero dal falso, anche il vero dal falso profeta, e soprattutto il profeta divinamente ispirato da quello ispirato dai demòni non passa né attraverso precise contestualizzazioni – storicamente il cristianesimo non aveva eliminato le schiere ancora attivissime di vati e indovini e dei loro demòni – né si esplicita attraverso un chiaro uso linguistico. Il termine *pseudoprophetae* ricorre solo in una dozzina di citazioni, in riferimento alla divinazione demonica<sup>9</sup>. E questo a fronte degli innumerevoli temi connessi alla falsità e all'errore, ai molti argomenti sui fenomeni divinatori di origine demonica e che chiamano in causa gli agenti della divinazione pagana. Ma, di falsi profeti è piena anche la Bibbia, sia che essi rivestano normalmente il ruolo di profeti di Dio che dicono il falso, sia che entrino in scena eccezionalmente come profeti di Dio anche i più impresentabili personaggi. Un primo, più generale, problema riguarderebbe, dunque, lo specifico utilizzo e senso del termine *pseudoprophetae* nella contestualizzazione storica complessiva delle opere agostiniane, dove l'individuazione della falsa profezia e del falso profeta riguarda ambiti e situazioni che vennero ben oltre l'uso del termine *pseudoprophetae*.

Da un punto di vista assolutamente teorico, nelle due opere in cui affronta il problema specifico della menzogna, Agostino esclude che nelle Sacre Scritture possano esservi falsità di alcun tipo: né di cose fatte, né di cose dette. Il tema della falsa profezia nelle Sacre Scritture non è affrontato in alcun modo. È semplicemente annullato e rinviato all'imperscrutabilità dei disegni divini. La posizione non cambia nell'arco di tempo che intercorre tra il *De mendacio* e il *Contra mendacium*. Nella prima opera, del 394-95, Agostino esclude che nelle Sacre Scritture possano esservi sotto alcuna forma delle menzogne. All'origine del grande interesse di Agostino per il tema della menzogna, e per cui ha scritto il trattato, è l'esegesi di Gal. 11-14 fatta da Gerolamo<sup>10</sup>. Agostino ne contesta l'interpretazione, che attribuiva a Paolo una «simulazione dispensativa»<sup>11</sup>, e rischiava, perciò, di compromettere la credibilità delle Sacre Scritture<sup>12</sup>. Ma, anche le preoccupazioni pastorali e antimanichee ebbero il loro ruolo<sup>13</sup>.

Nel 420, fu soprattutto una questione pastorale a spingerlo a scrivere contro i cattolici che ricorrevano alla menzogna sia pure per combattere i priscillianisti. Agostino afferma che in nessun caso la menzogna può essere presente nelle Sacre Scritture e spiega tutti gli episodi problematici

secondo il principio della progressività dell'azione morale, o secondo il senso allegorico<sup>14</sup>. Nelle Sacre Scritture il falso profeta, strumento di Dio e divinamente ispirato, così come il profeta di Dio, rientrano in un piano salvifico universale di cui all'uomo non è immediatamente comprensibile il disegno. Alcuni episodi particolarmente inquietanti – come quello della pitonessa – erano stati trattati fin dalla prima letteratura cristiana<sup>15</sup> e Agostino vi ritorna spesso<sup>16</sup>. Non è, però, nostra intenzione approfondire in questa sede tali episodi, la lettura e l'interpretazione dei quali corrispondono a un ordine complesso di questioni, legate ai temi delle profezie scritturistiche e alla realizzazione della città di Dio nella storia<sup>17</sup> e definiti teologicamente un *mysterium*<sup>18</sup>.

Potevano, invece, essere smascherate tutte le manifestazioni del profetismo di origine demonica. L'inverarsi degli oracoli della divinazione pagana era questione con cui i cristiani si confrontavano da sempre. La pretesa veridicità delle previsioni e il credito di cui gli oracoli godevano presso tutti i cristiani costituivano in qualche modo un problema prioritario, perché bisognava distruggere una credibilità acquisita e dimostrare una falsità nascosta dietro contenuti ingannevoli, sulla base di valori morali e religiosi. La corrispondenza tra predizioni e realtà costituiva un'aporia dietro la quale si concentrava il problema del rapporto con il mondo pagano. Il XII libro del *De genesi ad litteram* (probabilmente del 415) sembra offrire un criterio di discriminare:

Ma, quando a rapire fuori dai sensi delle persone per fare avere a loro visioni di tal genere è uno spirito cattivo, ne fa o degli ossessi o dei frenetici o dei falsi profeti. Quando, al contrario, a rapire fuori dai sensi è uno spirito buono, ne fa dei fedeli che pronunciano parole misteriose oppure, se queste sono intelleggibili, ne fa dei veri profeti o ne fa, secondo le circostanze, dei veggenti che raccontano la visione che deve essere manifestata da essi<sup>19</sup>.

Talvolta, però, la confusione dei comportamenti rende difficile ogni tipo di distinzione:

Senza dubbio è assai difficile distinguere quando lo spirito maligno agisce in un modo apparentemente pacifico e, senza vessare il corpo, prende possesso dello spirito umano e dice quello che può, dicendo finanche la verità e svelando utili conoscenze del futuro<sup>20</sup>.

E, ancora:

Naturalmente non c'è da stupirsi che anche degli indemoniati dicano talvolta verità che sfuggono alla conoscenza dei presenti<sup>21</sup>.

La soluzione ultima che resta all'uomo è quella di appellarsi a Dio:

un intelletto assennato sa giudicare, con l'aiuto di Dio, la natura e l'importanza delle cose, a proposito delle quali non è dannoso per l'anima giudicarle diversamente da quello che sono in realtà<sup>22</sup>.

A fronte di questa articolazione problematica, che lascia, alla fine, l'uomo sprovvisto di strumenti propri per una comprensione sicura e definitiva, in condizione, se vuole sfuggire il pericolo, di affidarsi solo a Dio, e, in definitiva, alla Grande Chiesa, è interessante rilevare come nel *De divinatione daemonum* (406-411), dedicato alle previsioni della divinazione non sia offerto alcun criterio di discriminazione. Mancano indicazioni precise in materia di distinzione tra profeta divinamente ispirato e profeta ispirato dal demonio e manca anche il termine *pseudopropheta*, altrove, ma, con una contestualizzazione più ampia, che non è nostra intenzione precisare qui, termine chiave di tale distinzione.

Per ciò che riguarda il *De divinatione*, va ricordato che siamo prima delle grandi trattazioni relative alla realizzazione del progetto di Dio nella storia e all'inverarsi delle profezie divine, analisi ad ampio raggio sul paganesimo e la religione romana – il *De civitate Dei*, soprattutto il libro XVII (419-423) e il *De genesi ad litteram*, soprattutto il XII libro, già citato. È il periodo in cui un problema concreto di opposizione tra vera e falsa ispirazione era in discussione con i donatisti. Secondo i parametri dell'eresiologia cristiana, falsi profeti ispirati dal demonio si annidavano ovunque, causavano deviazioni ereticali e dominavano sul fronte degli oracoli pagani. Ai donatisti, che pretendevano di essere la vera Chiesa, perché avevano dei sogni veri<sup>23</sup>, Agostino opponeva che solo la Grande Chiesa aveva la possibilità di discernere, perché solo la Grande Chiesa era depositaria della parola di Dio. Sul fronte pagano, la vittoria del cristianesimo era stata dichiarata, ma non si era ancora realizzata del tutto. Il cristianesimo aveva portato a compimento gli oracoli dei Profeti del vero Dio e aveva smascherato come falsi gli dei e gli oracoli pagani e il tempo di quegli inganni era finito<sup>24</sup>. Ma, nonostante questo, nell'Africa della seconda metà del IV secolo e della prima metà del V, le pratiche divinatorie erano ancora assiduamente frequentate anche dalla gran massa dei fedeli, che continuavano ad accordare loro piena fiducia. Per gli intellettuali cristiani, invece, il profetismo pagano rappresentava la punta emergente di un problema – quello del rapporto con la cultura pagana e della riflessione filosofica ed intellettuale su di essa –, che si sviluppava parallelamente, se non anche coincideva con essi, alla costruzione dell'identità dottrinale e religiosa e al formarsi del pensiero teorico.

### Prima del “De divinatione”: dalla pratica alla critica

L’atteggiamento di Agostino nei confronti delle rappresentazioni tradizionali pagane si snoda lungo un percorso per più versi emblematico, iniziato con un’adesione sia pur parziale ad alcune pratiche divinatorie e conclusosi con la sintesi culturale delle grandi opere. Lungo questo percorso, il *De divinatione daemonum* segna una tappa significativa di una specifica analisi del profetismo pagano, esso rende in forma di trattazione schematica le coeve, o di qualche anno successive, sintesi dottrinali del XII libro del *De Genesi* e del *De civitate Dei*. Un approfondimento, sia pur parziale, di questo percorso non può prescindere da una riconsiderazione dell’esperienza biografica e culturale dello stesso Agostino. In essa, anche attraverso la frequentazione di ambienti astrologici e sedicenti profeti, la riflessione sulla divinazione era stata momento centrale, oggetto di meditata riconsiderazione, fonte di accesi dibattiti.

Se consideriamo, dunque, il *De divinatione* come momento conclusivo di questa indagine, in quanto prima sintetica tappa dottrinale sul profetismo pagano, potremmo pensare che datazione e motivazione occasionale dello scritto rinvino a un interesse di Agostino quantomeno postposto rispetto ad altre emergenze dottrinali e pastorali. In realtà, nonostante la tardiva riflessione sistematica, l’assiduità di Agostino con gli ambienti della divinazione risale alla sua coscienza adulta. Così come il successivo allontanarsene era seguito immediatamente al riavvicinamento alla fede cui era stato educato.

Negli anni in cui insegnava grammatica a Tagaste e retorica a Cartagine, la prescienza dell’avvenire lo aveva attratto e affascinato, anche nella forma meno colta degli oroscopi. In quello stesso periodo rifiutava le sporche pratiche degli aruspici, solo perché fondate su sacrifici animali. Però consultava gli astrologi «pensando che non praticavano nessun sacrificio e non pregavano nessuno spirito per divinare il futuro»<sup>25</sup>. L’avversione di Agostino per le pratiche sacrificali degli aruspici era stata, in quella fase, determinata dalle credenze manichee, secondo cui non solo l’animalità, ma anche le erbe e le piante partecipano della sostanza divina<sup>26</sup>. Agostino si sentiva, invece, pienamente appagato dai matematici, che riteneva sufficientemente alieni da formule fideistiche, prima che gli si svelassero quali artefici di fallaci e deliranti divinazioni<sup>27</sup>. Allora egli era convinto della possibilità delle predizioni astrologiche, comprovate dal realizzarsi di molte di esse. Sul piano di un dibattito razionalistico difendeva l’astrologia contro Vindiciano e Nebridio<sup>28</sup>, che cercavano di dissuaderlo da pratiche da loro ritenute senza fondamento scientifico<sup>29</sup>. Vindiciano ricordava di esserne stato egli stesso attratto, agli

inizi dei suoi studi. Ma, ben presto aveva scoperto la loro completa falsità e aveva preferito la maggiore affidabilità della medicina<sup>30</sup>. Egli spiegava l'astrologia, così come la pratica delle *sortes*<sup>31</sup>, non con la razionalità, ma con la casualità disseminata ovunque in natura<sup>32</sup>. La saggezza scientifica di Vindiciano e i giovanili dileggi di Nebridio verso ogni sorta di presagi avevano avviato Agostino ad un ancora inconsapevole processo critico, messo a frutto solo negli anni futuri<sup>33</sup>.

La fiducia di Agostino in tutte le pratiche divinatorie non sembra esser venuta meno fino al 386. Nonostante Vindiciano avesse cercato di convincerlo anche della fallacia delle *sortes*<sup>34</sup>, ancora nel momento decisivo della conversione, Agostino si era rivolto alle Sacre Scritture per chiedere come e cosa fare, avendone la risposta da un passo di Paolo<sup>35</sup>. E aveva operato come molti contemporanei – pagani e cristiani, indistintamente –, che, in caso di decisioni importanti, erano soliti consultare i rispettivi libri sacri: Virgilio, gli uni, la Sacra Scrittura gli altri.

Nello stesso 386, maturata una nuova consapevolezza cristiana, Agostino dibatte già contro l'affidabilità delle previsioni astrologiche<sup>36</sup>. Da allora in poi, avendo personalmente conosciuto il fascino della prescienza dell'avvenire e paventando i rischi di tale fascinazione, non smise mai di occuparsene, fino a che, da vescovo, fece bruciare i libri degli astrologi<sup>37</sup>. Del resto, a giudicare dal dibattito che Agostino intrattene con fedeli cristiani, di cui parliamo più avanti, e che ha dato luogo al *De divinatione*, un distacco totale dai riti dell'antica madre Roma è ipotizzabile solo tra i più conseguenti e consapevoli tra gli intellettuali cristiani.

Nel *Contra Academicos* (386-87)<sup>38</sup>, Agostino riferisce discussioni avvenute a Cassiciaco, mentre si preparava a ricevere il battesimo. Contro lo scetticismo della Nuova Accademia e per ridare all'uomo la speranza di raggiungere la sapienza<sup>39</sup>, attorno al tema centrale della conoscenza e della ricerca della verità e alle questioni ad esso connesse, della natura dell'errore e della natura della verità, Agostino afferma l'unità del sapere e della conoscenza delle cose umane e delle cose divine. Ricordando diffusamente le innegabili doti di un certo Arbicerio, vissuto e frequentato da lui stesso a Cartagine, Agostino ammette che sia possibile il dono della preveggenza e della lettura del pensiero. Arbicerio, consultato su cose umane – ritrovamento di denaro, informazioni su terreni, conoscenza del pensiero dei suoi interlocutori –, dava sempre risposte precise e vere, dimostrando indubbie capacità divinatorie. Più che sottolineare la falsità delle previsioni, Agostino spiegava la divinazione all'interno di un sapere unitario di origine divina. Ogni forma di conoscenza appare ininterrottamente proveniente da Dio, anche la divinazione, quindi, può essere fonte di verità totali e rassicuranti<sup>40</sup>.

Rispetto a questa rivelazione onnicomprensiva, in successive conver-



sazioni filosofiche, poi trascritte, negli anni tra il 388 e il 396, rileviamo un esautoramento delle previsioni divinatorie dal grande alveo della rivelazione divina. Rivolgendosi al vescovo Simpliciano, successore di Ambrogio in una Milano non direttamente coinvolta nella controversia con i donatisti, tratta da un lato il tema della irripetibilità del sacramento del battesimo, che opera attraverso l'azione unica dello Spirito Santo, valido anche presso gli eretici e non più somministrabile in caso di ritorno alla Chiesa cattolica<sup>41</sup>; e, dall'altro, l'infondatezza di qualunque metodo divinatorio.

Riaffiorano le posizioni razionalistiche del medico Vindiciano. Agostino argomentava l'inconsistenza delle pratiche divinatorie sulla base delle stesse motivazioni che aveva a suo tempo contestato all'amico: esse davano informazioni solo casualmente vere<sup>42</sup>. Nessun metodo divinatorio può dire con certezza la verità. La medicina, scienza (*disciplina*) più sicura e chiara, ha tecniche e strumenti di previsione anche più certi della divinazione<sup>43</sup>. Solo la scarsa memoria degli uomini rispetto agli errori e alle falsità predette da astrologia e *sortes* può loro consentire di continuare a dare credito a predizioni affidate solo al caso e che avevano troppo spesso anche fallito<sup>44</sup>. Questo vale sia per le *sortes* pagane che per quelle cristiane. Ma, corre un discrimine notevole tra le *sortes* usate con il Vangelo e le pratiche di consultazione dei demòni. Quelle cristiane sono sconsigliabili soprattutto perché degradano gli oracoli divini, adattandone le parole che riguardano i grandi temi del destino degli uomini ai problemi della quotidianità<sup>45</sup>. In realtà più che porre un divieto, Agostino si appella a una riflessione intellettuale che giudichi in base alla differenza tra l'applicazione di una tecnica più imprecisa di altre, come la medicina, – che dà strumenti attendibili, fondati su un ragionevole calcolo delle probabilità – e l'alea della casualità più assoluta<sup>46</sup>. Contro l'uso delle *sortes* e in ragione di una malriposta fiducia si esprime nella forma di una sollecitazione, un consiglio – quasi privato e personale –, non in quella di una condanna: *mibi displicet*, dice soltanto. A partire da questo, si potrebbe anche riflettere sull'assenza in Africa di interventi conciliari, che vietino le pratiche divinatorie<sup>47</sup>.

La mancanza di indicazioni chiare sembra lasciare alla Grande Chiesa un campo aperto rispetto alla scelta tra vera e falsa profezia. L'ambiguità dei profeti di Dio dimostra che la profezia divina si avvale anche di personaggi ambigui, non immediatamente riconoscibili. E, nel 397, quando il concilio di Cartagine discuteva della questione della validità del battesimo degli eretici, la tesi si prestava ad essere utilizzata in funzione antidonatista<sup>48</sup>. Anni dopo, Agostino sosterrà che solo il dono divino del discernimento degli spiriti mette in guardia e consente di giudicare fin dall'inizio se uno spirito è buono o cattivo, se dice il vero o il falso<sup>49</sup>.

In conclusione, la confusione di strumenti, mezzi e temi profetici demonici e divini, solo nel caso delle *sortes*, sembra assumere una fisionomia certa. Esse rappresentavano la pratica cristiana più “divinatoria” in senso stretto, con uso di mezzi esterni – il libro – e la possibilità per l’uomo di decidere quando e su che cosa consultare Dio. L’utilizzo di testi differenti per conoscere il futuro – pagani gli uni, ebraico-cristiani gli altri – rendeva chiaro a tutti chi fosse la divinità interpellata e ne adeguava coerentemente il giudizio morale. Ma, non comportava, comunque, una certezza di risultati per l’uomo. Persisteva il tema della casualità della scelta e del rapporto tra domanda del richiedente e passo rilevato. Era perciò illusoria ogni ipotesi di contatto con Dio e di verità. Semplicemente, le *sortes sanctorum* non andavano praticate perché svilivano l’uso del testo sacro, senza peraltro garantire certezze. In tutti gli altri casi era possibile che lo spirito divino agisse al di fuori della gestione diretta della Grande Chiesa o, per converso, che spiriti malvagi si introducessero a confondere e traviare i fedeli. Come dimostrava il caso dei donatisti non era facile capire e distinguere: l’individuo era rinviato a una condizione di impotenza risolvibile abbandonandosi al discernimento degli spiriti di cui la Grande Chiesa era depositaria.

## 4

**Sul potere divinatorio dei demòni**

La veridicità delle previsioni fatte dagli oracoli pagani non era un problema nuovo nella diatriba religiosa tra pagani e cristiani. I pagani si appellavano alle previsioni oracolari, per sostenere la divinità degli spiriti soprannaturali interpellati e l’affidabilità dei loro agenti. Gli intellettuali cristiani affrontavano quella che – per loro, che, pure, riconoscevano l’inverarsi di previsioni pagane o la loro corrispondenza con le Sacre Scritture – era un’insanabile aporia, approfondendo il tema demonologico della natura dei demòni. Andava affrontato il problema della loro natura e, con esso, quello di come essi potessero tanto, in relazione al potere di Dio e alla libertà umana. In linea generale, si cercava di spostare la spiegazione su un piano percettivo: ai demòni veniva attribuita una condizione fisica che consentiva loro potenzialità superiori ai limiti della sensorialità umana. Per ciò che riguarda temi più approfonditi sui destini dell’uomo e questioni di natura teologica, la teoria del plagio dalle Sacre Scritture risolveva egregiamente il problema.

Dopo le energiche misure di Teodosio contro i culti pagani, successive al 390 e all’editto di Milano del 24 febbraio 391, che metteva al bando tutte le cerimonie pagane a Roma, il 16 giugno dello stesso anno l’editto di Aquileia applicava tali divieti all’Egitto. In conseguenza di questo,

la popolazione cristiana di Alessandria si scatenò e distrusse il famoso tempio di Serapide. L'evento destò scalpore tra i contemporanei e ancora più stupore destò il fatto che esso fosse stato predetto<sup>50</sup>. La risonanza di questo evento non si era ancora spenta dopo anni. Più in generale, l'opinione pubblica era sotto l'impatto emotivo di un succedersi di eventi catastrofici, che sembravano confermare alcuni pretesi oracoli sulla fine degli dei pagani: nel 401-402 i Goti di Alarico avevano fatto irruzione nell'Italia del Nord, nel 405 gli Ostrogoti di Radagaiso erano arrivati in Etruria; nel 410 Alarico aveva saccheggiato Roma; inoltre, dalle misure teodosiane del 390 in poi, fino all'ulteriore divieto di Onorio contro le feste pagane, del 407<sup>51</sup>, fu un susseguirsi di leggi imperiali che sembravano realizzare una catastrofe annunciata<sup>52</sup>, frutto di una concertazione di poteri contro i culti tradizionali tanto misteriosamente apocalittica quanto praticamente devastante.

Su un evento di impatto planetario, come la profetizzata distruzione del tempio di Serapide, Agostino fu interpellato, in un giorno dell'ottava di Pasqua di un anno imprecisato, da molti fratelli cristiani che gli avevano chiesto di spiegare la capacità divinatoria dei demoni. La trascrizione di questa discussione, occasionale e non stenografata, è di qualche tempo successiva. Nel pieno della crisi donatista, per Agostino, la credibilità degli oracoli pagani era un assillo teologico, ma anche pastorale. Le datazioni proposte collocano lo scritto tra gli anni 406 e 411<sup>53</sup>. La mancanza di riferimenti al sacco di Roma farebbe pensare a una stesura precedente al 410. Il periodo è, comunque, quello precedente al 411, quando la sfida donatista culminò nella conferenza di Cartagine, quello precedente alla lettura del *De Deo Socratis* di Apuleio<sup>54</sup> e all'elaborazione del *De civitate*. Il grandioso progetto in cantiere spiega anche perché le aree tematiche del *De divinatione* appaiano limitate e la complessa sintesi dottrinale del pensiero agostiniano appare schematizzata, con solo alcuni riferimenti biblici e una citazione di Virgilio. Il quadro storico di riferimento – il donatismo – suggeriva l'interpretazione di demòni dai poteri fortemente condizionati, ma invasivi e pervasivamente striscianti, rispetto ai quali l'uomo, con le sue sole forze, poteva ben poco.

Rispetto all'usuale diatriba pagano-cristiana, il fatto inusuale, qui, è che Agostino era stato chiamato a discuterne con numerosi cristiani laici, che avevano messo a confronto la religione cristiana e la scienza pagana. Questi fedeli, di fronte all'inverarsi delle previsioni demoniche, sostenevano la piena legittimazione morale e religiosa della divinazione. Il fatto che fossero cristiani, il livello del dibattito, il contesto in cui avviene, nonché le motivazioni che avevano spinto i fratelli ad andare da Agostino per discutere della questione, rivelano la propensione di questi fratelli a una riflessione teologica in base alla quale essi non solo giustificano e

accolgono le pratiche pagane, ma le legittimano pienamente anche all'interno della volontà e creazione divina: tutto ciò rappresenta un caso specifico nel panorama delle riflessioni cristiane sul tema<sup>55</sup>.

Dal II secolo, le scuole filosofiche cristiane dibattevano sul come e perché i demòni – quali gli antichi dei pagani erano creduti – intervengono nella vita degli uomini. La problematica demonologica del primo cristianesimo è questione assai varia e complessa, già approfonditamente trattata<sup>56</sup>. Ricordiamo soltanto che le diverse tesi dei padri si articolano secondo variazioni di comuni elementi. Sul tronco della dottrina neoplatonica, la demonologia cristiana del II e III secolo parla di esseri intermedi, che agiscono solo per il male dell'uomo e per allontanarlo da Dio, usano il mito e la poesia, una loro invenzione malefica di terribile fascinosa, ma si accreditano anche con le verità che plagiano dalle Sacre Scritture. I demòni giocano la forza e la credibilità del loro potere proprio sulla manipolazione della verità e mascherando la loro falsità. Una tra le tesi più articolate, per ciò che riguarda la specifica questione delle previsioni del futuro, era stata quella di Tertulliano: i demòni erano degli spiriti alati e veloci, in grado di muoversi nell'aria tra cielo e terra, di andare e di guardare lontano, riferendo agli uomini cose viste e sentite altrove<sup>57</sup>.

Questi i temi dibattuti da Giustino, Taziano, Atenagora, Clemente Alessandrino, Origene, Minucio Felice, Tertulliano, Cipriano e Lattanzio<sup>58</sup>. Un dato comune delle loro teorie è, oltre alla malvagità di questi esseri, la potenza incommensurabilmente superiore di Dio<sup>59</sup>. La tradizione intellettuale cristiana conferma sì una fede comune – non religiosa, ma culturale e ideologica –, di pagani e cristiani, rispetto al mondo demonologico, ma nega, come Agostino, che alla verità corrisponda alcuna legittimità e che si possa attribuire ai demòni la definizione di divinità. Per gli intellettuali il problema era spiegare questa aporia sul piano ontologico, teologico, antropologico, posto che a essi andava comunque rinviato tutto il male del mondo.

Di fronte ai problemi chiamati in causa da queste teorie –, in particolare, in relazione ai temi della libertà umana e del libero arbitrio – erano stati soprattutto Clemente e Origene a elaborare soluzioni che tentavano di riportare nell'alveo dell'antropologia e della teologia cristiana le tendenze centrifughe di un ipertrofismo demonologico. Il primo riconsegnava alla libertà della scelta morale e della conoscenza – non più agli esorcismi dilaganti – le armi per combattere contro i demòni<sup>60</sup>. Il secondo faceva della libertà di tutte le creature razionali lo strumento di salvezza per gli stessi demòni<sup>61</sup>. Nell'elaborazione di una dottrina, che risentiva fortemente del conflitto con gnostici e settari dualistici, Origene e i contemporanei – meno Clemente – parlano di un'iniziativa e forza diabolica particolarmente forte, determinata e pericolosa. Origene riesce

a far coesistere questo potere con la libertà umana. Per tutti – demòni e uomini – vale il principio di una condizione etica decisa dalla volontà autonoma e individuale di creature libere e razionali.

Rispetto a quest'ordine di problemi e al tema della veridicità degli oracoli e della loro consultazione, i dotti interlocutori cristiani di Agostino assolutizzano la dipendenza di tutto dalla volontà di Dio. Quindi, poiché anche il potere divinatorio dei demòni è voluto da lui, ritengono che tale potere non può essere cattivo<sup>62</sup>. Sono state fatte varie ipotesi identificative di questo gruppo di cristiani. A nostro giudizio, i termini del dibattito sembrano escludere, però, sia che questi fratelli rappresentino un cristianesimo di facciata<sup>63</sup>, cui essi stessi sarebbero stati obbligati dall'incalzare della pressione legislativa<sup>64</sup>, sia una contaminazione inestricabile di fedi religiose<sup>65</sup>. Le loro argomentazioni rinviano piuttosto alla fede sincera e rigorosamente coerente di cristiani convinti, preoccupati soprattutto di essere preparati a rispondere sul tema in questione in caso si fossero trovati a doverne discutere con pagani<sup>66</sup>. Allo stesso tempo, si potrebbe trattare di cristiani di prima formazione, e comunque non esercitati nelle problematiche teologiche più raffinate, portati a semplificare il principio dell'onnipotenza divina e propensi a conciliarlo, possibilmente, con il rassicurante ricorso agli oracoli tradizionali: per dei neofiti doveva risultare difficile alienarsi totalmente da tali pratiche, che erano parte di un patrimonio culturale familiare, vissuto anche nel quotidiano, e accettare che esse fossero così malefiche.

Ben diversa era la legittimazione “di parte” e il principio autonomo di potere attribuito agli dei nella tesi di Celso, il filosofo medioplatonico contro cui aveva scritto Origene<sup>67</sup>. La legittimazione sostenuta dagli interlocutori di Agostino avviene, invece, sotto la “bandiera” del Dio dei cristiani. Ed è del tutto fuorviante, perché non si tratta di una teodicea del male rinviato a Dio sia pur nell'ambito di un disegno imperscrutabile, in cui la divinazione resti un male. I *fratres christiani* di Agostino indicano un capovolgimento di rappresentazione della stessa divinazione, da loro considerata *non mala*. Esponenti di un integralismo religioso – che è, quanto meno, espressione di gruppi la cui religiosità è in forme di pensiero elementari – i *fratres christiani* argomentavano che la divinazione era solo illegale (*iniusta*), perché vietata dalle leggi dell'Impero cristiano, ma non poteva essere cattiva, in quanto permessa da Dio<sup>68</sup>: e questo, per loro, era provato dalla veridicità delle predizioni – come quella di cui si discuteva, sulla caduta del Serapeo.

Contro questa tesi, Agostino assimila la divinazione alle tante cose malvagie, oltre che illegali, che pure avvengono, come omicidi, furti e rapine. Come questi delitti, anche la divinazione è da considerarsi malvagia, ingiusta e a Dio sgradita<sup>69</sup>. Egli non nega la veridicità delle previsioni, che

spiega riprendendo la tesi classica della tradizione cristiana, approfondendo alcuni aspetti e modificandone altri. Queste previsioni sono solo frutto di una potenzialità conoscitiva estranea all'uomo e molto distante anche dalla profondità della profezia divina<sup>70</sup>; la falsità e l'inganno sono un dato morale, non l'opposizione di un principio conoscitivo<sup>71</sup>.

Senza voler esaurire in questa sede il problema della demonologia di Agostino, se ne vogliono indicare alcuni punti significativi quali essi sono fissati nel *De divinatione daemonum*. Un punto fermo è rappresentato dalla classica tesi cristiana delle potenzialità fisiche dei demòni e del plagio, qui particolarmente sviluppata. Il problema non è se la divinazione dice cose vere o false. Le previsioni sono realmente possibili, ma è sperequato, rispetto alla reale loro consistenza, tributare ai demòni onori divini. Esse sono possibili, infatti, per le particolari capacità cognitive dei demòni – *potestates aerae*<sup>72</sup>, che hanno un corpo, aereo, di materia sottilissima<sup>73</sup>. E sono spiegabili proprio in relazione a queste specifiche condizioni fisiche e ontologiche dei demòni<sup>74</sup>, di una extrasensorialità, che va oltre le percezioni sensitive degli uomini e degli animali, uccelli compresi. A differenza dell'ottundimento sensitivo dei corpi degli uomini, lenti e pesanti, la consistenza sottile dà ai loro corpi una sensibilità acuta e dinamica<sup>75</sup>. Nel tempo e nello spazio si muovono, con movimenti fluidi e dinamici in ogni direzione, tornando al presente umano per annunciare ciò che hanno visto essere avvenuto prima e altrove e per comunicare ciò che avverrà ovunque nel futuro. La stessa loro lunga vita produce un accumulo di esperienza e conoscenza inaccessibili agli uomini<sup>76</sup>. Tali potenzialità divinatorie sono del tutto equiparabili alle tecniche – quali medicina, nautica e agricoltura – con le quali condividono la possibilità degli errori naturali<sup>77</sup>, perché si basano su specifiche competenze<sup>78</sup>, ma con capacità molto più penetranti e acute<sup>79</sup>. Possono inserirsi in modo invisibile nei pensieri mediante visioni immaginative, sia allo stato di veglia che del sonno<sup>80</sup>. Possiedono la sensibilità di scrutare sul volto moti ed emozioni dell'animo, anticipando anche i comportamenti. Il più delle volte sbagliano e inducono proditoriamente gli uomini in errore<sup>81</sup>, perché la gran parte delle cose predette sono quelle che essi stessi compiranno<sup>82</sup>. Oppure plagiano anche qualche verità teologica dalle opere dei profeti di Dio<sup>83</sup> e non ingannano né si ingannano quando preannunciano ciò che da queste hanno appreso<sup>84</sup>.

Non c'è, però, alcuna possibilità di confronto tra la loro e l'altezza della profezia che Dio opera attraverso i suoi santi e profeti<sup>85</sup>. Le loro previsioni su malattie, condizioni climatiche, e quant'altro è al di fuori del loro diretto controllo perché fondato su contingenze mutabili, possono venire stravolte. E, per non perdere prestigio e autorità, essi stessi ne addebitano la responsabilità agli intermediari e agli interpreti degli oracoli.

È in questo settore che opera la più grande mistificazione: attorno alle previsioni sulla fine dei culti pagani. I seguaci di questi culti affermano che essa era prevista nei testi sacri della letteratura oracolare pagana<sup>86</sup>. In realtà, tali predizioni erano già nelle Sacre Scritture<sup>87</sup>. I templi pagani avevano poi ignorato per molto tempo questi eventi futuri, quasi per esorcizzarne l'avvento. Non poche erano le profezie pagane utilizzabili contro il paganesimo<sup>88</sup>. Ma, di fronte alle predizioni dei loro profeti, i demòni si rifiutavano di credere alla possibilità di un simile evento<sup>89</sup>. Virgilio, per esempio, aveva già messo in scena una Giunone completamente incredula del destino mortale di Turno<sup>90</sup>. Con l'avvicinarsi nel tempo delle catastrofiche previsioni su di loro, i demòni si decisero finalmente ad annunciarle per non sembrare ignari e vinti<sup>91</sup>. È chiaro, allora che, prima, o non avevano creduto a queste previsioni o le avevano tenute nascoste e, ora, non restava loro altro da fare che ostentare le previsioni per cercare di riaffermare una divinità a lungo simulata<sup>92</sup>. Ma, si tratta sempre delle profezie di Dio: è lui che ha fatto queste predizioni svelando la falsa divinità di questi demòni attraverso i suoi Profeti.

In un'unica affermazione Agostino ritenne di doversi ricredere: sulla possibilità che i demòni potessero conoscere la disposizione d'animo degli uomini scrutando i movimenti del corpo<sup>93</sup>.

Rispetto al quadro per altri aspetti più complesso sviluppato in altre opere di Agostino<sup>94</sup>, il *De divinatione* riflette una compiuta, sia pur schematica, rielaborazione teorica per ciò che riguarda la forza diabolica, rigorosamente ricondotta nell'ambito di una totale fisicità a un potere concesso (da Dio) e ricevuto (dai demòni)<sup>95</sup>, ad ambiti d'azione rigorosamente limitati; vi appare definita la subordinazione totale del mondo demonico a quello divino, superata ogni ipotesi che metta in discussione il primato dello spirituale rispetto alle manifestazioni del mondo materiale, ribaditi i principi indiscussi del monoteismo e dell'onnipotenza e bontà di Dio, oltre ogni rischio di infiltrazione manichea<sup>96</sup>.

Nell'affrontare una questione teorica e dottrinale, con sicuri risvolti pratici, come il problema di districarsi tra correnti eresiologiche e culti pagani per smascherare i falsi profeti, Agostino si confrontava soprattutto con la tesi di Origene. Per questi la contrapposizione vero/falso profeta può essere un'antitesi radicale, in cui tutto rinvia all'inconciliabilità tra Dio e Satana e, rispettivamente, a gruppi contrapposti; oppure può oscillare tra variabili contraddittorie più sfumate, in cui la "falsità" è rappresentata da un nemico interno, che tradisce un comune messaggio di verità: in questo caso il contrasto è «il risultato di un conflitto di poteri carismatici "liberi" e/o di forme alternative e antagonistiche di autorità»<sup>97</sup>. In uno spazio e tempo aperti, lo statuto identitario del profeta e della profezia non è fenomeno chiuso al passato, ma luogo di confronto-scontro

col giudaismo e con il paganesimo, percorso di identità, già forgiatosi anche nell'impatto interno con la crisi montanista, che ripropone falsi profeti individuabili, secondo uno schema tradizionale dell'eresiologia cristiana, con gli eretici. In questi casi, Origene attribuisce agli stessi fedeli, che ascoltano le sue omelie, la possibilità di difendersi attuando il discernimento degli spiriti: qui, elemento discriminante è la condotta del vero-falso profeta, là dove, nel confronto con il mondo della divinazione pagana, la distinzione vero-falso dipende dalla fonte di verità e si caratterizza immediatamente come condizione estatica, rifiutata da Origene in quanto canale di falsa ispirazione.

Nel *Contra Celsum*, la contestazione delle asserzioni di Celso in relazione alle possibilità e realtà dell'arte divinatoria ruota attorno al tema del *logos*<sup>98</sup>. L'Alessandrino aveva respinto i fondamenti della demonologia platonica, che assegnava ai demòni una funzione mediana e armonizzatrice dell'universo, di comunicazione tra cielo e terra, in ragione del fatto che essi compartecipano della natura umana e divina<sup>99</sup>. Egli riconduceva la specifica discussione sulla credibilità dell'arte divinatoria a una opposizione "intellettuale" tra gli strumenti di comunicazione: e cioè, da un lato, gli animali utilizzati dai demòni – *aloga zoa* – e dall'altro gli uomini, strumenti della rivelazione divina. L'opposizione tra questi è l'opposizione tra divinazione pagana e rivelazione cristiana. La falsità dell'una e la verità dell'altra sono spiegate nel segno dell'opposizione tra gli *aloga zoa* di cui si servono i demòni, e il *logos*, cui, invece, attingono gli uomini. La partecipazione ontologica dei demòni al *logos*<sup>100</sup> non impedisce a Origene di fondare l'inaffidabilità della divinazione pagana su un principio di mancata partecipazione al *logos*: mancata partecipazione di tipo non ontologico, dei demòni, ma strumentale, dei loro mezzi. Con questa tesi, a fondamento etico e razionale, Origene offre strumenti di natura etica e razionale per una individuazione possibile dei profeti ispirati dai demòni.

Ingabbiati in una fisicità totale, ma altrettanto ottusa<sup>101</sup>, falsa e mutevole i demòni del *De divinatione* preconstituiscono le condizioni di estrema difficoltà, se non di impossibilità, ancora più esplicite nel *De Genesi*, perché l'uomo possa da solo capire. Un punto qualificante la tesi agostiniana, all'interno di una filosofia della storia di tipo teologico, è il ruolo giocato dalle leggi imperiali. Vietando la divinazione, gli imperatori provano non tanto la loro adesione a principi etici del cristianesimo, quanto il fatto che Dio, poiché non approva la divinazione, la proibisce e condanna anche attraverso le leggi umane e permette, perché vuole, la distruzione degli oracoli pagani<sup>102</sup>. Agostino sottolinea che la preoccupazione di capire e discriminare non è comune e diffusa tra gli uomini. Solo coloro che si preoccupano di distinguere con saggezza previsioni di



tal fatta dalla verità della verissima luce possono disprezzarli<sup>103</sup>: le leggi imperiali e le indicazioni della Grande Chiesa sono in tal senso dei fari sicuri per distinguere i falsi profeti e ottenere la salvezza.

### Note

1. Cfr. l'ormai classico D. E. Aune, *La profezia nel primo cristianesimo e nel mondo Mediterraneo antico*, Paideia, Brescia 1996, p. 725 e la discussione sul volume di G. Filoramo, *Riflessioni in margine al profetismo cristiano primitivo*, in "Rivista di Storia e Letteratura religiosa", 34, 1998, pp. 95-107. Cfr., inoltre, sempre di Filoramo, *Il Profetismo cristiano*, in "Hermeneutica", n.s., 1999, pp. 27-8; Id., *Introduzione a Profeti e profezia: politica, potere e società nella storia del cristianesimo*, in "Annali dell'Istituto storico italo-germanico in Trento", 25, Bologna 1999, pp. 307 ss.

2. Cfr. T. Sardella, *Oracolo pagano e rivelazione cristiana nella Theosophia di Tubinga*, in *Le trasformazioni della cultura nella Tarda Antichità*, Atti del Convegno (Catania 27 settembre-2 ottobre 1982), Jouvence, Roma 1985, pp. 545-73.

3. Cfr. B. Thompson, *Patristic Use of the Sybilline Oracles*, in "The Review of Religion" 16, 1952, pp. 115-36; A. Momigliano, *Dalla Sibilla pagana alla Sibilla cristiana: profezia come storia della religione*, in "Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa. Classe di Lettere e Filosofia", 17, 2, 1987, pp. 407-28; S. Pricoco, *Un oracolo di Apollo su Dio*, in "Rivista di Storia e Letteratura religiosa", 23, 1987, pp. 3-36; Id., *Un oracolo di Apollo sull'anima (Lact., inst. 7.13.6)*, in *Hestiasis. Studi di tarda antichità offerti a S. Calderone*, Sicania, Messina 1988, pp. 173-201; T. Sardella, *Apollo, Istaspe e la Sibilla nei primi secoli della greco-cristiana*, in *Hestiasis*, cit., pp. 295-329; S. Pricoco, *L'oracolo teologico*, in A. Garzya (a cura di), *Metodologie della ricerca storica sulla tarda antichità. Atti del 1° Convegno dell'Associazione di studi tardo-antichi*, Napoli, 16-18 ottobre 1987, D'Auria, Napoli 1989, pp. 267-85; Id., *Per una storia dell'oracolo nella tarda antichità. Apollo Clario e Didimeo in Lattanzio*, in "Augustinianum", 29, 1989, pp. 351-74; G. Sfameni Gasparro, *La Sibilla voce del Dio per pagani, ebrei e cristiani: un modulo profetico al crocevia delle fedi*, in *Sibille e linguaggi oracolari. Mito storia tradizione*, Atti del Convegno internazionale di studi, Macerata-Norcia 16-20 settembre 1994, a cura di I. Chirassi Colombo, T. Seppilli, Università di Macerata, Macerata 1998, pp. 505 ss.; T. Sardella, *La Sibilla nella tradizione greca cristiana. Dalla scuola di Alessandria ad Eusebio di Cesarea*, in *Sibille e linguaggi oracolari*, cit., pp. 581-602.

4. Sui veri e falsi profeti nel Vecchio testamento – I Re 22 e Deuteronomio 18, 19-22 –, cfr. C. Grottanelli, *Possessione e visione nella dinamica della parola*, in *Sibille e linguaggi oracolari*, cit., pp. 46 ss.

5. Nonostante il *De defectu oraculorum*, le testimonianze archeologiche ed epigrafiche testimoniano, proprio a partire dal II secolo, il rifiorire degli oracoli (cfr. R. Lane Fox, *Pagans and Christians*, Viking, London 1986, trad. it., *Pagani e cristiani*, Laterza, Roma-Bari 1991, pp. 52-276).

6. In realtà la circolarità di tecniche e strumenti era notevole. I cristiani ricorrevano a chiunque fosse in grado di fornire loro oracoli. A volte, qualcuno di questi era anche cristiano, ma poteva usare strumenti non cristiani (cfr. Lane Fox, *Pagani e cristiani*, cit., pp. 432 ss.).

7. Per quanto riguarda gli imperatori cristiani, da Costantino in poi, e con la sola esclusione di Giuliano, che annullò le misure prese fino ad allora, le leggi imperiali contro magia e divinazione si erano susseguite in modo sempre più limitativo e severo (cfr. *Codex Theodosianus* (d'ora in poi CTH) 9, 16, 1-3 e CTH 16, 10, 1; CTH 16, 10, 4; 16, 10, 5; CTH 16, 10, 10; CTH 16, 10, 11; CTH 16, 10, 12). Anche le leggi di Augusto (Dio Cass. 56, 25, 5) e di Tiberio (Svetonius, *Tiberius* 63, 2) interdicevano la pratica della divinazione senza testimoni. Cfr. *Notes complémentaires*, in G. Bardy, J. A. Beckaert, J. Boutet (éds.), *Oeuvres de Saint Augustin*, Bibliothèque Augustinienne (d'ora in poi BA) 10, Paris 1952, p. 770.

8. D. Grodzynski, *Per bocca dell'imperatore (Roma, IV secolo)*, in J. P. Vernant (e altri), *Divination et Rationalité*, 1974, trad. it., *Divinazione e razionalità. I procedimenti mentali e gli influssi della scienza divinatoria*, Einaudi, Torino 1982, p. 303. Una tesi più sfumata è in A. A. Barb, *La sopravvivenza delle arti magiche*, in *The conflict between Paganism and Christianity in the fourth Century*, Oxford University, London 1963, trad. it., *Il conflitto tra paganesimo e cristianesimo nel secolo IV*, Einaudi, Torino 1968, pp. 113 ss.
9. Oltre alle citazioni di *De civitate Dei* 20 e 21, c. *litteras Petilianus donatistae libri tres* 2, *De sermone Domini in monte, contra Iulianum* 5, *De diversis quaestionibus* LXXXIII, *Psalmus c. partem Donati*, in *ep. ad Roman*, ricordiamo *De Genesi ad litteram* 12, 19, 41 (per cui si veda più avanti), e *De civ. Dei* 18, 41, 3, in cui il termine si riferisce ai filosofi.
10. N. Cipriani, *Introduzione a Sant'Agostino, La menzogna*, Nuova Biblioteca Agostiniana (d'ora in poi NBA) 7, 2, Roma 2001, p. 295.
11. *Comm. in ep. ad Gal.* 1, 2.
12. Cfr. Aug. *De mendacio* 5, 8-9 e *Aug. Ep.* 28, 3, 3.
13. Così anche M. Bettetini, *Introduzione a Aurelio Agostino, Sulla Bugia*, Milano 1994, p. 6.
14. *De mendacio* 5, 7; 5, 8; 5, 9.
15. Ricordiamo soltanto Iust. *Dialogus cum Triphone Iudaeo* 105; Tert. *De anima* 57. Cfr. *Notes complémentaires*, in *Oeuvres de Saint Augustin*, BA 10, cit., p. 768.
16. Cfr., per esempio, *De cura pro mortuis gerenda* 14; *De octo Dulc. quaest.* 6; *De diversis quaestionibus ad Simplicianum* 50, 2, *quaest.* 3, 2.
17. *De Civ. Dei* 17, 1, in *Sant'Agostino. La città di Dio*, II, (libro XI-XVIII), Introduzione e note di D. Gentili, A. Trapé, trad. di D. Gentili, NBA 5, 2, Roma 1988, p. 562: «Promissiones Dei, quae factae sunt ad Abraham cuius semini et gentem Israeliticam secundum carnem et omnes gentes deberi secundum fidem Deo pollicente didicimus, quemadmodum compleantur, per ordinem temporum procurrens Dei civitas indicabit». Su tutto questo cfr. R. Markus, *Saeculum. History and Society in the Theology of St Augustine*, Cambridge 1988<sup>2</sup>.
18. *Contra mendacium* 10, 24.
19. 12, 19, 41, in *Sant'Agostino. La Genesi*, II, *La Genesi alla Lettera*, trad. note e indici di L. Carrozzi, NBA 9, 2, Roma 1989, trad. it., p. 683.
20. *Gen. ad litt.* 12, 13, 28, trad. cit., p. 667.
21. *Ibid.*
22. *Gen. ad litt.* 12, 14, 30, trad. cit., p. 669.
23. *De unitate ecclesiae* 19, 49.
24. *De Divinatione daemonum* 7, in *Sant'Agostino. Il potere divinatorio dei demoni*, introduzione, traduzione e note di L. Alici (in *Sant'Agostino. La vera religione*, introduzione, traduzione e note di G. Ceriotti, L. Alici, A. Pieretti), NBA 6, 2, Roma 1995, p. 664 s.: «tempus advenit quo complerentur vaticinia Prophetarum Dei unius, qui istos deos falsos dicit, et ne colantur vehementissime praecipit». Su questo tema cfr. G. Lettieri, *Il senso della storia in Agostino d'Ipbona*, Borla, Roma 1988, pp. 281 ss.
25. *Conf.* 4, 3, 4, in *Sant'Agostino. Le Confessioni*, trad. e note di C. Carena, introd. di A. Trapé, NBA 1, 1, Roma 1965, p. 84: «quos mathematicos vocant, plane consulere non desistebam, quod quasi nullum eis esset sacrificium et nullae preces ad aliquem spiritum ob divinationem dirigerentur». Trad. it., p. 85.
26. Aug. *De moribus Ecclesiae* 2, 16, 53; *Conf.* 3, 10, 18; *De Civ. Dei* 1, 20; *De haeres.* 46.
27. *Conf.* 7, 6, 8, ed. cit., p. 188: «Iam etiam mathematicorum fallaces divinationes et inopia deliramenta reieceram». Cfr. anche *De utilitate credendi*, 1, 2.
28. Lo si ricava da *Conf.* 7, 6, 8, ed. cit., p. 188: «Vindiciano acuto seni e Nebridio adulescenti mirabilis animae».
29. *Conf.* 4, 3, 6, ed. cit., p. 86: «ubi (sc. Vindicianus) cognovit ex conloquio meo libris genethliacorum esse me deditum, benigne ac paterne monuit, ut eos abicerem [...]».

30. *Conf.* 4, 3, 5, ed. cit., p. 86: «illis relictis medicinam adsecutum, nisi quod eas falsissimas conperisset [...]».
31. *Ibid.*
32. *Ibid.*: «respondit ille, ut potuit, vim sortis hoc facere in rerum natura usquequaque diffusam».
33. *Conf.* 4, 3, 6 e 7, 6, 8.
34. *Conf.* 4, 3, 5, p. 86: «Si enim de paginis poetae cuiuspiam longe aliud canentis atque intendentis, cum forte quis consulit, mirabiliter consonus negotio saepe versus exiret, mirandum non esse dicebat, si ex anima humana superiore aliquo instinctu nesciente, quid in se fieret, non/arte, sed sorte sonaret aliquid, quod interrogantis rebus factisque concineret».
35. *Conf.* 8, 12, 29-30.
36. *Conf.* 7, 6, 8: il libro si riferisce alla primavera-estate milanese del 386.
37. Cfr. anche *Enarratio in psalmum* 40, 3, in *ps.* 133, 2, in *ps.* 140, 9; *De Civ. Dei* 5, 1; 5, 7, 18, 53; *Ep.* 55, 13; *Sermo* 87, 9, 11, *Sermo* 99, 3. Su questo argomento cfr. A.-G. Hamman, *La vie quotidienne en Afrique du Nord au temps de Saint Augustin*, Hachette, Paris 1979, pp. 188-93.
38. 1, 6, 17-18, in *Oeuvres de Saint Augustin*, IV, *Dialogues philosophiques*, tex., trad. et not. R. Jolivet, BA 4, Paris 1948, pp. 44-6.
39. *Retractionum lib.* 1, 1, 1.
40. *Contra Academicos* 1, 6, 18.
41. *De diversis quaestionibus ad Simplicianum* 2, *quaestio* 1, 10, BA 10, cit., p. 540: «Exemplum itaque huius Saül resistit superbis nonnullis haereticis, qui aliquid boni de muneribus sancti Spiritus negant posse dari eis qui ad sortem sanctorum non pertinent».
42. *Div. quaest. LXXXIII, quaest.* 45, BA 10, cit., pp. 120-2.
43. *Div. quaest. LXXXIII, quaest.* 45, BA 10, cit., p. 120: «attestantibus medicis, quorum disciplina multo est certior atque manifestior».
44. *Div. quaest. LXXXIII, quaest.* 45, BA 10, cit., p. 122: «Cum autem multa vera eos praedixisse dicatur, ideo fit, quia non tenent homines memoria falsitates erroresque eorum [...] Quod si non arte de codicibus exit saepe versus futura praenuntians, quid mirum si etiam ex animo loquentis, non arte, sed sorte exit aliqua praedictio futurorum?».
45. *Ep. 55 ad Ian.* 37 (c.a. 400), in *Opere di San'Agostino. Le lettere* I,1 (1-70), introduzione M. Pellegrino, trad. T. Alimonti (1-30), L. Carrozzi (31-70), note L. Carrozzi, NBA 21, Roma 1969, p. 494: «Hi vero qui de paginis evangelicis sortes legunt, etsi optandum est ut hoc potius faciant, quam ad daemonia consulenda concurrant; tamen etiam ista mihi displicet consuetudo, ad negotia saecularia, et ad vitae huius vanitatem, propter aliam vitam loquentia oracula divina velle convertere».
46. *Div. quaest. LXXXIII, quaest.* 45, BA 10, cit., p. 122: «quid mirum si etiam ex animo loquentis, non arte, sed sorte exit aliqua praedictio futurorum?».
47. Ben diversa la situazione della Gallia del V e VI secolo, con i concili di Vannes (462), Agde (506), Orléans I (511), che interdicono la consultazione delle *sortes* (cfr. R. Barcellona, *Il potere ambivalente dell'arte divinatoria. Profetia e politica nei concili gallici dal V al VII secolo*, in "Annali dell'Istituto storico italo-germanico in Trento", 25, 1999, pp. 347-74).
48. *De quaest. ad Simplicianum* 2, *quaestio* 1, 8, BA 10, cit., pp. 534 ss.
49. *Gen. ad litt.* 12, 13, 28 e 12, 14, 28-30.
50. Sull'argomento, Agostino è vago (cfr. *nescio quis: Div.* 1, 1, ed. cit., p. 646) ma, probabilmente, la predizione cui egli fa allusione è quella di Eunapio (*Vita Aed.*). Cfr. anche A. D. Nock, *Two Notes*, in "Vigiliae Christianae", 2, 1949, p. 56.
51. CTH 9, 16, 1-3 e CTH 16, 10, 1-4-5-10-11-12. Cfr. G. R. Palanque, G. Bardy, P. De Labriolle, *Dalla pace costantiniana alla morte di Teodosio*, trad. it., SAIE, Torino 1961, pp. 635-41.
52. *Div.* 8, 12. J. Doignon, *Oracles, prophéties, "on dit" sur la chute de Rome (395-410). Les réactions de Jérôme et d'Augustin*, in "Revue des Etudes Augustiniennes" 1990, 36, pp. 120-46.

53. Alici, *Introduzione a Il potere divinatorio dei demoni*, NBA 6, 2, cit., p. 627.
54. Cfr. J. J. O'Donnell, *Augustine's Classical Readings*, in "Recherches Augustiniennes" 1980, 15, p. 149.
55. *Div.* 1, 1, NBA 6, 2, cit., p. 646: «cum mane apud me adessent multi fratres laici Christiani [...] quamvis christiani essent et magis contradicendo quaerere viderentur quid paganis responderi oporteret».
56. A. Monaci Castagno (a cura di), *Il diavolo e i suoi angeli. Testi e tradizioni (secoli I-III)*, Nardini, Fiesole 1996, pp. 9-113.
57. Tertullianus *Apologeticus* 22, 8, 10. Cfr. A. Monaci Castagno, *La demonologia cristiana fra II e III secolo*, in S. Pricoco, *Il demònio e i suoi complici. Dottrine e credenze demonologiche nella Tarda Antichità*, a cura di S. Pricoco, Rubettino, Soveria Mannelli 1995, soprattutto pp. 118 ss.
58. Tatianus *Oratius ad Graecos* 18; Athenagoras *Legatio* 27, 1-2; Origenes *Contra Celsum* 4, 92; Minucius Fel. *Octavius* 27, 2; Tert. *Apol.* 22, 8 e 10; Cyprianus *Quod idola* 7; Lactantius *Divinarum institutionum lib.* 2, 14, 14; Aug. *De trinitate* 4, 11, 14.
59. Iustinus 2 *ap.* 5; *dial.* 30, 3; 76, 6; 49, 8; 111, 2; Min. Fel. *Oct.* 26; Cypr. *ad Demetr.* 15; Orig. *c. Cels.* 1, 6; 25-26; 60; 7, 4. Cfr. Ch. Pietri, *Saints et démons: l'héritage de l'agiographie antique*, in *Santi e demoni nell'Alto Medioevo occidentale (secoli V-XI)*, 7-13 aprile 1988, CISAM 36, Spoleto 1989, pp. 17 ss. (su Agostino pp. 48-9); Monaci, *Il diavolo*, cit., p. 72.
60. *Strom.* 2, 111 112-114. Cfr. Monaci, *Il diavolo*, cit., p. 100.
61. *De princ.* 3, 2, 2 e 3, 3, 6.
62. *Div.* 1, 1 e 1, 2, NBA 6, 2, cit., p. 646: «daemones, et scire et praedicere potuerunt, sicut alia multa, quantum eis nosse et praenuntiare permittitur [...] non ergo sunt malae divinationes huiusmodi».
63. *Div.* 1, 3.
64. L. J. Van Der Lof, *Les interlocuteurs d'Augustin, dans les "De divinatione daemonum"*, in "Revue des Etudes Augustiniennes", 13, 1967, 1-2, pp. 28-9, ritiene che essi fossero rappresentanti di una minoranza latinizzata di cultura romana, originari di Ippona, diventati cristiani dopo il 399, costretti ad abbandonare il culto romano, ma ad esso ancora legati. La sua tesi è seguita da L. Alici, *Introduzione a Il potere divinatorio dei demoni*, in *Opere di sant'Agostino, La vera religione*, NBA 6, 2, Roma 1995, p. 629 e note.
65. Ci sembra che l'intreccio inestricabile di fede cristiana e pratiche pagane delineate da Lane Fox, *Pagani e cristiani*, cit., pp. 432-48, vada oltre una connotazione identitaria religiosa del cristianesimo.
66. Anche per questo è da escludere che si trattasse della comunità vicina ad Agostino (composta da Alypius, Evodius, Navigius, Patricius, Romanianus) come sostiene E. I. Van Antwerp, *The divination of demons and care for the dead*, Washington 1955, p. 4.
67. Sulla personalità e la collocazione storica di Celso, cfr. G. Lanata, *Celso. Il discorso vero*, Adelphi, Milano 1987, pp. 12 e *passim*. E, più in generale, cfr. bibliografia in G. Sfameni Gasparro, *Ispirazione delle scritture e divinazione pagana. Aspetti della polemica fra Origenes e Celso*, in *Origeniana VI. Origène et la Bible/Origen and the Bible*, Actes du Colloquium Origenianum Sextum, Chantilly, 30 août- 3 septembre 1993, Leuven 1995, p. 287, n. 2.
68. La distinzione tra il primo termine (*iniusta*), con significato giuridico, e il secondo (*mala*), con significato morale, conferma che il testo è successivo anche ai provvedimenti legislativi contro il paganesimo. In ogni caso la differenza tra legge morale e positiva è presente sin dalle prime opere (Cfr. *De lib. arb.* 1, 5, 13).
69. *Div.* 1-2, NBA 6, 2, cit., pp. 646 ss.: «Et cum mihi referretur: non ergo sunt malae divinationes huiusmodi nec Deo displicent, alioquin omnipotens et iustus ista fieri non permetteret, si mala et iniusta essent: respondi, non ideo haec videri iusta debere, quod ea fieri permittit omnipotentissimus et iustissimus Deus: nam et alia multa manifestissime iniusta fieri [...]».
70. *Div.* 6, 10, NBA 6, 2, cit., p. 660: «multa daemones praenuntiant; cum tamen ab eis longe sit altitudo illius prophetiae, quam Deus per sanctos Angelos suos et Prophetas

operatur».

71. *Div.* 6, 10, NBA 6, 2, cit., p. 660: «In ceteris autem praedictionibus suis daemones plerumque et falluntur et fallunt».

72. *Div.* 7, 11, NBA 6, 2, cit., p. 664. A differenza degli angeli, che hanno un corpo etero, i demòni hanno un corpo aereo (cfr. M. Dulaey, *Le rêve dans la vie et la pensée de Saint Augustin*, Etudes Augustiniennes, Paris 1973, p. 80, n. 60).

73. *Div.* 3, 7, NBA 6, 2, cit., p. 654: «aerii scilicet, hoc est subtilioris elementi».

74. *Div.* 1-2, NBA 6, 2, cit., p. 646: «daemones, et scire et praedicere potuerunt, sicut alia multa, quantum eis nosse et praenuntiare permittitur» (cfr. anche 1, 2).

75. *Div.* 5, 9, NBA 6, 2, cit., p. 660: «quae obtuso sensu hominum cognosci non possunt, acuto autem daemonum possunt».

76. *Div.* 3, 7, NBA 6, 2, cit., p. 654: «acrimonia sensus et celeritate motus, multa ante cognita praenuntiant vel nuntiant, quae homines pro sensu terreni tarditate mirentur. Accessit etiam daemonibus per tam longum tempus quo eorum vita protenditur, rerum longe maior experientia, quam potest hominibus propter brevitatem vitae provenire. Per has efficacias quas aerii corporis natura sortita est, non solum multa futura praedicunt daemones, verum etiam multa mira faciunt. Quae quoniam homines dicere ac facere non possunt, eos dignos quidam quibus serviant et quibus divinos honores deferant, arbitrantur, instigante maxime vitio curiositatis, propter amorem felicitatis falsae atque terrenae et excellentiae temporalis».

77. *Div.* 6, 10, NBA 6, 2, cit., p. 662: «Falluntur etiam cum causis naturalibus aliqua, sicut medici, aut nautae, aut agricolae».

78. *Div.* 5, 9, NBA 6, 2, cit., p. 658: «Neque enim quia praevidet medicus quod non praevidet eius artis ignarus, ideo iam divinus habendus est».

79. *Div.* 6, 10, NBA 6, 2, cit., p. 662: «sed longe acutius longeque praestantius pro aerii corporis sensu solertiore et exercitatore praenoscent».

80. *Div.* 5, 9, Tert. *apol.* 22, 6 e Lact. *div. inst.* 2, 16, 5. Dulaey, *Le rêve*, cit.

81. *Div.* 6, 10, NBA 6, 2, cit., p. 660: «non fallunt neque falluntur: veracissima enim sunt angelica et prophetica oracula». Cfr. anche *Div.* 6, 10, NBA 6, 2, cit., p. 662: Fallunt autem etiam studio fallendi et invida voluntate, qua hominum errore laetantur».

82. *Div.* 5, 9, NBA 6, 2, cit., p. 658: «ea plerumque praenuntiare quae ipsi facturi sunt».

83. Cfr. Tert. *Apol.* 22, 8.

84. *Div.* 6, 10, NBA 6, 2, cit., p. 660: «et cum ea praedicunt quae inde audiunt, non fallunt neque falluntur: veracissima enim sunt angelica et prophetica oracula».

85. *Div.* 6, 10, NBA 6, 2, cit., p. 660: «altitudo illius prophetiae».

86. Tra questi i più famosi sembrano i libri sibillini attribuiti a Numa e che Agostino ritiene confezionati *post eventum*. Nello specifico il riferimento sembra essere all'*Asclepius* 22, citato da Lattanzio, che cita più oracoli di Apollo Clario (*Div. inst.* 1, 7); cfr. anche Macrob. *Saturn.* 1, 18 conosce un trattato di Cornelio Labeone, *De oraculo Apollinis Clarii*. Cfr. M. J. Lagrange, *L'hermétisme*, in "Revue Biblique", 34, 1925, p. 378; A.-J. Festugière, A. D. Nock (éds.), *Corpus Hermeticum*, Les belles Lettres, Paris 1947, II, p. 379.

87. Cfr. Tert. *Apol.* 22, 9; Iust. *1 Apol.* 54, 2.

88. *C. Faustum* 13, 15; *Civ. Dei* 19, 23.

89. *Div.* 7, 11, NBA 6, 2, p. 664: «Aut non credebant ista sibi eventura, qui in templis gentium colebantur, et ideo haec per suos vates ac fanaticos frequentare noluerunt».

90. *Div.* 7, NBA 6, 2, p. 664: «sicut eorum poeta (sc. Virg. *Aeneid.* 10, 630-32) Iunonem inducit non omni modo credentem, quae de Turni morte Iupiter dixerat».

91. *Div.* 7, 11, NBA 6, 2, p. 664: «quae per Prophetas predicta ignorare non possent, posteaquam appropinquare coeperunt, voluerunt ea quasi praedicere, ne ignari victique putarentur».

92. *Div.* 7, 11, NBA 6, 2, p. 666: «[...] in fine autem, tanquam nihil habentes amplius quod agerent, etiam ibi voluisse suam ostentare divinationem, ubi iam produntur diu

simulasse divinitatem?».

93. *Retr.* 30, *Corpus Christianorum series latina* 57, ed. A. Mutzenbecher, Turnholti 1984, p. 114.

94. *Gen. ad Litt.* 11, 14, 18, NBA 9, 2, pp. 579-81; *Ep.* 9, 3, NBA 21, p. 43; *De trin.* 3, 7, 12, NBA 4, p. 144; *Civ. Dei* 8, 14, 2, NBA 5, 1, pp. 573-575; *Civ. Dei* 9, 8, NBA 5, 1, pp. 637-641 e *Civ. Dei* 15, 23, 1, NBA 5, 1, p. 441, *Civ. Dei* 21, 3, 1, NBA 5, 3, p. 213. Per questa stessa tesi L. Alici, NBA 6, 2, p. 636.

95. *Div.* 5, 9, NBA 6, 2, p. 658: «Accipiunt enim saepe potestatem». La stessa tesi è riportata in una lettera, dove Agostino afferma che i maghi pagani – Apuleio e i maghi d'Egitto – furono superati da Mosè perché quelli fecero prodigi, mentre Mosè con l'aiuto di Dio sovvertì le loro diaboliche macchinazioni (*Ep.* 137, 4, 13).

96. Contro questa tesi, condivisa da F. Porsia, *Il significato del diverso, Introduzione al Liber monstruorum*, Dedalo, Bari 1976, p. 25, che parla di «una velata polemica antimanichea», e L. Alici, *Introduzione a Sant'Agostino, Il potere divinatorio dei demoni*, NBA 6, 2, p. 639, che afferma che Agostino elimina «alla radice nel dibattito ogni pericolosa infiltrazione manichea», G. Borelli in una pubblicazione per più versi molto discutibile (*Dei, demoni e tempi apocalittici*, in *Agostino di Ippona, Demoni e profezie*, Introduzione di F. Cardini. Traduzione e saggio critico di G. Borelli, Cernusco s. N., 1993, p. 35) afferma che nel *De divinatione* c'è un «lapsus manicheo». Per i rapporti di Agostino con il manicheismo, cfr. anche G. Sfamini Gasparro, *Natura e origine del male: alle radici dell'incontro di Agostino con la gnosi manichea*, in L. Alici, R. Piccolomini, A. Pieretti (a cura di), *Il mistero del male e la libertà possibile: lettura dei Dialoghi di Agostino*, Roma 1994, pp. 7-55.

97. Per questa tesi cfr. G. Filoramo, *Vero e falso profeta in Origene. Riflessioni in margine alla profetologia cristiana antica*, in *Munera amicitiae. Studi di storia e cultura sulla Tarda Antichità offerti a Salvatore Pricoco*, a cura di R. Barcellona e T. Sardella, Rubettino, Soveria Mannelli 2003, pp. 166, 175.

98. *C. Celsum* 3, 25; 4, 96 e 7, 5 e 88-96. Per questa tesi cfr. T. Sardella, *Prognosis e mantike in Origene*, in *Sogni, visioni e profezie nell'antico cristianesimo*, Roma 5-7 maggio 1988, XVII Incontro di studiosi dell'antichità cristiana, Roma, 1989, pp. 281 ss., soprattutto, pp. 296 ss. Cfr. inoltre, G. Sfamini Gasparro, *Eguaglianza di natura e differenza di condizione dei logikoi: la soluzione origeniana nel contesto delle formule antropologiche e demonologiche greche del II e III secolo*, in *Origeniana*, v, Leuven 1992, pp. 301-19.

99. Moreschini, *Il demone nella cultura pagana dell'età imperiale*, in *Il demònio e i suoi complici*, cit., p. 90.

100. M. Spanneut, *Le stoïcisme des Pères de l'Eglise*, Seuil, Paris 1957; M. Harl, *Origène et la fonction révélatrice du Verbe incarné*, Seuil, Paris 1958. In particolare, sulla teoria demonologica origeniana, cfr. A. Monaci Castagno, *Il diavolo e i suoi angeli*, Nardini, Firenze 1996, pp. 101 ss.

101. *Div.* 3, 7, NBA 6, 2, p. 654: «non utique prudentiore intellectu...».

102. *Div.* 2, 4, NBA 6, 2, p. 648: «Si propterea, inquam, mala non sunt, quia Deo placere hinc probantur, quod ea fieri sinit omnipotens; quomodo erit bonum quod fieri prohibentur et evertuntur?».

103. *Div.* 4, 7, NBA 6, 2, p. 656: «Illam vero tertiam daemonum potentiam, quod diuturna rerum experientia quemadmodum praenoscent atque praenuntiant multa didicerunt, ita contemnunt qui haec vigilanter curant a verissimae lucis veritate discernere [...]».

VERA O FALSA PROFEZIA: QUALE CRITERIO DI DISCRIMINE?