



Università
Ca' Foscari
Venezia

Corso di Laurea magistrale (ordinamento
ex D.M. 270/2004)
in Filosofia della società, dell'arte e della
comunicazione

—
Tesi di Laurea

Ca' Foscari
Dorsoduro 3246
30123 Venezia

Agostino e il male. La
polemica antimanichea

Relatore
Prof. Paolo Pagani

Correlatore
Prof. Fabrizio Turoldo

Laureando
Roberto Silvestrin
Matricola 826702

Anno Accademico
2013 / 2014

INDICE

INTRODUZIONE	3
CAPITOLO I: AGOSTINO E IL MANICHEISMO	6
1. Che cos'è il manicheismo?.....	6
2. L'adesione di Agostino al manicheismo.....	10
3. Il progressivo allontanamento dal manicheismo.....	14
4. Crisi scettica e avvicinamento al Cristianesimo.....	15
CAPITOLO II: IL PROBLEMA DEL MALE TRA MANICHEISMO E DOTTRINA CRISTIANA	20
1. Una questione primaria.....	20
2. La posizione manichea.....	21
3. Le obiezioni di Agostino.....	24
3.1 Male e non-essere.....	25
3.2. Il libero arbitrio.....	33
Appendice: libero arbitrio e prescienza divina.....	42
3.3. Le due anime.....	44
3.4. L'impossibile lotta tra il Bene e il Male.....	48
3.5 L'immutabilità di Dio.....	50
3.6 Alcuni errori tipicamente manichei.....	52
CAPITOLO III: PER UNA STORIA DEL PECCATO	58
1. Perché una storia del peccato.....	58
2. La ribellione degli angeli, il Diavolo e la caduta.....	59
3. La tentazione e il peccato originale.....	65
4. La condizione mortale.....	73

5. La sofferenza degli innocenti e la sua possibile spiegazione.....	77
Appendice: l'amore per Dio e l'amore per il prossimo.....	80
CAPITOLO IV: IL CONCETTO DI ORDINE.....	85
1. Una premessa.....	85
2. <i>Mensura, numerus, pondus</i>	86
3. <i>Ordinator peccatorum</i> : l'onnipotenza di Dio e il male.....	89
CAPITOLO V: L'IDEA AGOSTINIANA DI <i>REDITUS</i>.....	98
1. L'inizio di una risalita.....	98
2. Un terzo significato di <i>reditus</i>	100
2.1. Alcuni esempi di conversione nelle <i>Confessioni</i>	104
CAPITOLO VI: IL MANICHEISMO COME GNOSI.....	107
1. Il contributo di Emanuele Samek Lodovici.....	107
CAPITOLO VII: DIFFICOLTA' E NODI PROBLEMATICI DELLA TEODICEA DI AGOSTINO.....	111
1. Tre problemi.....	111
1.1 I problemi legati alla definizione di peccato.....	111
1.2 Una comune radice.....	112
1.3 Dio e la volontà umana	114
CONSIDERAZIONI CONCLUSIVE.....	116
1. Attualità e classicità.....	116
2. La natura della teodicea.....	118
BIBLIOGRAFIA.....	120

INTRODUZIONE

Il termine “teodicea” – che ricorrerà di frequente nel nostro testo - non è agostiniano: venne invece partorito dal genio filosofico di Gottfried Wilhelm von Leibniz, pensatore vissuto molti secoli dopo l’Ipponate. Perché allora parlare di una “teodicea” in Agostino? Innanzitutto è bene guardare all’etimologia di tale termine: esso è composto dai termini greci θεός (“Dio”) e δίκη (“giustizia”), e sta quindi a significare, *primariamente*, “giustificazione di Dio”. La teodicea di Leibniz rappresenta il tentativo di cogliere il rapporto che intercorre tra la presenza del male nel mondo e la creazione divina, al fine di “sollevare” Dio, da sempre pensato come infinitamente buono, dalla responsabilità di aver generato qualcosa come il male. La teodicea consiste quindi nell’estremo sforzo di conciliare l’onnipotenza e la suprema bontà divine con la realtà del peccato, del dolore come condizione umana, della morte come limite dell’umano. La domanda classica della teodicea è quindi quella che chiede dell’origine del male (“*unde malum?*”), una volta che Dio venga definito come il Bene assoluto.

Il neologismo leibniziano trova riferimento quindi in una tradizione ben più antica, che trova in Agostino uno dei suoi massimi esponenti. Non fu infatti proprio Agostino a dedicare gran parte delle proprie opere al tentativo di giustificare la presenza del male nel creato? Negli scritti che riguardano la polemica contro i manichei, appunto, Agostino si fa carico di un compito filosoficamente e religiosamente molto arduo: dimostrare che Dio non è creatore del male, dimostrare che Dio, in ultima istanza, è “innocente”.

L’avversione dell’Ipponate per il manicheismo, intorno alla quale ruota tutta la costruzione della filosofia morale e della metafisica agostiniane, fa sì che si possa parlare di una teodicea “antimanichea”: era incumbente per l’Ipponate non solo giustificare il fenomeno del male nel creato, ma anche destituire di significato tutta la complessa tradizione religiosa dei manichei, la quale considerava la natura di bene e male in modo errato e insostenibile agli occhi di Agostino, che pure, in gioventù, al manicheismo aveva aderito.

Il nostro lavoro ha voluto quindi ricostruire la polemica di Agostino nei confronti dei seguaci di Mani, e il tentativo dello stesso Agostino di edificare una

teodicea proprio attraverso tale critica. In realtà, esso è diventato *più* di una semplice riproposizione degli argomenti agostiniani diretti contro i manichei, in quanto si è mostrata necessaria, allo scopo, una ricognizione della letteratura agostiniana – dal *De civitate Dei* alle *Confessioni* – tale da andare oltre la specifica polemica antimanichea. Il panorama si è quindi allargato rispetto al puro e semplice antimancheismo di Agostino, così da considerare aspetti della teodicea non chiariti o comunque non sufficientemente esplicitati nelle opere polemiche.

Per compendiare l'evoluzione del pensiero e delle esperienze intellettuali di Agostino, disponiamo di un documento unico nel suo genere: le *Confessioni*. In esse è depositata l'intera memoria della vita e della filosofia agostiniane, grazie alla quale siamo in grado di dare coerenza alla sterminata opera dell'ipponate. Ma la peculiare importanza delle *Confessioni* non risiede nel fatto che esse sono una semplice *autobiografia*: gli eventi della vita di Agostino vi sono sempre presentati in chiave filosofica e teologica, rielaborati nell'ottica di un intervento di Dio nelle vicende personali del santo.

In tredici capitoli (*libri*), Agostino compie un'operazione altamente innovativa: sceglie alcuni episodi della sua vita, dalla nascita alla conversione, per utilizzarli come *exempla* di un unico discorso, un dialogo con Dio stesso, una *confessio*, intesa come confessione della propria meschinità e insieme della grandezza della grazia divina. Il dialogo è a due, ma si svolge davanti a un pubblico, costituito dagli amici e dai fedeli che devono conoscere la pochezza umana del loro vescovo e insieme seguirne le orme, per dedicarsi alla ricerca dell'unica vera felicità, ovvero la conversione del cuore e delle azioni verso l'unico vero Dio¹.

Le *Confessioni* hanno costituito una sorta di *fil rouge* nella ricostruzione della personale esperienza di Agostino – prima di adesione, poi di forte avversione – nei riguardi del manicheismo.

Le categorie-guida di tutto lo scritto sono state quelle della vicinanza e della lontananza: da Dio, dalla verità, dall'autenticità; categorie che rappresentano l'architrave stessa non solo delle *Confessioni* (le quali sono appunto un lungo cammino di avvicinamento al Creatore) ma anche dell'intera teodicea

¹ M. Bettetini, *Introduzione a Agostino*, Laterza, Roma-Bari 2011, pp. 28-29.

agostiniana, come testimonierà lo stesso concetto di peccato inteso dall'Ipponate come *aversio a Deo*.

La via percorsa da Agostino non è però tanto una serena e progressiva ascesa a Dio, priva di difficoltà e di pericoli, quanto piuttosto una faticosa e insicura strada praticata incontrando dubbi, incertezze, fratture, disperazione. Considerando non solo le sue *Confessioni*, ma tutte le altre opere, ci si rende conto della correttezza dell'intuizione nietzscheana, secondo la quale, «leggendo Agostino, si vede il “cristianesimo nel ventre”»². Kurt Flasch, facendo propria tale affermazione di Nietzsche, ha sottolineato l'influenza agostiniana non solo nei confronti della storia del cristianesimo, ma di tutta la cultura europea:

Nietzsche non esagerava. Il lettore di Agostino vede piuttosto la filosofia e la scienza europee e molte istituzioni – dalla famiglia allo stato e alla chiesa – nel ventre. Nella misura in cui oggi si vive e si pensa secondo i binari della tradizione europea, studiando Agostino si scorge se stessi nel ventre³.

Ecco perché, ancor oggi, è di grande interesse trattare un autore come Agostino, nonostante la sterminata bibliografia critica che lo interessa e che sembra costituire più un ostacolo che uno stimolo all'elaborazione di nuovi apporti ermeneutici alla sua filosofia.

Un appunto, infine, risulta doveroso: abbiamo di proposito trattato la teodicea agostiniana senza fare riferimento all'introduzione del tema della Grazia, che risale all'ultimo periodo del nostro Autore. La teoria della Grazia costituisce un'istanza intricata e per molti versi risulta di difficile collocazione quando si scrive di Agostino, tenendo conto anche delle numerose e spesso contrastanti rielaborazioni che ne sono state date.

² Dalla lettera di Nietzsche a Overbeck del 31 marzo 1883, citata in K. Flasch, *Augustin. Einführung in sein Denken*, Nördlingen, Reclam 1980; trad. it. di Claudio Tugnoli col titolo *Agostino d'Ippona*, Il Mulino, Bologna 2002, pp. 13.

³ K. Flasch, *Agostino d'Ippona*, Il Mulino, Bologna 2002, pp. 13.

CAPITOLO I

AGOSTINO E IL MANICHEISMO

1. Che cos'è il manicheismo?

Rispondere a chi chiedesse che cosa fu, nelle sue coordinate fondamentali, quel complesso fenomeno che va sotto il nome di “manicheismo” non è affatto semplice. *In primis* perché si dovrebbe stabilire con cautela se si tratti di un credo religioso oppure di una temperie filosofica, o ancora di un'affascinante *Weltanschauung*, che ai tempi di Agostino aveva raggiunto una grande diffusione, e che lo stesso vescovo d'Ipbona si era prodigato a combattere attraverso i propri scritti polemici.

La seconda questione riguarda appunto le fonti da cui possiamo trarre informazioni riguardo ai manichei e ai loro costumi: sono pochissime e frammentarie (se non del tutto perdute) le fonti dirette, sia quelle risalenti al loro fondatore, Mani, sia quelle scritte dai suoi seguaci e diffusori del culto. Secondo la tradizione, Mani fu autore di diverse opere, tra cui lo *Shabuhrgan* (dedicato al sovrano Shabuhr I di Persia), il *Vangelo vivente* e il *Tesoro* (scritti in lingua siriana), un libro dei *Misteri*, le *Leggende*, le *Immagini*, e un'opera intitolata i *Giganti*. Tra i testi manichei dei discepoli figurano invece i *Kephalaia*, le *Omellerie*, il *Salterio* e le *Lettere* di Mani. Vasta è invece la letteratura polemica: in particolare quella di Agostino, che ebbe l'opportunità di accedere direttamente ai testi manichei, avendo aderito, per nove anni, a questa setta religiosa. Il problema delle fonti indirette, soprattutto quelle eminentemente polemiche, potrebbe essere però quello di un forte travisamento delle dottrine del Maestro, indotto dalla veemenza delle critiche e dall'esigenza di difendere il proprio credo o la propria dottrina filosofica. La posizione di Agostino, sebbene egli rappresenti forse l'esempio più calzante di avversario del manicheismo, autore di più di una decina di testi *adversus Manichaeos*, costituisce comunque un *unicum*: data appunto la sua appartenenza alla schiera degli Uditori (il grado iniziale nella gerarchia manichea), egli ebbe l'occasione di studiare di persona gli scritti del fondatore e di vivere secondo l'*ethos* dei manichei, osservandone

la ritualità e rispettandone le prescrizioni, cosa che fa di Agostino una voce autorevole, se vogliamo ricostruire la struttura portante del fenomeno.

Un'altra intricata questione, nella definizione del manicheismo, riguarda il suo carattere sincretico, dato che «il manicheismo, nei secoli combattuto come “eresia” da cristiani, mazdei e musulmani, mescolava elementi di tutte queste religioni»⁴. Proprio l'interpretazione “eresiologica”, che lo considerava come semplice eresia del cristianesimo, è oggi decaduta, mostrando gli influssi sia della tradizione giudaico-cristiana, sia della cultura gnostica, ma anche quelli provenienti da ambienti iranici e buddhisti, confluiti in un «sincretismo di aspirazione universalizzante che fu ben accetto dal potere politico finché non entrò in conflitto con le religioni di volta in volta dominanti, in Persia come in Africa o a Roma»⁵.

Se non siamo tuttora in possesso di una conoscenza dettagliata di tutti gli aspetti culturali e filosofici del manicheismo, che faccia chiarezza sulla molteplice confluenza di tutti questi elementi, siamo tuttavia in grado di fornire una dettagliata descrizione dell'impianto gerarchico dei manichei, che si dividevano in due grandi gruppi: gli Eletti o Perfetti e gli Uditori o catecumeni, che a loro volta si suddividevano al proprio interno secondo una complessa organizzazione:

Attingendo – come sembra ormai certo – a idee indiane sulla trasmigrazione delle anime, gli Eletti vivevano nell'astinenza (dal lavoro manuale, dall'assunzione di carne e dall'attività sessuale), in nome dei «sigilli» della bocca, delle mani, del seno. Uomini e donne, gli Eletti si dividevano in una gerarchia di quattro livelli, dei quali solo il più basso era aperto anche alle donne. Il primo era il livello dei dodici Maestri o apostoli, seguiti dai settantadue Vescovi e poi dai trecentosessanta Presbiteri o intendenti, fino ai semplici Eletti o Elette. Tutti costoro avevano diversi impegni di digiuno e di preghiera, e uno stile di vita ispirato ai modelli monastici offerti dal buddhismo, anche per quanto riguardava la strutturazione dei monasteri. Gli uditori, invece, dovevano seguire un decalogo in parte simile a quello ebraico, recitare preghiere quattro volte al giorno e procurare il cibo per gli eletti⁶.

Agostino, come abbiamo accennato sopra, non entrò mai nella schiera degli Eletti, e per tutta la durata della sua adesione al manicheismo rimase al semplice livello di Uditore, e quindi di subordinato rispetto alle alte sfere.

⁴ M. Bettetini, *Introduzione a Agostino*, Laterza, Roma-Bari 2011, pp. 41.

⁵ Ivi, pp. 44.

⁶ Ivi, pp. 43.

Kurt Flasch, nel suo volume intitolato *Agostino d'Ippona*, ha elencato le peculiarità del manicheismo che attrassero il giovane Agostino, e che possiamo ritenere abbiano esercitato un grande fascino sulle genti, oltre che sul futuro santo. Innanzitutto, «il manicheismo forniva una spiegazione del mondo ampia e completa; affrontava nel dettaglio fenomeni della natura come il cielo e le stelle, il sole e la luna. Conteneva una cosmogonia ed una meteorologia, una chimica ed una zoologia»⁷. Appare quindi fondamentale, per ciò che riguarda l'attrattiva esercitata da questa religione, l'aspirazione ad una completezza del sapere (razionale, negli intenti dei manichei), ad una sua esaustività, che spaziava dalla spiegazione metafisica dell'origine dell'universo alla conoscenza fisica dei fenomeni atmosferici, dalla soluzione del problema del male a quella della costituzione delle anime e dei corpi.

Inoltre, «il manicheismo intendeva essere il completamento delle religioni esistenti, e non porsi in concorrenza con le loro dottrine»⁸. Questo probabilmente fu il motivo della sua espansione: grazie a questo temperamento non invasivo, unito alla molteplicità delle fonti religiose da cui attingeva, riuscì ad inserirsi negli interstizi della società, sopportato dal potere politico.

Flasch continua il proprio esame adducendo un terzo motivo di fascino nei confronti di Agostino:

Il manicheismo voleva proporsi come il cristianesimo al quale si rivolgono i pensatori e si prefiggeva di portare alla persuasione non attraverso l'autorità, ma con l'approfondimento filosofico. Era stato proprio il prevalere dell'impostazione autoritaria ad allontanare Agostino, smanioso di filosofare, dalla religione in cui era stato educato. Sembrava che il manicheismo conciliasse la libertà di pensiero con il cristianesimo, e ciò andava incontro alle esigenze di Agostino, il quale pensava che meritasse più fiducia l'insegnamento più che non l'esercizio del comando⁹.

Sarà proprio Agostino, in un'opera polemica, il *De utilitate credendi*, a sottolineare come fosse stato sedotto dall'aspetto "razionalistico" del manicheismo:

⁷ K. Flasch, *Agostino d'Ippona*, Il Mulino, Bologna 2002, pp. 30-31.

⁸ Ivi, pp. 31.

⁹ *Ibidem*.

Tu sai infatti, o Onorato: noi siamo capitati fra tali uomini unicamente perché promettevano che, messa da parte l'autorità che incute timore [*terribili auctoritate separata*], con la pura e semplice ragione [*mera et simplici ratione*] avrebbero condotto a Dio e liberato da ogni errore coloro che volessero ascoltarli. Che altro infatti, una volta rifiutata la religione che mi era stata instillata dai miei genitori fin dall'infanzia, mi avrebbe spinto a seguire ed ascoltare diligentemente quegli uomini per quasi nove anni, all'infuori del fatto che dicevano che siamo dominati dalla paura della superstizione e che la fede ci viene imposta prima della ragione, mentre essi non spingono nessuno a credere se la verità non è stata prima discussa e chiarita¹⁰?

Infine, altri due aspetti di fascino, uno teorico-esegetico, l'altro etico-pratico, sono annoverati da Flasch nella sua sintesi del manicheismo¹¹: la critica al Vecchio Testamento, che i manichei ritenevano opera del signore delle Tenebre, sottraendo il fedele all'imbarazzo di fronte all'interpretazione di certi suoi passi; l'astinenza sessuale, tema che Agostino tratterà per tutta la vita, anche in senso autobiografico, come testimonia l'ampio spazio dedicatogli nelle *Confessioni*.

Larga parte della fortuna del manicheismo è forse però attribuibile alla figura carismatica, a metà tra storia e leggenda, del suo fondatore, Mani, il cui nome «era un titolo più che un nome di persona. Di probabile derivazione aramaico-babilonese (Mānā), indicava la luce di uno spirito, un animo “illustre”»¹². Egli nacque probabilmente il 14 aprile del 216 d.C. a Gaukhai, nella Babilonia settentrionale, da nobili origini. «Per vent'anni Mani ha letto e meditato su fonti religiose di origini differenti: Vangeli apocrifi e canonici, libri dell'Antico Testamento, opere di gnostici e molti testi legati allo zoroastrismo, di cui aveva una conoscenza tutt'altro che superficiale»¹³.

Dal 240 d.C., anno dell'incoronazione di Shabuhr, viaggiò attraverso la Persia per trentacinque anni, per essere infine condannato a morire dal successore di Shabuhr I, Wahrām, essendo stato ritenuto responsabile della morte di una cortigiana. Agostino affronta il problema della personalità di Mani nel *Contra Felicem manichaeum*, rispondendo e dibattendo con Felice, sostenitore delle dottrine del Maestro; è proprio l'avversario di Agostino ad illustrare come veniva accolta la figura di Mani:

¹⁰ *De utilitate credendi*, 1.2.

¹¹ K. Flasch, *Agostino d'Ippona*, Il Mulino, Bologna 2002, pp. 33.

¹² M. Bettetini, *Introduzione a Agostino*, Laterza, Roma-Bari 2011, pp. 39.

¹³ *Ivi*, pp. 40.

Ci ha insegnato l'inizio, il mezzo e la fine; ci ha istruito sulla creazione del mondo, perché fu fatta, e da dove fu fatta, e coloro che la fecero; ci ha insegnato perché il giorno e perché la notte; ci ha istruito intorno al corso del sole e della luna. Giacché non abbiamo udito tutto ciò in Paolo, né nelle scritture degli altri Apostoli: questo crediamo, che egli stesso è il Paracleto [*hoc credimus, quia ipse est Paracletus*]¹⁴.

Qui Mani è descritto come lo Spirito Santo Paracleto e presentato come detentore ed elargitore di un sapere ricomprensivo della totalità del cosmo, come testimoniano le parole "inizio", "mezzo" e "fine". La vocazione cosmologica del manicheismo è evidente, dato che Mani avrebbe insegnato il "corso del sole e della luna", nonché svelato i segreti della creazione, visti dal punto di vista dello stesso Creatore.

L'accento posto da tutto il manicheismo sulla conoscenza (presumibilmente razionale, in un senso che spiegheremo più avanti) del cosmo, sulla figura del profeta Mani, sul tema escatologico della salvezza legato a tale sapere e infine sul carattere fortemente elitario e gerarchico di tale partecipazione alla verità ultima, rendevano la dottrina manichea un pensiero "gnostico" e salvifico, di sapore mediorientale, con il quale il Cristianesimo, ma anche l'Impero romano, avrebbero dovuto prima o poi misurarsi.

2. L'adesione di Agostino al manicheismo.

Della permanenza di Agostino all'interno delle gerarchie manichee, dal 373 al 383, abbiamo in parte già discusso, citando quali furono i motivi che affascinarono un giovane ed inesperto studente di retorica, e che abbagliarono la sua enorme sete di conoscenza. Ma vi furono due episodi, ricordati dallo stesso autore nelle *Confessioni*, che crearono le condizioni per l'effettiva conversione al manicheismo, e che riguardano in primo luogo le esperienze di studio che il diciottenne Agostino fece a Cartagine, dove aveva trascorso la propria adolescenza «studiando i testi di eloquenza [*libros eloquentiae*]¹⁵. Il primo episodio riguarda la lettura dell'*Hortensius* di Cicerone:

¹⁴ *Contra Felicem manichaeum*, I, 9.

¹⁵ *Confessiones*, III, 4.7.

Qui [a Cartagine, alla scuola di retorica] bramavo distinguermi, per uno scopo deplorabile e frivolo quale quello di soddisfare la vanità umana; e fu appunto il corso normale degli studi che mi condusse al libro di un tal Cicerone, ammirato dai più per la lingua, non altrettanto per il cuore. Quel suo libro contiene un incitamento alla filosofia e s'intitola *Ortensio*. Quel libro, devo ammetterlo, mutò il mio modo di sentire, mutò le preghiere stesse che rivolgevo a te, Signore, suscitò in me nuove aspirazioni e nuovi desideri, svili d'un tratto ai miei occhi ogni vana speranza e mi fece bramare la sapienza immortale [*immortalitatem sapientiae*] con incredibile ardore di cuore [*aestu cordis incredibili*]. Così cominciai ad alzarmi per tornare a te. Non usavo più per affilarmi la lingua, per il frutto cioè che apparentemente ottenevo con il denaro di mia madre: avevo allora diciotto anni e mio padre era morto da due; non per affilarmi la lingua dunque usavo quel libro, che mi aveva de resto conquistato non per il modo di esporre, ma per ciò che esponeva. Come ardevo, Dio mio, come ardevo di rivolare dalle cose terrene a te, pur ignorando cosa tu volessi fare di me. La sapienza sta presso di te, ma amore di sapienza ha un nome greco, filosofia. Del suo fuoco mi accendevo in quella lettura [*me accendebant illae litterae*]¹⁶.

Proseguendo, Agostino dirà di essere stato interessato non a perseguire un sapere determinato, circoscritto ad una qualsiasi setta filosofica [*illam aut illam sectam*]¹⁷, bensì a raggiungere la «sapienza in sé e per sé là dov'era»¹⁸. Questo segna una svolta fondamentale nella vita del giovane retore, ovvero il passaggio da un *vacuo studio* della retorica, destinato ad un successo economico e terreno, invischiato in dispute spesso meschine per ammissione dello stesso autore, alla filosofia, ovvero alla ricerca di un sapere stabile, orientato al conseguimento della felicità: l'obiettivo radicale in Agostino, lungo tutta la vita di filosofo e pensatore cristiano.

In quelle pagine, che sono ben lungi dall'essere l'agognata meta delle aspirazioni filosofiche del nostro autore, vi è però una grande assenza: «l'assenza fra quelle pagine del nome di Cristo [*nomen Christi non erat ibi*]¹⁹, nome che Agostino serbava nel proprio cuore sin dall'infanzia. «Così qualsiasi opera ne mancasse, fosse pure dotta e forbita e veritiera, non poteva conquistarmi totalmente»²⁰.

Perciò mi proposi di rivolgere la mia attenzione alle Sacre Scritture, per vedere come fossero. Ed ecco cosa vedo: un oggetto oscuro ai superbi e non meno velato ai fanciulli, un ingresso basso, poi un andito sublime e avvolto di misteri. Io non ero capace di superare l'ingresso o

¹⁶ *Confessiones*, III, 4.7 4.8.

¹⁷ *Ivi*, III, 4.8.

¹⁸ *Ibidem*.

¹⁹ *Ibidem*.

²⁰ *Ibidem*.

piegare il collo ai suoi passi. Infatti i miei sentimenti, allorché le affrontai, non furono quali ora che parlo. Ebbi piuttosto l'impressione di un'opera indegna [*visa est mihi indigna*] del paragone con la maestà tulliana. Il mio gonfio orgoglio aborrisce la sua modestia, la mia vista non penetrava i suoi recessi. Quell'opera è fatta per crescere con i piccoli; ma io disdegnavo di farmi piccolo e per essere gonfio di boria mi credevo grande²¹.

Nonostante Agostino si dedichi alla lettura della Bibbia nel ricordo del nome di Cristo, vi sono almeno due errori nell'approccio del giovane studente ai testi sacri: innanzitutto, Agostino si avvicina alle Sacre Scritture per *videre quales essent*, «ossia per osservarle, studiarle, mantenendo un distaccato atteggiamento da professionista del linguaggio parlato e scritto, che trova in Cicerone l'unico punto di riferimento per giudicare un testo scritto»²²; il secondo motivo dell'insuccesso agostiniano risiede inoltre nell'aver creduto di poter leggere la Bibbia secondo canoni estetici e retorici, piuttosto che attraverso un'adeguata preparazione esegetica. Agostino non conosce ancora i quattro modi di interpretare la Scrittura:

Tutta la scrittura, chiamata Vecchio Testamento, viene tramandata a coloro che si dedicano con zelo a conoscerla secondo quattro modi di intenderla: secondo la storia, l'eziologia, l'analogia, l'allegoria. [...] Dunque, si tramanda secondo la storia quando si insegna ciò che è stato scritto o realizzato; e ciò che non è stato realizzato, ma soltanto scritto, è come se fosse stato realizzato. Si tramanda secondo l'eziologia quando si espone da quale causa una cosa sia stata prodotta o detta; secondo l'analogia quando si dimostra che i due Testamenti, l'Antico e il Nuovo, non sono in contrasto; secondo l'allegoria quando si insegna che, delle cose scritte, alcune non devono essere prese alla lettera, ma vanno intese in modo figurato²³.

È facile comprendere come Agostino non avrebbe mai aderito al manicheismo se fosse stato a conoscenza, per esempio, del metodo analogico di interpretazione della Scrittura, con il quale avrebbe potuto dimostrare la continuità tra l'Antico e il Nuovo Testamento, piuttosto che additare il primo come opera diabolica.

Il passo successivo al fallimento della lettura della Bibbia è fulmineo: la conversione di Agostino e il suo avvicinamento ai manichei sono repentini. Il

²¹ *Confessiones*, III, 5.9.

²² M. Bettetini, *Introduzione a Agostino*, Laterza, Roma-Bari 2011, pp. 11.

²³ *De utilitate credendi*, 3.5.

tono con cui, nelle *Confessioni*, Agostino ritornerà su questo episodio è denso di contrizione e amarezza:

Così finii tra uomini orgogliosi e farneticanti, carnali e ciarlieri all'eccesso [*superbe delirantes, carnales nimis et loquaces*]. Nella loro bocca si celavano i laccioli del diavolo [*laquei diaboli*] e un vischio confezionato mescolando le sillabe del tuo nome con quelle del Signore Gesù Cristo e del Paracleto, lo Spirito Santo nostro consolatore. Questi nomi erano sempre sulle loro labbra, ma soltanto come suoni e strepito della lingua; per il resto il loro cuore era vuoto di verità. Ripetevano: verità, verità, e ne facevano un gran parlare con me, eppure mai la possedevano, e dicevano il falso non su te soltanto, che sei davvero la verità, ma altresì sugli elementi di questo mondo, che da te sono creati, un argomento su cui avrei dovuto superare i filosofi anche quando dicevano il vero, in nome del tuo amore, Padre mio sommamente buono, bellezza di ogni bellezza²⁴.

Il doppio errore che Agostino commise, in quegli anni, deriva direttamente dall'impostazione materialistica del pensiero manicheo: il Dio dell'Agostino manicheo «era una vuota creazione della sua immaginazione [*vanum phantasma*]: egli lo riteneva infatti un corpo luminoso e immenso, di cui l'anima umana sarebbe stata un pezzetto»²⁵. Agostino, nel Libro V delle *Confessioni*²⁶, parlerà appunto di una impossibilità di pensare Dio se non in forma materiale, dato che, al tempo, vi era in lui una pervicace incapacità di pensare entità sprovviste di una massa corporea. Il secondo errore consiste in quella svista in cui il seguace manicheo incorre nel confondere Creatore e creatura:

Nei vassoi che si offrivano alla mia fame di te, invece di te si presentavano il sole e la luna, creature tue, e belle, ma pur sempre creature tue, non te stesso, anzi neppure le tue prime creature, poiché le precedono le creature spirituali, essendo queste corporee, sebbene luminose e celesti²⁷.

Tale ostinato materialismo venne poi considerato da Agostino come la radice stessa di ogni suo errore gnoseologico, la «*sola causa*»²⁸ di ogni errata interpretazione del cosmo.

²⁴ *Confessiones*, III, 6.10.

²⁵ G. Catapano, *Agostino*, Carocci, Roma 2010, pp. 127.

²⁶ Vedi *Confessiones*, V, 10.19.

²⁷ *Confessiones*, III, 6.10.

²⁸ *Ivi*, V, 10.19.

3. Il progressivo allontanamento dal manicheismo.

L'indole inquieta e tormentata di Agostino non tardò a produrre i primi dubbi, i primi sospetti sulla pesante e macchinosa mitologia manichea, che chiamava in causa la lotta dei due regni - quello delle tenebre e quello della luce - per spiegare semplici eventi astronomici come le fasi lunari, o le eclissi, le quali potevano essere tranquillamente previste e indagate attraverso calcoli matematici, ossia razionalmente, senza bisogno alcuno di favolosi racconti.

Agostino sa che esistono dei trattati di astronomia, e lo sa non tanto o non solo per motivi scolastici, quanto piuttosto a causa di una passione di cui poi si vergognerà, quella per gli oroscopi. Per i Greci e i Romani astronomia e astrologia non si distinguevano, anche i due nomi erano utilizzati come sinonimi [...]. In nome dell'astrologia, quindi di una non-scienza, Agostino svela a se stesso la carenza più grave del sistema manicheo, ossia la pretesa di aver sostituito con il soprannaturale ciò che la mente umana è in grado di indagare, di avere inventato soluzioni mitologiche a problemi risolvibili con qualche calcolo. [...] È utile sottolineare la valenza del tutto razionale dell'accusa più grande rivolta ai manichei: mi avete ingannato, mi avete proibito di usare l'intelligenza, proprio quando da voi ero venuto a cercare le certezze, le vostre sono quindi certezze per chi non pensa²⁹.

I primi sentori di dubbio in Agostino riguardano quindi ancora aspetti eminentemente naturalistici e materialistici: si tratta però della prima crepa nell'apparentemente solido e stabile edificio del manicheismo. È bene ricordare un episodio, che concerne la biografia del santo, avvenuto nel 383: l'incontro con il vescovo manicheo Fausto di Milevi, inviato appositamente a Cartagine per rispondere alle domande/obiezioni poste Agostino. L'arrivo di Fausto, atteso con grande trepidazione dall'Ipponate, che nutriva in lui grandi speranze circa il recupero delle certezze minate dal dubbio, avrebbe dovuto chiarire tutte le sue incertezze.

Perciò durante i nove anni circa, in cui la mia mente vagabonda ascoltò costoro, attesi con desiderio fin troppo intenso [*nimis extento desiderio*] l'arrivo di questo Fausto. Tutti gli altri suoi consorti, con i quali ero venuto accidentalmente a contatto, alle obiezioni che muovevo su questa materia non sapevano rispondere se non con la promessa del suo arrivo: al primo abboccamento egli non avrebbe avuto la minima difficoltà a risolvere nel modo più chiaro questi e altri più intricati quesiti che gli avessi eventualmente proposti. Così quando arrivò feci la

²⁹ M. Bettetini, *Introduzione a Agostino*, Laterza, Roma-Bari 2011, pp. 15.

conoscenza di una persona amabile, un parlatore piacevole, capace di esporre le medesime cose dette da altri, in forma molto più attraente³⁰.

Agostino ed i suoi amici riuscirono ad organizzare un «dibattito a due»³¹, durante il quale il retore di Cartagine espose tutte le proprie argomentazioni. Fausto però disattese completamente le aspettative, rivelandosi nettamente impreparato a rispondere a colui che, peraltro, era un semplice uditore:

Conobbi anzitutto un uomo che non conosceva le lettere, se si esclude la grammatica, in cui pure non era eccezionalmente versato: aveva letto alcune orazioni tulliane, pochissimi libri di Seneca, qualche volume di poesia, e i pochi correligionari che siano scritti in un latino corretto e adorno. [...] Dopodiché mi apparve abbastanza chiaramente l'incompetenza di quell'uomo nelle discipline in cui l'avevo immaginato eccellente, cominciai a perdere la speranza di avere da lui spiegate e risolte le questioni che mi turbavano.[...] Gli sottoposi tuttavia le questioni, affinché le considerasse e discutesse. Egli con innegabile modestia e cautela si rifiutò di addossarsi il pesante fardello; non ignaro della propria ignoranza in materia, non si vergognò di riconoscerla. [...] Con lui si dissolse l'interesse che avevo portato alle dottrine di Mani. Fiducia ancor minore nutrivo verso gli altri loro maestri, dopoché il più famoso mi si rivelò ignorante nelle molte questioni che mi turbavano³².

Nonostante la cocente delusione rappresentata da Fausto, e sebbene ormai il suo interesse per il manicheismo fosse quasi scemato del tutto, Agostino non lasciò definitivamente quel credo, visto che non trovava ancora «nulla di meglio»³³.

4. Crisi scettica e avvicinamento al Cristianesimo.

Dopo lo sfortunato incontro con Fausto, Agostino si imbarcò alla volta di Roma, dove lo attendeva l'incarico di insegnante di retorica, mestiere già esercitato a Cartagine, e resogli ormai insopportabile dall'indisciplina degli studenti. A Roma venne accolto da manichei appartenenti a più livelli della gerarchia, nonostante la sua fede nel manicheismo non avesse ormai più alcuna rilevanza. Anzi, a Roma Agostino si attestò su posizioni vicine allo scetticismo:

³⁰ *Confessiones*, V, 6.10.

³¹ *Ivi*, V, 6.11.

³² *Ivi*, V, 6.11 7.12 7.13.

³³ *Ivi*, V, 10.18.

Mi era infatti nata l'idea che i più accorti di tutti i filosofi fossero stati i cosiddetti accademici, in quanto avevano affermato che bisogna dubitare di ogni cosa, e avevano sentenziato che all'uomo la verità è totalmente inconoscibile. Allora mi sembrava che la loro dottrina fosse proprio quella che gli si attribuisce comunemente, poiché non capivo ancora il loro vero intento. Così rintuzzai apertamente l'esagerata fiducia che, mi avvidi, il mio ospite riponeva nelle favole [*rebus fabulosis*] di cui sono pieni i libri manichei. Tuttavia mantenevo rapporti di amicizia più con questi che con gli altri uomini alieni dalla loro eresia; e se non la sostenevo con l'ardore di un tempo [*pristina animositate*], però la familiarità con i suoi seguaci, occultati in gran numero a Roma, mi rendeva meno solerte nella ricerca di altro [*aliud quaerere*], tanto più che non speravo di trovare nella tua Chiesa, *Signore del cielo e della terra*, creatore di tutte e cose visibili e invisibili, la verità, da cui essi mi avevano allontanato³⁴.

È bene ricordare che comunque «la scepsi radicale gli fu estranea»³⁵, e che il suo scetticismo, alquanto cauto, era molto vicino a soluzioni di tipo probabilistico³⁶, che egli credeva di ritrovare in Cicerone. Kurt Flasch descrive così la nuova esperienza intellettuale di Agostino:

Dopo il suo allontanamento graduale dal manicheismo Agostino non abbracciò di nuovo "improvvisamente" una nuova filosofia, ma rimase oscillante e scontento finché cominciò ad avvicinarsi agli scettici. [...] Ma la scepsi di Agostino non assunse dimensioni di radicale profondità. Egli non si è mai separato da certi luoghi comuni della teologia filosofica tardo-antica e da certi concetti cristiani; non ha mai messo in dubbio l'esistenza di Dio; anche in questa fase pregava la Provvidenza. Si dovrebbe parlare di una «tendenza scettica» presente nell'evoluzione spirituale di Agostino, piuttosto che di una «fase scettica»³⁷.

Anche a Roma, però, gli studenti disattesero le speranze di Agostino, sempre pronti a non pagare le prestazioni dell'insegnante. Anche la situazione politica si fece incerta e precaria, cosicché Agostino si vide costretto, a soli due anni dal suo approdo a Roma, a raggiungere Milano, nel 385, dove gli era stata affidata la cattedra di retorica, grazie all'intervento di Quinto Aurelio Simmaco, prefetto dell'urbe, già politicamente influente quando Agostino viveva a Cartagine. A Milano Agostino incontrò il vescovo Ambrogio, figura che si rivelerà decisiva per la conversione del professore di retorica:

Qui incontrai il vescovo Ambrogio, noto a tutto il mondo come uno dei migliori, e tuo devoto servitore. [...] A lui ero guidato inconsapevole da te, per essere da lui guidato consapevole a te

³⁴ *Confessiones*, V, 10.19.

³⁵ K. Flasch, *Agostino d'Ippona*, Il Mulino, Bologna 2002, pp. 40.

³⁶ Vedi M. Bettetini, *Introduzione a Agostino*, Laterza, Roma-Bari 2011, pp. 17.

³⁷ K. Flasch, *Agostino d'Ippona*, Il Mulino, Bologna 2002, pp. 39.

[*Ad eum autem ducebar abs te nesciens, ut per eum ad te sciens ducerer*]. Quell'uomo di Dio mi accolse come un padre e gradì il mio pellegrinaggio proprio come un vescovo. Io pure presi subito ad amarlo, dapprima però non certo come maestro di verità, poiché non avevo nessuna speranza di trovarla dentro la tua Chiesa, bensì come persona che mi mostrava la sua benevolenza. Frequentavo assiduamente le sue istruzioni pubbliche, non però mosso dalla giusta intenzione [*non intentione, qua debu*]: volevo piuttosto sincerarmi se la sua eloquenza meritava la fama di cui godeva, ovvero ne era superiore o inferiore. Stavo attento, sospeso alle sue parole, ma non m'interessavo al contenuto, anzi lo disdegnavo³⁸.

Il passato errore di Agostino, che si era avvicinato alla Bibbia intendendola in senso puramente retorico-estetico, si ripropone ora rispetto alla predicazione di Ambrogio, del cui contenuto spirituale il giovane retore si dice *incuriosus* (non interessato). Tuttavia, dopo un certo periodo di assiduità nell'ascolto dei discorsi del vescovo milanese – confessa Agostino - «insieme alle parole, da cui ero attratto, giungevano al mio spirito anche gli argomenti, per cui ero distratto»³⁹. L'impossibilità di separare la bellezza delle parole dagli argomenti di fede proposti da Ambrogio, fece sì che, *gradatim*, la verità iniziasse a penetrare nell'animo dell'ipponate.

Dapprima, incominciai a rendermi conto ormi che anche le sue tesi erano difendibili, e ormai mi convinsi che non era temerario sostenere la fede cattolica, benché fino ad allora fossi stato persuaso che nessun argomento si potesse opporre agli attacchi dei manichei. Ciò avvenne soprattutto dopoché udii risolvere via via molti grovigli dell'Antico Testamento, che presi alla lettera [*cum ad litteram acciperem*] erano esiziali per me. L'esposizione dunque di numerosi passaggi della Sacra Scrittura secondo il significato spirituale [*spiritaliter itaque plerisque illorum librorum locis expositis*] mi mosse ben presto a biasimare almeno la mia sfiducia, per cui avevo creduto del tutto impossibile resistere a chi esecrava e derideva la Legge e i Profeti⁴⁰.

L'interpretazione in chiave allegorica della Scrittura segna il passo decisivo per il definitivo abbandono di ogni residuo di manicheismo (anche per ciò che riguarda le sue frequentazioni), come testimonia un'importante passo delle *Confessioni*, in cui Agostino afferma di aver teso «tutte le forze del suo spirito nella ricerca di un argomento inconfutabile, con cui dimostrare la falsità delle dottrine manichee»⁴¹. L'incapacità, ancora radicata in Agostino, di pensare una *spiritalem substantiam* impediva però ancora la formulazione di tale argomento,

³⁸ *Confessiones*, V, 13.23.

³⁹ *Ivi*, V, 14.24.

⁴⁰ *Ivi*, V, 14.24.

⁴¹ *Ivi*, V, 15. 25.

la cui condizione, ovvero la possibilità di pensare in senso non materialistico, verrà posta solo con la lettura degli autori del Neoplatonismo. Agostino si ritrovò quindi in una situazione di stallo: abbandonato il manicheismo, ancora invaghito dello scetticismo, si trovava di fronte ad una fede cattolica che faticava a progredire nel suo animo: «non per questo tuttavia mi sentivo ancora costretto a seguire da un lato la fede cattolica [...]. Ossia la fede cattolica non mi appariva vinta, ma non si mostrava ancora vincitrice»⁴². Tuttavia egli non nascose una certa predilezione per essa, iniziando «a preferire la dottrina cattolica, anche perché la trovava più equilibrata [*modestius*] e assolutamente sincera [*minimeque fallaciter*] nel prescrivere una fede senza dimostrazioni, che a volte ci sono, ma non sono per tutti, altre volte non ci sono affatto»⁴³. Essa mostrava ora tutta la propria differenza rispetto al manicheismo, che, come dice lo stesso Agostino, promette la scienza, per poi dare ai suoi adepti solamente *multa fabulosissima et absurdissima*.

Ciò che rese possibile la piena adesione di Agostino al Cattolicesimo, fu la lettura dei “*Platonicorum libri*”, che possiamo identificare quasi sicuramente con testi di Porfirio e Plotino.

Se essi rappresentano una condizione imprescindibile per il raggiungimento dell'autentica *fides*, tuttavia non possono ricoprire il ruolo di un approdo definitivo per la ricerca di Agostino, in quanto presentano una fondamentale deficienza:

I *Platonicorum libri* infatti contenevano sì una dottrina del verbo eterno di Dio e del suo rapporto con le anime sostanzialmente identica a quella cristiana, ma erano privi della fede nel Verbo incarnato e nel suo mistero pasquale, la cui necessità Agostino scoprì personalmente, sperimentando la propria incapacità di permanere nella contemplazione estatica di Dio insegnatagli dai platonici e meditando nuovamente sulle lettere di San Paolo⁴⁴.

È quindi il grande tema dell'incarnazione a fungere da punto di snodo tra Cristianesimo e platonismo. Se però prescindiamo da questa carenza, comunque insormontabile, e volgiamo lo sguardo agli aspetti di quei testi che

⁴² *Confessiones*, V, 14.24.

⁴³ *Ivi*, VI, 5.7.

⁴⁴ G. Catapano, *Agostino*, Carocci, Roma 2010, pp. 128.

fecero progredire Agostino sul cammino della fede, oltre alla già menzionata condivisione delle dottrine sul verbo divino e sul suo rapporto con le anime, scopriamo che molti “guadagni” teoretici e spirituali furono possibili solo grazie ai libri platonici: la scoperta dell’«autonomia del mondo spirituale», «il rifiuto del materialismo stoico e manicheo»⁴⁵, «l’assunzione della dottrina delle idee»⁴⁶, «il collegamento tra filosofia teoretica e pratica»⁴⁷, l’«esigenza di un ritorno alla coscienza e dell’ascesi»⁴⁸. Proprio su quest’ultimo punto la critica, in tempi recenti, ha concentrato la propria attenzione, affermando che la lettura dei libri platonici avrebbe permesso «il movimento di trascendenza attraverso il quale cogliere la spiritualità dell’anima e di Dio»⁴⁹.

La vera e propria conversione si ebbe solo nel 386, a seguito del tortuoso cammino che abbiamo appena descritto.

⁴⁵ K. Flasch, *Agostino d’Ippona*, Il Mulino, Bologna 2002, pp. 41.

⁴⁶ *Ibidem*.

⁴⁷ *Ibidem*.

⁴⁸ *Ibidem*.

⁴⁹ M. Bettetini, *Introduzione a Agostino*, Laterza, Roma-Bari 2011, pp. 22.

CAPITOLO II

IL PROBLEMA DEL MALE TRA MANICHEISMO E DOTTRINA CRISTIANA

1. Una questione primaria.

Nel fornire un elenco di tutti i motivi che condussero Agostino tra i manichei abbiamo volontariamente lasciato da parte quello fondamentale: ciò che ha sempre tormentato l'animo dell'Agostino filosofo e uomo di fede, ovvero il tentativo di risoluzione del problema del male. «Il manicheismo pretendeva di essere il solo a fornire l'interpretazione cristiana del male senza cedimenti»⁵⁰: è lo stesso Agostino ad affermare, nelle *Confessioni*, di aver risposto secondo l'insegnamento manicheo, quando gli veniva posta la domanda fondamentale, *unde malum*⁵¹.

Le soluzioni dei manichei ai problemi esistenziali che avevano accompagnato l'adolescenza di Agostino erano semplici e definitive. Alle domande sul male, sulla felicità, sul rapporto tra l'uomo e il divino, Mani rispondeva proponendo narrazioni emotivamente coinvolgenti e che non lasciavano nulla al dubbio o al mistero, in una mescolanza di zoroastrismo e cristianesimo che non poteva non affascinare le inquiete intelligenze africane⁵².

Rispondendo ad Evodio che chiedeva, nel *De libero arbitrio*, quale fosse il principio per cui si agisce male («*unde male faciamus*»⁵³), Agostino confesserà che quello era appunto il problema che lo aveva fortemente inquietato nella prima gioventù e che, sfiduciato, lo aveva costretto a cadere nell'eresia (*in haereticos*). Perché la dottrina manichea sul male risultava così certa e risolutiva ai suoi occhi?

⁵⁰ K. Flasch, *Agostino d'Ippona*, Il Mulino, Bologna 2002, pp. 32.

⁵¹ *Confessiones*, III, 7.12.

⁵² M. Bettetini, *Introduzione a Agostino*, Laterza, Roma-Bari 2011, pp. 13.

⁵³ *De libero arbitrio*, I, 2.4.

2. La posizione manichea.

Quella manichea è una grande *fabula* sull'origine del cosmo; essa è il racconto di una grande battaglia, di un immenso scontro tra il principio del Bene e il principio del Male:

Il tema fondamentale è quello dei due principi in tre tempi. Esistono due principi, entrambi materiali, non generati e contrapposti, la luce e le tenebre, identificati con Dio e la Materia intesa nel senso spregevole dell'oscurità. I tre tempi corrispondono a quello in cui i due principi erano separati, alla mescolanza di cui il mondo attuale è una conseguenza, e all'apocatastasi finale⁵⁴.

La doppia peculiarità del manicheismo consiste innanzitutto nella dualità dei principi, irriducibili l'uno all'altro, anzi prospicienti l'uno rispetto all'altro; la seconda istanza che caratterizza sia il regno della Luce sia quello delle Tenebre è la loro costituzione materiale: anche il divino, e non solo la Materia, «sarebbe dotato di spazialità»⁵⁵.

Il forte dualismo, che è il tratto forse più caratteristico del manicheismo, non comporta però la fissità delle due nature: non si tratta insomma di un'*αρχή* come l'aveva caratterizzata la grecoità più antica, come principio stabile e non diveniente. Le due *substantiae* invece sono le protagoniste di un'epica lotta, che ha inizio con l'aggressione, da parte del principio malvagio, ai danni del regno della Luce.

In epoca lontana, il principio cattivo, mosso da quella che Puech ha definito una *libido*, ossia un movimento di appetito bestiale e insieme di autodistruzione, ha aggredito il bene, il Padre della Grandezza. I cinque elementi del male, ovvero fuoco devastatore, fumo, vento distruttore, acqua fangosa e, naturalmente, tenebre, stavano così per assalire le cinque «dimore» o «membra» del bene (spirito, pensiero, saggezza, riflessione, ragione), ma il Padre della Grandezza si difese evocando o «emanando» la Madre della vita, che a sua volta evocò l'Uomo Primordiale, che si lasciò divorare dalle tenebre insieme ai suoi cinque figli (aria, vento, luce, acqua, fuoco). La voracità del male si rivela anche però come l'inizio della sua disfatta: infatti la luce dentro di lui cercherà di liberarsi e l'Uomo primordiale con grida e dolore sarà salvato da un'ulteriore evocazione, quella dello Spirito Vivente, tornando in salvo nel Paradiso delle luci e da lì – salvatore e salvato – continuando l'impresa di liberazione della luce ancora imprigionata⁵⁶.

⁵⁴ M. Bettetini, *Introduzione a Agostino*, Laterza, Roma-Bari 2011, pp. 41.

⁵⁵ Ivi, pp. 44.

⁵⁶ Ivi, pp. 42-43.

Tralasciando la complessa varietà delle figure mitologiche, densa di simbolismo, del racconto di Mani, il punto focale che interesserà Agostino, nella sua polemica antimanichea, sarà che esiste, nella mitologia appena descritta, una sostanza intrinsecamente malvagia, il che equivale a dire che il male è una sostanza. Il regno delle Tenebre insomma, ingenerato e coeterno al regno della Luce, possiede una natura segnata *ab origine* dal male, che rappresenta la sua stessa costituzione: il Male ha quindi per i manichei una propria realtà autonoma, separata, sostanziale e materiale. Agostino ne dà una precisa descrizione, riportando un passo di una lettera di Mani, detta *Lettera del fondamento*:

Presso una sola parte e lato di quella insigne e santa terra c'era la terra delle tenebre [*tenebrarum terra*], di profonda e immensa grandezza, nella quale abitavano corpi di fuoco, cioè esseri pestilenziali [*igneae corpora, genera scilicet pestifera*]. Qui c'erano tenebre infinite che sgorgavano in numero incalcolabile dalla stessa natura con i loro feti: dall'altra parte c'erano acque fangose e torbide con i loro abitanti; all'interno di queste c'erano venti orribili e fortissimi con il loro Principe e genitori. C'era poi anche una regione ignea e corruttibile con i suoi duci e nazioni. In ugual modo nella parte interna c'era una stirpe piena di caligine e fumo, nella quale dimorava l'immane principe e duce di tutti, che aveva attorno a sé innumerevoli principi; di tutti costoro egli era mente e origine. Queste furono le cinque nature della terra pestifera [*haeque fuerunt naturae quinque terrae pestiferae*]⁵⁷.

Un altro aspetto che destò scandalo in Agostino, dopo la sua conversione, fu quello che viene tematizzato nel *Contra Felicem manichaeum*, opera del 404, ossia l'impossibilità di una purificazione totale del principio divino in seguito alla contaminazione, avvenuta a causa dell'aggressione del principio delle Tenebre. Se infatti «Dio ha combattuto contro la gente delle Tenebre, e ha mescolato alla natura dei demoni una sua parte per essere contaminata e imprigionata, essa che è ciò che è egli stesso [*Deum dicitis pugnassee contra gentem tenebrarum, et miscuisse naturae daemonum polluendam et ligandam partem suam, quae hoc est quod ipse*]⁵⁸, nonostante la liberazione resa possibile dall'intervento dell'Uomo Primordiale, una parte della natura buona rimane insozzata, incatenata al principio opposto.

⁵⁷ *Contra epistolam Manichaei quam vocant Fundamenti*, 15.19.

⁵⁸ *Contra Felicem manichaeum*, II, 1.

Invece qual è la fine? Quale, se non che Dio non poté purgare tutto [*Quis, nisi quia non potuit Deus totum purgare?*]? E giacché non poté, dite che avrebbe fatto il residuo come un coperchio per la gente delle tenebre [*tectorium genti tenebrarum*], affinché lì si danni in eterno ciò che non ha potuto essere purgato, e niente ha commesso di sua volontà. Così avviene che il vostro dio, non vero, ma inventato, non costituito in qualche luogo, ma immaginato nel vostro cuore, mescoli infelicemente la sua parte, la purghi turpemente, la condanni crudelmente [*partem suam misceat infeliciter, purget turpiter, damnet crudeliter*]⁵⁹.

Anche l'immagine di Dio, nella *Lettera del fondamento*, appare ben lontana sia da quella delle Scritture, sia da quella della tradizione cristiana, il che è dovuto, con tutta probabilità, al materialismo insito nella dottrina manichea:

Vi furono in principio due sostanze divise tra loro. E invero Dio padre aveva il dominio della luce, perpetuo nella sua santa stirpe, magnifico nella virtù, vero per la sua stessa natura, sempre esultante della propria eternità, tenendo presso di sé la sapienza e i sensi vitali: attraverso i quali racchiude anche dodici membra della sua luce, vale a dire ricchezze che confluiscono nel suo regno. In ciascuna delle sue membra sono nascoste migliaia di innumerevoli e immensi tesori. Il Padre stesso, precipuo nella sua lode, incomprendibile nella grandezza, tiene congiunti a sé i beati e gloriosi secoli, incalcolabili per numero o per estensione, con i quali il medesimo santo e illustre Padre e genitore trascorre il tempo, non essendoci nei suoi regni insigni nulla di mancante o di malfermo. Così i suoi regni sfolgoranti sono fondati sopra la terra luminosa e beata [*splendidissima regna supra lucidam et beatam terram*], sì da non poter essere mai mossi o agitati da qualcuno [*ut a nullo umquam aut moveri aut concuti possint*]⁶⁰.

Quando il principio maligno porta a termine il proprio attacco nei confronti del regno della Luce, è la stessa natura del principio del Bene ad essere lordata, non una sua creatura. Mescolandosi alla terra delle Tenebre, la stessa sostanza divina risulta corrotta: la parte di sé che il divino offre alla battaglia (*partem suam*) è essa stessa ciò che è egli stesso (*quae hoc est quod ipse*), facendo così risultare corruttibile la natura di Dio.

Dal radicale dualismo manicheo deriva anche un'altra conseguenza fondamentale e pericolosa, che Agostino tratterà (e confuterà) sia nel *De duabus animabus* sia nelle *Confessioni*, e cioè la dottrina delle due anime. I manichei infatti, rilevando la presenza di tendenze contrapposte nel soggetto desiderante, deducevano l'esistenza di due anime, alle quali attribuire

⁵⁹ *Contra Felicem manichaeum*, II, 7.

⁶⁰ *Contra epistolam Manichaei quam vocant Fundamenti*, 13.16.

rispettivamente una delle due volontà, l'intenzionalità malvagia all'anima malvagia, quella buona ad un'altra anima, di natura buona.

*Scompaiono dalla tua vista, o Dio, così come scompaiono, i ciarlatani e i seduttori delle menti, coloro che, avendo rilevato la presenza di due volontà nell'atto del deliberare [duas voluntates in deliberando], affermano l'esistenza di due anime con due nature [duas naturas duarum mentium], l'una buona, l'altra malvagia. [...] Non asseriscano dunque più, al vedere due volontà affrontarsi nel medesimo individuo, che si tratta della contesa di due anime contrarie, una buona, l'altra malvagia, formate da due sostanze contrarie, da due principi contrari: perché tu, Dio verace, li condanni, li confuti, li smascheri*⁶¹.

Le due anime deriverebbero quindi dalle due sostanze contrarie l'una all'altra, avrebbero origini diverse, pur essendo compresenti nel medesimo soggetto:

In primo luogo avrei dovuto riflettere in modo misurato e diligente, con la mente supplichevole e pia verso Dio, su quei due generi di anime ai quali essi hanno attribuito nature così distinte e particolari per cui, secondo loro, l'uno doveva essere considerato proveniente dalla sostanza stessa di Dio e l'altro invece era tale che non poteva avere Dio neppure come autore⁶².

La dottrina delle due anime spesso viene messa in secondo piano dagli interpreti di Agostino, quasi fosse un mero corollario della *Weltanschauung* manichea: mentre, come osserva giustamente Catapano, si tratta di una dottrina «la cui confutazione, secondo Agostino, fa crollare l'intera visione del mondo manichea»⁶³.

3. Le obiezioni di Agostino.

Le critiche agostiniane rivolte ai manichei coprono l'intera gamma degli aspetti teorici della dottrina di Mani. Agostino infatti confutò le posizioni avversarie partendo innanzitutto dai fondamenti della dottrina, per poi smontare l'intero edificio speculativo manicheo. Le opere indirizzate esplicitamente contro i seguaci di Mani sono almeno tredici, ma in tutte le opere di Agostino vi sono

⁶¹ *Confessiones*, VIII, 10.22-10.24.

⁶² *De duabus animabus*, 1.

⁶³ G. Catapano, *Agostino*, Carocci, Roma 2010, pp. 72.

riferimenti o rapidi cenni al dibattito in questione. Anche le *Confessioni*, opera non certo polemica né dialetticamente improntata, contiene numerose prese di posizione, e non solo in senso autobiografico, bensì anche teoretico, contro i manichei. Al racconto della propria vita, infatti, Agostino affianca sempre momenti di rilevanza filosofica, quasi tentando di giustificare, mediante la teoresi, gli episodi della propria esistenza. La pervasività dei riferimenti al manicheismo e al rispettivo smantellamento operato dall'Ipponate fa pensare talvolta ad un'ossessione che Agostino poteva avere per il proprio passato ereticale: probabilmente egli non si perdonò mai completamente quel peccato commesso con la leggerezza della giovane età. Sicuramente il modo con cui egli descrisse il manicheismo e i manichei presenta molte esagerazioni, dovute alla veemenza tipica del convertito, anche se le critiche, soprattutto quelle che riguardano i problemi filosofici e teologici, raggiunsero una tale profondità, che è impossibile attribuirle esclusivamente a motivi di ordine storico e biografico.

Le obiezioni al manicheismo si rivolsero a tutti i livelli di questa dottrina, partendo dall'ontologia e approdando alla filosofia morale, passando per le dispute teologiche e scritturali, in una complessità organizzata e compatta. Ciò che riguarda gli aspetti ontologici, insomma, non può essere disgiunto da quello che riguarda la dottrina sull'anima e sulla volontà, e, a sua volta, tutto ciò che riguarda il peccato è impensabile senza riferimenti alla creazione e alla *Genesi*.

3.1 Male e non-essere.

La principale critica di Agostino ai manichei fu quella ontologica. L'ontologia manichea, come abbiamo ricordato sopra, prevedeva l'esistenza di due sostanze separate e autonome, il Bene e il Male. Ciò significa che, ontologicamente, il Male è una sostanza, e ciò comporta, per converso, che esista qualcosa, una natura, che è "strutturalmente" malvagia. Tutto ciò che dimora in quel regno è cattivo, poiché il Bene è posto geograficamente, nelle *fabulae* manichee, in un'altra terra. Se per i manichei il male è *substantia*, ciò significa che il male è, esiste, ha una propria natura ed è ontologicamente indipendente da qualsiasi altro essere. Seguendo la traccia che lo stesso

termine latino suggerisce, il male, in quanto sostanza, è appunto qualcosa che “sta”, che sussiste nella sua autonomia ontologica: per i manichei addirittura il principio del Male sarebbe coeterno a quello del Bene, e ciò testimonia ancor di più il senso di indipendenza della natura malvagia da quella benigna.

Per Agostino, chiaramente, tutto ciò rappresenta un grave errore: dovrà quindi dimostrare che il male non è una sostanza, ridando la giusta collocazione ontologica al problema del suo statuto.

«Ai manichei, che domandano insistentemente da dove venga il male, Agostino, con una mossa dialettica che già Plotino aveva compiuto pone una domanda logicamente prioritaria: che cos'è il male»⁶⁴? Anche se la domanda fondamentale di ogni teodicea recita *unde malum*, si corre il rischio di un'errata impostazione del problema, se prima non si pone la questione (filosofica per eccellenza) di *che cosa sia* il male. La domanda che interroghi sul *quid est*, piuttosto che sulla provenienza del fenomeno, è prioritaria, anzi costituisce la condizione di senso della seconda. Se prima non si è chiarita l'essenza del male, non è possibile indagare da dove esso venga: questo è appunto il primo, gravissimo errore dei manichei, che, considerando il male come sostanza, ne hanno fatto un principio a sé stante, contrapposto al bene.

Dunque tutto ciò che è bene [*quaecumque sunt, bona sunt*], e il male, di cui cercavo l'origine, non è una sostanza, perché, se fosse tale, sarebbe bene: infatti o sarebbe una sostanza incorruttibile, e allora sarebbe inevitabilmente un bene grande; o una sostanza corruttibile, ma questa non potrebbe corrompersi senza essere buona. Così vidi, così mi si rivelò chiaramente che tu hai fatto tutte le cose buone e non è nessuna sostanza che non sia stata fatta da te; e poiché non hai fatto tutte le cose uguali, tutte sono in te in quanto buone ciascuna per sé e assai buone tutte insieme, avendo il nostro Dio fatto *tutte le cose buone assai*⁶⁵.

Secondo Agostino, quindi, tutto ciò che è, ovvero ogni sostanza, è un qualche bene: con ciò escludendo, immediatamente, che il male sia una qualche natura. Anche nella piccola *summa* di Agostino, il *De vera religione*, troviamo un'affermazione analoga: «*in quantum est quidquid est, bonum est*»⁶⁶. Ogni ente creato da Dio è buono in quanto proviene dal Bene stesso, ovvero

⁶⁴ G. Catapano, *Agostino*, Carocci, Roma 2010, pp. 60.

⁶⁵ *Confessiones*, VII, 12.18.

⁶⁶ *De vera religione*, 11.21.

dal Creatore; e quindi, solo per il fatto di esistere (*in quantum est*), è da considerare buono. In tal senso vanno letti quei passi della *Genesi* in cui Dio “vide che era cosa buona”. Ogni ente, in quanto ente creato, e quindi proveniente dalla suprema fonte, non può che costituire un bene, anche se parziale. Tutto ciò che esiste, quindi, secondo Agostino, è incorruttibile o corruttibile: ciò che è incorruttibile è un bene che non ammette l’aggiunta di alcuna perfezione, ed è quindi perfetto, mentre ciò che è corruttibile, proprio in quanto corrompendosi perde qualche bene, dimostra di essere un bene, se non assoluto, almeno relativo. La corruttibilità di un ente è quindi segno del suo essere *bonum*.

Che cos’è quindi il male, se non vi è nulla che non sia un bene? La risposta di Agostino riprende una figura già nota ad Aristotele (libro Δ della *Metafisica*) e a Plotino: quella della privazione, στέρησις. Il male, che i manichei scambiavano per una sostanza, è in realtà una semplice privazione di bene, *privatio boni*, e quindi una diminuzione, una perdita di bene. Il male assume quindi il proprio significato come particolare esempio di negatività, intesa in senso privativo.

Un altro termine per definire il male, utilizzato da Agostino, è *corruptio*, vocabolo sicuramente affine a *privatio*, ma con una sfumatura di significato diversa, che ne giustifica l’utilizzo al fine di cogliere aspetti diversi dell’esperienza del male. Vedremo infatti come il termine *privatio* faccia riferimento ad una definizione “statica” del male: quando Agostino fa uso di tale termine, infatti, fa riferimento al male nel suo essere in quanto tale, oppure agli effetti che vengono prodotti sul creato da chi commette il male. “*Corruptio*” invece indica il male che una determinata creatura subisce, la perdita a cui è sottoposta, secondo significati che tenteremo di volta in volta di esaminare. Ed è solo in questo modo che riusciamo a cogliere la stretta familiarità (nonché l’oscura parentela) che intercorre tra il male e il non-essere.

1) *Privatio*:

Questo termine compare nella teodicea di Agostino e si riferisce sostanzialmente, oltre che al male nella sua essenza, a quella privazione causata nel mondo da chi commette il male.

La prima relazione tra il male come *privatio boni* e il non-essere risulta già dalla costituzione stessa del fenomeno della privazione: essendo infatti una diminuzione, una perdita, uno scadimento, un venir meno di qualche cosa che è (e che in quanto è, è bene), il male stesso *non* è alcuna sostanza, è *nulla*, in quanto risulta assurdo affermare che *esiste* qualcosa come la privazione. Per questo il male non ha nessuna consistenza ontologica autonoma. Nonostante questa caratterizzazione del male come assenza, puro non-essere, non vi è però in Agostino l'idea di una *vacuitas mali*, di una vuotezza del male. Se anche esso si configura come un *nihil* in senso ontologico, ciò non esclude che esso abbia degli *effetti* nel mondo, nonostante la sua natura privativa. È ben lungi infatti dalle intenzioni di Agostino liquidare il problema del male con la semplice asserzione del suo non essere.

Se è chiaro il motivo per cui ciò che è male non ha consistenza ontologica, è altrettanto evidente la ragione per cui esso non ha nemmeno una sussistenza ontologica autonoma, e cioè per il fatto che il male, in quanto privazione di bene, non può darsi senza la presenza di un bene di cui sia στέρησις. Da ciò risulta la natura *parassitaria* del male rispetto al bene. Per delucidare il concetto di privazione Agostino ricorre spesso ad esempi che ritornano in vari luoghi dei suoi scritti: quelli della “tenebra”, del “silenzio”.

Non che le tenebre siano qualcosa di reale, ma è chiamata “tenebra” l'assenza di luce. Allo stesso modo il silenzio non è qualcosa di reale, ma si chiama “silenzio” la mancanza di rumore. Così pure la “nudità” non è qualcosa di reale, ma si chiama nudità lo stato d'un corpo non coperto da un vestito. Neanche il “vuoto” è una cosa concreta, ma si chiama vuoto un luogo in cui non c'è alcun oggetto materiale. Così le “tenebre” non sono una cosa reale, ma viene chiamata “tenebra” la mancanza di luce. [...] Ma poiché i manichei, tratti in inganno dalle loro favole, credevano ci fosse una regione delle tenebre, in cui dimorano corpi con forme materiali e dotati d'anima, per questo pensano che le tenebre siano qualcosa di concreto, ma senza capire che noi abbiamo la sensazione delle tenebre solo quando non vediamo, allo stesso modo che non abbiamo la percezione del silenzio se non quando non avvertiamo dei suoni. Orbene, le tenebre non sono nulla come non è nulla il silenzio [*sicut autem silentium nihil est, sic et tenebrae nihil sunt*]⁶⁷.

Il bene a cui tale *privatio* inerisce è primariamente l'ordine che Dio, mediante la sua Provvidenza, ha disposto nel creato. Il male come *privatio boni* è

⁶⁷ *De Genesi contra Manichaeos*, I, 4.7.

insomma, *in primis*, privazione d'ordine, tentativo di sovvertire la tassonomia metafisica decisa da Dio. Qui il termine privazione assume il significato di disordine: la disobbedienza, rispetto alla legge provvidenziale e ordinata del Creatore, introduce un elemento di rottura dell'ordinamento provvidenzialistico. Un esempio di tale ordine imposto da Dio è che l'uomo privilegi i beni incorruttibili, non divenienti, rispetto a quelli corporei, fisici⁶⁸; quando l'uomo pecca, cioè compie il male, perverte tale ordine, antepoendo la creatura al Creatore nella gerarchia dei desiderabili: «dunque il primo peccato è anteporre per amore la creatura, per quanto buona, al Creatore»⁶⁹. L'uomo, dominato da un desiderio disordinato, causa «perturbazioni dell'essere [*affectiones naturarum*]»⁷⁰. L'*ordo* divino prevede un cammino ascensionale del desiderio, che dai beni fisici deve rivolgersi a Dio, mentre il peccato risulta da un ribaltamento del normale corso della volontà, che predilige la creatura anziché il Creatore.

Infatti quando la volontà, abbandonato l'essere superiore, si volge alle cose inferiori, diventa cattiva, non perché è male l'oggetto a cui si volge ma perché il suo volgersi implica un perversimento. Perciò non è la cosa inferiore che ha reso cattiva la volontà; essa stessa, essendosi resa cattiva, ha appetito sconvenientemente e disordinatamente una cosa inferiore⁷¹.

2) *Corruptio*:

Il secondo termine utilizzato da Agostino per descrivere il male riguarda la corruzione subita dalla creatura a causa dei suoi stessi peccati.

Anche la corruzione, come la precedente figura della privazione, consiste in una perdita di bene, in una condizione di manchevolezza rispetto ad una certa positività originaria, ad una caduta, rispetto ad un primigenio stato di perfezione: «quando infatti quelle cose che sono superiori piegano verso quelle che sono inferiori, a ribellarsi non sono quelle verso cui deviano, ma quelle che deviano e che cominciano ad essere meno di quanto erano, non rispetto a ciò verso cui

⁶⁸ «la legge eterna ordina di distogliere l'amore dai beni temporali e volgerlo purificato ai beni eterni.» *De libero arbitrio*, I, 15.32.

⁶⁹ *Contra Secundinum manichaeum*, II, 17.

⁷⁰ *De libero arbitrio*, III, 9.26.

⁷¹ *De civitate Dei*, XII, 6.

inclinano, ma rispetto alla loro stessa natura»⁷². La novità introdotta dal termine *corruptio* è rappresentata però dall'istanza di passività, in quanto la corruzione affligge il peccatore, e dal carattere processuale di questo movimento privativo:

È in difetto quando acconsente al male, comincia ad essere e a valere meno rispetto a quanto valeva quando, non acconsentendo a nessuno, era salda nella virtù. Essa è tanto peggiore quanto più si è allontanata da ciò che è sommo verso ciò che è minore, così che l'anima stessa sia minore. Poi quanto più è minore, tanto più si avvicina al niente. Infatti ciò che è minore tende a non essere del tutto, finché non giunga ad essere nulla, ma è chiaro che il difetto è l'inizio del perire⁷³.

Allontanandosi dalla fonte di ogni bene, cioè Dio, la creatura subisce un processo di perdita di forza, di potenza, di unità, di perfezione, dando vita ad un processo di de-composizione, di sfacimento, di dispersione nel molteplice, avendo abbandonato la suprema unità: il Creatore. Il movimento secondo il quale si commette il male è accompagnato da un movimento uguale e contrario, secondo il quale il male lo si subisce. La condizione che rende possibile la corruzione è, secondo Agostino, rappresentata dalla differenza ontologica tra creatura e Creatore, in merito al possesso derivato oppure originario della bontà:

La catholica disciplina, invece, distinguendo il bene supremo che è tale per sé stesso dai beni creati che sono buoni per partecipazione, rende ragione della possibilità del male come nocimento: ciò a cui si può nuocere sono appunto le creature, la cui bontà, essendo stata ricevuta (da Dio), non appartiene loro essenzialmente e quindi può essere loro sottratta⁷⁴.

Ecco quindi presentato il secondo grado di parentela tra il male ed il non-essere: il processo di sfaldamento, di corruzione a cui è sottoposto chi pecca è esso stessa una *tensione* al non-essere, o meglio a *non-essere-più*, con ciò enfatizzando appunto il carattere processuale della *corruptio*. Ciò che, ignorando la fonte di ogni positività, si rifugia nei beni inferiori, pone il principio della propria fine, della propria morte; il peccatore quindi è già punito nel proprio

⁷² *Contra Secundinum manichaeum*, II, 11.

⁷³ *Ivi*, II, 15.

⁷⁴ G. Catapano, *Agostino*, Carocci, Roma 2010, pag. 61.

peccato: il male che subiamo è il male che facciamo. Come vedremo, questo processo è già un'azione della provvidenza e dell'ordinamento divini:

Guardando ai dolori del corpo [...] ed anche alle tristezze dell'anima, il vescovo d'Ippona non provava molto imbarazzo, poiché teneva quel genere di mali per una pena conseguente al peccato. Avvenuto il delitto, è bene che ci sia il castigo⁷⁵.

Per usare le parole di Catapano, «il male di una cosa è allora lo “staccarsi dall'essenza” (*deficiere ab essentia*) e il tendere al non essere»⁷⁶. La corruzione è dunque quell'effetto privativo che il male come disordine introduce nel mondo. Il peccato immette nel creato malattia e morte (questi sono i principali fenomeni connessi alla corruzione), il disordine morale produce disordine fisico e ontologico, il movimento dell'essere meno rispetto non solo a ciò che si era, ma a ciò che si dovrebbe essere secondo l'ordine del cosmo.

Nel *Contra epistolam Manichaei quam vocant Fundamenti*, Agostino ribadisce la ragione per la quale il male, e quindi la corruzione, non può essere una sostanza: «nondimeno ormai è facile vedere che la corruzione non nuoce a nient'altro, se non che danneggia lo stato naturale; e perciò questa non è una natura, ma contro natura. Se non si trova nelle cose alcun male se non la corruzione, e la corruzione non è una natura, assolutamente nessuna natura è il male»⁷⁷.

Il carattere secondario, derivato del male rispetto al bene è invece descritto nelle *Confessioni*:

La corruzione è infatti un danno, ma non vi è danno senza una diminuzione di bene. Dunque o la corruzione non è un danno, il che non può essere, o, com'è invece certissimo, tutte le cose che si corrompono subiscono una privazione di bene. Private però di tutto il bene non saranno del tutto. Infatti, se saranno senza potersi più corrompere, saranno migliori di prima, permanendo senza corruzione; ma può esservi asserzione più mostruosa di questa, che una cosa è divenuta migliore dopo la perdita di tutto il bene? Dunque, private di tutto il bene, non saranno del tutto; dunque, finché sono, sono bene⁷⁸.

⁷⁵ C. Boyer, *Sant'Agostino*, Fratelli Bocca Editori, Milano 1946, pp. 84.

⁷⁶ G. Catapano, *Agostino*, Carocci, Roma 2010, pp. 60.

⁷⁷ *Contra epistolam Manichaei quam vocant Fundamenti*, 35.39.

⁷⁸ *Confessiones*, VII, 12.18.

Perché si dia corruzione insomma, c'è bisogno della presenza di una bene da corrompere, in assenza del quale non è possibile alcun danneggiamento.

Il fatto che il male sia una tensione a non essere, implica, a vantaggio di chi, come Agostino, voglia costruire una teodicea, che Dio non possa essere l'autore del male: «la dottrina cattolica, affermando che Dio è l'autore di tutte le nature o sostanze, insegna che Dio non è l'autore del male, perché la causa dell'essere delle cose non può essere la causa della loro tendenza al non essere»⁷⁹.

È doveroso ricordare, inoltre, che una creatura che commette il male morale (pervertimento della volontà nell'ordine dei desideri), e che quindi è soggetta al processo di corruzione, non diventa una *natura* malvagia: la corruzione infatti priva un l'uomo di una parte di bene, ma non comporta un capovolgimento ontologico della sua bontà. Il malvagio diventa tale nella volontà, ma, ontologicamente, rimane un bene. Se infatti il male morale comportasse un cambiamento nella natura della creatura, si ricadrebbe nella aporie dei manichei riguardo alla sostanzialità del male. Essendo il male corruzione e privazione, è impossibile che esso sia una sostanza, o che faccia diventare cattiva una sostanza: esso è assenza di bene, il che comporta una tensione alla morte della creatura, non uno stravolgimento del suo *status* di bontà. Non solo un ente è un bene in quanto è, ma anche è un bene finché è. Anche il Diavolo, in quanto è, rimane un bene sostanziale, nonostante la sua volontà sia, moralmente, la più perversa.

Come emerge dal nostro discorso, il male rivela ancora una natura ancipite: è male morale se consideriamo il disordine della volontà, è un *nihil* ontologico se guardiamo ancora una volta alla sua duplice vicinanza al non-essere.

«Il male si rivela come privazione di essere e dunque di bontà e bellezza, tensione al nulla, mentre in termini etici il male si configura come la libera scelta della volontà che preferisce andare contro l'ordine delle cose e abbassarsi verso il corporeo piuttosto che salire al divino»⁸⁰.

⁷⁹ G. Catapano, *Agostino*, Carocci, Roma 2010, pp. 60.

⁸⁰ M. Bettetini, *Introduzione a Agostino*, Laterza, Roma-Bari 2011, pp. 113.

3.2. Il libero arbitrio.

Una delle opere fondamentali di Agostino, il *De libero arbitrio*, getta luce, oltre che sul tema della libertà della volontà, anche su quello della giustificazione del male nel mondo. In qualche modo anzi, con il pretesto di trattare la questione della libera volontà, Agostino pone i fondamenti della propria teodicea:

L'opera interamente dedicata alla libera volontà sorge perché si indaga sull'origine del male. Anzi, la libertà è presa in considerazione solo come possibile soluzione al problema. [...] Ciò che interessa ad Agostino non è tanto un discorso sulla libertà, quanto una giustificazione di Dio⁸¹.

La prima battuta del dialogo, in questo senso, è illuminante, proprio perché Evodio chiede ad Agostino «se Dio non è principio del male [*utrum Deus non sit auctor mali*]»⁸². Per rispondere a tale quesito Agostino introduce una prima distinzione fondamentale: «Te lo dirò se mi precisi di quale male intendi chiedere. Di solito si considera il male sotto due aspetti: uno, quando si dice che un individuo ha agito male; l'altro, quando lo ha sofferto [*cum male quemque fecisse dicimus; alio, cum mali aliquid esse perpessum*]»⁸³. Come conferma De Capitani, «l'idea del male che Agostino ebbe ruota tutta attorno alla sua duplice distinzione di *malum culpae* e *malum poenae*. Ed il libero arbitrio è lì a confermarlo, poiché prende avvio proprio da questa duplice distinzione».⁸⁴ Male è agire in modo malvagio, ma è anche essere puniti, e quindi subire il male, proprio per aver peccato.

Agostino prosegue la sua delucidazione del concetto del male e del suo principio, attribuendo a Dio e agli uomini i diversi tipi di *malum*:

A. - Ma se tu hai scienza o fede che Dio è buono, e non è lecito pensare diversamente, Dio non agisce male. Ancora, se ammettiamo che è giusto, ed è sacrilego negarlo, come distribuisce il premio ai buoni, così anche la pena ai malvagi [*bonis praemia, ita supplicia malis tribuit*]. Certamente tali pene sono un male per coloro che le subiscono. Ora la pena non si subisce ingiustamente. Bisogna crederlo perché crediamo anche che l'universo è governato dalla divina

⁸¹ M. Bettetini, *Introduzione a Agostino*, Laterza, Roma-Bari 2011, pp. 107.

⁸² *De libero arbitrio*, I, 1.1.

⁸³ *Ibidem*.

⁸⁴ F. De Capitani, *Quid et unde malum*, in *Il mistero del male e la libertà possibile: lettura dei dialoghi di Agostino*, Atti del V seminario del Centro di studi agostiniani di Perugia, a cura di L. Alici, R. Piccolomini, A. Pieretti, pp. 59.

provvidenza. Dunque Dio non è principio della prima categoria di male, ma della seconda ne è principio.

E. – V'è dunque un altro principio di quel male se è evidente che Dio non lo è?

A. - Certamente. Sarebbe assurdo che si faccia da solo. Se poi insisti nel chiedere chi ne è l'autore, è impossibile risponderti. Non è un essere determinato, ma ciascun malvagio è principio della propria azione malvagia [*quisque malus sui malefacti auctor est*]. Se ne dubiti, rifletti sul motivo or ora detto, che le azioni malvagie sono punite dalla giustizia di Dio. Non sarebbero punite giustamente se non fossero compiute con un atto di volontà⁸⁵.

Anche se il concetto di libero arbitrio verrà esposto dettagliatamente solo in seguito, si comprende come l'uomo sia pienamente responsabile del proprio peccato, in quanto dotato di una piena libertà del volere. Anzi, vi è di più: il libero arbitrio è la condizione di senso del male come punizione divina. Se l'uomo non fosse libero, non avrebbe alcun senso punirlo, e il male di pena, di cui Dio è *auctor*, rimarrebbe un sadico e ingiustificato accanimento di Dio nei confronti dell'uomo. Se però l'uomo commette il male, e lo fa agendo liberamente, è giusto che ad esso vengano inflitti dei *supplicia*.

Rimane però un problema, e riguarda la presunta responsabilità di Dio in ordine al male morale dell'uomo, se è vero che egli è il Creatore di ogni cosa. «Per fede ammettiamo che tutte le cose che sono, sono da Dio e che egli tuttavia non è principio del male [*peccatorum auctorem Deum*]. Una difficoltà però turba il pensiero, e cioè perché non si debbano quasi immediatamente attribuire a Dio i peccati, se i peccati derivano dalle anime create da Dio e le anime da Dio»⁸⁶.

Dopo una lunga e articolata dimostrazione⁸⁷, Agostino previene la possibilità che Dio sia direttamente responsabile dei peccati dell'uomo:

A. – Per adesso ci è possibile sapere, qualunque sia l'essenza divina, che non può assolutamente essere ingiusta perché è superiore alla mente dotata di virtù. Quindi neanche essa, sebbene ne abbia il potere, costringerà una mente ad essere schiava della passione [*coget mentem servire libidin*].

E. – Questa verità si ammette universalmente senza esitazione.

A. – Rimane dunque che un essere uguale o superiore alla mente dotata d'imperatività e in possesso della virtù non la può rendere schiava della passione a causa della giustizia e che un essere inferiore non lo può a causa dell'insufficiente potere. Lo provano i motivi emersi dal

⁸⁵ *De libero arbitrio*, I, 1.1.

⁸⁶ *Ivi*, I, 2.4.

⁸⁷ *Ivi*, da par. 2.5 a 11.21.

nostro dialogo. Dunque nessuna altra cosa può rendere la mente compagna del desiderio disordinato se non la propria volontà e il libero arbitrio [*nulla res alia mentem cupiditatis comitem faciat, quam propria voluntas et liberum arbitrium*].

E. – È assolutamente logico.

A. – Ma ora devi anche ritenere, per logica conseguenza, che essa giustamente subisce la pena per tanto peccato⁸⁸.

L'uomo è quindi responsabile del male morale che commette, in quanto è impossibile alcuna coercizione a compierlo, sia da parte di un essere uguale o superiore, sia da parte di un essere inferiore. Il libero arbitrio, quindi, oltre ad essere la condizione di senso di ogni possibile punizione divina, costituisce anche la *condizione di possibilità* del peccato. Ciò pone un'altra difficoltà, analoga alla precedente: Dio è responsabile del nostro agire malvagio, se è stato Lui a dotare l'uomo di una volontà libera? Queste le parole di Evodio, a conclusione del primo libro del *De libero arbitrio*:

Salvo errore, si agisce male, come ha confermato lo svolgimento della dimostrazione, per libero arbitrio della volontà. Ma ora mi pongo il problema se era opportuno che dal nostro creatore ci fosse dato il libero arbitrio giacché è chiaro che da esso proviene il potere di peccare. Sembra proprio che non si sarebbe peccato qualora se ne fosse stati privi. S'incorre anche nella difficoltà che Dio possa esser considerato autore delle nostre cattive azioni⁸⁹.

La risposta di Agostino fa riferimento alla libera volontà come condizione del nostro agire morale, e non ad essa come principio del peccato:

Se l'uomo è un determinato bene e se non potesse agire secondo ragione se non volendolo, ha dovuto avere la libera volontà, senza di cui non poteva agire moralmente. Infatti non perché mediante essa si pecca, si deve ritenere che per questo Dio ce l'ha data. È ragione sufficiente che doveva esser data il fatto che senza di essa l'uomo non può vivere moralmente [*Satis ergo causae est cur dari debuerit, quoniam sine illa homo recte non potest vivere*]. Si può inoltre comprendere che per questo scopo è stata data anche dal motivo che se la si userà per peccare, viene punita per ordinamento divino. Ma sarebbe ingiusto se la libera volontà fosse stata data non solo per vivere secondo ragione ma anche per peccare. Come infatti sarebbe giustamente punita la volontà di chi l'ha usata per un'azione per cui è stata data? Quando invece Dio punisce il peccatore, sembra proprio dire: "Perché non hai usato la libera volontà per il fine cui te l'ho data?"; cioè per agir bene [*recte faciendum*]. Se l'uomo fosse privo del libero arbitrio della volontà, come si potrebbe concepire quel bene per cui si pregia la giustizia nel punire i peccati e onorare le buone azioni? Non sarebbe appunto né peccato né atto virtuoso l'azione che non si compie con la volontà. Conseguentemente, se l'uomo non avesse la libera

⁸⁸ *De libero arbitrio*, I, 11.21 11.22.

⁸⁹ *Ivi*, I, 16.35.

volontà, sarebbero ingiusti pena e premio. Fu necessario dunque che tanto nella pena come nel premio ci fosse la giustizia poiché questo è uno dei beni che provengono da Dio. Fu necessario quindi che Dio desse all'uomo la libera volontà [*Debit igitur Deus dare homini liberam voluntatem*]⁹⁰.

Tale argomento non può però dimostrarsi definitivo, come testimonia la perplessità di Evodio, il quale, non senza motivo, chiede ad Agostino come sia possibile che la volontà, data da Dio all'uomo «per agire secondo ragione»⁹¹, pecchi.

L'argomentazione di Agostino, in risposta all'obiezione di Evodio, dimostrerà che il libero arbitrio è da annoverare tra le cose buone, e si articola in tre punti: «primo, come si dimostra l'esistenza di Dio; secondo, se da lui sono tutte le cose in quanto sono buone; infine, se fra le cose buone sia da porre la libera volontà. Dalla loro evidenza risulterà apodittico, come ritengo, se essa con ragione sia stata data all'uomo»⁹².

1) *Dimostrazione dell'esistenza di Dio*. Tale dimostrazione inizia con una ricognizione della struttura tripartita che caratterizza l'uomo, che è dotato di un corpo, di una «determinata vita [*vitam quamdam*]⁹³, ovvero il principio vivificatore del corpo, comune agli animali, e infine di un'anima razionale, *anima* in senso proprio: «allora alla natura che è soltanto reale, non vivente e non pensante, come è un corpo senza vita, è superiore quella che non è soltanto reale, ma anche vivente e non pensante, come è l'anima delle bestie, e a questa, a sua volta, è superiore quella che è insieme reale, vivente e pensante, come nell'uomo l'intelligenza»⁹⁴.

Il compito di Agostino consiste ora nella dimostrazione dell'esistenza di un essere superiore all'intelletto umano:

Dunque, secondo te, in noi, cioè in esseri in cui la natura ha per costitutivo di renderci uomini, è possibile scoprire un principio superiore a quello che, fra i tre, abbiamo posto al terzo posto? È chiaro che noi abbiamo un corpo e una determinata vita, per cui il corpo è animato e vivificato. I

⁹⁰ *De libero arbitrio*, II, 1.3.

⁹¹ *Ivi*, II, 2.4.

⁹² *Ivi*, II, 3.7.

⁹³ *Ivi*, II, 6.13.

⁹⁴ *Ivi*, 6.13.

due principi li troviamo anche nelle bestie [*quae duo etiam in bestiis agnoscimus*]. Vi è poi un terzo principio, quasi capo oppure occhio della nostra anima, o altro che possa dirsi più convenientemente dell'intelligenza che pensa [*et tertium quiddam quasi animae nostrae caput aut oculum, aut si quid congruentius de ratione atque intellegentia dici potest*]. E la natura delle bestie non l'ha [*quam non habet natura bestiarum*]. Rifletti dunque, ti prego, se puoi scoprire qualche altro principio che nella natura umana sia più sublime della ragione. [...] E se si potesse scoprire un essere, di cui non puoi dubitare non solo che esiste, ma anche che è superiore al nostro pensiero, dubiteresti, a parte la sua essenza, di considerarlo Dio⁹⁵?

Ora, esiste qualcosa che è superiore alla mente, ed è la verità. Agostino ne deduce l'esistenza ragionando, per esempio, sull'oggettività delle leggi dei numeri, la cui intelligibilità «permane idealmente immutabile ed è universale nella conoscenza per tutti i soggetti pensanti»⁹⁶, o sul carattere non diveniente, universale ed eterno di alcune leggi morali; «come dunque sono invariabilmente vere le leggi dei numeri, dei quali ho detto che la loro ideale verità è invariabilmente e universalmente accessibile a tutti coloro che la intuiscono, così sono invariabilmente vere le leggi della sapienza»⁹⁷. Se la verità fosse inferiore alla nostra mente, dice Agostino, non formuleremmo i nostri giudizi mediante essa, ma su di essa («*si esset inferior, non secundum illam, sed de illa iudicaremus*»⁹⁸), come facciamo quando giudichiamo dei corpi sensibili, che ci sono inferiori. Ciò non accade, in quanto «si esprime il giudizio mediante le regole interiori della ideale verità che universalmente si intuiscono, ma di esse non si giudica assolutamente»⁹⁹.

Per dimostrare che la verità è superiore alla mente, occorre superare un ultimo ostacolo, rappresentato dalla possibilità che la verità sia uguale, allo stesso livello, ontologico e assiologico, della mente («*aequalis mentibus nostris*»¹⁰⁰). Questa ipotesi è scartata da Agostino in virtù del fatto che, se la verità fosse eguale alla mente, «anche essa sarebbe nel divenire [*mutabilis etiam ipsa esse*]»¹⁰¹. Perciò, conclude Agostino, se la verità non è inferiore né uguale alla mente, non resta che affermare che essa è superiore.

⁹⁵ *De libero arbitrio*, II, 6.13 6.14.

⁹⁶ *Ivi*, II, 8.24.

⁹⁷ *Ivi*, II, 10.29.

⁹⁸ *Ivi*, II, 12.34.

⁹⁹ *Ivi*, II, 12.34.

¹⁰⁰ *Ibidem*.

¹⁰¹ *Ibidem*.

Portiamo in noi una misura con cui misuriamo le cose, una regola a cui le compariamo: donde segue che per questa sublimità del nostro intelletto siamo superiori agli esseri materiali e agli animali [...]. Ora, la fonte delle idee con cui regoliamo ogni cosa non sta in noi, ma sopra di noi. Chi sa leggere nella propria coscienza e ne interpreta correttamente i dati, è condotto a confessare la sua dipendenza da una luce più alta. Le ragioni di ciò sono due. La prima è che se fossimo noi stessi la nostra luce e la fonte delle regole che applichiamo alle cose, non avremmo da progredire verso la verità e non troveremmo in noi tanta ignoranza o tanti errori. La regola suprema non può essere sregolata e non abbisogna di essere raddrizzata; soltanto ciò che è regolato può mancare alla regola. La sorgente della luce non ha da essere illuminata, ma solo ciò che riflette la luce. Ora, e questa è la seconda ragione, noi ci sentiamo sottomessi a regole che non abbiamo fatte, che non giudichiamo e che ci giudicano, ci sentiamo avidi di lumi che non hanno in noi la loro sorgente¹⁰².

Ciò che viene visto con l'atto puro del pensiero, ossia la stessa verità, «non si trasforma in possesso di coloro che se lo rappresentano, come il cibo e la bevanda, ma rimane totalmente inalterato, tanto se i pensanti lo vedono come se non lo vedono»¹⁰³.

Prima di portare a termine l'argomento, Agostino descrive la *veritatis et sapientiae pulchritudo*, intesa nella sua universalità disponibile a tutti:

La bellezza della verità e della sapienza, purché si abbia una continua volontà di goderne, non esclude i nuovi arrivati anche se assediata da una moltitudine di uditori, non si estende nel tempo, non si muove nello spazio, non s'interrompe con la notte, non è intercettata dall'ombra, non soggiace ai sensi. Ed è vicinissima a tutti coloro che da tutto il mondo a lei si volgono perché la amano, per tutti è supertemporale. Non è nello spazio e non manca in alcuno spazio; avverte dall'esterno, insegna nell'interno; cambia in meglio tutti quelli che la scorgono, da nessuno è cambiata in peggio; nessuno può giudicarla, nessuno senza di lei giudica bene. E per questo è chiaro che è innegabilmente superiore alla nostra intelligenza, che soltanto per la sua mediazione diviene sapiente, perché non di essa si può giudicare, ma mediante essa in ogni altro oggetto [*Ac per hoc eam manifestum est mentibus nostris, quae ab ipsa una fiunt singulae sapientes, et non de ipsa, sed per ipsam de caeteris iudices, sine dubitatione esse potioem*]¹⁰⁴.

Come si evince dal passo sopra riportato, ciò che rende la verità innegabilmente superiore alla nostra mente sono gli attributi tradizionali dell'αλήθεια, ovvero immutabilità, incorporeità, universalità, trascendentalità. Agostino giunge quindi alla conclusione del ragionamento, accogliendo anche la perplessità di Evodio il quale, non accontentandosi di ammettere che

¹⁰² C. Boyer, *Sant'Agostino*, Fratelli Bocca Editori, Milano 1946, pp. 53-54.

¹⁰³ *De libero arbitrio*, II, 8.20.

¹⁰⁴ *Ivi*, II, 14.38.

l'esistenza di Dio fosse dimostrata solo e soltanto con il rilevamento di un essere che sia al di sopra del pensiero, aveva in precedenza dichiarato di accettare tale dimostrazione solo se l'essere al di sopra della mente non avesse avuto, a sua volta, nulla di superiore a lui stesso¹⁰⁵.

Tu avevi ammesso che se avessi dimostrato l'esistenza di un essere sopra alla nostra intelligenza, avresti riconosciuto che è Dio, se non ve n'è un altro di superiore. Accogliendo questa tua dichiarazione, avevo affermato che potevo dimostrarlo per apodissi. Se infatti v'è un essere superiore, questi è Dio, se non v'è, la stessa verità è Dio. Dunque tanto se v'è, come se non v'è, non potrai negare che Dio esiste¹⁰⁶.

Una volta dimostrato che esiste qualcosa al di sopra della mente, insomma, il gioco è fatto: se al sopra di esso non esisterà nulla (come voleva Evodio) Dio coinciderà con la verità, se al di sopra della verità esiste qualcosa, questo *quid* sarà Dio. Sia nell'uno che nell'altro caso, l'esistenza di Dio risulta dimostrata. «Diventa chiaro che se noi stessi non siamo la fonte della regola che sta in noi o se la riceviamo da chi sta sopra di noi, questi sarà da considerare come il regolatore intimo e dunque come il creatore di tutto l'universo»¹⁰⁷.

2) *Dimostrazione che tutti i beni derivano da Dio*. Il punto d'inizio della dimostrazione di Agostino è il principio secondo cui «è universalmente necessario che l'essere diveniente sia formabile»¹⁰⁸. Ora, nessun essere può darsi la forma da sé, dato che non può darsi ciò che non possiede, quindi ogni essere che ha una forma è formato. Ne consegue che i beni hanno «la forma da forma non diveniente e sempre permanente»¹⁰⁹. Quindi, «la forma non diveniente, per cui sussistono tutti gli esseri divenienti perché raggiungano pienezza svolgendosi secondo i numeri delle rispettive forme, essa ne è la provvidenza. Gli esseri non esisterebbero se essa non esistesse»¹¹⁰. Tutti i beni, in quanto formabili e formati, «possono essere soltanto da Dio»¹¹¹.

¹⁰⁵ *De libero arbitrio*, II, 6.14.

¹⁰⁶ *Ivi*, II, 15.39.

¹⁰⁷ C. Boyer, *Sant'Agostino*, Fratelli Bocca Editori, Milano 1946, pp. 53.

¹⁰⁸ *De libero arbitrio*, II, 17.45.

¹⁰⁹ *Ibidem*.

¹¹⁰ *Ibidem*.

¹¹¹ *Ivi*, II, 17.46.

3) *Se la libera volontà sia un bene.* Il terzo punto della risposta di Agostino è quello fondamentale nell'ottica di una teodicea:

Il problema quindi è sapere come un Dio perfetto abbia potuto dotarci del libero arbitrio, cioè di una volontà capace di fare il male. Posto in questi termini, il problema si riduce a sapere se e in quale misura la volontà libera può essere annoverata nel numero dei beni. La risposta a questa questione non può essere diversa da ciò che è per quanto concerne gli oggetti corporei¹¹².

Ora, nel corso del dialogo era emerso che la *natura corporis* è di grado inferiore rispetto *all'animi natura*, motivo per il quale lo spirito è un bene superiore al corpo. L'argomentazione continua:

Ora fra i beni del corpo ne troviamo alcuni di cui si può usare non razionalmente ma non per questo si può affermare che non dovevano esser dati perché si ammette che sono beni. Che meraviglia dunque se pure nello spirito esistono alcuni beni, di cui anche si può usare non razionalmente, ma dal fatto che son beni, potevano essere dati soltanto da colui, da cui sono tutti i beni? [...] Così devi ammettere che la volontà, senza di cui non si può vivere secondo ragione, è un bene dato da Dio e si devono riprovare coloro che ne usano male, anziché dire che chi l'ha data non doveva darla¹¹³.

L'argomentazione di Agostino sembra più sottintendere, che dimostrare, che il libero arbitrio sia un bene, e ciò non sfugge ad Evodio, che esige una spiegazione più dettagliata e profonda. La risposta di Agostino è veemente:

Tu stesso hai dovuto ammettere che dalla forma ideale delle cose, cioè dalla verità, sussiste ogni forma specifica del corpo e concedere che essa è un bene? La stessa Verità infatti dice nel Vangelo che perfino i nostri capelli sono numerati. E a te è forse uscito di mente quel che abbiamo detto dell'eccellenza del numero e del suo potere che si estende da un termine all'altro? Che aberrazione è dunque codesta: includere fra i beni, per quanto minuti e vili, i nostri capelli e non trovare altro autore, cui attribuirli, se non Dio, perché i beni più grandi e più piccoli sono da lui, dal quale è ogni bene, e poi dubitare della libera volontà, dal momento che anche coloro i quali vivono molto male ammettono che senza di essa non si può viver bene¹¹⁴?

¹¹² É. Gilson, *Introduction a l'étude de saint Augustin*, Librairie philosophique J. Vrin, Paris 1969; trad. it. di Vincenzo Venanzi Ventisette col titolo *Introduzione allo studio di S. Agostino*, Marietti, Genova 1989, pp. 169.

¹¹³ *De libero arbitrio*, II, 18.48.

¹¹⁴ *Ivi*, II, 18.49.

Una volta chiarito che anche la volontà è un bene, bisogna stabilire che tipo di bene essa sia. Agostino infatti introduce una classificazione¹¹⁵ che prevede beni sommi (*summa bona*), beni medi (*media bona*), e beni infimi (*minima bona*). I beni più grandi, come la giustizia, o la virtù, non possono essere usati male, mentre dei beni infimi e medi si può usar male («*male utitur*»¹¹⁶). Se ad esempio, «le belle forme dei vari corpi [*species autem quorumlibet corporum*]»¹¹⁷ sono beni infimi, «le facoltà spirituali [*potentiae animi*]»¹¹⁸ sono beni medi. Il discrimine tra un bene infimo ed uno medio è che senza un *infimum bonum* si può vivere razionalmente, mentre senza un *medium bonum* ciò è impossibile. I beni infimi sembrano rientrare tutti nella sfera della corporeità e della sensualità, mentre i beni medi paiono appartenere all'ambito spirituale. La volontà quindi, dice Agostino, congiungendosi al Bene in quanto tale, oltre il tempo e lo spazio, «ottiene i primari e grandi beni umani»¹¹⁹, nonostante essa sia solo un bene medio. Volgendosi invece ai beni infimi, essa commette il male.

L'aver dimostrato che la volontà è un bene, seppur relativo, fa cadere l'ipotesi che Dio sia corresponsabile dei nostri atti malvagi per averci dotato del libero arbitrio che, in quanto bene, non può essere rifiutato, nonostante esso sia la condizione di un agire scorretto. Non ha nessuna ragion d'essere la lamentela di chi afferma che Dio non avrebbe dovuto dotarci di una libera volontà, se con essa è possibile peccare, dato che essa è un *bonum* senza cui non è possibile vivere razionalmente.

Si sarà forse tentati di resistere a questa conclusione considerandola come puramente dialettica ed astratta. D'altronde farci dono di una volontà capace di fare il male, non significava forse farci un dono tanto pericoloso da costituire, da solo, un male reale? È fin troppo vero che ogni libertà nasconde un rischio, tuttavia la nostra è pur sempre la condizione necessaria per il bene più grande che possa toccarci in sorte: la beatitudine. In sé, la volontà libera non può essere un male [...]. Essa è una specie di bene mediano, la cui natura è buona, ma il cui difetto può essere cattivo o buono secondo le modalità d'uso che l'uomo ne fa¹²⁰.

¹¹⁵ *De libero arbitrio*, II, 18.50-19.50.

¹¹⁶ *Ivi*, II, 18.50.

¹¹⁷ *Ivi*, II, 19.50.

¹¹⁸ *Ibidem*.

¹¹⁹ *Ivi*, 19.53.

¹²⁰ É. Gilson, *Introduzione allo studio di s. Agostino*, Marietti, Genova 1989, pp. 169-170.

Appendice: libero arbitrio e prescienza divina.

Dopo aver dimostrato, nei primi due Libri del *De libero arbitrio*, «che soltanto con la propria volontà la coscienza diviene schiava della passione e conseguentemente che non può subire costrizione a tale stato di abiezione»¹²¹, un nuovo dubbio assale l'interlocutore di Agostino, Evodio, il quale pone la questione di un possibile conflitto tra il libero arbitrio ed un attributo del Creatore, ovvero la prescienza. La *praescientia Dei* consiste nel fatto che Dio conosce, prima che avvengano, i fatti futuri, come testimonia la stessa natura del nome latino, composto da “*prae*”, prima, e “*scientia*”, sapere: conoscere gli eventi in anticipo rispetto al loro darsi.

Dunque se agisco male, a chi attribuirlo se non a me? Mi ha creato un Dio buono e posso compiere una buona azione soltanto mediante la volontà, dunque è evidente che per questo mi è stata data da un Dio buono. Se il movimento con cui la volontà si volge qua e là non fosse volontario e posto in nostro potere, non si dovrebbe approvare l'uomo quando torce verso l'alto il perno, per così dire, del volere e non si dovrebbe riprovare, quando lo torce verso il basso. [...] Stando così le cose, mi turba in modo indicibile il problema della compossibilità che Dio abbia la prescienza di tutti i futuri e che noi non pecchiamo per necessità. [...] Dico che dal momento che aveva avuto prescienza del suo peccato, era necessario avvenisse ciò di cui aveva prescienza che sarebbe avvenuto. Quindi come può esser libera la volontà dove si verifica una tanto ineluttabile necessità¹²²?

Secondo Evodio quindi, o Dio è presciente di tutti gli atti futuri, che equivale a dire che si verificherà necessariamente tutto ciò che egli conosce, e quindi non è possibile che la volontà sia libera, oppure si dà il libero arbitrio, ma allora Dio non poteva prevedere che l'uomo avrebbe peccato. Se Dio conosce in anticipo il peccato dell'uomo, quest'ultimo è necessitato nella sua azione malvagia: ciò potrebbe scagionarlo dalla propria colpa, in quanto è assurdo punire qualcuno se non poteva evitare di agire scorrettamente. In un altro senso questo scenario aprirebbe un'altra possibilità, cioè che Dio abbia previsto il male e non abbia provveduto ad eliminarlo, concedendo così l'opportunità di commetterlo.

¹²¹ *De libero arbitrio*, III, 1.2.

¹²² *Ivi*, III, 1.3 2.4.

Se invece concediamo che l'uomo sia dotato di un libero volere, introduciamo un elemento di imponderabilità e di imprevedibilità inaccessibile anche al Creatore, che in questo caso perderebbe, in un sol colpo, onniscienza e prescienza.

La risposta di Agostino riesce a conciliare prescienza divina e libertà umana sottraendole alla reciproca incompatibilità:

Puoi infatti avere coscienza che è in nostro potere soltanto quello che possiamo realizzare quando lo vogliamo. Pertanto nulla è così in nostro potere che la volontà stessa. Senza alcun intervallo essa è disponibile nell'atto che si vuole. Si può perciò ben dire: "S'invecchia non per volontà ma per necessità, ci si ammala non per volontà ma per necessità, si muore non per volontà ma per necessità", e così via per casi del genere. Ma chi, anche se pazzo, oserebbe dire: "non si vuole con la volontà"? Pertanto se anche Dio ha prescienza dei nostri voleri futuri, non ne segue che vogliamo qualche cosa senza volontà [*quamvis praesciat Deus nostras voluntates futuras, non ex eo tamen conficitur ut non voluntate aliquid velimus*]. Quando hai detto, riguardo alla felicità, che non divieni felice da te, l'hai detto come se io lo negassi. Ma io dico che, quando diverrai felice, lo diverrai perché lo vuoi e non perché non lo vuoi. Dunque Dio è presciente della futura tua felicità e può verificarsi soltanto l'evento, di cui egli è presciente, altrimenti non sarebbe prescienza. Tuttavia non siamo per questo fatto condizionati a pensare che diverrai felice senza volerlo. Sarebbe proprio assurdo e lontano dalla verità. Come poi la prescienza di Dio, che anche oggi è certa della tua futura felicità, non ti toglie il volere della felicità, così ugualmente un volere colpevole, se qualcuno in futuro si verificherà in te, è ugualmente volere, anche se Dio è stato presciente che si sarebbe verificato¹²³.

Se dunque Dio è presciente di ogni atto del volere, quello che si verificherà sarà appunto un atto voluto, deliberato, libero: perché proprio come atto del volere è conosciuto da Dio prima del suo accadere. Se il Creatore insomma prevede che un uomo peccherà, ciò non implica che quest'ultimo non pecchi per propria volontà, e non comporta nemmeno un'assoluzione da parte di Dio: la prescienza non è *predeterminazione*. Infatti, «come non sono opposti questi due termini, che tu per tua prescienza sai ciò che un altro compirà con la propria volontà, così Dio, sebbene non costringa nessuno a peccare, prevede però coloro che per propria volontà peccheranno»¹²⁴. Quanto abbiamo detto, ovviamente, riguarda da vicino il tema della giustizia divina:

¹²³ *De libero arbitrio*, III, 3.7.

¹²⁴ *Ivi*, III, 4.10.

Perché dunque non dovrebbe punire con la giustizia le azioni che con la prescienza non condiziona a verificarsi? Come tu infatti con la tua memoria non determini che siano avverati gli avvenimenti passati, così Dio con la sua prescienza non determina che si debbano avverare gli eventi futuri. E come tu ricordi alcune azioni che hai compiute e tuttavia non tutte le cose che ricordi sono azioni che hai compiute, così Dio ha prescienza di tutte le cose, di cui è autore, ma non è autore di tutte le cose, di cui ha prescienza [*ita Deus omnia quorum ipse auctor est praescit, nec tamen omnium quae praescit, ipse auctor est*]. È poi giusto punitore di tutte le azioni, di cui non è ingiusto autore. Dunque dal momento che Dio non effettua gli eventi futuri che conosce, cerca di comprendere con quale giustizia Dio punisce i peccati. [...] È di pertinenza della sua prescienza che non gli sfugga un qualsiasi evento futuro e della sua giustizia che il peccato, poiché si commette mediante la volontà, non avvenga senza esser punito dal suo giudizio, come non è determinato ad avvenire dalla sua prescienza¹²⁵.

I temi affrontati nel *De libero arbitrio*, ossia la libertà del volere e l'origine del male, sono strettamente intrecciati ad un'altra tematica, ovvero la duplicità delle anime sostenuta dai manichei, confutata da Agostino in parte nel *De duabus animabus*, e definitivamente nelle *Confessioni*. La dottrina manichea delle due anime verrà infatti combattuta proprio attraverso argomentazioni che si avvalgono del concetto del libero arbitrio e dell'idea di giustizia divina, esplicitate nell'opera appena esaminata.

3.3. Le due anime.

Sconfiggere la dottrina delle due anime non significava, per Agostino, riportare una vittoria solo sul terreno della *psicologia*¹²⁶, bensì comportava un passo significativo verso la sconfitta del dualismo in tutte le sue sfumature: difendere l'unicità dell'anima, contro la dualità dei manichei, significava anche, e soprattutto, difendere il monismo riguardo all'origine di tale anima, e combattere il dualismo manicheo e la leggenda dei presunti due principi.

La struttura della confutazione che Agostino riserva a questa tesi è divisa in due parti. La prima riconduce a Dio la creazione di tutte le anime, confutando l'ipotesi che via sia un principe delle Tenebre che generi una stirpe di anime malvagie:

¹²⁵ *De libero arbitrio*, III, 4.11.

¹²⁶ Intendiamo con questo termine, in generale, ogni discorso che riguardi la *Ψυχή*, l'anima.

Una prima obiezione che Agostino avrebbe potuto fare sin da giovane a questa dottrina si basa sulla distinzione gerarchica tra sensibile e intelligibile. Poiché l'intelligenza vale più dei sensi corporei, anche ciò che si conosce con essa ha più valore di ciò che viene percepito sensibilmente; ma l'anima si conosce con l'intelligenza; dunque l'anima, fosse anche quella di una mosca, vale di più di ogni realtà sensibile, anche di quella che è considerata la migliore, cioè la luce. I manichei, che venerano come divina la luce sensibile, se fossero coerenti e ragionevoli dovrebbero tributare un onore ancor più grande all'anima viziosa, in quanto è pur sempre un'anima. Questo primo argomento porta a riconoscere che tutte le anime hanno Dio per autore¹²⁷.

Se infatti i manichei riconoscono come autore della luce Dio, perché non dovrebbero riconoscere che tutte le anime, sia buone che malvagie, sono da Dio, visto che esse sono oggetto di conoscenza dell'intelletto che, se paragonato ai sensi, «li supera e li sovrasta tutti per ampiezza e profondità [*longe alteque praestare et excellere*]»¹²⁸?

La conclusione tratta da Agostino potrebbe generare però una contro-obiezione da parte di un possibile sostenitore del manicheismo:

A questo punto forse qualcuno mi dirà: "Da dove vengono i peccati stessi, e da dove in generale il male? Se viene dell'uomo, da dove viene l'uomo? Se viene dall'angelo, da dove viene l'angelo?" Quando si dice che vengono da Dio, sebbene lo si dica in modo giusto e vero, tuttavia a quelli meno esperti e meno capaci di guardare fino in fondo le cose nascoste sembra che i mali e i peccati li tengano uniti a Dio come mediante una catena¹²⁹.

La possibile obiezione manichea coinvolgerebbe Dio nei nostri peccati, in quanto Creatore di tutte le anime, comprese quelle che peccano.

La seconda parte della struttura argomentativa intende proprio rispondere ad un tale quesito. Agostino introduce la sua definizione di volontà, che è «un movimento dell'anima, senza che nessuno la costringa, che tende o a non perdere una cosa o ad acquisirla»¹³⁰, mentre il peccato è «la volontà di conservare o di acquisire ciò che la giustizia vieta e da cui ci si può liberamente astenere»¹³¹. Da ciò è necessario concludere che, per peccare, è necessario essere dotati di volontà, e quindi di libertà. Infatti, «se non c'è libertà, non c'è

¹²⁷ G. Catapano, *Agostino*, Carocci, Roma 2010, pp. 72.

¹²⁸ *De duabus animabus*, 2.2.

¹²⁹ *Ivi*, 8.10.

¹³⁰ *Ivi*, 10.14.

¹³¹ *Ivi*, 11.15.

volontà [*si liberum non sit, non est voluntas*]¹³². Se l'anima malvagia è quella che pecca quindi, essa pecca per volontà (*voluntate*), non certo per natura. Essa quindi non è costretta a peccare, né costituisce, ontologicamente, un male; essa pecca perché sceglie di commettere il male, mentre è un *bonum* dal punto di vista dell'essere.

Se poi, continua Agostino, la volontà intenziona e desidera sempre qualcosa che è buono o è ritenuto buono, «da dove è potuta provenire in questo genere di anime [quelle malvagie] o la conoscenza o la congettura del bene [*unde igitur ibi vel scientia vel opinio boni esse potuit*]¹³³, visto che esse rappresentano il male supremo?

Inoltre, se un'anima commette il male costretta dalla mescolanza con il regno delle Tenebre, non si può dire che peccchi, perché la condizione necessaria per peccare è quella di essere liberi. Se invece agisce in modo malvagio per propria volontà, i manichei dovranno accettare la dottrina cattolica esposta da Agostino, e il suo monismo.

Come se non bastasse, Agostino prosegue la confutazione, questa volta facendo riferimento all'«esperienza psicologica della deliberazione»¹³⁴:

Ma se fossi riuscito a mostrare che, intorno a questi due generi di anime, essi farneticano ed errano, o di certo io stesso l'avessi appreso, quale altra ragione avrebbe potuto esserci perché mi sembrasse ancora opportuno ascoltarli o consultarli su qualche argomento? Forse per apprendere che l'esistenza di due generi di anime è dimostrato dal fatto che, nel deliberare, l'assenso ora si inclina verso la parte malvagia ora verso la parte buona? Ma perché questo non è piuttosto il segno che c'è una sola anima, la quale con la sua libera volontà può portarsi di qua e di là, ritirarsi da una parte e dall'altra? Quando ciò mi capita, infatti, percepisco di essere uno soltanto, io che considero l'una e l'altra cosa, che scelgo l'una o l'altra cosa¹³⁵.

L'oscillazione tra beni superiori e beni inferiori è quindi il segno dell'unicità dell'anima, anche se l'argomentazione non è definitiva: «nel *De duabus animabus*, quindi, Agostino si limita a rilevare che, rispetto a ciò che avviene

¹³² *De duabus animabus*, 11.15.

¹³³ *Ivi*, 12.16.

¹³⁴ G. Catapano, *Agostino*, Carocci, Roma 2010, pp. 73.

¹³⁵ *De duabus animabus*, 13.19.

nell'atto di deliberare, l'ipotesi delle due anime non è l'unica possibile; nelle *Confessiones* invece, fornirà degli argomenti per mostrare che essa è falsa»¹³⁶.

Nel Libro VIII delle *Confessiones* infatti Agostino completa la critica alla concezione manichea delle due anime, affermando che se «esistessero tante nature contrarie fra loro quante volontà opposte l'una all'altra, non sarebbero solo due, ma molte [*nam si tot sunt contrariae naturae, quot voluntates sibi resistunt, non iam duae, sed plures erunt*]¹³⁷. Se dovessimo quindi attribuire un'anima ad ogni volizione, il numero delle anime sarebbe pressoché infinito: l'esperienza dell'indecisione, oltre che della deliberazione, è invece testimone della singolarità «di un sola anima, che fluttua in balia di volontà diverse [*animam unam diversis voluntatibus aestuare*]¹³⁸.

Vi è anche un altro atto dell'anima che fa decadere il pensiero manicheo delle due anime, ed è la necessità di pentirsi:

Un uomo può dire che non pecca; ma nessuno, per rozzo che sia, oserà negare che, se ha peccato, si deve pentire. Stando così le cose, chiedo a quale dei due generi di anime spetti di pentirsi del peccato. So infatti che non può spettare né a quello che non può fare il male né a quello che non può fare il bene. Perciò, per servirmi delle loro parole, se si pente del peccato l'anima delle tenebre, essa non proviene dalla sostanza del male supremo; se si pente del peccato l'anima della luce, essa non proviene dalla sostanza del sommo bene. Infatti la disposizione a pentirsi efficace è quella mediante la quale il penitente dichiara che ha fatto il male e che avrebbe potuto fare il bene. In che modo dunque da me non proviene niente di male, se ho agito male? O come potrò pentirmi giustamente, se non ho fatto niente di male? E, d'altra parte, in che modo non proviene niente di bene da me in cui è presente la buona volontà? O come mi pentirò giustamente, se la buona volontà non è in me presente¹³⁹?

L'importanza del tema dell'anima è confermato dal fatto che Agostino vi dedicò un intero scritto (il *De duabus animabus* appunto), ma soprattutto dalla presenza di riferimenti sparsi in ogni sua opera.

Se i Manichei smettono «di dire e di insegnare quei due generi di anime»¹⁴⁰, sostiene Agostino, «cessano ormai definitivamente di esistere; infatti tutta

¹³⁶ G. Catapano, *Agostino*, Carocci, Roma 2010, pp. 73-74.

¹³⁷ *Confessiones*, VIII, 10.23.

¹³⁸ *Ibidem*.

¹³⁹ *De duabus animabus*, 14.22.

¹⁴⁰ *Ibidem*.

questa setta si sorregge sulla distinzione o piuttosto sulla disastrosa diversità delle due anime»¹⁴¹.

3.4. L'impossibile lotta tra il Bene e il Male.

Agostino, oltre ad aver presentato e osteggiato le istanze più teoriche e intellettualistiche della dottrina manichea, come l'essenza del male, i risvolti ontologici del bene, il libero arbitrio ecc., non si ritrasse dal confutare anche gli aspetti mitologici e tradizionali di quella *fides*. L'intento dell'Ipponate era infatti quello di una totale decostruzione della fede manichea, anche nei suoi ambiti più "romanzeschi" e favolosi, come la guerra iniziale tra i principi del Bene e del Male; la religione manichea, per Agostino, doveva essere annientata definitivamente, cancellando anche le sue proposte più affascinanti.

L'argomentazione diretta a confutare la possibilità della guerra tra Bene e Male si ritrova in almeno tre testi di Agostino: nelle *Confessioni*, nel dibattito con Felice e in quello con Fortunato. Nel Libro VII delle *Confessioni* Agostino ammette che la mossa argomentativa di cui parliamo non fu sua, bensì fu partorita dall'amico Nebridio¹⁴². L'argomento escogitato dal compagno di studi di Agostino fa leva su di un irrinunciabile attributo divino, l'incorruttibilità, e pone i manichei ad un bivio fondamentale: rinunciare all'immutabilità divina, per mantenere intatta la "geografia metafisica" di Mani, oppure tralasciare il racconto originario dello scontro tra i principi, per conservare almeno l'essenza immutabile del Creatore.

Questo interrogativo infatti avevamo allora posto: se niente poteva nuocere a Dio, per quale motivo fece una guerra con la gente che voi chiamate delle Tenebre, nella quale guerra avrebbe mescolato la sua sostanza alla natura dei demoni, sostanza che è ciò che è egli stesso, come hai già detto quando sei stato interrogato? Se invece qualcosa poteva nuocergli, non adorate un Dio incorruttibile, quale attesta la verità e la dottrina apostolica¹⁴³.

¹⁴¹ *De duabus animabus*, 14.22.

¹⁴² "L'argomento che fin dai tempi di Cartagine soleva porre innanzi Nebridio [...]", *Confessiones*, VII, 2.3.

¹⁴³ *Contra Felicem manichaeum*, II, 1.

Delle due una: o si dichiara che Dio poteva temere un danno da parte della genia delle Tenebre, oppure si ammette la sua totale estraneità ad ogni tipo di corruzione, ma allora non si spiegherebbe il motivo per cui avrebbe ingaggiato lo scontro col principio opposto. L'*argumentum*, come si comprende facilmente, è molto forte; sia infatti che si intraprenda la prima strada, sia che si decida per la seconda, in ogni caso il racconto manicheo, così come viene presentato, è insostenibile, almeno in una delle sue componenti.

Il manicheo Felice, trovatosi nell'impossibilità di rispondere all'argomento ideato da Nebridio, si vide costretto, al termine della disputa con Agostino, ad anatemizzare lo stesso Mani e la sua dottrina («*has omnes et ceteras blasphemias Manichaei anathemo*»¹⁴⁴). A tentare una sia pur provvisoria risposta fu Fortunato, il quale affermò che Dio inviò le anime nel principio opposto, e accettò quindi di intraprendere la guerra, «per imporre un limite alla natura contraria [*naturae contrariae modum imponere*]»¹⁴⁵. Se questo fosse vero, ebbe modo di replicare Agostino, Dio avrebbe condannato alla sofferenza delle anime senza colpa alcuna, pur non avendo nessun motivo per difendersi.

Anche il manicheo Secondino, ricorda Catapano, tentò di sfuggire all'argomento di Agostino, senza però avere successo:

Secondino aveva tentato di indicare una soluzione a quello che oramai abbiamo imparato a conoscere come il dilemma di Nebridio. Egli aveva suggerito che il motivo per cui Dio, pur essendo invulnerabile, aveva reagito all'assalto della "stirpe delle Tenebre" era la sua santità: se non avesse contrastato l'ingiusta invasione del suo regno di Luce, egli ne sarebbe stato complice. [...] Agostino replica che una simile risposta avrebbe avuto «una qualche parvenza di giustizia» se, nel mito manicheo, Dio fosse uscito illeso dalla lotta contro il male; il Dio di Mani, al contrario, consegnando per sempre alla parte avversa frammenti di sé del tutto privi di colpa, si macchia di un'iniquità ben più grave di quella che avrebbe dovuto ostacolare¹⁴⁶.

Agostino sospettava fin da giovane che, in realtà, ancor prima di essere posti di fronte al bivio descritto in precedenza, i manichei venerassero un Dio corruttibile, come attesta la stessa leggenda raccontata da Mani, in cui il principio divino mescola una propria parte con il principio del Male, fino a farsi intrappolare e contaminare. Un passo della *Lettera del fondamento* di Mani

¹⁴⁴ *Contra Felicem manichaeum*, II, 22.

¹⁴⁵ *Acta seu disputatio contra Fortunatum manichaeum*, 34.

¹⁴⁶ G. Catapano, *Agostino*, Carocci, Roma 2010, pp. 85.

citata da Agostino nel dibattito contro il manicheo Felice, sembrerebbe provare quanto detto:

Invero il padre della luce beatissima, conoscendo che una grande rovina e devastazione, che sarebbe sorta dalle tenebre, minacciava i suoi santi secoli [*sciens labem magnam ac vastitatem quae ex tenebris surgeret, adversus sua sancta impendere saecula*], se non avesse opposto un essere divino distinto, nobile e potente per valore, con cui vincere e allo stesso tempo distruggere la stirpe delle tenebre, estinta la quale è preparata una quiete perpetua per gli abitanti della luce¹⁴⁷.

3.5 L'immutabilità di Dio.

L'identità permanente di Dio, il suo carattere immutabile e la sua stabilità sovratemporale hanno sempre costituito il nucleo fondamentale della riflessione teologica di Agostino. Come abbiamo visto, un punto problematico del manicheismo era costituito appunto dalla corruttibilità dell'essenza divina, cosicché il pensiero agostiniano sull'eternità e sull'identità divine costituisce una risposta filosofica e teologica alle contraddizioni di Mani.

Beierwaltes, nel suo testo intitolato *Agostino e il neoplatonismo cristiano*, ha tematizzato la centralità di questa tematica, concentrandosi sul rapporto tra Dio e il concetto di "essere" nella filosofia dell'Ipponate:

La proposizione *Ego sum qui sum* [...] ha per Agostino una importanza fondamentale: essa lo stimola a tematizzare Dio come vero essere. In *Ego sum qui sum* Dio esprime il suo nome. "Essere" è pertanto il nome che spetta soltanto a Dio. Ma "essere" significa secondo Agostino "eterno", ossia: immutabile, esistente sempre allo stesso modo (senza processo temporale), identico a se stesso e privo di ogni differenza. [...] Così per Agostino l'eternità è un carattere fondamentale dell'essenza divina; l'eternità è addirittura identica all'essenza divina. Perciò l'essere, in quanto viene inteso come Dio, e l'eternità si determinano come immagine speculare l'uno dell'altra: poiché Dio è (semplicemente), Dio è eterno, o è l'eterno; poiché Dio può essere pensato come eterno, Dio "è", ovvero è l'Essere¹⁴⁸.

Nelle *Enarrationes in Psalmos* lo stesso Agostino dirà che «gli anni di Dio non differiscono infatti da Dio stesso: gli anni di Dio sono l'eternità di Dio e questa

¹⁴⁷ *Contra Felicem manichaeum*, I, 19.

¹⁴⁸ W. Beierwaltes, *Agostino e il neoplatonismo cristiano*, trad. it. di Giuseppe Girgenti e Alessandro Trotta, Vita e Pensiero, Milano 1995, pp. 106-107.

eternità è la stessa sostanza di Dio, che non ha nulla di mutevole»¹⁴⁹. In Dio non esistono né passato né futuro, «tutto ciò che lì “è”, semplicemente “è”»¹⁵⁰. Proprio per questo motivo, a Mosè che lo interrogava chiedendogli il suo nome, Dio risponderà: *Io sono colui che sono*.

Ciò permette ad Agostino di effettuare un confronto tra “gli anni” di Dio e gli anni dell’uomo: quest’ultimi sono transeunti, mutevoli, finiti, completamente calati nella dimensione del tempo, mentre gli anni di Dio non passano, consegnati alla stabilità dell’eterno; «il giorno di Dio è un oggi permanente, un oggi perpetuo, un ora puntuale che elimina in sé il tempo e pertanto va inteso come il modo d’essere atemporale degli anni divini»¹⁵¹.

Questo essere stabile, che permane al di fuori del tempo, è, pertanto la pura auto-identità di Dio (ciò che è sempre se stesso). L’essere vero ed autentico è essere-in-sé sostanziale, presenza intemporale, ora indiveniente ed eterno in quanto auto-identità che custodisce se stessa e ciò che da lui è fondata: confrontato con l’essere vero il nostro essere non è o è quasi nulla. Questo essere originario “è” esclusivamente: *hoc est est*. Esso è ciò che è niente altro. In quanto auto-identità esclude da sé ogni differenza nel senso di una diminuzione dell’essere¹⁵².

Sarebbe però un errore, spiega Beierwaltes, concepire tale eternità dell’Essere come una pura e semplice fissità della natura del Creatore. L’identità e la stabilità di Colui che è sono infatti dinamiche: Dio è Verbo e Spirito. Nel Verbo Dio crea il mondo e lo Spirito «congiunge la Parola con il Padre e crea così l’unità del pensiero e dell’amore»¹⁵³. Intendere Dio come l’Essere significa anche comprenderne la «trinità come unità»¹⁵⁴.

La risposta che Dio diede a Mosè ha, secondo Beierwaltes, una doppia natura: da un lato il nome “essere” è pronunciato per l’essere in quanto tale, è *nomen aeternum*, mentre dall’altro è pronunciato per l’uomo, in quanto *nomen temporale*.

¹⁴⁹ *Enarrationes in Psalmos*, 101, sermo 2; 10. Citato in W. Beierwaltes, *Agostino e il neoplatonismo cristiano*, Vita e Pensiero, Milano 1995, pp. 108.

¹⁵⁰ W. Beierwaltes, *Agostino e il neoplatonismo cristiano*, Vita e Pensiero, Milano 1995, pp. 108.

¹⁵¹ *Ivi*, pp. 113.

¹⁵² *Ivi*, pp. 114-115.

¹⁵³ *Ivi*, pp. 116.

¹⁵⁴ *Ibidem*.

In questo nome temporale della misericordia Dio si promette come l'essere per il tempo e per la storia, e quindi come essere per l'uomo: l'essere non rimane rivolto esclusivamente a se medesimo, ma, rimanendo se stesso, si rivolge all'uomo nella promessa; in questo modo, l'essere trattiene l'uomo dalla disperazione, lo consola, nella speranza rivolta a Colui che è. [...] La speranza nella partecipazione all'essere in sé muove l'impulso dell'uomo alla trascendenza¹⁵⁵.

Il *nomen aeternum* è analogo, secondo Agostino, al concetto neoplatonico di "essere", da cui l'ipponate attinse nell'elaborazione della sua teologia fondamentale, mentre il *nomen temporale* viene dalla tradizione biblica, in particolare da quella legata al dialogo di Mosè con Dio nei passi dell'*Esodo*.

3.6 Alcuni errori tipicamente manichei.

Dopo aver demolito le strutture portanti del manicheismo, Agostino non ne risparmiò nemmeno i corollari, soprattutto commentando la *Lettera* di Mani. Il primo errore consiste già nella stessa mappatura metafisica dei principi secondo i manichei; quest'ultimi infatti si fronteggerebbero da un lato, che avrebbero in comune, e che costituisce una specie di confine tra i due regni. Gli inconvenienti di questa disposizione geografica sono essenzialmente due: la necessità di ammettere che Dio, almeno dal lato comunicante con la stirpe delle tenebre, è finito, e, in secondo luogo, il materialismo sottinteso da questa collocazione:

1) Mi sembrava più grande devozione, Dio mio che confessano gli atti della tua commiserazione su di me, il crederti infinito nelle altre direzioni, eccetto in quella sola ove ti si opponeva la massa del male ed ero costretto a riconoscerti finito, che il non pensarti limitato in ogni direzione entro la forma di un corpo umano¹⁵⁶.

2) Perché dunque veniva detto a noi che eravamo stravolti da non so qual cecità, che soltanto la terra delle tenebre era stata o era corporea; mentre quella che era detta terra della luce bisognava credere che fosse incorporea e spirituale? Oh uomini buoni, svegliamoci una buona volta! E almeno ora che siamo stati sufficientemente ammoniti, ammettiamo ciò che è assai

¹⁵⁵ W. Beierwaltes, *Agostino e il neoplatonismo cristiano*, Vita e Pensiero, Milano 1995, pp. 117-118.

¹⁵⁶ *Confessiones*, V, 10.20.

facile, ossia che due terre non possono essere congiunte tra loro per i lati, se non siano entrambe corporee¹⁵⁷.

Un altro problema lo pone il numero delle nature di cui Mani ha parlato nella propria *Lettera*. Quando infatti egli nomina «Dio padre e i suoi regni fondati sopra la terra lucente e beata»¹⁵⁸, non si comprende quante siano le nature enumerate. Se infatti i regni e la terra non sono della stessa sostanza di Dio, bensì costituiscono delle sostanze a se stanti, «Mani avrebbe dovuto predicare non due, ma quattro nature. Invece se il Padre e i regni hanno una sola natura, mentre la sola terra è diversa, tre dovevano essere le nature da predicare»¹⁵⁹. Se invece Mani voleva mantenere solo due nature, bisogna chiarire «in che modo sia appartenente a Dio la terra della luce»¹⁶⁰. Infatti o questa terra ha una natura diversa e non è stata generata né creata da Dio, e quindi non appartiene al Creatore, ma è posta in un altro luogo, oppure egli l'ha generata, ma allora il *cuneus* che ferisce la terra della luce danneggerebbe anche la natura stessa di Dio, se è vero che sono della medesima sostanza. Resta l'ipotesi che essa sia stata creata:

Se infatti questa terra Dio non l'ha generata, ma creata, vi chiedo da dove l'avrebbe creata. Se da se stesso, che c'è di diverso dall'averla generata? Se da una qualche estranea, vi chiedo se questa sia buona o malvagia. Se è buona, ne consegue che esisteva una qualche natura buona che non si riferiva a Dio: cosa che assolutamente non oserete dire. Se invece è malvagia, allora la stirpe delle tenebre non era la sola natura malvagia. Forse che Dio aveva preso da quella una sua parte, da convertire nella terra della luce, e stabilire sopra di quella i suoi regni? Ma allora l'avrebbe presa tutta, affinché fosse annullata una volta per sempre la natura malvagia. Se non ha creato la terra della luce da una sostanza estranea, resta soltanto che l'abbia creata dal nulla¹⁶¹.

Ma ammettere che gli enti sono stati creati dal nulla, significa concordare con quanto afferma la *fides catholica* riguardo alla creazione. I manichei, come abbiamo visto, non conoscono la differenza tra Creatura e creatore, bensì considerano l'anima come una parte della stessa sostanza divina. Il concetto di

¹⁵⁷ *Contra epistolam Manichaei quam vocant Fundamenti*, 21.22.

¹⁵⁸ *Ivi*, 24.26.

¹⁵⁹ *Ibidem*.

¹⁶⁰ *Ibidem*.

¹⁶¹ *Ibidem*.

creatio ex nihilo risolve invece molte questioni, come ad esempio il problema dell'origine del male, che si deve imputare all'imperfezione e alla libertà delle creature, quando viene commesso; mentre, quando viene subito (*corruptio*), è riconducibile proprio al loro provenire dal nulla. Le creature, in quanto partecipano del Bene sommo e proprio per questo non sono identificabili con esso, risultano corruttibili, a differenza di Dio che, in quanto Bene supremo, non può essere intaccato dal processo disgregativo della privazione. L'idea di una creazione dal nulla, insomma, introduce la differenza assiologica tra il Principio e ciò che da tale Principio dipende.

Proprio dagli ambienti manichei proveniva l'attacco nei confronti dell'idea di creazione: attacco che si concretava nella domanda, diventata ormai nota grazie alle opere di Agostino, "che cosa faceva Dio prima di creare il cielo e la terra?". La critica manichea Agostino la riporta per la prima volta nel *De Genesi contra manichaeos*, ma si ritrova anche nelle *Confessioni* e nel *De civitate Dei*. La risposta più articolata è quella presente nel Libro XI delle *Confessioni*:

Se qualche spirito leggero, vagolando fra le immagini del passato, si stupisce che tu, Dio, che tutto puoi e tutto crei e tutto tieni, autore del cielo e della terra, ti sia astenuto da tanto operare, prima di una tale creazione, per innumerevoli secoli, si desti e osservi che il suo stupore è infondato. Come potevano passare innumerevoli secoli, se non li avessi creati tu, autore e iniziatore di tutti i secoli [*omnium saeculorum auctor et conditor*]? Come sarebbe esistito un tempo non iniziato da te? E come sarebbe trascorso, se non fosse mai esistito? Tu dunque sei l'iniziatore di ogni tempo, e se ci fu un tempo prima che creassi il cielo e la terra, non si può dire che ti astenevi dall'operare. Anche quel tempo era opera tua, e non poterono trascorrere tempi prima che tu avessi creato un tempo. Se poi prima del cielo e della terra non esisteva un tempo, perché chiedere cosa facevi allora? Non esisteva un allora dove non esisteva un tempo [*non erat enim tunc, ubi non erat tempus*]¹⁶².

La domanda risulta quindi insensata, in quanto non vi è un "prima" laddove non c'è un tempo. Le dimensioni del prima e del dopo esistono solamente *post creationem* e non *ante creationem*: sarebbe come chiedere dov'è un corpo prima che venga creato qualcosa come uno spazio. Ma Agostino non si accontenta di dare questa risposta, comunque ficcante e precisa, bensì:

¹⁶² *Confessiones*, XI, 13.15.

Intende correggere l'erroneo presupposto su cui la domanda si fonda, ossia l'inadeguata concezione dell'eternità divina come omogenea e quantitativamente confrontabile con le durate temporali. Tra eternità e tempo esiste invece una differenza essenziale, la differenza che intercorre tra l'assoluta immutabilità e l'assoluta mutevolezza, tra ciò che è sempre stabile (*semper stans*) e ciò che non lo è mai (*numquam stans*). [...] L'eternità non consiste dunque in un tempo illimitato. Comprendere questo non è facile, perché per intuire l'eternità la mente umana ha bisogno di essere "trattenuta" dalla propria mutevolezza e di restare essa stessa ferma come ciò che deve cogliere¹⁶³.

Proseguendo nell'analisi degli errori commessi da Mani nella *Lettera del fondamento*, Agostino mette in luce la confusione, la commistione di bene e male che i manichei surrettiziamente introdurrebbero, parlando della terra delle Tenebre:

Consideriamo che le cinque nature sono quasi parte di un'unica natura, che egli chiama terra pestifera. Sono queste: tenebre, acqua, venti, fuoco, fumo; tali cinque nature le ordina, in modo che restino esterne alle altre le tenebre, dalle quali comincia a contare. Dentro le tenebre pone le acque; dentro le acque i venti; dentro i venti, il fuoco; dentro il fuoco, il fumo. E queste cinque nature avevano ciascuna i propri tipi di abitanti, che parimenti sono cinque. [...] Chi dunque organizzò queste cose? Chi le distribuì e le distinse? Chi diede il numero, le qualità, le forme, la vita? Infatti tutte queste cose di per se stesse sono buone, né si trova altri a cui possano essere attribuite, se non derivano da Dio autore di tutti i beni. Infatti non come i poeti sono soliti descrivere il caos, o presentarcelo in qualche modo, ossia come una qualche informe materia senza specie, senza qualità, senza misura, senza numero e senza peso, senza ordine e distinzione, un non so che di confuso, e del tutto mancante di ogni qualità. [...] Ma in modo del tutto diverso e di gran lunga difforme e contrario aggiungono e allineano il lato verso il lato: contano cinque nature, le distinguono, le ordinano, le enunciano nelle loro qualità; né permettono che esse siano deserte ed infeconde, ma le riempiono con i relativi abitanti; ad esse attribuiscono forme che siano adatte e appropriate ai loro abitanti, e, ciò che supera ogni cosa, la vita. Enumerare tante cose buone, e dire che sono aliene da Dio autore di ogni bene, questo significa non riconoscere nelle cose il così grande bene dell'ordine, né in sé il così grande male dell'errore [*agnoscere tantum ordinis bonum, nec in se tantum erroris malum*]¹⁶⁴.

Proprio quando Mani parla di ciò che egli ritiene essere il male assoluto, inserisce dei beni nella terra delle Tenebre, con ciò testimoniando l'impossibilità di parlare di un'assolutezza del male. Ciò che interessa ad Agostino infatti non è tanto smascherare la pura e semplice confusione operata da Mani, bensì dimostrare che tutto ciò che è, in quanto è, è buono, secondo l'indicazione che lo stesso Agostino aveva data nel *De vera religione*:

¹⁶³ G. Catapano, *Agostino*, Carocci, Roma 2010, pp. 136.

¹⁶⁴ *Contra epistolam Manichaei quam vocant Fundamenti*, 28.31 29.32.

Così si possono rendere conto – soltanto se vogliono ponderare la questione senza ostinazione - che essi mescolano cose buone e cose cattive [*et bona et mala miscere*], quando parlano di quella terra, dove hanno creduto che vi sia stato il solo e sommo male; pertanto se si tolgono quelle qualità che sono enumerate come mali, rimangono quei beni che sono lodati senza alcun biasimo; se invece vengono tolti gli stessi beni, non rimane alcuna natura. Da ciò vede – chi può vedere – che ogni natura, in quanto è natura, è bene [*omnem naturam, in quantum natura est, bonum esse*]. Se da un solo e medesimo essere, nel quale si trova sia ciò che lodo io, sia ciò che biasimo lui, si tolgono quelle qualità che sono buone, non resterà nessuna natura; se invece si tolgono quelle che ripugnano, rimarrà una natura incorrotta. Fa' in modo che le acque non siano fangose e torbide, rimarranno acque pure e tranquille; togli dalle acque la concordia delle parti, non saranno acque. Se dunque, tolto quel male, rimane la natura più pura, invece sottratto il bene non rimane alcuna natura: questo costituisce la natura, ossia ciò che ha di bene; ciò che invece ha di male, non è una natura, ma è contro natura¹⁶⁵.

Una natura che non sia un bene è immediatamente una contraddizione in termini: lo prova il fatto che, togliendo ad una natura ogni tipo di bene, non ottengo un'altra natura, diversa dalla prima, bensì nessuna natura; dire che una natura (ciò che è bene) non è un bene, equivale a dire che una natura non è una natura, e cioè a *contraddirsi*.

Con le critiche agli aspetti meno centrali del manicheismo, seppur non trascurabili, si chiude la ricognizione di quella che potremmo definire la *pars destruens* della teodicea antimanichea di Agostino. Accanto agli aspetti meramente polemici e decostruttivi della critica al manicheismo nella sua globalità, è possibile infatti rinvenire la riflessione attenta e appassionata, propositiva più che distruttiva, sulla vicenda della ribellione degli angeli, sulla tentazione e sul peccato originale, su elementi meramente soteriologici e scritturistici. La proposta di Agostino, lungi dall'essere una mera confutazione del manicheismo, è, e vuole essere, un particolareggiato esame dell'essenza del peccato, del cattivo uso del libero arbitrio e della caduta - prima degli angeli ribelli, poi dell'uomo - dalla privilegiata condizione in cui versavano ad uno *status* ontologico-morale degradato.

Tutto ciò ha come fulcro e fondamento la tenace difesa e l'esegesi che Agostino fa del libro della *Genesi*, dedicandovi ben tre opere, il *De Genesi ad litteram libri duodecim*, il *De Genesi contra manichaeos* e il *De Genesi ad*

¹⁶⁵ *Contra epistolam Manichaei quam vocant Fundamenti*, 33.36.

litteram imperfectus liber (rimasto incompleto), oltre che vari libri del *De civitate Dei*, riguardanti soprattutto gli angeli e il loro tentativo di ribellione.

Sul carattere complessivo della teodicea di Agostino dovrebbe essere però fatto un appunto. Nonostante infatti essa rappresenti lo sforzo per giustificare la presenza del male nel creato, al fine di “sollevare” Dio da ogni responsabilità rispetto a tale presenza, probabilmente la teodicea di Agostino rappresenta qualcosa di più, ossia il tentativo di *comprendere*, prima che *giustificare*, l'avvento del peccato nel mondo. Agostino, forse più di tutti, ha incentrato la propria riflessione sulla vicenda prettamente *umana* del male: capire *in primis* l'esperienza del peccato, come fece con le *Confessioni*, è la sfida che tutte le opere di Agostino accetteranno.

Il fatto che manchi, in Agostino, questo senso del tragico cosmico, tanto apprezzato dagli autori a noi contemporanei, può solo confermare quanto abbiamo detto, e cioè che più di tutti l'ipponate capì la radice umana (o meglio creaturale, se includiamo il racconto del peccato angelico della *Genesi*) del male, e più di tutti avviò quel processo di responsabilizzazione rispetto al peccato che, se adeguatamente compreso, avrebbe evitato miriadi di farneticazioni sull'ineluttabilità del male.

Se poi volessimo ricercare il senso del dramma, nell'interiorità certo, e non più in senso cosmico, le *Confessioni* offrono ampi esempi dei dilemmi, delle lacerazioni, delle *impasse* che l'animo tormentato di Agostino visse fin da giovane: dal furto delle pere ai primi sentori di instabilità delle proprie convinzioni manichee.

CAPITOLO III

PER UNA STORIA DEL PECCATO

1. Perché una storia del peccato.

È insolito parlare di una “storia” del peccato; e forse, il termine “storia” non è quello propriamente indicato a definire la vicenda del male nel creato; esso ha però la capacità di recepire una peculiarità del peccato, che riguarda l'uomo: e cioè, il suo essere sempre *preceduto* nel male. I peccati commessi dagli uomini non sono infatti mai mali principali, iniziali; essi hanno piuttosto origine in una condizione di fallibilità, che si colloca in relazione ad una duplice originalità del peccato: angelica e adamitica. Forte, soprattutto nell'ultimo Agostino, sarà il concetto di *ereditarietà* del peccato, ma soprattutto della condizione decaduta di peccatori:

1) Nel primo uomo dunque vi era tutto il genere umano che mediante la donna doveva passare nella discendenza quando quella coppia di coniugi ricevette il divino verdetto della propria condanna. E ciò che l'uomo divenne, non quando fu creato, ma quando peccò e fu punito, lo trasmise, per quanto riguarda l'inizio del peccato e della morte¹⁶⁶.

2) L'uomo volontariamente perverso e giustamente condannato ha generato individui perversi e condannati. Tutti fummo in quell'uno quando tutti fummo quell'uno che cadde nel peccato tramite la donna che da lui era stata prelevata prima del peccato. [...] Dal cattivo uso del libero arbitrio ebbe inizio la trasmissione di questa condanna. Essa, poiché è depravata l'origine, come una radice marcita, conduce il genere umano in un contesto d'infelicità¹⁶⁷.

Il *De civitate Dei* è un'opera fondamentale in questo senso, in quanto ripercorre le modalità, i motivi, le cause della ribellione angelica, e della primigenia e originale introduzione di un elemento di disordine nel creato.

Nel Libro XI Agostino si cura anche di dimostrare che la loro creazione da parte di Dio non è trascurata nella *Genesi*, sebbene non venga lì esplicitamente presentata. Non si trova scritto, infatti, che Dio creò gli angeli, in nemmeno uno dei sei giorni della creazione. La soluzione al problema è ottenuta, oltre che

¹⁶⁶ *De civitate Dei*, XIII, 3.

¹⁶⁷ *Ivi*, XIII, 14.

attraverso l'interpretazione del primo versetto di *Genesi*, anche grazie al riferimento ad altri passi della Scrittura:

Quando la Sacra scrittura parla della creazione del mondo, non dice apertamente se e in quale momento sono stati creati gli angeli [*non evidenter dicitur, utrum vel quo ordine creati sint angeli*]. Però se non sono stati passati sotto silenzio, sono stati designati o nel concetto di cielo con la frase: *In principio Dio ha fatto il cielo e la terra*¹⁶⁸, o piuttosto col concetto della luce, di cui ho parlato. [...] È possibile dunque che siano stati passati sotto silenzio gli angeli, come se non fossero tra le opere di Dio, giacché nel settimo giorno ha cessato ogni opera? La verità che gli angeli sono creature di Dio, anche se in questo testo non passata sotto silenzio e tuttavia non enunciata con evidenza, in altri passi della Scrittura è espressa con molta chiarezza. Nel canto dei tre giovani della fornace, dopo aver premesso: *Benedite il signore, o creature tutte del Signore*¹⁶⁹, nel compimento delle opere del Signore sono nominati anche gli angeli. Inoltre in un Salmo si canta: *Lodate il Signore dai cieli, lodato nell'alto; lodatelo voi tutti suoi angeli* [...] ¹⁷⁰. Certamente se gli angeli appartengono alle opere divine dei sei giorni, sono quella luce che ha ricevuto il nome di giorno¹⁷¹.

2. La ribellione degli angeli, il Diavolo e la caduta.

Una volta chiarita la questione se annoverare o meno gli angeli nel racconto della creazione, Agostino descrive la condizione angelica, prima della ribellione. Ad essa compete uno stato di illuminazione, un vivere *sapienter beateque*:

Stando così le cose, gli spiriti che chiamiamo angeli non furono certamente tenebre in una prima successione di tempo, ma nell'atto stesso in cui furono creati, furono creati luce [*Quae cum ita sint, nullo modo quidem secundum spatium aliquod temporis prius erant spiritus illi tenebrae, quos angelos dicimus; sed simul ut facti sunt, lux facti sunt*]. E non furono creati soltanto perché esistessero e vivessero in una qualsiasi condizione, ma furono anche illuminati affinché vivessero nella sapienza e felicità¹⁷².

Anche il *modus cognoscendi* angelico è superiore a quello umano:

Gli angeli santi non conoscono Dio per mezzo del suono delle parole, ma nella presenza stessa della verità che non diviene, cioè il suo Verbo unigenito. Conoscono anche il Verbo stesso, il Padre e il loro Spirito Santo e che essi sono una inseparabile Trinità, che le singole Persone in essa sono sussistenti e che non sono tuttavia tre dei ma un solo Dio, in maniera da avere maggiore conoscenza essi di queste verità che noi di noi stessi [*Illi quippe angeli sancti non per*

¹⁶⁸ Gn, 1, 1.

¹⁶⁹ Dn, 3, 57.

¹⁷⁰ Sal 148, 1-5.

¹⁷¹ *De civitate Dei*, XI, 9.

¹⁷² Ivi, XI, 11.

*verba sonantia Deum discunt, sed per ipsam praesentiam immutabilis veritatis, hoc est Verbum eius unigenitum, et ipsum Verbum et Patrem et eorum Spiritum Sanctum, eamque esse inseparabilem Trinitatem singulasque in ea personas esse substantiam, et tamen omnes non tres deos esse, sed unum Deum, ita noverunt, ut eis magis ista, quam nos ipsi nobis cogniti simus]*¹⁷³.

Gli angeli hanno quindi un accesso immediato alla verità, una conoscenza diretta di Dio, una visione pura del Creatore, una contemplazione illuminata della sua Trinità; l'allusione ai *verba sonantia* è invece un richiamo al modo di accedere mediato dell'uomo al vero.

Qual è allora la radice del male compiuto da coloro che appartenevano alle schiere degli angeli? Perché una parte delle creature angeliche divenne malvagia, vista la condizione di grazia in cui viveva, e visto anche il privilegio di cui godeva, nel conoscere Dio, rispetto a tutte le altre creature? Perché rinunciarono alla condizione di perfetta felicità, che consiste nell'*essere-con-Dio*?

Risulta quindi che causa vera della felicità degli angeli buoni è l'essere uniti all'essere perfettissimo. Quando invece si cerca la causa dell'infelicità degli angeli ribelli si presenta ragionevolmente quella che, essendosi essi distolti dall'essere perfettissimo, si sono volti a se stessi che non sono perfettissimi. Questo vizio si chiama superbia. Infatti: inizio di ogni peccato è la superbia. Non vollero mantenere in ordine a lui il proprio valore ed essi che sarebbero più perfetti se fossero uniti all'essere perfettissimo, antepoendosi a lui, scelsero di essere meno perfetti. Questo è l'iniziale disfacimento, l'iniziale impoverimento, l'iniziale imperfezione di quell'essere che non fu creato per essere perfettissimo, ma per beatificarsi nell'essere perfettissimo e così ottenere la felicità. Essendosi da lui distolto, non ha cessato di essere, ma è regredito nella perfezione e per questo è divenuto infelice¹⁷⁴.

Il seguente passo tratto dal libro di Flasch può costituire un'illuminante contributo alla comprensione del concetto di "superbia":

Si rivela un nuovo accento, se Agostino interpreta il male come presunzione, *superbia*. Che cos'è la superbia e come può essere l'origine di tutto il male? La superbia è la presuntuosa volontà di essere come Dio, invece di servirlo ed in questo modo di avvicinarsi a lui. In parte l'idea deriva dalla Bibbia, ma anche Plotino ha accennato alla superbia come origine del male. Agostino fa importanti osservazioni per la comprensione psicologica della volontà cattiva: la superbia fugge dinanzi al giudizio interiore e vuole sembrare all'esterno quel che noi sappiamo

¹⁷³ *De civitate Dei*, XI, 29.

¹⁷⁴ *Ivi*, XII, 6.

in cuor nostro di non essere affatto. Chi pecca, si lascia accecare dall'apparenza; si lascia strappare via dalla verità della sua interiorità, dalla contemplazione dell'eterno, a *contemplatione aeternorum*. In questo modo prende su di lui il sopravvento ciò che è inferiore, ingannevole e fugace; così sorge il desiderio sfrenato, *concupiscentia*, che si lascia attrarre dal corpo e si abbandona alle seduzioni della fantasia, alla vana curiosità, proprio perché ha perduto la vera vita¹⁷⁵.

Ora, è importante sottolineare come il privilegio accordato a se stessi da parte degli angeli ribelli, o al diveniente rispetto all'immutabile nel caso degli uomini, non sia un *tendere-al-male*, proprio perché non vi è alcuna natura che costituisca un male, bensì sia un mal tendere, un desiderare scorretto, una deviazione rispetto alla linearità ascensionale del desiderio, stabilita in origine da Dio:

L'imperfezione non si ha col tendere al male, perché non si danno esseri che sono un male, ma con un atto che è male, perché contro l'ordine degli esseri si tende dall'essere perfettissimo all'essere meno perfetto. L'avarizia non è un'imperfezione dell'oro ma dell'uomo, che rovesciando l'ordine dei fini, ama l'oro abbandonando la giustizia che doveva essere valutata incomparabilmente superiore all'oro. E la lussuria non è un'imperfezione dei corpi belli e avvenenti ma dell'anima pervertita che ama i piaceri sensibili abbandonando la temperanza, con cui ci adeguiamo a cose spiritualmente più belle e immaterialmente più avvenenti. Così l'orgoglio non è imperfezione della buona reputazione, ma dell'anima pervertita, che ama essere esaltata dagli uomini disprezzando la voce della coscienza. E la superbia non è imperfezione di chi dà il potere o anche del potere stesso, ma dell'anima pervertita che ama il proprio potere disprezzando il potere più giusto di chi è più potente. Perciò chi alla rovescia ama il bene di qualsiasi essere, anche se lo consegue, nel bene egli è malvagio e infelice perché privato di un bene migliore¹⁷⁶.

Stabilito che la volontà cattiva è causa efficiente dell'azione cattiva, ci si chiede quale sia, a sua volta, la causa della volontà che pecca: la risposta alla questione è che «non si ha causa efficiente della volontà cattiva»¹⁷⁷, e Agostino, nel Libro XII del *De civitate Dei*, ne dà una breve dimostrazione:

Infatti se questa causa [della volontà cattiva] è un essere, o ha o non ha la volontà; se l'ha, o l'ha buona o cattiva; se l'ha buona, è assurdo dire che la volontà buona è efficiente della volontà cattiva. Nell'ipotesi la volontà buona sarebbe causa del peccato. Niente di più assurdo. Se poi l'essere che nell'ipotesi sarebbe efficiente della volontà cattiva, ha anche esso una volontà cattiva, chiedo quale essere ne è la causa efficiente e affinché si abbia un limite nella

¹⁷⁵ K. Flasch, *Agostino d'Ippona*, Il Mulino, Bologna 2002, pp. 107.

¹⁷⁶ *De civitate Dei*, XII, 8.

¹⁷⁷ Ivi, XII, 6.

ricerca, torno a cercare la causa della prima volontà cattiva. Non vi fu una prima volontà cattiva che ebbe per causa una volontà cattiva; è prima quella increata [che per definizione è quella di Dio]¹⁷⁸.

Potrebbe però darsi la possibilità che la volontà cattiva sia eterna e non causata:

Se si risponde che la volontà cattiva non è stata causata e che pertanto è sempre esistita, chiedo se è esistita in qualche essere. Se non è esistita in qualche essere, non è esistita affatto; se invece è esistita in un essere, lo rendeva imperfetto, era per esso un male e lo privava di un bene. Pertanto una volontà cattiva non poteva esistere in un essere cattivo ma in uno buono, diveniente però in modo che l'imperfezione lo danneggiasse¹⁷⁹.

Sia che si cerchi una causa esterna della volontà malvagia, sia che se ne cerchi una causa interna allo stesso peccatore, è necessario quindi concludere che la volontà cattiva non è causata né da un ente diverso da chi pecca né dal fatto che essa appartiene ad un essere, cioè a qualcosa che è, e che quindi è buono, bensì che essa ha origine dal fatto che appartiene ad un essere creato *ex nihilo*. Se l'essere fosse principio della volontà cattiva, si dovrebbe ammettere che il male è generato solamente dal bene e che il bene è causa del male, in quanto la volontà malvagia sarebbe causata da un essere buono.

Non sono le cose, dunque, non è la materia, causa della volontà cattiva. E se questo è evidente per le creature angeliche, lo può diventare per gli uomini: trattando delle prime, Agostino fa un esempio a proposito dei secondi, ove descrive il diverso reagire alla medesima tentazione carnale in due uomini di identica costituzione fisica e psichica. [...] Ecco la soluzione: la volontà cattiva si produce «perché l'uomo è creato dal nulla». E dal nulla è attratto¹⁸⁰.

Il provenire dal nulla della creatura non è quindi una causa della volontà malvagia, quanto piuttosto una *condizione di possibilità* di essa, che comporta imperfezione e corruttibilità, e che quindi rende possibile il peccato.

Non si cerchi dunque la causa efficiente della volontà cattiva. Essa non è causa che produce ma distrugge, perché anche essa non è un fare ma un disfare. Avviarsi al disfacimento dalla

¹⁷⁸ *De civitate Dei*, XII, 6.

¹⁷⁹ *Ibidem*.

¹⁸⁰ M. Bettetini, *Introduzione a Agostino*, Laterza, Roma-Bari 2011, pp.126-127.

condizione più elevata del proprio essere a quella meno perfetta, questo è cominciare ad avere la cattiva volontà. Voler dunque trovare le cause di questi processi di disfacimento, giacché, come ho detto, non fanno ma dis fanno, è come se si volesse vedere le tenebre o ascoltare il silenzio. Eppure le une e l'altro ci sono noti, le prime con la vista, l'altro con l'udito, non tuttavia nella forma sensibile, ma nella privazione della forma [*speciei privatione*]¹⁸¹.

Se quindi la *creatio ex nihilo* comporta la finitezza, e quindi l'imperfezione della creatura, si pone una questione metafisica fondamentale: poteva Dio, se non creare, almeno "generare" o "emanare" un'altra perfezione a lui pari, per evitare di porre, con la limitatezza di un ente creato, la condizione di possibilità del male? È per questo Dio responsabile delle nostre cattive azioni? L'argomento non è trattato esplicitamente da Agostino, ma è possibile in qualche modo ricostruire una possibile risposta al quesito, considerando l'impianto metafisico e ontologico proposto dal nostro autore. Dio non può creare un'altra perfezione, perché è lui stesso la suprema perfezione. Due perfezioni dovrebbero lasciare fuori di sé qualcosa di cui mancano, e cesserebbero immediatamente di essere perfezioni. Questa "impossibilità" di creare un'altra perfezione, lungi dal limitare la potenza di Dio, ne è invece la più viva testimonianza: proprio perché Dio è la perfezione assoluta, è impensabile che egli crei un'altra perfezione. Ciò testimonia non una carenza, bensì la potenza più pura del Creatore.

Tornando alla ribellione angelica, nel libro XI del *De civitate Dei* Agostino commenta alcuni passi di Giovanni e del libro di Giobbe in cui si chiarisce che il Diavolo non venne creato in quanto natura malvagia, ma intraprese la via del peccato volontariamente, senza esservi costretto né da una sostanza cattiva come la terra delle Tenebre, né dalla propria natura:

Bisogna anche che interpretiamo la frase: *Non perseverò nella verità*¹⁸² nel senso che fu nella verità ma non vi si mantenne, e l'altra: *Dall'inizio il diavolo pecca*¹⁸³ nel senso che non peccò dall'inizio in cui fu creato ma dall'inizio del peccato, perché il peccato ha cominciato ad esistere dalla sua superbia. Si ha una espressione anche nel libro di Giobbe quando parla del diavolo: *Questo è l'inizio dell'opera del Signore che ha fatto perché fosse di scherno ai suoi angeli*¹⁸⁴.

¹⁸¹ *De civitate Dei*, XII, 7.

¹⁸² Gv 3, 8.

¹⁸³ Gv 8, 44.

¹⁸⁴ Gb 40, 14.

Sembra che ad essa si possa riferire anche un Salmo, in cui si legge: *Questo serpente che hai formato perché fosse deriso*¹⁸⁵. Non si deve interpretare nel senso che dall'inizio fosse stato creato un essere tale perché fosse deriso dagli angeli, ma che fu destinato a questa pena dopo il peccato¹⁸⁶.

Per i loro peccati Lucifero e gli altri angeli ribelli vengono puniti da Dio con la cacciata negli Inferi, e vengono separati dagli altri angeli, che possono godere per sempre della vicinanza con il Creatore. Agostino interpreta il passo della *Genesi* in cui «Dio fece divisione fra la luce e le tenebre»¹⁸⁷ come la separazione tra i due gruppi angelici, «uno buono di natura e retto nel volere, l'altro buono di natura ma perverso nel volere [*unam et natura bonam et voluntate rectam, aliam vero natura bonam, sed voluntate perversam*]»¹⁸⁸.

La colpa, degli uomini come degli angeli, sta nell'andare incontro a questa assenza [il nulla], nel farsene prendere, compiendo con questo un atto di mutevolezza che allontana dall'immutabile Dio e dallo stato di *quies* di chi in Dio riposa. Gli angeli buoni, infatti, non si resero migliori di come Dio li aveva creati; si limitarono a permanere, acquistando con l'atto di scelta la consapevolezza dell'eternità di questo permanere. Gli angeli cattivi, invece, mutarono¹⁸⁹.

La separazione delle due schiere angeliche è evidente anche nell'etimologia della parola "diavolo", la quale fa riferimento, appunto, alla cacciata dell'angelo: essa deriva infatti dal greco διαβάλλειν, che significa "gettare attraverso", ma anche "separare". Il diavolo è appunto colui che è stato mandato negli inferi da Dio, separato, insieme ai suoi compagni, dal resto degli angeli buoni:

L'Apostolo Pietro dichiara apertamente che alcuni angeli hanno peccato e che sono stati rinchiusi nelle parti inferiori di questo mondo che è per loro come un carcere, fino alla definitiva condanna che avverrà nel giorno del giudizio. Afferma appunto che Dio non ha perdonato gli angeli che peccarono, ma che cacciandoli nella prigione della caligine del mondo inferiore li ha destinati ad essere puniti nel giudizio. Non si può dubitare dunque che Dio ha separato, sia con la prescienza che nell'atto della creazione, questi angeli da quelli buoni¹⁹⁰.

¹⁸⁵ Sal 103, 26.

¹⁸⁶ *De civitate Dei*, XI, 15.

¹⁸⁷ Gn 1, 3-4.

¹⁸⁸ *De civitate Dei*, XI, 33.

¹⁸⁹ M. Bettetini, *Introduzione a Agostino*, Laterza, Roma-Bari 2011, pp. 127.

¹⁹⁰ *De civitate Dei*, XI, 33.

È utile ricordare che, nonostante l'allontanamento dal Paradiso, gli angeli ribelli ed il Diavolo, seppur danneggiati e indeboliti dalla corruzione concomitante al loro peccato, non subirono morte alcuna. Una delle differenze tra gli uomini e gli angeli è proprio questa, e cioè che gli angeli furono creati in modo tale che, se anche avessero peccato, non potessero morire, a differenza dell'uomo.

3. La tentazione e il peccato originale.

L'interpretazione agostiniana del peccato originale e dei passi della *Genesi* che lo raccontano è di una tale profondità, di una tale raffinatezza e presenta una tale attenzione ai dettagli della Scrittura, da risultare complessa e densa, difficile in alcuni suoi luoghi, qualora la si voglia decifrare, di non facile lettura per la sua ricchezza e l'ampia portata contenutistica ed esegetica. Il *De genesi ad litteram libri duodecim* è l'opera fondamentale in cui Agostino si cimentò con il problema (centrale nella sua teodicea) del male compiuto dal primo uomo, del castigo e della condizione in cui si ritrovarono Adamo ed Eva dopo aver mangiato il frutto dell'albero proibito. Ovviamente, l'analisi del *Libro della Genesi* non è un puro lavoro filologico o un qualche esercizio di stile: la difficoltà che l'ipponate doveva affrontare era quella di combattere gli avversari del cristianesimo *proprio* interpretando un libro di ardua lettura e decifrazione come quello della *Genesi*. Dimostrare che l'interpretazione manichea dei passi del primo libro della Scrittura (tentativo già intrapreso *nel De Genesi contra manichaeos*) era errata, e mediante tale dimostrazione costruire una teodicea su basi bibliche, erano i compiti ai quali Agostino si dedicò con fervore. Nello stendere un'opera come il *De genesi ad litteram*, Agostino si impegnava quindi su tre fronti: uno, come abbiamo detto, è quello meramente esegetico; il secondo è quello della polemica contro manichei ed eretici; il terzo, per noi il più rilevante, è quello dell'elaborazione di una teodicea su fondamenti non solo metafisici e morali, ma anche scritturistici. Anche il Libro XIII del *De civitate Dei* è un prezioso riferimento: totalmente incentrato sulla vicenda del peccato originale, venne scritto immediatamente dopo il libro che tratta della ribellione

degli angeli, permettendo così un confronto tra i due tipi di peccato, e anche il rilevamento di analogie e differenze tra il male diabolico e quello prettamente umano.

Nel Libro XI del *De Genesi ad litteram* Agostino riporta i passi della Scrittura in cui si narra il primo peccato dell'uomo:

Ora Adamo ed [Eva] sua moglie erano tutti e due nudi, ma non provavano vergogna. Il serpente però era il più astuto di tutti gli animali della terra fatti dal Signore. Il serpente disse alla donna: "È forse vero che Dio vi ha detto: Non dovete mangiare di nessun albero del paradiso?" La donna rispose al serpente: "Del frutto degli alberi che sono nel paradiso noi possiamo mangiare, ma riguardo al frutto dell'albero sito nel mezzo del paradiso Dio ha detto: Non ne dovete mangiare e non lo dovete toccare, per evitare di morire." Ma il serpente rispose alla donna: "Voi non morrete affatto. Poiché Dio sapeva che il giorno in cui ne mangerete, si apriranno i vostri occhi e sarete come dei, conoscitori del bene e del male." La donna allora osservò l'albero ch'era buono da mangiare, era delizia per gli occhi e bello da contemplare, e prendendo del suo frutto ne mangiò e poi ne diede anche al marito, ch'era con lei, e ne mangiarono. Si aprirono allora gli occhi di ambedue e s'accorsero d'essere nudi; intrecciarono perciò foglie di fico e se ne fecero cinture intorno ai fianchi. Udirono poi la voce del Signore Dio che passeggiava nel paradiso verso sera. Allora Adamo e sua moglie si nascosero dalla presenza del Signore Iddio in mezzo agli alberi del paradiso. Ma il Signore Dio chiamò Adamo e gli disse: "Dove sei?" Rispose: "Ho udito la tua voce mentre passeggiavi nel paradiso e ho avuto paura, poiché sono nudo, e mi sono nascosto." Ma Dio gli rispose: "Chi ti ha fatto sapere che sei nudo se non il fatto che hai mangiato dell'albero, di cui ti avevo comandato di non mangiare?" Rispose Adamo: "La donna, che mi hai dato per compagna, è stata lei a darmi dell'albero e io ne ho mangiato." Il Signore Iddio allora disse alla donna: "Perché hai fatto ciò?" Rispose la donna: "Il serpente mi ha ingannata, e io ho mangiato." Allora il Signore Iddio disse al serpente: "Poiché hai fatto ciò, sarai maledetto fra tutti gli animali e tutte le bestie selvatiche che sono sulla terra. Sul tuo petto e sul tuo ventre dovrai strisciare e polvere dovrai mangiare tutti i giorni della tua vita. Io porrò inimicizia tra te e la donna, tra la tua e la sua discendenza. Essa insidierà la tua testa e tu insidierai il suo tallone." Alla donna invece disse: "Renderò assai numerose le tue sofferenze e le tue doglie; con dolore dovrai partorire figli; il tuo istinto ti spingerà verso tuo marito, ma egli ti dominerà." Ad Adamo poi disse: "Poiché hai dato ascolto alle parole di tua moglie e hai mangiato dell'albero di cui solo ti avevo proibito di mangiare, maledetta sarà la terra nei tuoi lavori; con dolore ne ricaverai il tuo cibo tutti i giorni della tua vita; essa produrrà per te spini e rovi e mangerai l'erba dei campi. Con il sudore del tuo volto mangerai il tuo pane finché non tornerai alla terra da cui sei stato tratto, poiché tu sei terra e alla terra tornerai." Adamo poi chiamò "Vita" sua moglie poiché essa è la madre di tutti i viventi. Il Signore Iddio fece per Adamo e per la moglie tuniche di pelle e li vestì. Dio allora disse: "Ecco, Adamo è divenuto come uno di noi avendo la conoscenza del bene e del male. Ora bisogna proibirgli che stenda la sua mano e prenda dall'albero della vita e ne mangi e [così] viva per sempre." Il Signore Iddio allora lo scacciò dal paradiso di delizie e lo pose nella parte opposta al paradiso di delizie e stabili dei cherubini e la spada di fiamma roteante per custodire l'accesso all'albero della vita¹⁹¹.

¹⁹¹ Gn 2, 25 - 3, 24.

Ciò che innanzitutto interessa ad Agostino è mostrare come, nell'albero della conoscenza del bene e del male non vi sia niente di cattivo, di dannoso per l'uomo. Dio infatti piantò nel Paradiso solo alberi buoni, e non vi è, tra le nature da lui create, nessuna natura che possa dirsi malvagia *ab origine*. Il motivo del divieto non riguarda infatti l'albero in se stesso, e men che meno la conoscenza del bene e del male scaturirebbe magicamente dai suoi frutti, una volta inghiottiti: all'uomo fu proibito di mangiare i frutti di quell'albero «affinché la stessa osservanza del precetto fosse in se stessa un bene per lui»¹⁹², e affinché la trasgressione apparisse invece come un male.

Non si sarebbe potuto mostrare meglio e più esattamente qual gran male è la disubbidienza in se stessa, dal momento che l'uomo si rese colpevole di peccato solo per aver toccato, contro il divieto, una cosa che, se l'avesse toccata senza che gli fosse stata proibita, di certo non avrebbe peccato. [...] Quando si tocca qualcosa senza che l'azione rechi danno né a chi la tocca - qualora non gli fosse proibito - né ad alcun altro in qualunque momento la si toccasse, perché mai è un'azione vietata, se non per mostrare qual male sia la disubbidienza in se stessa¹⁹³?

Il divieto imposto da Dio è quindi funzionale a mostrare all'uomo il significato dell'obbedienza e della trasgressione, del premio e della punizione. L'albero "della conoscenza del bene e del male" non ha quindi un valore intrinseco, quanto al sapere dell'uomo su ciò che è bene e ciò che è male. Non è il frutto mangiato da Adamo ed Eva a fornire loro la conoscenza della differenza tra bene e male, bensì è l'osservanza o meno del comando che dà al primo uomo e alla prima donna l'opportunità di comprenderne la distinzione. Certo, precisa Agostino, l'albero della conoscenza si sarebbe chiamato così anche nel caso in cui Adamo ed Eva non avessero peccato: ciò che conta è comunque che tale conoscenza non riguardi il frutto o l'albero in se stessi, bensì la condotta e la scelta degli uomini.

Agostino ritiene di essere finalmente in grado di fare personalmente ciò che all'epoca del *De Genesi contra Manicheos* superava ancora le sue capacità, ossia di mostrare che anche queste sezioni del racconto biblico sono state scritte *secundum propriam locutionem*, ossia hanno un

¹⁹² *De Genesi ad litteram*, VIII, 13.28.

¹⁹³ *Ivi*, VIII, 13.29.

senso non soltanto allegorico ma anche letterale. Così egli può sostenere ad esempio che l'albero della conoscenza del bene e del male era un albero reale; il suo frutto fu proibito da Dio non perché fosse cattivo (in quanto creato da Dio, esso era invece buono), ma per consentire all'uomo di sapere che il bene sta nell'ubbidienza e il male nella disubbidienza ai precetti divini¹⁹⁴.

Di primo acchito parrebbe che il peccato commesso da Adamo, tentato dal diavolo, sia molto diverso da quello commesso dagli angeli: nel secondo caso non vi è traccia di qualsiasi tipo di tentazione, che risulta impossibile, dato che gli angeli furono i primi a peccare; Lucifero inoltre non trasgredì nessuna legge imposta esplicitamente da Dio, bensì decise di deviare dal sentiero che porta al Creatore, subendone poi il castigo. Il divieto infranto da Adamo è invece espressamente comandato da Dio agli uomini e chiaramente recepito dalla coppia primordiale. Agostino allora ha cura di mostrare, al di là delle apparenti differenze, la comune radice dei due peccati, ovvero la superbia: non si deve nemmeno immaginare che «il tentatore avrebbe potuto far cadere l'uomo, se prima non fosse sorto nell'animo dell'uomo un sentimento di superbia ch'egli avrebbe dovuto reprimere»¹⁹⁵. Viene qui ribadito quanto era stato detto nel *De civitate Dei*: rispetto al termine impiegato in quest'ultima opera, però, Agostino parla di *elatio* della creatura, che letteralmente significa “innalzamento”, “sollevamento”, e che potremmo tradurre con “arroganza”, “sentimento di superiorità”, e che significa quindi una pretenziosa elevazione dell'io a legge di se stesso: sostituzione del metro di giudizio umano al precetto divino.

La tentazione del serpente attecchisce quindi sul terreno preparato dalla superbia e dall'orgoglio umani. «È assolutamente vero ciò che dice la sacra Scrittura: *Prima della rovina lo spirito s'insuperbisce*»¹⁹⁶.

Proprio sulla figura del serpente Agostino concentra la propria attenzione, in quanto sull'interpretazione di tale protagonista del racconto della *Genesi* potrebbero sorgere delle difficoltà nella costruzione della teodicea: può trattarsi infatti di una natura malvagia? Può il serpente descritto nella *Genesi* costituire, con la sua natura, e con la sua tentazione, la confutazione di ciò che Agostino

¹⁹⁴ G. Catapano, *Agostino*, Carocci, Roma 2010, pp. 118.

¹⁹⁵ *De Genesi ad litteram*, XI, 5.7.

¹⁹⁶ *Ibidem*.

ha da sempre sostenuto contro i manichei, ovvero che non esiste una natura cattiva? Se il serpente, in quanto serpente, è da sempre tentatore, perché non ammettere che possano esistere delle nature malvagie, e che quindi il male abbia una *substantia* e un'autonomia che Agostino ha da sempre negato?

Agostino innanzitutto precisa che il serpente è l'animale di cui si serve il demonio per tentare Adamo: non è quindi il serpente, in quanto serpente, a sedurre Eva, bensì è il Diavolo, *mediante il serpente*, ad essere tentatore:

Che c'è dunque di strano se il diavolo, entrando nel serpente e sottomettendolo alla sua suggestione, comunicandogli il proprio spirito alla maniera in cui sogliono essere invasati i profeti dei demoni, l'aveva reso "il più sapiente" di tutte le bestie che vivono in virtù di un'anima viva ma irrazionale [*Quid ergo mirum si suo instinctu diabolus iam implens serpentem, eique spiritum suum miscens, eo more quo vates daemoniorum impleri solent, sapientissimum eum reddiderat omnium bestiarum secundum animam vivam irrationalemque viventium*]¹⁹⁷.

Ciò significa che la natura del serpente è una natura, come quella di ogni ente creato, buona, e che il demonio "possiede" e controlla, in modo malvagio, qualcosa che è ontologicamente un bene. La scelta di un animale come il serpente, inoltre, non dipende dal diavolo, bensì deriva da una concessione divina, sostiene Agostino:

Noi però non dobbiamo immaginare affatto che il diavolo si scegliesse di proprio arbitrio e potere il serpente per tentare l'uomo e persuaderlo a commettere il peccato ma, essendo insito in lui il desiderio d'ingannare a causa della sua perversa e invidiosa volontà, non poté soddisfarlo se non mediante l'animale con cui gli fu permesso di appagarlo. In ciascuno infatti la perversa volontà di recar danno può derivare anche dalla propria anima, ma il poterlo compiere non deriva se non da Dio e ciò a motivo d'una giustizia occulta e profonda, poiché in Dio non c'è ingiustizia¹⁹⁸.

Già nel dibattito con Secondino Agostino aveva sostenuto che la tentazione è essa stessa un compiere il male. Essa non è un *primum*, bensì un *secundum peccatum*, in quanto presuppone la corruzione del tentatore:

Il secondo [peccato] è spingere un altro a fare qualcosa con la persuasione o con la costrizione. Nessuno infatti può voler condurre alla depravazione un altro se non è lui per primo depravato.

¹⁹⁷ *De Genesi ad litteram*, XI, 2.4.

¹⁹⁸ *Ivi*, XI, 3.5.

Peccano di loro volontà coloro i quali desiderano condurre al peccato gli altri, o per stolta benevolenza, o per maliziosa invidia. Infatti chi, se non amasse i propri figli di un amore perverso, li convincerebbe a non stimare turpe ogni guadagno, ma di conquistare una grande ricchezza con qualsiasi mezzo? Certo non li odia, però dà loro consigli pericolosi. E lo stesso genitore è corrotto dall'amore di tali cose, pur non essendo male l'oro e l'argento, come anche il sole di cui sopra ho detto, ma la colpa è dell'amante smodato di una cosa buona. Quando per invidia qualcuno vuole che un altro pecchi, ama con smoderata superbia l'onore, ed in quello desidera eccellere e superare gli altri: vedendo che l'onore, il più grande ed il più vero, si accorda alla virtù, per non essere superato desidera che gli altri precipitino dalla sommità della giustizia alla voragine dell'ingiustizia. In questo modo il diavolo si affatica a convincere e costringere al peccato¹⁹⁹.

L'*invidentia* è appunto il movente della tentazione e della seduzione diaboliche. Precisa Agostino che l'invidia è figlia della stessa superbia, confermando quest'ultima come principio primo di ogni male commesso:

L'invidia infatti è una conseguenza della superbia, non la precede, perché causa della superbia non è l'invidia, ma causa dell'invidia è la superbia. Poiché dunque la superbia è l'amore della propria eccellenza, l'invidia invece è l'odio della felicità altrui, è evidente quale dei due vizi ha origine dall'altro. Chiunque infatti ama la propria eccellenza invidia i propri pari perché sono uguali a lui e invidia quelli che gli sono inferiori perché non arrivino allo stesso livello o quelli che gli sono superiori per il fatto di non essere uguale a loro. È quindi a causa della superbia che si è invidiosi, non a causa dell'invidia che si è superbi²⁰⁰.

Amando smodatamente e in modo superbo l'onore e non potendo raggiungerne la forma più pura e vera, dato che il più grande onore è unito alla virtù, il demonio indusse gli uomini ad essere ingiusti, in modo che non fossero migliori di lui. Impedì quindi loro di raggiungere quella felicità angelica, frutto della vicinanza e dell'obbedienza a Dio, promessa ai primi uomini nel caso in cui non avessero peccato.

Resta ancora un motivo di dubbio riguardo alla tentazione, che non riguarda però l'atto peccaminoso del demonio in sé, quanto invece il motivo in base al quale Dio non impedì tale *tentatio*: «perché Dio permise al diavolo di tentare l'uomo, pur sapendo che l'uomo sarebbe caduto nella tentazione? Perché Dio

¹⁹⁹ *Contra Secundinum manichaeum*, II, 17.

²⁰⁰ *De Genesi ad litteram*, XI, 14.18.

non creò individui che sapeva sarebbero stati cattivi? Perché Dio non ha voluto convertire al bene la volontà dei malvagi»²⁰¹?

Il principio della risposta di Agostino è una professione d'umiltà in cui il vescovo d'Ippona dichiara la propria insufficienza nel sondare la profondità dei progetti divini, la propria limitatezza di filosofo e di uomo, che comunque non rinuncia a cercare una risposta, nei limiti concessi dal suo Creatore. La soluzione di Agostino a quest'ennesimo problema postogli dalla Scrittura e dalle errate interpretazioni degli eretici si fonda su di un concetto che, in modo surrettizio, accompagna tutta la riflessione di Agostino sul male, ovvero l'idea di *merito*:

1) Se dunque si chiede perché Dio permise che fosse tentato l'uomo ch'egli prevedeva avrebbe dato il consenso al tentatore, io non posso scandagliare la profondità dei disegni divini e confesso che [la soluzione] del problema sorpassa di molto le mie forze. Può esserci dunque forse una causa occulta, la cui conoscenza è riservata - non per i loro meriti ma piuttosto per una grazia di Dio - a persone più valenti e più sante di me; ma tuttavia, nei limiti della facoltà che Dio mi concede di capire o mi permette di dire, non mi pare che l'uomo sarebbe stato degno di gran lode, se fosse stato in grado di vivere rettamente per la semplice ragione che nessuno lo avrebbe persuaso a vivere male, dal momento che nella sua natura aveva il potere e, nel suo potere, la capacità di volere per non acconsentire ai consigli del tentatore, sempre però con l'aiuto di Colui *che resiste ai superbi, ma concede la sua grazia agli umili*²⁰². Perché dunque Dio non avrebbe dovuto permettere che l'uomo fosse tentato, sebbene prevedesse che avrebbe acconsentito [alla tentazione]²⁰³?

2) Ora, alcuni rimangono imbarazzati al pensiero che Dio abbia permesso questa tentazione del primo uomo, come se non vedessero che adesso tutto il genere umano viene continuamente tentato dalle insidie del demonio. Perché Dio permette anche ciò? Forse perché in questo modo viene messo alla prova e si fa esercitare la virtù, e la palma della vittoria di non consentire alla tentazione è più gloriosa di quella di non aver potuto essere tentati²⁰⁴.

È più degno di lode chi, in virtù del proprio libero arbitrio, resiste alla tentazione, piuttosto di chi non commette il male per il fatto che non ha mai subito la fascinazione del demonio. Ciò che Agostino sembra suggerirci, in queste pagine, è che il premio che Dio riserverà a coloro che si sono mostrati obbedienti alla sua legge non riguarda solo il buon agire dell'uomo, ma anche il

²⁰¹ G. Catapano, *Agostino*, Carocci, Roma 2010, pp. 119.

²⁰² Gc 4,6.

²⁰³ *De Genesi ad litteram*, XI, 4.6.

²⁰⁴ Ivi, XI, 6.8.

modo e il *merito* con cui quest'ultimo ha saputo non solo fare del bene, ma anche tenersi lontano dal male. È insomma più degno un uomo che affronta l'invidia del demonio e riesce a negare il proprio assenso al peccato, piuttosto che un'"anima bella", perennemente al riparo dalla seduzione del male e per questo sempre al sicuro da un'azione malvagia.

Oltre a queste considerazioni sull'importanza del merito dei virtuosi, Agostino intravede una certa *utilità* che verrebbe a loro dalla vicinanza con chi è malvagio. Infatti i peccatori, in quanto a loro volta tentatori, aiutano l'esercizio della volontà dei buoni, aiutandoli non solo a progredire nella virtù, ma anche stimolando i virtuosi ad essere d'esempio nel dominare la passione:

Quegli stessi, che hanno abbandonato il creatore, seguono il loro tentatore e tentano sempre più coloro che restano fedeli alla parola di Dio e offrono ai loro tentatori – per farli resistere alla passione – l'esempio di come evitare la tentazione e infondono in loro un santo timore per combattere la superbia. [...] Poiché dunque anche i peccatori contribuiscono al progresso dei virtuosi e gli empi al progresso dei timorati di Dio, non ha senso dire: "Dio non avrebbe dovuto creare coloro che egli prevedeva sarebbero stati cattivi". Perché mai, infatti, non avrebbe dovuto creare coloro che egli prevedeva sarebbero di giovamento ai buoni affinché da una parte nascessero per essere utili ad esercitare e ammaestrare la volontà dei buoni e, d'altra parte, ricevessero anch'essi un giusto castigo per la cattiva loro volontà²⁰⁵?

L'esempio costituito dal virtuoso nei confronti del peccatore è, come vedremo in seguito, un tema caro ad Agostino, il quale, nelle *Confessioni*, non si risparmiò nel descrivere l'importanza attribuita agli *exempla* nel suo cammino di conversione. Agostino sapeva, in cuor suo, di esser stato lui stesso, in quanto peccatore, un aiuto e uno stimolo per chi camminava diritto nella via della Fede, come la madre Monica, che superò la disperazione causata dalla sua conversione al manicheismo rinforzando la propria fede in Dio e pregando per un suo ritorno in seno al cattolicesimo.

²⁰⁵ *De Genesi ad litteram*, XI, 6.8.

4. La condizione mortale.

Spesso l'uomo della strada, interrogandosi sullo sfondo di una semplicistica e rudimentale teodicea, chiede di dare ragione del fenomeno della morte, vedendo in essa una possibile smentita dell'assoluta bontà di Dio, chiedendosi, ingenuamente, perché Egli permetta un evento così contrario alle umane aspettative, spesso accompagnato da grandi patimenti. La morte è da sempre un argomento di potente rilevanza filosofica, e la riflessione su di essa si estende da Platone ad Heidegger, fino ad arrivare ad un filosofo come Emanuele Severino, che fa della paura della morte la chiave ermeneutica per l'intera storia della filosofia. Agostino, dal canto suo, non si è certo sottratto all'analisi della mortalità dell'uomo e lo ha fatto, come spesso accade nelle sue opere, interpretando alcuni passi delle Scritture.

La conclusione del racconto della *Genesi* riguardo al peccato originale descrive infatti la punizione inflitta da Dio ai due protagonisti della vicenda, ovvero Adamo ed Eva. Le parole rivolte ad Adamo ("tu sei terra e alla terra tornerai") dicono della condizione mortale in cui i primi uomini caddero a causa del loro peccato. Se la mortalità dell'uomo è quindi il risultato di una condanna, com'erano costituiti, com'erano strutturati il suo corpo e la sua anima *ante peccatum*? Per quanto riguarda il corpo di Adamo, la situazione risulta complessa:

Non v'è dubbio che il suo corpo fosse animale non spirituale, perché aveva bisogno di cibo e bevanda per non essere estenuato dalla fame e dalla sete e non era dotato di immortalità incondizionata e definitiva, ma era difeso dalla ineluttabilità della morte ed era mantenuto nel fiore della giovinezza mediante il legno della vita. Tuttavia non sarebbe morto se non fosse incorso con la trasgressione nella sentenza di Dio che lo aveva preavvertito e minacciato e se, allontanato dall'albero della vita, non fosse destinato a morire di vecchiaia nel tempo, sebbene anche fuori del paradiso terrestre non gli fosse negato il cibo. E per lo meno era una vita che, se non peccava, l'uomo poteva avere perenne nel paradiso, sebbene in un corpo animale fino a che non divenisse spirituale come remunerazione dell'obbedienza. [*Ideo corpus eius, quod cibo ac potu egebat, ne fame afficeretur ac siti, et non immortalitate illa absoluta atque indissolubili, sed ligno vitae a mortis necessitate prohibebatur atque in iuventutis flore tenebatur, non spiritale, sed animale fuisse non dubium est, nequaquam tamen moriturum, nisi in Dei praedicentis minantisque sententiam delinquendo corruiisset et alimentis quidem etiam extra paradysum non negatis, a ligno tamen vitae prohibitus traditus esset tempori vetustatique*

finiendus, in ea dumtaxat vita, quam in corpore licet animali, donec spiritale oboedientiae merito fieret, posset in paradiso nisi peccasset habere perpetuam]²⁰⁶.

Il corpo di Adamo quindi è fin dall'origine mortale. Tuttavia, esso viene mantenuto in una condizione di sicurezza e di lontananza rispetto alla morte, al riparo dalla corruzione fisica, in uno *status* intermedio tra la mortalità della carne e *l'immortalitas absoluta atque indissolubilis* del corpo spirituale, promesso in premio per l'obbedienza. Illuminante è a questo proposito la distinzione introdotta da Catapano:

Il corpo di Adamo, infine, era animale, e quindi bisognoso di nutrimento e mortale; esso non fu trasformato in spirituale quando Adamo fu posto nel paradiso terrestre, ma lo sarebbe stato in seguito se Adamo non avesse peccato. Il corpo del primo uomo prima del peccato era dunque mortale per natura e immortale per dono divino, era cioè immortale non nel senso che non potesse morire (*non posse mori*), ma perché poteva non morire (*posse non mori*)²⁰⁷.

Sebbene la natura del suo corpo fosse quindi mortale, il dono divino lo esimeva dalla necessità della morte. Poter-non-morire significava quindi per Adamo mantenere il proprio stato intermedio nell'attesa della completa trasfigurazione del suo corpo e della vera e propria impossibilità di morire.

Ma la corruzione che colpisce i corpi di Adamo ed Eva non si esprime solo nel fenomeno della morte brutta, intesa come mera cessazione della vita; per questo abbiamo preferito parlare di "condizione mortale" piuttosto che di semplice "morte del corpo". Lo stato di decadimento del primo uomo è infatti caratterizzato da istanze che lo accompagneranno in tutta la vita, fino alla sua fine, e che appartengono a pieno diritto, insieme alla morte, alla condizione mortale, come il dolore, la fatica, l'ostilità delle cose, la violenza. Venuta meno la difesa assicurata ad Adamo rispetto alla *mors*, la mortalità del corpo si manifesta in tutte le sue angolature, e non solo nelle prospettive di semplice non essere più. La perdita di unità, di forza, di bellezza causate dalla superbia e dall'allontanamento da Dio si tramuta, se applicata agli uomini, in sofferenza e calvario. Una testimonianza di questa *difficoltà della vita* imposta agli uomini

²⁰⁶ *De civitate Dei*, XIII, 23.

²⁰⁷ G. Catapano, *Agostino*, Carocci, Roma 2010, pp. 115.

dopo il peccato è data dalle alterne vicende che riguardano il “lavoro” di Adamo prima e dopo la cacciata. Se prima della tentazione Adamo è infatti destinato al dominio e alla custodia del Giardino, dopo la punizione divina egli sarà costretto, affaticato dal logorio del lavoro manuale, a coltivare la terra. Le parole di Dio sono inequivocabili: «maledetta sarà la terra nei tuoi lavori; con dolore ne ricaverai il tuo cibo tutti i giorni della tua vita». Nemmeno Eva verrà risparmiata: «Renderò assai numerose le tue sofferenze e le tue doglie; con dolore dovrai partorire figli». Essa verrà, inoltre, sottomessa al marito, perdendo, oltre alla propria incorruttibilità fisica, anche la sua libertà.

La morte non fu però l'unica conseguenza del peccato. Insieme ad essa sorsero infatti anche la *concupiscentia* e la vergogna per essa:

Ai progenitori sopraggiunse la mortalità lo stesso giorno in cui compirono l'azione che Dio aveva proibita. Poiché essi persero la loro condizione privilegiata conservata anche grazie al nutrimento dell'albero della vita, che avrebbe potuto preservarli dalle malattie e dal processo d'invecchiamento. Nel loro corpo infatti - sebbene fosse ancora un corpo naturale ma destinato a trasformarsi in seguito in uno stato più perfetto - tuttavia nell'alimento dell'albero della vita veniva già simboleggiato il mistero che si attua negli angeli grazie al nutrimento spirituale fornito dalla Sapienza. L'albero della vita era infatti il simbolo di quel nutrimento che nutre gli angeli e mediante la loro partecipazione all'eternità li preserva dalla corruzione. Una volta dunque che [i nostri progenitori] ebbero perduta questa condizione, il loro corpo assunse la proprietà d'essere esposto alle malattie e destinato alla morte, che è insita anche nel corpo degli animali e per questo furono soggetti allo stesso movimento a causa del quale c'è negli animali il desiderio d'accoppiarsi in modo che a coloro che muoiono succedano altri che nascono. Eppure anche nello stesso castigo l'anima razionale rivelò l'innata sua nobiltà quando si vergognò dell'impulso animale che provava nelle membra del suo corpo, e infuse in quell'impulso un senso di pudore, non solo perché in esso provava qualcosa [d'indecente] che non aveva provato mai prima d'allora, ma anche perché quell'impulso vergognoso proveniva dalla trasgressione del precetto. Fu allora che l'uomo capì di qual grazia era rivestito prima, quando, pur essendo nudo, non provava alcun movimento indecente²⁰⁸.

Il pudore nasce quindi come conseguenza della discrasia tra l'animalità del corpo e l'eccellenza dell'anima razionale: prima del peccato la vergogna per la nudità è impensabile, appunto perché non v'è frizione alcuna tra “legge” del corpo e “legge” dello spirito. Adamo ed Eva non si scandalizzano della propria *nuditas* in quanto non provano quell'impulso, tipico della condizione animale (e quindi mortale), di generare una prole che superi la loro morte:

²⁰⁸ *De Genesi ad litteram*, XI, 32.42.

*Tutti e due erano nudi*²⁰⁹. È vero, i corpi dei due primi esseri umani, che vivevano nel paradiso, erano completamente nudi. *Ma non provavano vergogna*²¹⁰. Perché si sarebbero dovuti vergognare, dal momento che non sperimentavano nelle loro membra alcuna legge in guerra con la legge dello spirito? [...] Prima che ciò avvenisse, essi erano nudi - come dice la Scrittura - e non sentivano vergogna: nel loro corpo non c'era alcun moto di cui dovessero vergognarsi: pensavano di non aver nulla da velare poiché non avevano provato alcun moto da frenare²¹¹.

Per quanto riguarda l'anima, invece, la questione è diversa: sebbene infatti essa sia costitutivamente immortale, dice Agostino, per la sua lontananza da Dio, per la sua deviazione dal Bene immutabile ed eterno come fonte di vita, sapienza, bellezza e verità, si può parlare *in qualche modo* di una *mors animae*. Come del resto anche la vita terrena dell'uomo assomiglia più alla morte che alla vita autentica, come si avrà dopo la trasfigurazione del corpo da animale a spirituale, così l'abisso di dannazione e proclività al male generato dalla perversa concupiscenza dell'anima, anche se non condanna quest'ultima ad una vera e propria corruzione, può essere considerato molto vicino ad uno stato di morte.

1) Sebbene infatti l'anima umana sia secondo verità considerata immortale, ha tuttavia anche essa un certo suo morire [*quamdam etiam ipsa mortem suam*]. È considerata immortale perché in una dimensione sua per quanto limitata non cessa di vivere e intendere. [...] La morte dell'anima avviene quando Dio l'abbandona, come quella del corpo quando lo abbandona l'anima²¹².

2) Essa [l'anima], sebbene possa essere considerata morta a causa del peccato, perché priva di una sua vita particolare, cioè dello Spirito di Dio, mediante il quale poteva anche vivere nella saggezza e felicità, tuttavia non cessa di avere una sua propria vita, per quanto miserabile, perché è stata creata immortale. Anche gli angeli ribelli, sebbene peccando siano in un certo senso morti, perché hanno abbandonato la fonte della vita che è Dio, in cui dissetandosi potevano vivere nella sapienza e felicità, tuttavia non potevano subire una morte tale da desistere dalla vita del pensiero perché sono stati creati immortali²¹³.

²⁰⁹ Gn 2, 25.

²¹⁰ *Ibidem*.

²¹¹ *De Genesi ad litteram*, XI, 1.3.

²¹² *De civitate Dei*, XIII, 2.

²¹³ *Ivi*, XIII, 24.6.

5. La sofferenza degli innocenti e la sua possibile spiegazione.

John Rist, nella sua opera dedicata ad Agostino²¹⁴ ha posto un problema la cui soluzione – presunta o effettiva – risulta problematica e intricata per ogni teodicea, dalla più ingenua alla più raffinata: la sofferenza degli innocenti.

Agostino, in realtà, non affrontò mai questa spinosa questione in modo diretto, né dedicò qualche opera specifica a giustificare, ad esempio, le tribolazioni patite in vita da persone eminentemente virtuose. Effettivamente, la spiegazione di tale fenomeno appare, intuitivamente, molto difficile a darsi: come può Dio permettere che un uomo “senza macchia” patisca grandi dolori e subisca immani tragedie? Come abbiamo visto, infatti, Dio è giusto punitore dei malvagi: come può essere, contraddittoriamente, giusto punitore dei buoni? Accettando le premesse poste in precedenza, quando abbiamo trattato il tema della corruzione (cap. II) e della condizione mortale (cap. III), la sofferenza degli innocenti appare un’importante *impasse* nella ricostruzione della teodicea agostiniana, tanto più che non ci sono prese di posizione esplicite da parte di Agostino sull’argomento.

Vediamo tali mali nei casi grotteschi delle deformità mentali e fisiche, anche nei bambini: osserviamo la nausea della gravidanza, il dolore del parto e l’estrema sofferenza dei funerali. C’è una distinzione fra i «mali naturali», quei mali che ci colpiscono indipendentemente dall’azione umana, e i «mali morali», quei mali che invece siamo noi a causare attraverso i nostri falsi amori, generatori di crimine e peccato. Sebbene tale distinzione non possa essere cancellata, le sofferenze dell’“innocente” sono sofferenze genuine, quali che siano le loro origini. Perché, allora, accadono²¹⁵?

Vi sono infatti fenomeni che sembrano esulare da quella logica di azione e reazione che riguarda il male come corruzione: parrebbe, insomma, che non tutti i mali naturali siano riconducibili a semplici punizioni dei nostri peccati. Se il sorgere di alcune malattie fisiche è causato, per esempio, dall’amore deviato per alcune bevande o alcuni cibi, se la debolezza e la disgregazione del corpo hanno spesso il loro principio in uno stile di vita che prediliga, amandole, le

²¹⁴ Si tratta di J. Rist, *Augustine: ancient thought baptized*, Cambridge University press, Cambridge 1994; trad. it. di Elisabetta Alberti col titolo *Agostino: Il battesimo del pensiero antico*, Vita e Pensiero, Milano 1997.

²¹⁵ J. Rist, *Agostino. Il battesimo del pensiero antico*, Vita e Pensiero, Milano 1997, pp. 338.

creature rispetto al loro Creatore, come possiamo comprendere l'insorgere del male fisico in un neonato, o in chi ha dedicato la propria esistenza o servire autenticamente Dio? Gli innocenti sembrano patire le stesse pene di chi si è volontariamente allontanato dal Padre.

Le vie che si possono percorrere nel tentativo di ricostruire una risposta al problema posto da Rist, partendo dagli indizi disseminati nelle opere di Agostino, sono due. La prima è lo stesso Rist a formularla, ricordando l'interpretazione agostiniana del peccato originale:

In quanto discendenti di Adamo siamo tutti membri della "moltitudine del peccato", colpevoli del peccato di Adamo. Dal momento che siamo tutti colpevoli, siamo tutti puniti. [...] Dal momento che Dio è giusto, allora, può permettere le sofferenze del genere umano, in particolar modo dell'"innocente", solo per una di queste due buone ragioni: o per punirlo a causa di una colpa reale – il peccato di Abramo che tutti noi condividiamo –, oppure per iniziare il processo di purificazione dell'anima umana. Dunque, il castigo, in senso lato, è purificatore o punitivo, o forse una combinazione delle due cose, e in un mondo governato da un Dio giusto non ci può essere altra spiegazione della sofferenza apparentemente inspiegabile e immeritata. Soffriamo perché siamo colpevoli e dobbiamo soffrire²¹⁶.

Si può essere colpevoli *attualmente*, e quindi essere puniti per un peccato che abbiamo concretamente compiuto nel corso della nostra vita, oppure si può essere colpevoli semplicemente in quanto figli di Adamo; nell'uno e nell'altro caso la colpevolezza è comunque *de facto*. Questa prima risposta quindi riconduce tutti gli uomini, dai presunti innocenti ai peccatori più incalliti, alla loro radice comune, cioè quella del peccato originale, mostrando che non vi è un singolo uomo che non possa essere dichiarato colpevole: ogni uomo ha già da sempre peccato in Adamo. La giustificazione presentata da Rist assomiglia quindi, più che a una soluzione dell'*impasse* filosofica, alla *dissoluzione* del problema posto in precedenza: un procedimento, questo, che sarà poi caro ad un filosofo come Wittgenstein. Una volta mostrato, quindi, che non esistono uomini innocenti, la sofferenza di quest'ultimi costituisce uno pseudo-problema. Non si tratta quindi di dare ragione della sofferenza di un innocente, quanto invece, rovesciando i ruoli di interrogante e interrogato, di chiedere, a chi prima

²¹⁶ J. Rist, *Agostino. Il battesimo del pensiero antico*, Vita e Pensiero, Milano 1997, pp. 348-349.

esigeva una spiegazione, il motivo per cui abbia presupposto qualcosa come l'innocenza di chi soffre.

La prima via, per quanto sia coerente con il pensiero di Agostino, fa però riferimento al pensiero del filosofo nella sua ultima fase di elaborazione, quella legata al tema della Grazia, che, per alcuni aspetti, introduce differenze sostanziali nell'ambito della teodicea rispetto alla polemica contro i manichei. Quindi, per quanto possa essere adatta per chiarire la questione della sofferenza dell'uomo, è preferibile, per mantenere una certa correttezza - anche filologica - accordare un certo privilegio alla seconda via che Agostino avrebbe potuto percorrere, e che tenteremo di delucidare.

Innanzitutto, dobbiamo porre il punto di partenza di questa seconda soluzione in un passo dell'*Enchiridion ad Laurentium*, opera dogmatica di Agostino del 421: « [Dio] ritenne preferibile infatti operare il bene a partire dal male, anziché non lasciar sussistere alcun male»²¹⁷. Qui Agostino ci introduce nel grande tema che tratteremo dettagliatamente solo nel capitolo IV, ovvero il rapporto tra il male ed il bene che da esso può scaturire, ossia come il male venga ricompreso nell'ordinamento divino e provvidenzialistico dell'universo.

Il male infatti, secondo Agostino, pur non essendo voluto da Dio, è da Esso però tollerato, sempre e comunque in vista di un bene più alto. Se il male non è contemplato nel progetto originario della creazione, una volta che si introduca un elemento di disordine nel creato, esso viene impiegato da Dio al fine di produrre un bene più grande. L'onnipotenza di Dio si manifesta quindi anche nel rovesciamento che Egli opera dopo che il male ha fatto il proprio ingresso nel mondo a causa del peccato. Non lasciando la possibilità che si producesse alcun male, Dio avrebbe negato all'uomo il suo libero arbitrio e il merito di resistere alla tentazione: preferì allora la trasfigurazione del male in un bene maggiore rispetto alla pura, semplice – e deterministica – assenza di male.

In che modo tutto questo può giustificare la sofferenza degli “innocenti”? Innanzitutto il dolore e la pena sofferti dai virtuosi potrebbero essere una prova decisa da Dio per verificare l'effettiva saldezza della fede e del servizio all'Onnipotente. Dimostrando a Dio la propria devozione anche tra le sciagure

²¹⁷ *Enchiridion ad Laurentium de fide, spe et caritate*, 8.27.

più terribili, un innocente sarebbe ricompensato con la vita eterna, bene infinitamente maggiore rispetto all'assenza di dolore nella vita terrena. In secondo luogo, egli svilupperebbe la virtù tipicamente cristiana della sofferenza, cioè la virtù tipica di chi sa caricarsi il dolore sulle spalle (*subferre*), cogliendone il significato più profondo in relazione all'esistenza umana. Le disgrazie rappresentate dalle deformità e dalle malattie dei propri figli, ad esempio, potrebbero significare il punto di partenza per il progresso morale di un'intera famiglia, la quale può carpire momenti di gioia infinita nel constatare anche solo dei piccoli miglioramenti nella condizione di chi soffre il male.

Se precedentemente abbiamo parlato dell'essenza parassitaria del male rispetto al bene, qui rinveniamo un secondo senso secondo il quale il male non ha un'esistenza assoluta: il male non è mai *soltanto* un male, non è un'istanza definitiva, proprio perché da ogni male Dio può sempre ricavare un bene ancor maggiore rispetto a quello che avremmo visto in assenza di qualsiasi *malum*.

Questa soluzione appare molto più fedele, non solo all'originaria posizione antimanichea di Agostino, ma a tutta la concezione agostiniana di teodicea che fa da sfondo alla sua produzione letteraria. Come accennato in precedenza, riteniamo preferibile proseguire lungo questa direttrice nel trattare la questione posta in modo pertinente da John Rist, prediligendo una soluzione che copra tutto l'arco del pensiero di Agostino, e non solo una fase – peraltro controversa – della sua riflessione filosofica.

Appendice: l'amore per Dio e l'amore per il prossimo.

Nel volume di Rist è presente anche un'altra preziosa intuizione: che ruolo ricopre l'amore per il prossimo rispetto all'amore per Dio e a quello – peccaminoso – per le creature? Questo problema è originariamente posto dall'ormai nota definizione agostiniana del peccato come allontanamento da Dio in virtù di una preferenza accordata alle cose del mondo: parrebbe, di primo acchito, che l'amore per gli altri uomini sia un amore mondano, rivolto, come accade nel caso del peccato, a *enti-del-mondo*. Questo tipo di *amor* sembrerebbe quindi confliggere con la forma più pura e autentica dell'*amor Dei*.

L'abisso ontologico e assiologico che separa il Creatore dalle creature tenderebbe a porre l'amore per Dio ad un livello incommensurabile rispetto all'amore per tutte le creature, compresi gli uomini.

Ci è possibile individuare nei primi scritti agostiniani una certa inclinazione ad assimilare l'amore per il prossimo all'amore degli oggetti materiali. L'argomentazione, se mai Agostino l'avesse espressa in maniera esplicita, si sarebbe svolta come segue: l'amore di Dio deve essere distinto dall'amore di qualsiasi altra cosa. Dio deve essere amato; le cose sensibili devono essere "disprezzate", ma anche "utilizzate" per la necessità della vita presente. Infatti, Agostino sa che gli altri esseri umani non sono solo "sensibili", ma in quale punto dello schema si inseriscono²¹⁸?

Questo atteggiamento è rinvenibile persino in uno scritto importante come il *De vera religione*, che risale al 390.

La questione dell'amore del prossimo è però trattata esplicitamente nel *De doctrina christiana* (396): qui Agostino introduce - almeno - una differenza specifica tra l'amore per le cose e l'amore per gli uomini. Se infatti l'amore per Dio è l'unico a procurare gioia e diletto, tuttavia la posizione dell'uomo sembra non essere più immediatamente riconducibile a quella degli altri enti mondani, anche se l'amore per il prossimo non sembra trovare ancora una collocazione adeguata al suo significato più profondo:

Agostino prova a risolvere la questione domandandosi direttamente se dovremmo "godere" di noi stessi, oppure "servirci" di noi stessi, o fare tutte e due le cose. Si noti il contesto generale. È certo che dovremmo amare (*diligere*) il nostro prossimo: questo amore deve essere descritto come godimento o come utilizzo? La risposta è quella che dovremmo, a questo punto, aspettarci. Dal momento che si dovrebbe trovare diletto solo da Dio, il prossimo deve essere "utilizzato", vale a dire (almeno) "trattato" come inferiore a Dio, ma per quello che è, cosa questa che significa un trattamento amorevole per nulla come se ci trovassimo di fronte ad un oggetto materiale. Infatti, [...] Agostino asserisce che il prossimo dovrebbe essere amato "per amore di Dio"²¹⁹.

L'amore "in Dio" degli uomini verso gli altri uomini, soprattutto nelle opere successive, inizierà quindi a ricoprire una posizione intermedia tra l'amore per Dio e il desiderio delle cose temporali. Esso infatti non è più identificabile con

²¹⁸ J. Rist, *Agostino. Il battesimo del pensiero antico*, Vita e Pensiero, Milano 1997, pp. 213-214.

²¹⁹ Ivi, pp. 214.

un semplice amore diretto verso un certo tipo di creatura, assimilabile a tutte le altre per natura e dignità, bensì acquista la propria specificità in considerazione della costituzione ancipite dell'uomo – spirituale e carnale – e della somiglianza con Colui che l'ha creato. Amare "in Dio" non solo colloca la dimensione umana nella giusta prospettiva, ma conferisce anche a tutti gli uomini l'uguaglianza in quanto figli di Dio.

1) In breve, allora, Agostino parte da una concezione platonica secondo la quale l'amore puro è devoto a Dio solo; in seguito, però, la riflessione da lui elaborata intorno al secondo comandamento lo spinge a sviluppare una descrizione più articolata dell'amore di cui siamo debitori verso i nostri simili, sia per comprendere l'amore appropriato all'uomo colto nella sua interezza (corpo e anima), sia per indicare che solo se un uomo è amato "nel Signore" il suo valore può essere riconosciuto. [...] Agostino incomincia a considerare le virtù morali non solo come una forma dell'amore di Dio, bensì specificatamente dell'amore di quelle creature che Dio ha creato a sua immagine. [...] "In Dio" e "amato in Dio", ciascuno di noi avrà ugual valore agli occhi di Dio in quanto siamo tutti fratelli²²⁰.

2) Non è possibile rappresentare Agostino in maniera esatta asserendo che, a suo avviso, l'amore del prossimo sia uno strumento verso l'amore di Dio. Piuttosto, l'amore di Dio puntella e conferisce realtà all'amore del prossimo, come pure a ogni nostra condotta morale. Infatti, dal momento che l'amore è la radice delle virtù, risulta evidente che gli atti virtuosi compiuti senza amore – anzi, senza l'amore di Dio – non sarebbero per nulla virtuosi²²¹.

Si comprende quindi come l'amore per gli uomini non sia conflittuale rispetto a quello per Dio, a meno che l'amante non ami l'uomo considerato nella sua assolutezza di ente creato, scordandosi di Dio e quindi non amando l'uomo "nel Signore". Amato lontano da Dio, il prossimo è solamente un *ente tra gli enti*, e chi si perde nell'amore degli uomini in quanto uomini pecca tanto quanto chi smarrisce se stesso nella brama di mondanità.

L'amore per Dio sostanzia invece l'amore per gli uomini, e, a sua volta, l'amore "in Dio" rende omaggio al Creatore, come afferma lo stesso Agostino nella *Regula*: «*honorate in vobis invicem Deum*»²²².

L'intera tematica trattata da Rist non è una semplice appendice interpretativa legata allo studio e all'analisi dei testi agostiniani: lo stesso Agostino, anzi, nelle

²²⁰ J. Rist, *Agostino. Il battesimo del pensiero antico*, Vita e Pensiero, Milano 1997, pp. 216-217.

²²¹ Ivi, pp. 218-219.

²²² *Regula ad servos Dei*, 1.8.

Confessioni, raccontando l'episodio della morte di un caro amico, si era interrogato sullo *status* da attribuire all'amore per gli uomini, rispetto a quello che ha come fine Dio. La reazione emotiva scatenata dalla perdita dell'amico fu delle più veementi:

L'angoscia avviluppò di tenebre il mio cuore. Ogni oggetto su cui posavo lo sguardo era morte. Era per me un tormento la mia patria, la casa paterna un'infelicità straordinaria. Tutte le cose che avevo in comune con lui, la sua assenza aveva trasformate in uno strazio immane. I miei occhi se lo aspettavano dovunque senza incontrarlo, odiavo il mondo intero perché non lo possedeva [...]. Io stesso ero diventato per me un grande enigma. Chiedevo alla mia anima perché fosse triste e perché mi conturbasse tanto, ma non sapeva darmi alcuna risposta. [...] Sì, ero infelice, e infelice è ogni animo avvinto d'amore delle cose mortali. [...] Perché, d'altronde, quel primo dolore era penetrato con grande facilità nel mio intimo, se non perché avevo versato la mia anima sulla sabbia, amando una creatura mortale come fosse immortale²²³?

Il problema, come si evince dal testo, è quello dell'amore per la creatura in quanto tale. Amare qualcuno come se fosse destinato all'immortalità costituisce un errore fondamentale per la vita morale di ciascuno: ciò significa, infatti, assolutizzare e concepire come indipendentemente dal Principio e dalla totalità ciò che in realtà è solo qualcosa di condizionato e di relativo, di sussistente solo grazie al Creatore. La conflittualità apparente tra amore umano e amore per Dio è risolta da Agostino proprio nel modo descritto in precedenza da Rist:

Felice chi ama te, l'amico in te, il nemico per te. L'unico a non perdere mai un essere caro è colui che ha tutti i cari in chi non è mai perduto. E chi è costui, se non Dio nostro, il Dio che creò il cielo e la terra e li colma, perché colmandoli li ha fatti? [...] Se ti piacciono le anime, in Dio amale, poiché sono mutevoli anch'esse, ma in lui si fissano stabilmente, mentre altrove passerebbero e perirebbero²²⁴.

L'*essere-in-Dio* della creatura conferisce non solo a quest'ultima, ma anche all'amore per essa, la stabilità che è impossibile rinvenire lontano dal Creatore. Pur amando un essere consegnato alla mutevolezza, l'uomo è preservato dal movimento di dispersione nella molteplicità mondana, proprio perché ama *in*

²²³ *Confessiones*, IV, 4.9 6.11 8.13.

²²⁴ *Ivi*, IV, 9.14 12.18.

Dio, che è per definizione l'assoluta Unità. Dio, attraverso cui sono amati gli altri uomini, trattiene dal disfacimento altrimenti inevitabile per chi vaghi alla ricerca del finito in quanto tale.

CAPITOLO IV

IL CONCETTO DI ORDINE

1. Una premessa.

Il concetto di *ordo* è, per quanto riguarda la teodicea agostiniana, probabilmente il più importante, ma anche – forse – il più controverso, date le interpretazioni, spesso in contraddizione tra loro, che si possono dare dell'organizzazione complessiva dell'universo da parte di Colui che l'ha creato. Vedremo infatti che è possibile seguire due “modelli” antitetici per designare il rapporto che intercorre tra il male introdotto dall'uomo nel cosmo e l'ordine stabilito da Dio con la *creatio ex nihilo*.

Il concetto di ordine, inoltre, presenta parentele e vicinanze di significato con altre idee fondanti per il pensiero agostiniano: giustizia, bellezza, numero, forma, razionalità (del creato). È necessario – come se non bastasse la complessità del tema – esaminare se l'ordine imposto da Dio nella creazione delle cose sia modificato dalla comparsa del male morale, se quest'ultimo si armonizzi o meno con la volontà di Dio, e se il progetto divino subisca delle variazioni per essere riproposto in quanto legge suprema del mondo.

È fuor di dubbio che ci troviamo di fronte al momento decisivo di tutta la teodicea, considerato il carattere complessivo del concetto di ordine: una svista nella conduzione dell'argomentazione oppure un errore nella calibrazione di tutte le variabili che quest'idea reca con sé potrebbero rivelarsi esiziali per l'intero edificio costruito da Agostino.

Anche in questo caso non mancano i due momenti costitutivi di ogni riflessione del santo: il momento prettamente filosofico – come nel dialogo *De ordine* – e la componente che deriva da una esegesi della Scrittura, come testimonia l'analisi di un importante passo del libro della *Sapienza*, di cui Beierwaltes ha dato un'importante descrizione nel suo volume sopra citato.

2. *Mensura, numerus, pondus.*

I fondamenti ontologici che costituiscono l'ordine del creato Agostino li desume direttamente da *Sapienza* 11,21: «*Deo, qui omnia in mensura et in numero et pondere disposuit*». Numero, misura e “peso” sono quindi gli elementi portanti dell'architettura stabilita da Dio nella creazione del cosmo:

Nell'ottica di Agostino, questa frase spiega il modo della costituzione e della derivazione strutturale del mondo da Dio; essa indica un ordine intelligibile determinato, non solo formale ma anche qualitativo (come atto e dato di fatto), in cui è compresa anche la struttura della storia sacra del mondo, in quanto apertura dell'azione della Provvidenza e della grazia. [...] *Mensura, numerus* e *pondus* si devono intendere come elementi costitutivi intelligibili universali dell'Ente creato. Essi sono gli elementi strutturali, stabiliti dal Creatore, di un effettivo ordine universale nel mondo²²⁵.

Nel *De natura boni*²²⁶ la triade enunciata da Agostino presenta una variazione terminologica, anche se, spiega Beierwaltes, il significato complessivo della triplice natura dell'ordine non varia. «La triade *mensura, numerus, pondus* corrisponde alla triade *modus, species, ordo*. Entrambe si chiariscono a vicenda»²²⁷.

1) *Mensura*:

Il fatto che l'ente è ordinato secondo misura significa che il suo essere è precisamente determinato, misurato sulla base di una esatta “dimensione”, delimitato come un preciso qualcosa (essenza) e quindi finito. La misura posta si fonda su un atto del Creatore misurante, determinante-delimitante (*terminare*), ma esso stesso infinito (*infinitum*). Egli è la “misura suprema” (*summa mensura*), nel senso che a sua volta non è misurata da un'altra determinata misura. L'assolutezza della misura divina, ovvero la sua assoluta differenza rispetto a tutto ciò che è misurato, si può esprimere con l'asserto paradossale che si tratti di una “misura senza misura” (*mensura sine mensura*), misura esclusivamente misurante, fondante, ponente²²⁸.

Questa rivalutazione del senso del limite assume grande rilevanza se prestiamo ascolto alla critica rivolta da Emanuele Samek Lodovici allo spirito della gnosi,

²²⁵ W. Beierwaltes, *Agostino e il neoplatonismo cristiano*, Vita e Pensiero, Milano 1995, pp. 144-145.

²²⁶ *De natura boni*, 3.

²²⁷ W. Beierwaltes, *Agostino e il neoplatonismo cristiano*, Vita e Pensiero, Milano 1995, pp. 146.

²²⁸ *Ibidem*.

intesa come rifiuto pugnace – nonché destinato all’autocontraddizione – della condizione limitata, finita e misurata dell’uomo rispetto a Dio. La *mensura* rappresenta, in Agostino, la costituzione stessa di ogni ente creato, del quale possiamo dire che è solo in quanto ha una certa forma, un certo limite, un confine misurato che lo distingue da tutto ciò che esso stesso non è, e che lo preservi da una gnostica confusione tra il tutto e la parte: «il limite determina in questo modo la singolarità e la identifica nella sua propria alterità rispetto ad ogni altra. Ogni ente, allora, deve presentarsi, anzitutto per essere e per essere identificabile come tale, come un qualcosa di delimitato e di misurato»²²⁹.

2) *Numerus*:

Il numero è nell’ambito del sensibile e dell’intelligibile il fondamento intelligibile per la ragione che l’ente in generale è conoscibile ed è distinguibile l’uno dall’altro. Nella funzione della distinzione delimitante il numero ha un’affinità con la misura. Conoscibile è solamente la forma chiaramente determinata; ma il numero è il fondamento per la *species* e per la *forma* dell’ente. Quando noi, dunque, conosciamo la *species* e la *forma* dell’ente, allora noi conosciamo – sulla base della generale costituzione numerica dell’ente – di volta in volta il suo numero. Numero non può qui essere inteso solamente come valore unitario logico-formale o denominazione astratta di un ente; è piuttosto da intendere come un fondamento ontologico, aprioristico, qualitativo, determinante dell’ente: la differenza dei numeri, la loro differenziazione qualitativa dal punto di vista ontologico costituisce la differenziazione qualitativa dell’ente stesso. L’ente è possibile solo in quanto forma (*forma*, *species*). Ma la forma è determinata dall’azione dei numeri immanente in ogni ente²³⁰.

La struttura ordinata e numerica dell’ente costituisce, per Agostino, la sua bellezza: il numero viene quindi ad assumere il ruolo di fondamento di tre aspetti costitutivi dell’ente e di tutto il creato, ovvero *ordo*, *forma* e *pulchritudo*. Analogamente a quanto accadeva con il concetto di misura, Dio viene definito *numerus sine numero*, *summus numerus*: Egli è infatti impossibile da cogliere con un numero, è autentica infinità. Dio, in quanto Numero assoluto e creatore, non può essere a sua volta numerato, in quanto è la condizione stessa dell’essenza dei numeri.

²²⁹ W. Beierwaltes, *Agostino e il neoplatonismo cristiano*, Vita e Pensiero, Milano 1995, pp. 148.

²³⁰ Ivi, pp. 148-149.

Ritroviamo quindi in Agostino elementi filosofici del neopitagorismo e del neoplatonismo, che hanno contribuito in gran parte alla formazione dell'idea di numero data da Agostino: ci riferiamo specialmente all'*Introductio arithmetica* di Nicomaco di Gerasa, che probabilmente Agostino aveva letto, e che era reperibile ai tempi dell'Ipponate nella traduzione datane da Apuleio.

3) *Pondus*:

“Peso” o “forza di gravità” significa l'intenzionalità (la direzione di senso), che, tanto in ciascun ente sensibile quanto anche nell'umano desiderio, nella volontà e nell'amore, agisce secondo una legge immanente, portando ad un “luogo” (*locus*, σταθμός come “punto di riferimento”) che di volta in volta gli compete. “Luogo” si intende come posto o come compito (*ufficiūm*) nell'insieme dell'ente e del tendere-a, che compete ad ognuno secondo la sua essenza. Luogo è, dunque, luogo-essenza, che un ente assume o deve raggiungere, per realizzare il suo fine consentitogli²³¹.

Mentre i primi due elementi che costituiscono l'ordine sembrano rifarsi all'ente nella sua unicità e nella sua singolarità, la terza istanza che confluisce nel significato di ordine – e che non a caso nel *De natura boni* è detta appunto *ordo* e non *pondus* - descrive l'apertura dell'ente alla relazione armonica e razionale stabilita da Dio: il concetto di *ordo/pondus*, insomma, è quello più adatto a descrivere l'organicità, la bellezza, la perfezione interna e l'interazione tra le cose che vige all'interno del progetto divino. Ogni cosa creata da Dio ha quindi un suo proprio luogo naturale, un proprio fine e una propria disposizione essenziali, in una sorta di reticolato che dispone ogni *creatum* nella giusta collocazione, indirizzata al bene dell'intero.

Vi è quindi un secondo significato secondo il quale ogni ente, in quanto è, è buono, e possiamo finalmente esplicitarlo: ogni ente è un *bonum* in quanto è funzionale alla totalità organizzata del cosmo. L'ordine dell'universo, insomma, consiste «in questa sua armonia nelle differenze»²³².

Qual è allora il *pondus* dell'uomo? «L'amore, precisamente, è l'elemento movente nell'uomo, che lo porta a trascendere se medesimo per raggiungere Dio come luogo che gli compete. Il movimento che gli è essenziale è perciò

²³¹ W. Beierwaltes, *Agostino e il neoplatonismo cristiano*, Vita e Pensiero, Milano 1995, pp. 153.

²³² Ivi, pp. 157.

l'ascesa»²³³. Per questo il movimento di discesa e dispersione nella pura mondanità è un movimento dis-ordinato, contrario all'ordine di Dio.

3. *Ordinator peccatorum*: l'onnipotenza di Dio e il male.

Una volta stabilito che cosa sia l'ordine, è necessario stabilire la sua relazione con il male, una volta che questo sia stato fatto entrare nel mondo ad opera, prima del demonio, e poi di Adamo: primo uomo e primo peccatore. Il male infatti non è originariamente contemplato nel progetto divino della creazione, e in ciò consiste il principio primo e assoluto di ogni teodicea che si rispetti. Quali sono allora gli effetti che il male morale apporta all'originario disegno provvidenzialistico divino? Può il male rappresentare una sconfitta per la razionalità del tutto e danneggiarla irreparabilmente?

Secondo Agostino, la sorte del male non è quella di corrompere definitivamente l'ordine del cosmo, perché esso viene ricompreso nell'ordine stesso. Queste le parole di Monica, nel *De ordine*:

Io penso che nulla può avvenire fuori dell'ordinamento divino. Il male stesso, in quanto all'origine, l'ha avuta fuori dall'ordinamento divino, ma la giustizia divina non ha lasciato che rimanesse fuori dall'ordinamento e l'ha ricondotto e costretto a rientrare nella legge che gli è competente²³⁴.

La questione è approfondita da Maria Bettetini, nella sua *Introduzione a Agostino*:

Il male è dunque compreso nell'ordine. È questa una impostazione ontologica che implica subito l'emergere di due problemi: il primo porta a chiedersi da dove venga il male che poi viene fatto rientrare nell'ordine; il secondo conduce a interrogarsi sulla necessità del male morale, in ordine alla completezza dell'armonia universale. La questione sull'origine del male resta aperta: il male, inteso come apparente disarmonia del creato o come volontario allontanamento dal bene della creatura, sorge fuori dall'ordine e ad esso viene ricondotto. Si tratta di una questione giocata sul limite delle metafisiche platonica e cristiana: il male è nulla, dunque è corretto affermare che sia fuori dall'ordine, poiché nulla è fuori dell'ordine. D'altra parte però il male è

²³³ W. Beierwaltes, *Agostino e il neoplatonismo cristiano*, Vita e Pensiero, Milano 1995, pp. 153.

²³⁴ *De ordine*, II, 7.23.

qualcosa, se non altro il soggetto dell'essere fuori dell'ordine e l'oggetto dell'essere ad esso ricondotto²³⁵.

Ma in che cosa consiste questa riconduzione del male all'interno dell'ordine? Innanzitutto essa si manifesta come ristabilimento della giustizia e come giusta punizione: «Sembra che Agostino – primariamente, se non esclusivamente – consideri la giustizia come il disporre in maniera ordinata ciò che è diventato disordinato, il ristabilire un equilibrio appropriato»²³⁶. La giustizia divina agisce già, intrinsecamente, in quel male che il soggetto subisce per essersi allontanato da Dio, quindi nel disordine che l'uomo produce in se stesso (morte, malattia, deformità ecc.), a causa del disordine immesso nel creato. Oltre alla corruzione fisica e ontologica, chi pecca è già punito nel suo peccato anche in un altro senso: l'anima disordinata è una punizione a se stessa, è castigo a se stessa («*poena sua sibi sit*»²³⁷) in quanto deve sopportarsi.

Un altro modo con cui si concretizza la riconduzione del male nell'ordine lo abbiamo accennato nel capitolo precedente, quando abbiamo tematizzato il bene che deriva dal male. Il fatto che il male venga impiegato da Dio per raggiungere scopi e beni più alti è un modo di far rientrare il disordine nella trama ordinata del cosmo. Dio "tollera" il male al fine di ricavarne del bene: esso farà parte quindi non del progetto originale di Dio, ma sarà parte integrante del *rilancio* del disegno divino, e verrà armonizzato con esso al fine di non alterare la bontà dell'universo. L'onnipotenza divina si manifesta quindi nella completa sottomissione del male al bene: *il male non può e non deve essere l'ultima parola*. Ora si comprende ancor meglio quella frase dell'*Enchiridion ad Laurentium*, nella quale Agostino afferma come per Dio sia preferibile operare questa trasfigurazione, piuttosto che impedire ogni effetto del maligno sul mondo.

Non si deve però pensare, primariamente, ad una specie di intervento estrinseco di Dio sul mondo per riattivare un ordine compromesso dal peccato: la riconduzione del male nell'ordinamento razionale dell'universo è piuttosto una

²³⁵ M. Bettetini, *Introduzione a Agostino*, Laterza, Roma-Bari 2011, pp. 115.

²³⁶ J. Rist, *Agostino. Il battesimo del pensiero antico*, Vita e Pensiero, Milano 1997, pp. 348.

²³⁷ *Confessiones*, I, 12.19.

rielaborazione intrinseca del male stesso, una “reazione” dell’*ordo* stesso in funzione di una sistematizzazione del disordine. La stessa corruzione che accompagna il peccatore nel suo peccato è un esempio di tale risposta speculare al male data dall’ordine divino.

Il fatto che il male venga riarmonizzato con l’andamento ordinato del cosmo introduce un concetto che è divenuto tradizionale per qualsiasi teodicea, ovvero il tema della giusta prospettiva.

Il mondo pare ad Agostino una grande opera d’arte, in cui si armonizzano perfettamente tutti gli aspetti della realtà, che a una visione parziale potrebbero parere contrastanti o decisamente negativi. Il problema non è tanto l’esistenza del male, quanto la nostra pochezza che non sa collocarlo nel giusto posto nell’armonia dell’universo: il male oggettivo si rivela quindi in ultima analisi un errore di prospettiva da parte del soggetto²³⁸.

Il corretto atteggiamento di colui che si interroga sull’origine e sulla retta collocazione da attribuire al male nel mondo non deve essere quello di chi si duole del peccato e della sofferenza, magari lamentandosi con il Creatore, bensì quello di chi si meraviglia di come il *malum*, introdotto dalla volontà umana, venga riordinato e ricollocato nel perfetto movimento di riassetto dell’universo. La giusta prospettiva non è quindi quella della singolarità, o della mera utilità commisurata sulle esigenze dell’uomo, bensì quella capace di guadagnare il punto di vista dell’intero:

Ma chi è tanto cieco di mente da dubitare d’attribuire alla potenza e provvidenza divine la legge razionale che si verifica nel succedersi dei fenomeni indipendentemente dall’intenzione e dall’esecuzione umane? A meno delle seguenti ipotesi: o le membra di animali anche piccolissimi sono strutturate dal caso in dimensioni tanto proporzionate ed esatte; ovvero si ammette che deriva da un principio razionale ciò che non può essere prodotto dal caso; o infine noi oseremmo, per pregiudizi di vana filosofia, non attribuire all’occulta legge del divino potere l’ordine che ammiriamo in ogni essere nella successione di tutti i fenomeni naturali e indipendentemente dalla razionale produttività dell’uomo. Ma l’aporia sta appunto nel fatto che le membra della pulce sono disposte con mirabile distribuzione e frattanto la vita umana è travagliata a sconvolta dal succedersi d’innumerabili crisi. Ma a questo proposito supponiamo che un tale abbia la vista tanto limitata che in un pavimento a mosaico il suo sguardo possa percepire soltanto le dimensioni di un quadratino per volta. Egli rimprovererebbe all’artista l’imperizia nell’opera d’ordinamento e composizione nella convinzione che le diverse pietruzze

²³⁸ M. Bettetini, *Introduzione a Agostino*, Laterza, Roma-Bari 2011, pp. 114.

sono state maldisposte. Invece è proprio lui che non può cogliere e rappresentarsi in una visione d'insieme i pezzettini armonizzati in una produzione di unitaria bellezza. La medesima condizione si verifica per le persone incolte. Incapaci di comprendere e riflettere sull'universale e armonico ordinamento delle cose, se qualche aspetto, che per la loro immaginazione è grande, li urta, pensano che nell'universo esista una grande irrazionalità²³⁹.

Agostino, approfondendo la questione della prospettiva in grado di aprirsi sull'orizzonte trascendentale, chiarirà che il raggiungimento del punto di vista orientato sull'intero è prerogativa dell'anima in grado di «distogliersi dalla sensibilità»²⁴⁰ e di restituirsi a se stessa, raccogliendosi e meditando. Guadagnare l'intero non corrisponde ad un movimento di progressiva espansione dell'empirico, bensì a un mutamento radicale – e qualitativo – dello sguardo metempirico sul mondo. Chi abbia raggiunto tale capacità, ritroverà la bellezza e l'armonia anche negli aspetti apparentemente peggiori e meschini:

Che cosa v'è di più cupo di un carnefice? Che cosa di più truce ed efferato della sua mentalità? Tuttavia ha un posto indispensabile fra le leggi e rientra nell'ordinamento di uno stato ben governato. E sebbene nel proprio animo faccia del male, è tuttavia la pena dei malfattori per ordinamento a lui estraneo. Che cosa di più sconcio, di più vuoto di dignità, di più colmo d'oscenità delle meretrici, dei ruffiani e simile genia? Eppure togli via le meretrici dalla vita umana e guasterai tutto col malcostume. Mettile al posto delle donne oneste e disonorerai tutto con la colpa e la vergogna. E così tale genia di persone, a causa dei propri costumi, è la più laida nella vita, per disposizione di legge la più bassa di condizione. Non avviene che se consideri a parte certi organi nel corpo degli animali, ti rifiuti quasi di guardarli? Tuttavia la legge naturale ha disposto che non manchino perché sono necessari, ma non ha permesso che apparissero di troppo perché non sono belli a vedersi. E queste parti deformi, occupando il posto competente, hanno lasciato il migliore alle parti più degne²⁴¹.

Il caso delle meretrici è emblematico: se infatti Adamo non avesse peccato in principio, introducendo quella frizione tra legge del corpo e legge dello spirito che abbiamo enunciato in precedenza, certamente non vi sarebbero donne che vendono il proprio corpo per placare la concupiscenza degli uomini; una volta appurato però che il peccato ha sortito questi effetti nel mondo, è necessario – secondo Agostino - ammettere che anche le meretrici, pur occupando una

²³⁹ *De ordine*, I, 1.2.

²⁴⁰ *Ivi*, I, 1.3.

²⁴¹ *Ivi*, II, 4.12.

condizione infima nella società, hanno pur sempre un ruolo fondamentale nel mantenimento dell'equilibrio del un corpo sociale.

Un altro esempio della razionalità del cosmo – non sempre chiara all'uomo – ci è fornita da Catapano: «Quanto alla presenza di animali dannosi e pericolosi, oppure apparentemente inutili, essa ha una sua ragion d'essere, anche se a noi sconosciuta, nell'universo creato da Dio: sono come gli strumenti nell'officina di un artigiano, di cui un incompetente ignora l'utilità e con i quali può farsi male»²⁴².

Anche le volontà malvagie, se considerate dal punto di vista dell'economia complessiva dell'universo, rappresentano una certa bontà e utilità:

Pertanto anche una volontà malvagia è una grande testimonianza della bontà dell'essere. Ma come Dio è creatore ottimo degli esseri buoni, così è anche ordinatore giustissimo delle volontà perverse, nel senso che queste usano male degli esseri buoni ed egli usa bene anche delle volontà perverse. Ha voluto perciò che il diavolo, buono per suo ordinamento e malvagio per volontà propria, degradato della sua dignità fosse deriso dai suoi angeli, come dire che le sue tentazioni giovino agli eletti, mentre egli vorrebbe che li danneggino. Dio nel crearlo non ignorava certamente la sua futura malvagità e prevedeva il bene che egli avrebbe derivato dal suo male²⁴³.

A questo punto si pone il problema di come interpretare la ricomposizione del male nel mondo: vi sono infatti due modelli ermeneutici ai quali è possibile fare riferimento, e che paiono entrambe legittimati nell'avanzare la proprie pretese.

1) Il modello dell'“*etiam*”:

L'universo è perfetto possedendo ogni natura, ma non è perfetto *perché* possiede ogni natura, bensì è perfetto nonostante possieda il bene e il male. La bellezza non gli viene principalmente dall'armonia dei contrasti, ma da Dio “bellezza di tutte le cose belle”, che sa ricondurre all'ordine ciò che ne è fuori, perché la somma bellezza coincide con il bene sommo e [...] con l'unità che è perfetta uguaglianza. [...] Causa di ogni bellezza è il bello immutabile, nel quale non vi sono contrasti. Non si deve quindi intendere che il male sia necessario all'armonia dell'universo, che sussisterebbe anche senza il peccato: Dio per ottenere la bellezza non ha bisogno di un altro per creare la differenza e da lì generare l'armonia tra i diversi. [...] Quando le creature rovinano l'ordine dell'uguaglianza con il peccato, Dio riporta quel disordine nell'ordine, che non è più

²⁴² G. Catapano, *Agostino*, Carocci, Roma 2010, pp. 63-64.

²⁴³ *De civitate Dei*, XI, 17.

bello e più armonico grazie alle differenze, ma è bello e armonico perché le differenze sono riportate all'identità²⁴⁴.

In un passo del Libro XI del *De civitate Dei* Agostino sembra suffragare proprio questa interpretazione:

E se nel mondo non si fosse peccato, esso sarebbe ornato e pieno esclusivamente di esseri buoni e dal fatto che si è peccato, non per questo tutto il creato è invaso dal peccato. Intanto fra gli esseri celesti un numero di gran lunga superiore di buoni conserva il fine del proprio essere; inoltre la volontà cattiva per il fatto che non ha voluto conservare il fine del proprio essere non sfugge le leggi di Dio giusto che dispone al fine tutte le cose. Infatti come una pittura è bella anche col colore oscuro, se ben disposto nelle parti, così l'universo, se si potesse cogliere in una intuizione, è bello anche con i peccatori, sebbene in sé considerati la loro bruttura li deturpa [*quoniam sicut pictura cum colore nigro loco suo posito, ita universitas rerum, si quis possit intueri, etiam cum peccatoribus pulchra est, quamvis per se ipsos consideratos sua deformitas turpe*]²⁴⁵.

Come vedremo, sarà l'accento più o meno marcato sulla ricomposizione dei contrasti all'interno del cosmo a far propendere per l'uno o per l'altro modello. Concentrando la propria attenzione più sull'unità che sulla contrarietà riportata all'ordine, e quindi considerando l'unità come principale fattore di bellezza dell'intero universo, si deve ammettere che, *nonostante* gli sfregi apportati dal male morale, la complessiva organizzazione del mondo appare massimamente bella.

2) Il modello della *necessità*:

Kurt Flasch ha proposto un canone esegetico diametralmente opposto a quello precedente, tematizzando una certa necessità del male per rendere perfetto il cosmo:

Il male assume significato fino a diventare necessario se si pensa che un ordine è tanto più perfetto quanto più contrasti contiene al suo interno. Agostino giunge ad affermare: se ci fosse solo il Bene non sarebbe possibile nessun ordine, che muova ogni cosa al suo fine. All'ordine appartiene la differenza e sono così necessarie le cose cattive, che come da un'antitesi

²⁴⁴ M. Bettetini, *Introduzione a Agostino*, Laterza, Roma-Bari 2011, pp. 117-118.

²⁴⁵ *De civitate Dei*, XI, 23.1.

sorgono l'unità e l'armonia – come in un discorso le opposizioni e i contrasti ne aumentano l'armonia e il fascino²⁴⁶.

Quando presenta tale interpretazione del concetto di ordine, Flasch ha in mente un passo controverso del *De ordine*, nel quale Agostino tratta appunto della necessità del male:

Per questo [Dio] vuole la legge razionale poiché mediante essa non vuole il male. Ma se Dio non vuole il male, com'è possibile che il male non rientri nell'ordine? Infatti giustificazione del male è che esso non è voluto da Dio. E tu non puoi ritenere che si ha un'insufficiente legge razionale del mondo nel principio che Dio vuole il bene e non vuole il male. Quindi il male che Dio non vuole non è fuori dalla legge razionale che Dio vuole. Infatti egli vuole che si voglia il bene e non si voglia il male; il che è l'essenza della razionalità del tutto e dell'ordinamento divino. E poiché questa razionalità e questo ordinamento garantiscono, per il dissidio stesso, l'armonia dell'universo, ne consegue la necessità dell'esistenza del male. Così in un certo senso l'armonia dell'universo si manifesta nei termini di un'antitesi, nei contrari. Ed essa è figura di armonia anche nel nostro discorso²⁴⁷.

È necessario però, in questo caso, fare una precisazione: innanzitutto, quelle appena riportate non sono parole pronunciate direttamente da Agostino, bensì appartengono al discorso tenuto da Licenzio nel *De ordine*. In secondo luogo, per quanto la via percorsa da Flasch possa risultare coerente e legittima quando si prendano in considerazione solo e soltanto i concetti di ordine e bellezza dell'universo, tuttavia essa pare confliggere con l'intero progetto della teodicea di Agostino. Infatti, sostenere che il male è necessario risulta problematico in almeno due punti: *in primis* la necessità del male implica che esso sia contemplato nel disegno originario di Dio. Il secondo problema è posto dal rapporto tra la necessità del male ed il libero arbitrio: chiave di volta dell'intera costruzione agostiniana. Infatti, sostenere che il peccato è necessario sembra negare all'uomo proprio il libero volere, rendendolo una semplice appendice della volontà divina. Il Dio proposto da Flasch e da chi sostiene la sua interpretazione del concetto di ordine appare intento ad ornare e a conferire bellezza all'universo, più che a lenire le sofferenze delle proprie creature.

²⁴⁶ K. Flasch, *Agostino d'Ippona*, Il Mulino, Bologna 2002, pp. 97.

²⁴⁷ *De ordine*, I, 7.18.

Come abbiamo detto in precedenza, il fatto che Dio, *ordinator peccatorum*²⁴⁸, trasformi in abbellimenti anche le brutture introdotte dal peccato, è testimonianza della sua onnipotenza: «Dio, signore di tutte le cose, le creò tutte buone assai, seppe in precedenza che dai beni sarebbero sorti dei mali, ma conobbe che era più conveniente all'assoluta onnipotenza della sua bontà trarre il bene anche dai mali piuttosto che non permettere l'esistenza dei mali»²⁴⁹. Per proseguire la metafora estetica, sarebbe come se un malintenzionato tentasse di sfregiare una tela dipinta da un maestro della pittura, non accorgendosi di lasciare inalterata o addirittura di contribuire alla bellezza dell'opera, proprio con i colpi ad essa inferti. Rispettando i due modelli che abbiamo proposto, nel primo caso il quadro sarebbe massimamente bello nonostante gli sfregi, nel secondo caso l'azione del malintenzionato lo renderebbe ancor più bello, quasi completandolo.

L'impostazione agostiniana della trattazione di tale tema – la riconduzione del male all'interno dell'ordinamento divino – pare però a molti eccessivamente ottimistica, ed ha suscitato, soprattutto nell'età contemporanea, perplessità e scetticismo:

Questa visione assolutamente positiva dell'esistente non mancherà di avere notevoli influenze sulla successiva storia, perché con Agostino [...] ha paradossalmente inizio quel processo di simultanea esaltazione ed esorcizzazione del male (in favore di un'etica e di un atteggiamento religioso fondati sull'idea gerarchica di bene) che sfocerà, da un lato, nella sua cupa accentuazione da parte del monaco agostiniano Lutero o del vescovo Giansenio nel suo *Augustinus* e, dall'altro, nella ribellione di Dostoevskij e della cultura più recente – dal giovane Lukács a Sartre – contro ciò che appare un eccessivo ottimismo nei confronti del reale²⁵⁰.

In favore di Agostino possiamo però affermare che il suo "ottimismo" - apparentemente incondizionato - non è il frutto di un semplice *atteggiamento* o di una mera *disposizione* nei confronti della realtà, bensì la degna e coerente conclusione di un lunghissimo cammino del suo pensiero e della sua riflessione religiosa. Pare azzardato additare Agostino come un ingenuo oppositore del pessimismo, soprattutto considerando l'ultima fase della sua filosofia, incentrata

²⁴⁸ «*Ordinator et creator rerum omnium naturalium, peccatorum autem tantum ordinator*», in *Confessiones*, I, 10.16.

²⁴⁹ *De correptione et gratia*, 10.27.

²⁵⁰ M. Bettetini, *Introduzione a Agostino*, Laterza, Roma-Bari 2011, pp. 115.

sul tema dell'elezione e della predestinazione, che tutto sembrano tranne che concetti legati ad un'ottimistica concezione del reale.

CAPITOLO V

L'IDEA AGOSTINIANA DI *REDITUS*

1. L'inizio di una risalita.

Se il cammino di dispersione e di caduta nella molteplicità delle cose ha avuto origine con l'*aversio a Deo*, la via che riconduce al Creatore non può che consistere, secondo Agostino, in un'ascesa, in una risalita verso quell'Uno che è suprema unità e bellezza. Tale è secondo Agostino la strada che dal «fango d'abisso [*limo profundus*]²⁵¹, dimora del peccato, porta alla suprema felicità, la quale consiste appunto nel "possedere Dio":

«Chi possiede Dio è felice» (*Deum qui habet, beatus est*). Questa tesi racchiude in sé tutti gli elementi che costituiscono la condizione di possibilità della felicità: vi è indicato il contenuto, il sommo essere e il sommo pensiero (*Deus*), e il modo in cui questo contenuto viene reso presente all'uomo e rimane presente all'uomo. [...] Se qualcuno, quindi, "ha" Dio, "ha" un essere sottratto al tempo e allo spazio, immutabile ed eterno: "ha" l'Essere *in sé*. Essere-felice significa quindi "avere qualcosa di eterno mediante la conoscenza", partecipare al Bene immutabile o al sommo Bene, "godere" della ferma e immutabile verità²⁵².

In che modo è possibile quindi raggiungere Dio, il cui Essere in sé è identico alla verità²⁵³? Che cosa significa abbracciare con un unico atto Dio e la verità, e quindi conseguire il fine ultimo, ossia il *beate vivere*? Che cosa significa "possedere" Dio?

Innanzitutto dovremmo scindere i due sensi in cui intendiamo il termine *reditus* nell'accezione agostiniana: vi è un primo senso secondo il quale esso si manifesta come *reditus ad Deum*, ed è quello che abbiamo esplicitato in precedenza, ossia il cammino di ritorno dal mondo al suo Principio. Ma vi è anche un altro significato, che fa riferimento all'origine di tale percorso, e che

²⁵¹ *Confessiones*, III, 11.20.

²⁵² W. Beierwaltes, *Agostino e il neoplatonismo cristiano*, Vita e Pensiero, Milano 1995, pp. 69-70.

²⁵³ «Il predicato verità coglie l'essere "vero" di Dio, il suo "essere in sé", il suo immutabile presente intemporale, il puro "è", ma insieme il suo essere principio che "permane" in sé nell'atto con cui costituisce l'Essere» in W. Beierwaltes, *Agostino e il neoplatonismo cristiano*, Vita e Pensiero, Milano 1995, pp. 71.

rappresenta una tappa fondamentale per l'approdo alla felicità: esso è il *reditus in interiorem hominem*, ossia il ritorno del pensiero a se stesso, il raccoglimento dell'anima in se stessa dopo lo smarrimento tra le cose. Il ritorno nella propria interiorità è quindi la condizione di possibilità della felicità in quanto *reditus ad Deum*. Senza tale movimento di ascesa interiore, infatti, risulterebbe impossibile rinvenire quella Verità che costituisce il fine ultimo di ogni intenzionalità. Celebre è il passo del *De vera religione* che descrive tale *reditus*:

Non uscire fuori di te, ritorna in te stesso: la verità abita nell'uomo interiore e, se troverai che la tua natura è mutevole, trascendi anche te stesso. Ma ricordati, quando trascendi te stesso, che trascendi l'anima razionale: tendi, pertanto, là dove si accende il lume stesso della ragione. A che cosa perviene infatti chi sa ben usare la ragione, se non alla verità? Non è la verità che perviene a se stessa con il ragionamento, ma è essa che cercano quanti usano la ragione [*Noli foras ire, in te ipsum redi; in interiore homine habitat veritas; et si tuam naturam mutabilem inveneris, transcede et teipsum. Sed memento cum te transcendis, ratiocinantem animam te transcendere. Illuc ergo tende, unde ipsum lumen rationis accenditur. Quo enim pervenit omnis bonus ratiocinator, nisi ad veritatem? Cum ad seipsam veritas non utique ratiocinando perveniat, sed quod ratiocinantes appetunt, ipsa sit*]²⁵⁴.

L'appello agostiniano non è diretto a mostrare che la verità abiti *esclusivamente* nell'uomo interiore, in una sorta di immanenza della *veritas* nell'anima umana: l'invito è piuttosto a trascendere la nostra stessa natura che, in quanto diveniente, manca proprio dell'attributo fondamentale della verità, ossia dell'immutabilità. Il tentativo è quello di trovare in sé la stessa condizione della verità pensata, tentativo che non può esaurirsi nel ritrovarla nell'interiorità, ma che è spinto necessariamente verso la trascendenza:

Il concetto del ritorno del pensiero nella sua interiorità pone con questo stesso ritorno il cominciamento dell'ascesa interiore. [...] Il ritorno del pensiero in se stesso non consiste esclusivamente nell'auto-consapevolezza dell'anima pensante; infatti, per raggiungere la coscienza autentica è necessario che l'anima trascenda l'ambito del pensiero e si unisca al fondamento del pensiero: a ciò da cui proviene la comprensione [...]. Tale è la *verità* in sé che diventa evidente al pensiero nell'atto intemporale del ritorno in sé. Essa esiste nel pensiero ed è presente in esso come sua condizione di possibilità ma è al tempo stesso al di là del pensiero: non costituisce quindi solo la causa universale di determinati atti di pensiero, ma è il fondamento che trascende il pensiero e insieme esiste nell'intimo del pensiero, il fondamento apriorico ed attivo della coscienza, del pensiero e della conoscenza. Ritornando a sé il pensiero

²⁵⁴ *De vera religione*, 39.72.

diventa consapevole della verità nella sua struttura dialettica, ossia come “in-essere” e come “sopra-essere”. Nonostante l’inizio e l’ascesa del pensiero si attuino nell’interiorità dell’uomo, “l’esser-sopra” e l’“esser-altro” della verità, sperimentata in modo apriorico nel pensiero, emerge continuamente²⁵⁵.

Nonostante quindi l’uomo sia in grado, in questa vita, di scorgere Dio solo *in speculo et aenigmate*, ciò non significa che egli debba attendere il momento della *visio beatifica* in modo passivo, proprio perché si può essere felici nella speranza (*spe beati*). Tutti coloro che vogliono conseguire la beatitudine ultraterrena sono infatti «invitati al *bene vivere* come alla condizione del *beate vivere*»²⁵⁶: ciò non va interpretato in senso moralistico, bensì come lo stesso ritorno all’*homo interior* dal transeunte e caotico mutare delle cose e delle sensazioni.

Si comprende quindi come il *reditus* sia condizione necessaria di ogni agire morale: senza tale ritorno nell’interiorità, e senza il conseguente ritrovamento di Dio, ossia della verità, *in interiore homine*, si rende impossibile qualsiasi tentativo di operare il bene nel mondo. Per poter quindi *agire* bene è di fondamentale importanza il guadagno teoretico del Bene assoluto, di Dio in quanto luogo in cui si accende il lume della ragione.

2. Un terzo significato di *reditus*.

La nozione di “ritorno” presente in Agostino non esaurisce il proprio senso solamente nei primi due aspetti sopra citati. Ve n’è infatti un terzo: se *reditus* assume il significato di ritornare-a, di movimento che comporta un totale stravolgimento nell’ordine del desiderio e della conoscenza – dal sensibile all’intelligibile, dal diveniente all’immutabile, dal mondo a Dio -, di inversione rispetto alla direzione intrapresa dalla volontà, tutti questi significati possono essere convogliati nel concetto di *conversione*. Che cosa fa infatti chi si converte, se non volgere la propria anima dalle cose terrene a Dio immutabile?

²⁵⁵ W. Beierwaltes, *Agostino e il neoplatonismo cristiano*, Vita e Pensiero, Milano 1995, pp. 78-79.

²⁵⁶ Ivi, pp. 77.

Dalla caduta del peccato si passa così alla possibilità di rialzarsi offerta dall'alto, dalla malattia dell'anima (causa della corruzione anche del corpo) alla *medicina* provvidenziale, dall'uomo vecchio all'uomo nuovo. La logica di questo processo di guarigione e rinnovamento è riassunta in una frase: «ci si deve sforzare di rialzarsi là dove si è caduti». Poiché il peccato è consistito nello scendere verso le cose temporali amandole più di quelle eterne, il ritorno all'eterno dovrà cominciare nel tempo, credendo a un'autorità, per risalire dagli aspetti amabili delle cose visibili alla conoscenza di quelle invisibili, comprendendo mediante la ragione²⁵⁷.

Il *reditus ad Deum* come *conversio* è un episodio fondante e caratteristico non solo della vita di Agostino, ma anche di quel prezioso e romanzato resoconto che egli ne ha dato, e cioè delle *Confessiones*. La scena del giardino, in cui avviene la conversione del santo, riassume perfettamente quel movimento di ascesa verso Dio e di “distacco” dal mondo in quanto mondo:

Annesso alla nostra abitazione era un modesto giardinetto, che usavamo come il resto della casa, poiché il nostro ospite, padrone della casa, non l'abitava. Là mi sospinse il tumulto del cuore. Nessuno avrebbe potuto arrestarvi il focoso litigio che avevo ingaggiato con me stesso e di cui conoscevi l'esito, io no. Io insanivo soltanto, per rinsavire, e morivo, per vivere, consapevole del male che ero e inconsapevole del bene che presto sarei stato. Mi ritirai dunque nel giardino, e Alipio dietro, passo per passo. In verità mi sentivo ancora solo, malgrado la sua presenza, e poi, come avrebbe potuto abbandonarmi in quelle condizioni? Sedemmo il più lontano possibile dall'edificio. Io fremevo nello spirito, sdegnato del più torbido sdegno perché non andavo verso la tua volontà e la tua alleanza, Dio mio, verso le quali *tutte le mie ossa* gridavano che si doveva andare, esaltandole con lodi fino al cielo. [...] Quando dal più segreto fondo della mia anima l'alta meditazione ebbe tratto e ammassato tutta la mia miseria *davanti agli occhi* del mio cuore, scoppiò una tempesta ingente, grondante un'ingente pioggia di lacrime. Per scaricarla tutta con i suoi strepiti mi alzai e mi allontanai da Alipio, parendomi la solitudine più propizia al travaglio del pianto, quanto bastava perché la sua presenza non potesse pesarmi. [...] A un tratto nella casa vicina mi giunge una voce, come di fanciullo o fanciulla, non so, che diceva cantando e ripetendo più volte: “Prendi e leggi, prendi e leggi”. Mutai d'aspetto all'istante e cominciai a riflettere con la massima cura se fosse una cantilena usata in qualche gioco di ragazzi, ma non ricordavo di averla udita da nessuna parte. Arginata la piena delle lacrime, mi alzai. L'unica interpretazione possibile era per me che si trattasse di un comando divino ad aprire il libro e a leggere il primo verso che vi avrei trovato. [...] Così tornai concitato al luogo dove stava seduto Alipio e dove avevo lasciato il libro dell'Apostolo all'atto di alzarmi. Lo afferrai, lo aprii e lessi tacito il primo versetto su cui mi caddero gli occhi. Diceva: “*Non nelle crapule e nell'ebbrezze, non negli amplessi e nelle impudicizie, non nelle contese e nelle invidie, ma rivestitevi del Signore Gesù Cristo né assecondate la carne nelle concupiscenze*”. Non volli leggere oltre, né mi occorreva. Appena terminata infatti la lettura di questa frase, una luce, quasi, di certezza penetrò nel mio cuore e tutte le tenebre di dubbio si dissiparono²⁵⁸.

²⁵⁷ G. Catapano, *Agostino*, Carocci, Roma 2010, pp. 67.

²⁵⁸ *Confessiones*, VIII, 8.19 12.28 12.29.

È evidente che non si trattò soltanto, per Agostino, di avvicinarsi alla Chiesa in quanto istituzione, o di abbracciare esteriormente la fede cattolica rispetto a qualche altro credo, quanto più di una vera e propria redenzione dal peccato, cioè dalla lontananza da Dio:

La “conversione” non significa dunque in primo luogo *un* cambiamento della professione di fede, bensì una cesura dal punto di vista morale. D’ora in poi Agostino non considererà più Gesù solo come un uomo esemplare, ma come l’incarnazione del Verbo²⁵⁹.

La rinnovata vicinanza al Creatore rappresenta quindi una totale conversione dell’esistenza di Agostino, che grazie alla cantilena del *tolle et lege* diede inizio al proprio cammino di risalita verso il Signore. La solitudine – nonostante la presenza fisica di Alipio – sperimentata da Agostino è il corrispettivo, nelle *Confessioni*, di quel *reditus in se ipsum* che l’Ipponate aveva indicato come inizio della ricerca di Dio in quanto verità assoluta. Non è forse l’isolamento nel giardino una *figura* del raccoglimento dell’anima che si spinge alla ricerca del *lumen rationis*? Riprendendo le parole di Di Giovanni, la conversione «è, positivamente, *reductio in unum* o concentrazione di sé in se stesso, ritrovato nella propria interiorità-unità e riformantesi nella sua verità e nella sua forma»²⁶⁰.

La solitudine nel giardino è però solamente il preludio ad una nuova, diversa vicinanza, quella con Dio: Egli non ha mai abbandonato Agostino, nemmeno nel travaglio più profondo che ha afflitto l’anima del santo. È piuttosto l’Ipponate ad essersi colpevolmente allontanato da Dio fin dall’adolescenza, cedendo alla seduzione dei piaceri e alla miseria del peccato. Le *Confessioni*, insomma, per usare una bella espressione di Flasch, «descrivono in modo esemplare il ritorno dell’anima alla sua sorgente»²⁶¹. Ritroviamo in questo modo la fondamentale dicotomia tra l’immutabilità di Dio e la mutevolezza della creatura: l’unica, tra i

²⁵⁹ K. Flasch, *Agostino d’Ippona*, Il Mulino, Bologna 2002, pp. 50.

²⁶⁰ A. Di Giovanni, *Il significato di «con-versio»*, in AA. VV. *Atti del congresso internazionale su S. Agostino nel XVI centenario della conversione*, Institutum Patristicum Augustinianum, Roma 1987, pp. 30.

²⁶¹ K. Flasch, *Agostino d’Ippona*, Il Mulino, Bologna 2002, pp. 254.

due, che può distaccarsi o avvicinarsi a ciò che, nella propria perfezione, rimane *immutus*.

L'adolescenziale furto delle pere da Agostino commesso e da lui narrato nel Libro II delle *Confessioni* presenta però una peculiarità: egli ammette di non aver desiderato nell'oggetto del furto un qualche bene, bensì il peccato in se stesso. Se quindi il male in quanto tale consiste nell'anteporre la creatura al creatore, il peccato di Agostino è aggravato dal fatto che esso non è brama di qualche cosa, ma del male in se stesso. La gratuità del male commesso rende il peccato ancor più degno di ignominia:

Io volli commettere un furto e lo commisi senza esservi spinto da indigenza alcuna, se non forse dalla penuria e disgusto per la giustizia e dalla sovrabbondanza dell'iniquità. Mi appropriai infatti di cose che già possedevo in maggior misura e molto miglior qualità; né mi spingeva il desiderio di godere ciò che col furto mi sarei procurato, bensì quello del furto e del peccato in se stessi. Nelle vicinanze della nostra vigna sorgeva una pianta di pere carica di frutti d'aspetto e sapore per nulla allettanti. In piena notte, dopo aver protrato i nostri giochi sulle piazze, come usavamo fare pestiferamente, ce ne andammo, giovinetti depravatissimi quali eravamo, a scuotere la pianta, di cui poi asportammo i frutti. Venimmo via con un carico ingente e non già per mangiare noi stessi, ma per gettarli addirittura ai porci. [...] Ora, ecco, il mio cuore ti confesserà cosa andava cercando laggiù, tanto da essere malvagio senza motivo, senza che esistesse alcuna ragione della mia malvagità. Era laida e l'amai, amai la morte, amai il mio annientamento. Non l'oggetto per cui mi annientavo, ma il mio annientamento in se stesso io amai²⁶².

Il parallelo tra peccato e morte rinvenibile nella *Genesi* si ritrova nella vita del santo che, volendo il male, ama la propria morte: «*amavi perire, amavi defectum meum*»²⁶³. Si comprende allora perché Agostino, parlando del proprio passato di peccatore, usi la metafora dell'abisso; l'auto-annichilimento a cui l'uomo va incontro per propria volontà non può che essere un abisso insieme morale e ontologico. Nella vicenda del furto di pere – e nella sua rielaborazione filosofica – si saldano tutte le componenti dell'esperienza agostiniana: dall'esegesi biblica alla riflessione sul male, passando per il pentimento per il proprio passato ereticale e dedito al peccato, fino ad arrivare alla conversione.

²⁶² *Confessiones*, II, 4.9.

²⁶³ *Ibidem*.

2.1. Alcuni esempi di conversione nelle *Confessiones*.

Quello del *tolle et lege*, a ben vedere, sembra più un espediente narrativo escogitato da Agostino, che una ragione sufficiente per la conversione. Ben altro peso hanno invece gli *esempi* di conversione che si trovano nelle *Confessiones*. Il primo *exemplum* è quello di Gaio Mario Vittorino, già traduttore dei testi neoplatonici letti da Agostino, e maestro di retorica nella Roma costantiniana. La sua *conversio* era stata narrata ad Agostino da Simpliciano, figura vicina al vescovo Ambrogio:

[Simpliciano] evocò i suoi ricordi di Vittorino, appunto, da lui conosciuto intimamente durante il suo soggiorno a Roma. [...] Quel vecchio possedeva vasta dottrina ed esperienza di tutte le discipline liberali, aveva letto e ponderato un numero straordinario di filosofi, era stato maestro di moltissimi nobili senatori; così meritò e ottenne per lo splendore del suo altissimo insegnamento un onore ritenuto insigne dai cittadini di questo mondo: una statua nel foro romano. Fino a quell'età aveva venerato gli idoli e partecipato ai sacrifici sacrileghi [...]. O Signore, *Signore*, che hai abbassato *i cieli* e sei disceso, hai toccato *i monti* e hanno emesso fumo, con quali mezzi ti insinuasti in quel cuore? A detta di Simpliciano, leggeva la Sacra scrittura, e tutti i testi cristiani ricercava con la massima diligenza e studiava. Diceva a Simpliciano, non in pubblico, ma in gran segreto e confidenzialmente: "Devi sapere che sono ormai cristiano". L'altro replicava: "Non lo crederò né ti considererò nel numero dei cristiani finché [non] ti avrò visto nella Chiesa di Cristo". Egli chiedeva sorridendo: "Sono dunque i muri a fare i cristiani?" E lo affermava sovente, di essere ormai cristiano, e Simpliciano replicava sempre a quel modo, ed egli sempre ripeteva quel suo motto sui muri della Chiesa. [...] Dalle avido letture attinse una ferma risoluzione; temette di essere rinnegato da Cristo *davanti agli angeli santi*, se avesse temuto di riconoscerlo *davanti agli uomini*, e si sentì reo di un grave delitto ad arrossire dei sacri misteri del tuo umile Verbo, quando non arrossiva dei sacrilegi di demoni superbi, da lui superbamente accettati e imitati. Perso il rispetto verso il suo errore, e preso da rossore verso la verità, all'improvviso e di sorpresa, come narra Simpliciano, disse all'amico: "Andiamo in Chiesa, voglio diventare cristiano". Simpliciano, che non capiva più in sé per la gioia ve lo accompagnò senz'altro. Là ricevette i primi rudimenti dei sacri misteri; non molto dopo diede anche il suo nome per ottenere la rigenerazione nel battesimo, tra lo stupore di Roma e il gaudio della Chiesa²⁶⁴.

Il processo di conversione di Vittorino ebbe il suo culmine con la professione di fede (*fides profitenda*) in «*conspectu populi*»²⁶⁵: egli scelse di «professare la sua salvezza [*salutem suam*]»²⁶⁶ di fronte alla *sancta multitudo* dei fedeli, piuttosto che in forma privata, come gli era stato consigliato da alcuni sacerdoti, per prevenire la vergogna durante l'enunciazione della formula rituale. Egli

²⁶⁴ *Confessiones*, VIII, 2.3 2.4.

²⁶⁵ *Ivi*, VIII, 2.5.

²⁶⁶ *Ibidem*.

infatti non provò imbarazzo alcuno, dice Agostino, e non vi era nessun motivo perché egli si irrigidisse per la vergogna, dato che quando era retore aveva «professato la retorica pubblicamente»²⁶⁷, pur non insegnando la salvezza: perché dunque avrebbe dovuto intimidirsi – chiede il vescovo di Ippona – nel pronunciare il Verbo di fronte alla folla dei fedeli? Gli astanti inneggiarono quindi a Vittorino gridando all'unisono il suo nome, in un tripudio e in clima di gaudio generali.

Il secondo esempio di conversione ci è fornito dal racconto di Ponticiano, dignitario di corte a Milano e concittadino di Agostino, e precede immediatamente la celebre scena del giardino:

Un giorno, non so quando ma certamente a Treviri, mentre l'imperatore era trattenuto dallo spettacolo pomeridiano nel circo, egli [Ponticiano] era uscito a passeggiare con tre suoi camerati nei giardini contigui alle mura della città. Lì, mentre camminavano accoppiati a caso, lui con uno degli amici per proprio conto e gli altri due ugualmente per proprio conto, si persero di vista. Ma questi ultimi, vagando, entrarono in una capanna abitata da alcuni tuoi servitori *poveri di spirito*, di quelli cui appartiene il regno dei cieli, e vi trovarono un libro ov'era scritta la vita di Antonio²⁶⁸. Uno dei due cominciò a leggerla e ne restò ammirato, infuocato. Durante la lettura si formò in lui il pensiero di abbracciare quella vita e abbandonare il servizio del secolo per votarsi al tuo: erano in verità di quei funzionari, che chiamano agenti amministrativi. Improvvisamente pervaso di amore santo e di onesta vergogna, adirato contro se stesso, guardò fisso l'amico e gli chiese: "Dimmi, di grazia, quale risultato ci ripromettiamo da tutti i sacrifici che stiamo compiendo? Cosa cerchiamo, a quale scopo prestiamo servizio? Potremmo sperare di più, a palazzo, dal rango di amici dell'imperatore? E anche una simile condizione non è del tutto instabile e irta di pericoli? E quanti pericoli non bisogna attraversare per giungere a un pericolo maggiore? E quando avverrà che ci arriviamo? Invece *amico di Dio*, se voglio, ecco, lo divento subito". Parlava e nel delirio del parto di una nuova vita tornò con gli occhi sulle pagine. A mano a mano che leggeva un mutamento avveniva nel suo intimo, ove tu vedevi, e la sua mente si svestiva del mondo, come presto apparve. [...] Ormai tuo, disse all'amico suo: "Io ormai ho rotto con quelle nostre ambizioni. Ho deciso di servire Dio, e questo da quest'ora. Comincerò in questo luogo. Se a te rincresce d'imitarmi, tralascia d'ostacolarmi". L'altro rispose che lo seguiva per condividere con lui l'alta ricompensa di così alto servizio. Ormai tuoi entrambi, cominciavano la costruzione della torre, pagando il prezzo adeguato e cioè l'abbandono di tutti i propri beni per essere tuoi seguaci²⁶⁹.

Nonostante nel racconto di Ponticiano la conversione dei due uomini appaia piuttosto repentina ed estemporanea, quasi velleitaria, considerando che è la

²⁶⁷ *Confessiones*, VIII, 2.5.

²⁶⁸ Egiziano, considerato il fondatore del monachesimo anacoretico, vissuto forse tra il 251 ed il 355.

²⁶⁹ *Confessiones*, VIII, 6.15.

semplice lettura di alcuni passi della biografia del monaco Antonio ad operare in essi il più profondo dei rivolgimenti, è tuttavia di grande interesse ciò che la conversione comporta in entrambi: essi infatti si dirigono a Dio «*reliquendo omnia sua*»²⁷⁰, cioè abbandonando il mondo in quanto mondo, «*exuebatur mundo mens eius*»²⁷¹. I due uomini del racconto sono il termine di paragone che tante pene causa nell'animo di Agostino («*tanto execrabilius me comparatum eis oderam*»²⁷²), il quale definisce se stesso *turpis, distortus e sordidus* negli attimi che precedono la sua uscita nel giardino.

Il concetto autentico di conversione, misconosciuto se non ignorato dalla contemporaneità filosofica, appare in una chiarezza adamantina, anche nel semplice racconto degli episodi della vita di Agostino.

²⁷⁰ *Confessiones*, VIII, 6.15.

²⁷¹ *Ibidem*.

²⁷² *Ivi*, 7.17.

CAPITOLO VI

IL MANICHEISMO COME GNOSI

1. Il contributo di Emanuele Samek Lodovici²⁷³

Nonostante E.S. Lodovici sia stato un interprete di spicco del pensiero agostiniano, l'analisi del filosofo messinese che vogliamo considerare fa riferimento non tanto alla sua produzione letteraria intorno ad Agostino, quanto invece all'interpretazione innovativa e sagace che egli ha dato del fenomeno che va sotto il nome di "gnosi". Il testo di Samek Lodovici intitolato appunto *Metamorfosi della gnosi* è il tentativo di descrivere quella tendenza – spirituale, filosofica, religiosa – a considerare la condizione umana come una condizione destinata ineluttabilmente - e praticamente – ad essere oltrepassata, in quanto finita e limitata. È quindi doveroso precisare come il termine "gnosi", utilizzato dall'Autore in questione, venga impiegato secondo un'accezione un po' differente rispetto a quanto era stato stabilito stabilito nel colloquio di Messina del 1966, i cui testi sono stati raccolti da Ugo Bianchi in un'opera intitolata "*Le origini dello gnosticismo*", diventando un riferimento obbligato per chi tratti di queste tematiche. L'ipotesi di lavoro di Bianchi poneva una fondamentale distinzione tra la "gnosi", intesa come «conoscenza dei misteri divini riservata a una élite»²⁷⁴, e lo "gnosticismo", termine con il quale si designavano «un certo gruppo di sistemi del II sec.»²⁷⁵, nei quali è tematizzata «la presenza nell'uomo di una scintilla divina, che proviene dal mondo divino»²⁷⁶. Ora, quando parla di "gnosi", Samek Lodovici non rispetta questa distinzione: il concetto esposto dal pensatore messinese pare piuttosto accorpare le caratteristiche della gnosi e dello gnosticismo, anche se il tratto fondamentale che interessa all'Autore è un altro, ed è il modo con cui la gnosi ha concepito il concetto di "limite". Tutte

²⁷³ E.S. Lodovici nacque a Messina nel 1942. Discepolo di Vittorio Mathieu all'Università di Torino, ha concentrato la propria attenzione di studioso sul cristianesimo delle origini e sulle influenze apportate ad esso dal neoplatonismo, oltre che sul pensiero di Agostino e Plotino. Morì prematuramente nel 1981.

²⁷⁴ U. Bianchi, *Le origini dello gnosticismo. Colloquio di Messina 13–18 aprile 1966*, E.J. Brill, Leiden 1970, pp. XX.

²⁷⁵ *Ibidem*.

²⁷⁶ *Ibidem*.

quelle correnti di pensiero, tutti quei fenomeni culturali e sociali che cadono sotto la categoria di “gnosi”, infatti, condividono secondo l’Autore un certo orientamento speculativo: il limite umano, in quanto limite, deve essere abolito, per dar luogo al ricongiungimento immediato con l’Assoluto. La singolarità, in quanto tale, fa problema; l’individuo, trovandosi in una condizione d’esilio, di rottura rispetto alla primigenia unità con il Tutto, deve – secondo gli gnostici – essere ricondotto e riassorbito nell’unità indifferenziata del divino.

Ricordiamo, per un momento, le grandi tesi del pensiero gnosticizzante. La prima e fondamentale è questa: il mondo, e l’uomo nel mondo, sono il frutto di una caduta, di una frattura; l’intera realtà in cui ci troviamo è una realtà d’esilio. A questa prima affermazione ne segue una seconda che ne rappresenta un curioso rovesciamento. È vero che il mondo è malato, e con il mondo anche la storia, tuttavia, la salvezza c’è già perché, nonostante la frattura incolmabile, esiste qualcuno lo gnostico, l’eletto, che è in grado di colmarla. Lo gnostico infatti è fin dall’inizio dei tempi, dal momento della sua caduta nelle tenebre esteriori del mondo, *homoousios*, della stessa sostanza del mondo divino, e come tale capace in forza della sua originaria divinità di redimersi²⁷⁷.

L’Autore ha poi sottolineato la differenza qualitativa tra la visione cattolica del rapporto tra Dio e mondo e quella che fa riferimento all’atteggiamento spirituale della gnosi. Tra le due corre infatti una alterità incomponibile:

Il cristianesimo, come tutti sanno, è una religione storica, una religione che afferma che il mondo e la storia hanno un valore eminente perché in essi si incarna, non doceticamente, il Logos di Dio. Tra Dio e il mondo, pertanto, non può sussistere un intervallo assoluto, semmai una differenza di livelli, e il cristianesimo ha in comune con la grecoità un certo sospetto per tutte le affermazioni su Dio, o il divino, *to theion*, come totalmente Altro, *Ganz Andere* dal mondo. Si aggiunga, inoltre, che la tradizione greco-cristiana afferma sì la somiglianza tra il mondo e Dio, la non assoluta differenza, ma d’altro canto mantiene all’interno di questa somiglianza una dissomiglianza ancora più grande; tra il mondo e Dio sussiste una *analogia* che se da un lato esclude l’alterità totale, dall’altro non permette neppure la totale identità; e questa contrasta con la posizione antianalogica della gnosi per la quale una volta poste in opera le tecniche di salvezza, tanto puntualmente per i singoli che per la massa, non vi è nessuna ragione di dubitare che il mondo sarà a tal punto cambiato da coincidere con la *civitas Dei*²⁷⁸.

²⁷⁷ E.S. Lodovici, *Metamorfosi della gnosi*, Ares, Milano 1991, pp. 8-9.

²⁷⁸ Ivi, pp. 10-11.

Lo scopo della gnosi è quello dell'assimilazione dell'uomo con Dio, del finito con l'Infinito, del contingente col necessario; essa afferma che «bisogna fuggire da questo mondo se non è possibile rinvenirvi una purezza assoluta; o che bisogna rifiutarlo se in esso si continua a percepire lo scandalo del limite, del bisogno, della sofferenza, della morte»²⁷⁹. Lo gnostico vuole essere *Dio*.

Tutti questi elementi contribuiscono a comprendere il motivo per cui anche il manicheismo, nonostante non sia mai nominato esplicitamente da Samek Lodovici, possa rientrare nella categoria più ampia della "gnosi". Non è l'anima umana della stessa sostanza del regno della Luce? Non è quella manichea una grandiosa favola di liberazione e di ritorno alla originaria unità? Non c'è forse, negli Eletti, l'affascinante tentazione di una completa identificazione col divino?

Lo gnostico nutre la convinzione di possedere una libertà incondizionata, senza limite, uguale a quella di Dio: «È, infatti, dello gnostico la convinzione suprema di poter godere di una libertà assoluta, non soggetta ad alcun vincolo, come, in tesi, deve essere pensata quella di Dio»²⁸⁰. Il rifiuto del limite umano è, così, anche il rifiuto di tutti quegli aspetti della realtà che resistono al nostro utilizzo e alla nostra – presunta – onnipotenza, come le leggi, sia fisiche sia morali, le quali mostrano senza riserve la condizione finita dell'uomo. Quello dello gnostico è il tentativo di togliimento di sé nell'indistinzione divina, nell'indifferenza che scompone tutti i confini e tutte le forme della singolarità. Ciò si pone in una posizione di totale contrasto rispetto al modo in cui Dio ordina e crea l'universo: la *creatio ex nihilo* infatti è una posizione della differenza – per riprendere le parole di Beierwaltes²⁸¹ -, come testimoniano i concetti di *mensura* e *numerus*, i quali, in quanto limiti dell'ente creato, de-finiscono tutto ciò che è nella sua unicità e differenza rispetto a tutto il resto. La sussistenza ontologica e la bellezza del creato risiedono entrambe nel fatto che Dio crea enti *determinati*, dotati di una certa forma, di una certa strutturazione matematica, delimitati e differenti gli uni dagli altri. Il singolo, nella gnosi, «aborrisce da questa sua condizione di frammento»²⁸², desiderando fuoriuscire dall'ordine divino per

²⁷⁹ E.S. Lodovici, *Metamorfosi della gnosi*, Ares, Milano 1991, pp. 11.

²⁸⁰ Ivi, pp. 18-19.

²⁸¹ W. Beierwaltes, *Agostino e il neoplatonismo cristiano*, Vita e Pensiero, Milano 1995, cap. III.

²⁸² E. Samek Lodovici, *Metamorfosi della gnosi*, Ares, Milano 1991, pp. 155.

vivere nella dis-misura, in una completa «destrutturazione dell'identità individuale»²⁸³.

La gnosi è quindi da sempre nemica del principio di non contraddizione, visto come il principio stesso del limite. Un ente, proprio per il fatto di esistere, rispetta il PDNC, appunto perché è se stesso e non altro: l'esser-*altro* è invece il vano desiderio di tutte le tendenze gnosticheggianti; la gnosi tende quindi a sostituire l'immaginazione al raziocinio, ovvero la facoltà deputata a cogliere i principi primi dell'essere.

L'atteggiamento gnostico non conclude la propria parabola con la tarda antichità, bensì è il filo conduttore di molte correnti di pensiero a cavallo tra '800 e '900: Samek Lodovici individua nel marxismo l'esempio per antonomasia della gnosi contemporanea; esso contiene la promessa di un riscatto "escatologico" da ogni limite (familiare, sociale) e da ogni antagonismo, in funzione di una società perfetta. Un altro fenomeno riconducibile alla gnosi è il femminismo ideologico, con la sua pretesa di considerare secondaria (e, al limite, non originaria) la differenza sessuale tra uomo e donna. Quello di Agostino, per converso, è un ripensamento in senso positivo del concetto di limite: nonostante esso rappresenti una delle condizioni del nostro agire male (per l'uomo è possibile peccare proprio in quanto è imperfetto), tutta la filosofia di Agostino esalta, come abbiamo visto in precedenza, la finitezza dell'ente creato, il suo essere costituito entro i propri limiti. Tutti gli enti creati, secondo l'ipponate, sono appunto altrettanti beni, anche se imperfetti e corruttibili. L'affermazione rivoluzionaria di Agostino secondo cui tutto ciò che è, in quanto è, è bene mostra tutta la sua portata antimanichea e antignostica nel rilanciare l'idea della finitezza aperta alla trascendenza dell'Assoluto, con il quale non è mai però identificabile. L'essere misurato di tutto ciò che è creato, è un bene, in quanto condizione stessa dell'esistenza creaturale: il finito possiede quindi secondo Agostino quella bontà in senso ontologico che gli veniva negata dagli gnostici.

²⁸³ E. Samek Lodovici, *Metamorfosi della gnosi*, Ares, Milano 1991, pp. 155.

CAPITOLO VII

DIFFICOLTÀ E NODI PROBLEMATICI DELLA TEODICEA DI AGOSTINO

1. Tre problemi.

La disamina di una questione non può considerarsi completa quando manchi un'analisi – rigorosa e onesta – dei suoi possibili punti irrisolti, delle difficoltà che essa incontra, delle contraddizioni in essa latenti o delle insuperabili *impasse* che essa genera. Non considerare le istanze problematiche della teodicea di Agostino sarebbe innanzitutto poco corretto, in quanto maschererebbe le zone d'ombra del costruito argomentativo, facendo così risultare il nostro lavoro parziale ed incompleto. In secondo luogo, fare luce sui punti più controversi potrebbe offrire la possibilità non solo di risolverli, ma anche di fare chiarezza sul punto di vista agostiniano sull'intera tematica della giustizia divina. I nuclei problematici della teodicea agostiniana sono essenzialmente tre e ruotano intorno a tre questioni fondamentali: la definizione stessa di peccato; l'unicità del Principio da cui derivano sia il bene che il male, anche se in modo completamente diverso l'uno dall'altro; il rapporto tra la libertà umana e la Provvidenza divina.

1.1 I problemi legati alla definizione di peccato.

Ciò che sembra costituire una fonte di difficoltà non è tanto la definizione agostiniana del termine "*peccatum*", che, per quanto generica, appare ad ogni modo adeguata, quanto più la possibilità di far cadere sotto tale definizione tutti i casi che vengono indicati come "peccato". Sembrano verificarsi dei casi, infatti, la cui peculiarità non sarebbe descritta a sufficienza o captata dalla concezione agostiniana di peccato come anteposizione della creatura al Creatore. In che modo infatti possiamo far cadere sotto tale accezione il peccato commesso da chi uccide un altro uomo? Come è possibile che sia valida tale definizione nel caso di un furto, o di un adulterio? Parrebbe che il "peccato" descritto da

Agostino riguardi solamente l'eventualità di alcune vite dissolute, dedite ai piaceri e alle cose di questo mondo, ma non i casi previsti, ad esempio, dal Decalogo. In che modo, infatti, preferisce la creatura al Creatore chi non santifica le feste, o chi ruba?

In primis, è necessario rammentare che la "creatura" menzionata dalla definizione agostiniana non deve essere necessariamente una natura *altra* rispetto al peccatore stesso. Quindi, non è necessario che nell'ordine dei desideri chi commette il male anteponga una qualche *res* rispetto a Dio: egli può porre se stesso davanti al Signore nella gerarchia decisa dalla propria volontà. Tale chiarimento ci permette di comprendere come anche i peccati menzionati nelle Tavole della legge siano perfettamente intercettati dalla definizione agostiniana del male: chi pecca, infatti, antepone se stesso, e *la propria legge*, alla legge di Dio. Se prendiamo in esame il caso dell'omicida, ad esempio, si intende facilmente come chi uccide anteponga sé (creatura) al Creatore, credendo di poter disporre in assoluta libertà e onnipotenza della vita altrui.

Tutti i peccati, a ben vedere, implicano una presunzione di assolutezza e di onnipotenza da parte di chi li commette: non significa forse "dire il falso" il desiderio vano di poter manipolare la realtà e la verità che a tutti appartengono? Non è il furto un tentativo di considerarsi l'esclusivo proprietario di ogni bene che viene da Dio?

Visto in questo modo, il male umano è molto vicino al peccato angelico, come abbiamo visto in precedenza: la superbia, appunto, è il tratto caratterizzante di ogni agire male, di ogni *aversio a Deo*, che è la contraddittoria credenza della superiorità di ciò che è creato rispetto a Colui che *ha* creato.

1.2 Una comune radice.

Durante tutto il corso della propria riflessione filosofica e della propria produzione letteraria sul tema della giustizia divina Agostino ha ribadito che Dio *non* è creatore del male: richiamarlo può apparire piuttosto banale, visto che il fine conclamato di ogni teodicea è "scagionare" Dio da ogni accusa di essere il responsabile del male nel creato.

In realtà, la nostra preoccupazione nel ricordare il punto focale delle finalità di Agostino è fondata. Vi è almeno un significato, infatti, secondo il quale - anche per lo stesso Agostino - bene e male hanno la medesima origine, ovvero Dio stesso, senza che questo infici però tutta l'architettura metafisica dell'Ipponate.

In qualche modo, infatti, anche il male morale deriva da Dio, almeno per il fatto che Egli ha creato il mondo. Se, ragionando per assurdo, Dio non avesse creato nulla, permanendo nella propria perfetta immutabilità, il male, come contraltare negativo dell'essere e quindi del bene, non si sarebbe in nessun modo realizzato. Creando il mondo, quindi, Dio ha generato anche la possibilità che si desse il male. Agostino, del resto, intendeva difendere, contro i manichei, l'esistenza di un unico principio divino, e quindi di un'unica origine di tutte le cose.

È però doveroso introdurre una sostanziale distinzione tra il modo in cui Dio è origine di ogni bene e il modo in cui il male è associabile a Dio in quanto Creatore, al fine di sciogliere l'apparente paradosso sopra enunciato.

Dio infatti crea *positivamente* l'universo, e non è possibile considerarlo formalmente come *creatore* del male: quest'ultimo è appunto attribuibile a Dio solo come a Colui che pone le condizioni di possibilità del *malum*. Se quindi il male può essere ricondotto, in ultima istanza, alla *creatio ex nihilo* divina, vi è tuttavia una profonda differenza tra essere la causa diretta di un fenomeno e generare, al fine di offrire il bene più grande, la condizione di possibilità della privazione e della corruzione. Il male è quindi riconducibile a Dio solo *indirettamente*. Se Dio non avesse creato nulla, o non avesse dotato l'uomo del libero arbitrio, certamente il male non sarebbe; ma saremmo anche stati privati dei due beni più grandi di cui disponiamo, ovvero l'esistenza e la libertà.

La metafora più calzante per descrivere tale carattere *indiretto* della derivazione del male da Dio è quella di un padre che intenda insegnare al proprio figlio a camminare sulle proprie gambe: il fine di tale insegnamento è dei più nobili, anche se c'è la possibilità che il figlio cada e si faccia del male. Il padre non è quindi diretto responsabile del dolore del bambino, anche se egli, aiutando il figlio a muovere i primi passi, ha posto le condizioni di possibilità

perché egli cadesse. Certamente, se egli non avesse fatto eseguire i primi passi al piccolo quest'ultimo non sarebbe inciampato, ma è altrettanto vero che, senza questo insegnamento, il bambino non avrebbe mai imparato a camminare da sé.

1.3 Dio e la volontà umana.

L'indicazione circa il terzo nucleo problematico della teodicea agostiniana ci viene ancora da un'opera di Samek Lodovici. In *Dio e mondo* l'Autore ha concentrato la propria attenzione sul rapporto che intercorre tra la *voluntas hominis* e la Provvidenza divina, relazione che rappresenta un nodo teoretico di difficile soluzione: secondo l'interpretazione dell'Autore, infatti, la libera volontà dell'uomo costituirebbe, nell'opera di Agostino, una realtà caratterizzata da un'assoluta alterità e da una completa autonomia rispetto alla provvidenza di Dio. Quello della libertà – e, soprattutto, della libertà di fare il male - sarebbe quindi un ambito sottratto al definitivo riassorbimento nell'ordine del mondo, utilizzabile dal Creatore, ma sempre e comunque *dopo* che la libertà di agire si è concretizzata, *dopo* che la deliberazione sul *modus agendi* è avvenuta:

Come in un senso più generale, per quanto già prevista eternamente, ogni volontà libera rappresenta un ambito di posizione di se stessa e di creazione di se stessa che in ultima analisi è altro da Dio, e che solo *post factum*, cioè solo a decisione *avvenuta* può essere ordinato dalla *potestas* divina che fa sì che tutto si armonizzi, così, a maggior ragione, il piano del disordine rappresentato dall'esistenza del male, della sofferenza dei bambini innocenti, del peccato, dell'inferno e in ultima analisi della *mala voluntas*, può venire sussunto e regolato come un esterno da regolare (*uti*), ma mai riassorbito da quel tipo di provvidenza che ha per oggetto il *voluntatis arbitrium*. [...] Si tratta sempre di una mera utilizzazione del negativo e non di un suo riassorbimento nell'ordine divino. In altri termini nell'affermare la possibilità di un incardinamento del negativo *sotto* la provvidenza, piuttosto che vederne un riassorbimento come atto derivante *dalla* provvidenza, Agostino finisce per presupporre un altro momento, o il momento dell'alterità, rispetto a Dio. Esiste un dato inderivabile e inderivato che all'inizio è la libertà e, alla fine, la libertà di volere il male sovvertendo l'ordine dei beni; questo dato, sia che lo si chiami *voluntas hominis* sia che lo si chiami, più concretamente, per il suo manifestarsi indipendente dal disegno di Dio, *voluntas mala*, è un dato che può al massimo essere controllato, permesso ma non voluto, utilizzato in funzione del bene, ma non dedotto da Dio²⁸⁴.

²⁸⁴ E.S. Lodovici, *Dio e mondo: relazione, causa, spazio in s. Agostino*, Studium, Roma 1979, pp. 62-63.

Dio, secondo l'Autore, potrebbe agire solo dall'"esterno" e in modo estrinseco nel derivare il bene dal male, che, pur non avendo sostanzialità alcuna, rivelerebbe in questo senso un certo carattere autonomo e indipendente da Dio, in quanto assolutamente *altro* rispetto al Creatore.

È bene ricordare, però, che quella di Dio non è mai una mera utilizzazione del male in vista di un bene più alto, bensì può essere caratterizzata come una significativa *rielaborazione* del male, in cui emerga non solo il *significato* che esso riveste per gli uomini, ma anche l'immagine stessa dell'onnipotenza di Dio. Ricordando inoltre il brano del *De ordine* sopra citato, si comprende come il fatto che Dio non voglia il male sia già espressione della legge razionale del cosmo - che impone di volere il bene e non volere il male -, e sia quindi già una ricomprensione del male nell'ordine. Quindi, il fatto che il male *non* sia voluto da Dio non dice solo della sua non appartenenza dell'Originario, ma anche accenna già alla sua riconduzione entro la legge divina. Grazie a questa precisazione è possibile "salvare" entrambi gli aspetti della questione, ovvero sia l'origine esterna del male rispetto all'ordine e la sua ricomprensione nel tutto.

Il male deve sorgere al di fuori dell'ordine, altrimenti crollerebbe l'intero edificio della teodicea agostiniana; tuttavia, esso non è destinato a costituire un'alterità assoluta rispetto alla quale Dio sia in qualche misura impotente.

CONSIDERAZIONI CONCLUSIVE

1. Attualità e classicità.

Normalmente, arrivati all'approdo di un percorso come il nostro, ci si attende qualcosa come delle "conclusioni": una sorta di *summa* che dovrebbe mostrare l'ordito filosofico sotteso a quanto scritto in precedenza, e che si assuma il compito di dare completezza e ordine al lavoro.

In realtà, ciò che intendiamo fare non è presentare un mero riassunto che funga da conclusione, bensì mostrare il *significato* di questo scritto, le intenzioni che l'hanno generato, i fini che ci siamo proposti, quello che effettivamente siamo riusciti a realizzare e il cammino che ci ha condotti a questo – provvisorio – traguardo.

La scelta di un tema come quello della teodicea di Agostino può incorrere nella critica pregiudiziale di rievocare un argomento datato, sbiadito, anacronistico nella sua capacità di rispondere alla domanda sull'origine e sulla natura del male. Questa domanda, oggi, se anche appare immutata nella propria essenza e nell'urgenza che essa suscita in chi si interroga sul senso *morale* della condotta umana, pare però, preventivamente – quanto ingiustificatamente – escludere la percorribilità di certe vie di risposta. La risposta *cristiana* di Agostino sembra appartenere proprio al rango di quelle soluzioni escluse a priori dalla possibilità di farsi carico della spiegazione del fenomeno del male, e degna di interesse "archeologico" solo per il mondo accademico.

La tendenza della contemporaneità, inoltre, è quella di considerare l'istanza del *negativo* come una pura necessità ontologica e morale, con la quale tutt'al più l'uomo può misurarsi, ma che non può mai essere del tutto estirpata: il male pare sempre più una natura da cui l'uomo è costantemente attratto, in una sorta di ritorno ad uno strano manicheismo.

Innanzitutto è necessario ricordare che la teodicea agostiniana muove da intenti ben precisi: quello autobiografico della reazione al manicheismo e della conversione al cristianesimo, e quello filosofico della demolizione della *doctrina*

manichea. La teodicea di Agostino mostra, nei dialoghi come nelle altre opere, l'urgenza e il carattere incombente della necessità di dare una risposta a chi chiede perché Dio tolleri qualcosa come il male. Lungi dall'essere una mera speculazione intorno alla filosofia morale e alla metafisica della creazione, quella di Agostino è in *primis* una risposta a se stesso, al sé interrogante e smanioso di scoprire il mistero che rende possibile il dolore ed il peccato. Non è detto che tale incombenza non possa ripresentarsi anche oggi e che chi se ne occupi sia semplicemente orientato a conseguire un merito filologico. Il tema della teodicea può esser ancor oggi *scottante*.

Il tentativo agostiniano, allora, può essere di estremo interesse perché può offrire una soluzione, non solo riservata a chi ha Fede, come abbiamo dimostrato, ma anche *puramente filosofica*. Come si evince dal *De libero arbitrio*, in molti luoghi Agostino procede filosoficamente, apoditticamente: chi rifiutasse la Rivelazione per dirimere la questione *de malo*, può comunque avvicinarsi ai testi agostiniani per trovare illuminanti definizioni o dimostrazioni, come quella relativa al libero arbitrio della volontà.

Merito di Agostino è poi quello di aver approfondito, sulla scia di Plotino, la ricerca sulla *quidditas* del male, inteso come *privatio*. Questo merito però non è altro che il risvolto della rivoluzionaria accezione del reale come pura positività: l'esser *bonum* di ogni ente è un vero e proprio guadagno agostiniano, in quanto è stato l'ipponate il primo ad affermare che tutto ciò che è, in quanto è, è bene.

Il "problema" della teodicea agostiniana è – probabilmente – quello di mettere l'uomo di fronte ad uno specchio: se il male e ciò che da esso deriva sono originati dal peccato, allora tutta l'architettura sopra esposta non è che un grande e brillante tentativo di *responsabilizzazione* della creatura.

Il lavoro di Samek Lodovici sulla gnosi ha inoltre dimostrato come correnti di pensiero apparentemente abbandonate da secoli - come il manicheismo - possano rivivere sotto altre spoglie: i fenomeni contemporanei di quella che l'Autore ha chiamato in senso lato "gnosi" riattualizzano quindi le problematiche legate alla critica di Agostino ai manichei e al pensiero gnostico in generale. La finalità del nostro discorso è stata quindi quella di mostrare che una risposta *classica* ad una domanda non è per questo una risposta *inadeguata* o

inautentica. Il nostro esser preceduti nel male, concetto chiave della teodicea agostiniana, è però anche un essere preceduti nell'interrogarsi e nel dare risposta al problema del male: dimenticare la tradizione, come spesso ha fatto la filosofia contemporanea, può significare aver escluso un fondamentale apporto o addirittura una istanza costitutiva dello stesso tema che si intende affrontare. Il duplice rischio in cui è possibile incorrere è quindi quello, da un lato, di non dare ascolto alle soluzioni e alle risposte date dai pensatori della tradizione alle questioni di cui ci siamo occupati; dall'altro, di impostare in modo erroneo l'intera trattazione del problema, tralasciando i contributi di chi prima di noi ha intrapreso tali ricerche.

2. La natura della teodicea.

Chi si occupa di teodicea, indipendentemente dall'autore che si consideri, comprende come essa non possa consistere senza un adeguato apparato metafisico che la sorregga. Risulta impossibile isolare la teodicea dalla riflessione sulla creazione o sull'ontologia fondamentale; essa risulta sempre una costruzione *in espansione*: ogni tassello aggiunto al mosaico trae con sé una miriade di altri tasselli, i quali a loro volta sono congiunti alle loro giustificazioni o deduzioni, a rimandi interni o esterni. Trattando del peccato, ad esempio, Agostino ha introdotto il concetto del libero arbitrio, per dimostrare la bontà del quale ha dovuto dimostrare prima l'esistenza di Dio, che Egli è il creatore di tutte le cose (buone), infine che il libero arbitrio è un bene medio. Considerando poi l'origine e la natura del male, ha dovuto fare i conti con il concetto di ordine e con il problema del reintegrazione in esso del disordine.

Come si evince da quanto ora detto, la teodicea non necessita soltanto di una coerenza *interna*, bensì anche di una coerenza "esterna" con tutti gli aspetti metafisici e logici che costituiscono l'intero edificio di un sistema filosofico come quello di Agostino. Parrebbe però, considerato questo carattere incrementale della teodicea, che essa non possa avere mai fine, destinata com'è ad una sorta di espansione infinita, che le impedirebbe di concludersi adeguatamente, lasciando aperta la questione che le sta a cuore. In realtà, lungi dal rendere la

teodicea un lavoro incompiuto, il tratto espansivo di essa custodisce la possibilità di una sua attualizzazione: prestandosi a nuove integrazioni, essa può rivelarsi un problema sempre attuale, aperto alle novità apportate da nuovi interpreti. Testimone di questa possibile attualizzazione è ad esempio John Rist, il quale, come abbiamo visto, ha approfondito questioni lasciate nell'ombra da Agostino, come la sofferenza degli "innocenti".

Un ultimo quesito: in favore di chi è elaborata una teodicea? Se rispondessimo che essa è costruita *in primis* per "giustificare" Dio, cadremmo in un errore piuttosto grossolano. Dio infatti non necessita di "avvocati" terreni per essere dispensato dall'accusa di volere il male per l'uomo. Credere che l'imperfetto e l'ingiusto possa giustificare Colui che è la fonte di ogni perfezione e giustizia appare assurdo. La teodicea può essere un riconoscimento e una lode dell'onnipotenza di Dio e della sua giustizia, ma non è mai *per Dio*: essa è sempre *per l'uomo*. Chi necessita, infatti, di *dimostrazioni* per assicurarsi della bontà assoluta del Creatore, se non un intelletto finito? La teodicea è scritta da uomini per gli uomini. Come testimonia l'andamento dialogico di molte delle opere di Agostino, la difesa di Dio dall'accusa di aver creato il male chiarisce dubbi, sviste, errori meramente *umani* circa l'essenza di Dio e il suo rapporto con il mondo. Essa si rivolge, universalmente, a credenti e non credenti: rassicura gli uni e agisce come motivo di orientamento per gli altri, rappresentando un'alternativa all'adesione semplicemente fideistica alla dottrina cristiana della bontà divina.

BIBLIOGRAFIA

Opere di Agostino:

Tutte le opere di Agostino citate nel testo sono state consultate nell'edizione dell'opera omnia curata dagli agostiniani italiani. Questa edizione di Agostino considera il testo latino dei padri maurini (ad eccezione del testo delle *Confessiones*, che fa riferimento all'edizione di M. Skutella).

Acta seu disputatio contra Fortunatum manichaeum liber unus. Trad. it di A. Pieretti col titolo *Contro Fortunato*, Città Nuova, Roma, 1997, vol. XIII/1.

Confessiones. Trad. it. di C. Carena col titolo *Le Confessioni*, Città Nuova, Roma 1965, vol.I.

Contra Adimantum Manichaei discipulum liber unus. Trad. it. di Cesare Magazzù col titolo *Contro Adimanto discepolo di Mani*, Città Nuova, Roma, 2000, vol. XIII/2.

Contra epistolam Manichaei quam vocant Fundamenti liber unus. Trad. it. di Augusto Cosentino col titolo *Contro la lettera di Mani detta del fondamento*, Città Nuova, Roma, 2000, vol. XIII/2.

Contra Faustum manichaeum libri triginta tres. Trad. it. di Ubaldo Pizzani, Laura Alici, Alessandra Di Pilla col titolo *Contro il manicheo Fausto*, Città Nuova, Roma, 2004, vol. XIV/1 XIV/2.

Contra Felicem manichaeum libri duo. Trad. it. di Augusto Cosentino col titolo *Contro Felice*, Città Nuova, Roma, 2000, vol. XIII/2.

Contra Secundinum manichaeum liber unus. Trad. it. di Cesare Magazzù col titolo *Contro il manicheo Secondino*, Città Nuova, Roma, 2000, vol. XIII/2.

De civitate Dei contra Paganos libri viginti duo. Trad. it. trad. di Domenico Gentili col titolo *La città di Dio*, Città Nuova, Roma, 1978 vol. V/1, 1988 vol. V/2, 1991 vol. V/3.

De correptione et gratia liber unus. Trad. it. di Maria Palmieri col titolo *La correzione e la Grazia*, Città Nuova, Roma 1987, vol. XX.

De duabus animabus contra Manichaeos liber unus. Trad. it. di Antonio Pieretti col titolo *Le due anime*, Città Nuova, Roma, 1997, vol. XIII/1.

De Genesi ad litteram libri duodecim. Trad. it. di L. Carrozzi col titolo *La Genesi alla lettera*, Città Nuova, Roma, 1989, vol. IX/2.

De Genesi contra Manichaeos libri duo. Trad. it. di L. Carrozzi col titolo *La Genesi difesa contro i manichei*, Città Nuova, Roma, 1988, vol. IX/1.

De libero arbitrio libri tres. Trad. it. di Domenico Gentili col titolo *Il libero arbitrio*, Città Nuova, Roma 1976, vol. III/2.

De moribus Ecclesiae et de moribus Manichaeorum libri duo. Trad. it. di Antonio Pieretti col titolo *I costumi della Chiesa cattolica e i costumi dei manichei*, Città Nuova, Roma, 1997, vol. XIII/1.

De natura boni contra Manichaeos liber unus. Trad. it. di Luigi Alici col titolo *La natura del bene*, Città Nuova, Roma, 1997, vol. XIII/1.

De utilitate credendi ad Honoratum liber unus. Trad. it. di Antonio Pieretti col titolo *Utilità del credere*, Città Nuova, Roma 1995, vol. XI/1.

De vera religione liber unus. Trad. it. di Antonio Pieretti col titolo *La vera religione*, Città Nuova, Roma, 1995, vol. VI/1.

Enchiridion ad Laurentium de fide, spe et caritate liber unus. Trad. it. di Luigi Alici col titolo *Manuale sulla fede, speranza e carità*, Città Nuova, Roma 1995, vol. VI/2.

Regula ad servos Dei. Trad. it. di Carlo Carena col titolo *La regola*, Città Nuova, Roma 2001, vol.VII/2.

Testi su Agostino:

W. Beierwaltes, *Agostino e il neoplatonismo cristiano*, trad. it. di Giuseppe Girgenti e Alessandro Trotta, Vita e Pensiero, Milano 1995.

M. Bettetini, *Introduzione a Agostino*, Laterza, Roma-Bari 2011.

M. Bettetini, *La misura delle cose. Struttura e modelli dell'universo secondo Agostino d'Ippona*, Rusconi, Milano 1994.

C. Boyer, *Sant'Agostino*, Fratelli Bocca Editori, Milano 1946.

F. De Capitani, *Quid et unde malum*, in *Il mistero del male e la libertà possibile: lettura dei dialoghi di Agostino*, Atti del V seminario del Centro di studi agostiniani di Perugia, a cura di L. Alici, R. Piccolomini, A. Pieretti, Institutum Patristicum Augustinianum, Roma 1994.

A. Di Giovanni, *Il significato di «con-versio»*, in AA.VV. *Atti del congresso internazionale su S. Agostino nel XVI centenario della conversione*, Institutum Patristicum Augustinianum, Roma 1987, pp. 23-44.

É. Gilson, *Introduction a l'étude de saint Augustin*, Librairie philosophique J. Vrin, Paris 1969; trad. it. di Vincenzo Venanzi Ventisette col titolo *Introduzione allo studio di S. Agostino*, Marietti, Genova 1989.

G. Catapano, *Agostino*, Carocci, Roma 2010.

K. Flasch, *Augustin. Einführung in sein Denken*, Nördlingen, Reclam 1980; trad. it. di Claudio Tugnoli col titolo *Agostino d'Ippona*, Il Mulino, Bologna 2002.

E.S. Lodovici, *Dio e mondo: relazione, causa, spazio in s. Agostino*, Studium, Roma 1979.

J. Rist, *Augustine: ancient thought baptized*, Cambridge University press, Cambridge 1994; trad. it. di Elisabetta Alberti col titolo *Agostino: Il battesimo del pensiero antico*, Vita e Pensiero, Milano 1997.

I. Sciuto, *Se Dio, perché il male?* in AA.VV., *Agostino e il destino dell'Occidente*, a cura di Luigi Perissinotto Carocci, Roma 2000, pp. 61-77.

G. Sfamini Gasparro, *Natura e origine del male: alle radici dell'incontro e del confronto di Agostino con la gnosi manichea*, Atti del V Seminario del Centro di Studi Agostiniani di Perugia, a cura di L. Alici, R. Piccolomini, A. Pieretti, Institutum Patristicum Augustinianum, Roma 1994.

Testi sul manicheismo e la gnosi:

U. Bianchi, *Le origini dello gnosticismo. Colloquio di Messina 13–18 aprile 1966*, E.J. Brill, Leiden 1970.

E.S. Lodovici, *Metamorfosi della gnosi*, Ares, Milano 1991.

Testi di larga consultazione:

A.D. Fitzgerald, *Augustine through the ages: an encyclopedia*, W.B. Eerdmans, Grand Rapids, MI 1999, trad. it. col titolo *Agostino: dizionario enciclopedico*, a cura di L. Alici e Antonio Pieretti, Città Nuova, Roma 2007.

AA. VV. *Il mistero del male e la libertà possibile (III): lettura del De civitate Dei di Agostino*, Atti del VII seminario del Centro Studi Agostiniani di Perugia, a cura di L. Alici, R. Piccolomini, A. Pieretti, Institutum Patristicum Augustinianum, Roma 1996.

L. Alici, voce "Agostino Aurelio", in *Enciclopedia Filosofica*, a cura di V. Melchiorre, Bompiani, Milano 2010, vol. I, pp. 190-210.

M.V. Cerutti, voce "Manicheismo", in *Enciclopedia Filosofica*, a cura di V. Melchiorre, Bompiani, Milano 2010, vol. X, pp. 6971-72.

G. Morra – C. Chiurco, voce "Male", in *Enciclopedia Filosofica*, a cura di V. Melchiorre, Bompiani, Milano 2010, vol. X, pp. 6930-43.

S. Semplici, voce "Teodicea", in *Enciclopedia Filosofica*, a cura di V. Melchiorre, Bompiani, Milano 2010, vol. XVII, pp. 11387-400.