

1222·2022
800
ANNI



**UNIVERSITÀ
DEGLI STUDI
DI PADOVA**

UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI PADOVA

DIPARTIMENTO DI FILOSOFIA, SOCIOLOGIA, PEDAGOGIA E PSICOLOGIA APPLICATA

CORSO DI LAUREA IN FILOSOFIA

AGOSTINO E L'IMPORTANZA DEL MALE: SPUNTI PER UNA DISCUSSIONE CRITICA.

Relatore:

Ch.mo Prof. Enrico Moro

Laureando:

Alessandro Albertini

Matricola: 2001819

ANNO ACCADEMICO 2022/2023

AGOSTINO E L'IMPORTANZA DEL MALE: SPUNTI PER UNA DISCUSSIONE CRITICA.

INDICE

INTRODUZIONE.....	2
CAPITOLO I: IL PROBLEMA DEL MALE TRA MANICHEISMO E DOTTRINA CRISTIANA.....	4
1.1 La posizione manichea.....	4
1.2 Male e non - essere	5
1.3 Il libero arbitrio	6
1.4 L'impossibile lotta tra il bene e il male	9
1.5 Le due anime	11
1.6 L'immutabilità di Dio.....	13
CAPITOLO II: LA STORIA DEL PECCATO.....	15
2.1 La ribellione degli angeli e la caduta del diavolo.....	15
2.2 La tentazione e il peccato originale.....	19
CAPITOLO III: TEODICEA DI AGOSTINO SVILUPPI E CONSIDERAZIONI.....	24
3.1 Il contributo di Emanuele Samek Lodovici.....	24
3.2 Struttura basilare dei tre nuclei problematici.....	25
3.3 Uomo-rapporto con la giustizia divina.....	27
3.4 La superiorità della volontà umana.....	29
CONCLUSIONE: IL MALE ESISTE?.....	32
Bibliografia	

INTRODUZIONE

Il termine “teodicea” – che ricorrerà di frequente nel testo – non è di paternità agostiniana: venne invece coniato, molti secoli più tardi, dal genio filosofico di Gottfried Wilhelm von Leibniz. Perché, dunque, adoperare un termine così anacronistico in una tesi su Agostino? Innanzitutto, è opportuno 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” (genitivo oggettivo), il quale potremmo dire è il perfetto riassunto di tutto ciò che l’Ipponate vuole esprimere. La teodicea, infatti, non è altro che una complessa analisi circa la natura del male con tutti gli snodi problematici che ne derivano. Potremmo quindi affermare che essa rappresenta il tentativo di cogliere il rapporto che intercorre tra la presenza del male nel mondo e la creazione divina, al fine di assolvere Dio, da sempre pensato come infinitamente buono, dalla responsabilità di aver generato qualcosa che sia diverso dal bene.

Tutto l’elaborato cerca di trovare un modo per sviscerare la domanda fondamentale sull’esistenza del male, dapprima cercando attraverso l’analisi della corrente manichea di elaborare una teoria in cui il male viene visto come una sostanza uguale e opposta al bene, e in secondo luogo spiegando la teoria agostiniana secondo la quale invece il male è assenza di essere cioè bene. Tale operazione culmina nell’estremo sforzo di conciliare l’onnipotenza e la suprema bontà divina con la realtà del peccato, del dolore come condizione umana, della morte come limite dell’umano, in netta contrapposizione agli angeli (come sarà spiegato nel II capitolo). La domanda classica della teodicea è quindi quella che chiede dell’origine del male (“da dove nasce il male”), poiché esso non può nascere da un Essere supremo bene per definizione; d’altra parte, noi sappiamo bene che ogni cosa creata dovrebbe venire dal creatore. Dio, quindi, ha creato anche il male?

Dopo la sua conversione Agostino si scagliò contro la dottrina manichea e in polemica con essa creò gran parte della sua filosofia morale e dei suoi pensieri teologici. Tali considerazioni, nel loro insieme, autorizzano a parlare di una teodicea “anti manichea”. Era di primaria importanza per l’Ipponate non solo giustificare il fenomeno del male nel creato, ma anche spogliare del suo valore intrinseco 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, aveva aderito alla stessa corrente da lui ora tanto disprezzata. Fu solo in seguito a un viaggio che l'Ipponate intraprese verso Milano nel 387 dove ricevette la grazia di ascoltare il vescovo Ambrogio dal quale ricevette il sacramento del battesimo. Questo fu il primo segno tangibile della sua conversione e da quel giorno in avanti egli dedicò tutta la sua vita al cristianesimo e a Dio. Tuttavia, sarebbe stato impossibile rielaborare il pensiero di Agostino senza che egli avesse lasciato almeno un "aiuto", 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 da lui compiuta nel corso della sua vita.

Ma la peculiare importanza delle *Confessioni* non risiede nel puro dato biografico: gli eventi della vita di Agostino, infatti, ci sono sempre presentati in chiave filosofica e teologica, rielaborati nell'ottica di un intervento di Dio nelle vicende personali del santo il quale, a seguito della sua conversione, non fece altro che chiedere e sperare nella grazia divina, convinto che essa fosse la sola cosa che potesse salvare la sua anima dalla dannazione. Concludendo, potrei affermare che il vero "fil rouge" di tutto l'elaborato è rappresentato dalla figura di Dio e dalla sua indissolubile relazione con la volontà umana, la quale, essendo libera, può tendere sia al bene che al male.

CAPITOLO I IL PROBLEMA DEL MALE TRA MANICHEISMO E DOTTRINA CRISTIANA

1.1 LA POSIZIONE MANICHEA.

Quella manichea è una grande fabula sull'origine del cosmo; essa è il racconto della più grande tra le battaglie ovvero quella del principio del bene contro il principio del male.

Il tema fondamentale è quello dei due principi in tre tempi. Esistono due principi, entrambi materiali, non generali e contrapposti, la luce e le tenebre, identificati con Dio e con la materia oscura.¹

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 che il regno delle tenebre è la loro costituzione materiale: anche il divino, e non solo la materia, «sarebbe dotato di spazialità»².

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

Un aspetto che destò profondo scandalo in Agostino, a seguito della sua conversione, fu quello che viene tematizzato nel *Contra Felicium manicheum*, opera scritta nel 404³, ossia l'impossibilità di una purificazione totale del principio divino in seguito alla contaminazione avvenuta a causa dell'aggressione del principio delle tenebre. Scrive Agostino:

¹ M. Bettetini, *Introduzione a Agostino*, Laterza, Roma-Bari 2011, p. 41.

² Ivi, p.44

³ Ivi, p.46

Il padre stesso precipuo della sua lode tiene congiunti a sé i beati e gloriosi secoli incalcolabili per numero e 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 malfermo⁴.

Quando il principio malvagio porta a termine il proprio attacco nei confronti del regno della Luce è la stessa natura del principio del Bene, e non una sua creatura, a essere lordata. Poiché, mescolandosi alla terra delle tenebre, la stessa sostanza divina risulta corrotta, il Divino stesso risulta essere corruttibile nella propria natura.

1.2 MALE E NON-ESSERE.

Il commento fondamentale di Agostino è di natura ontologica ovvero proprio dell'essere. L'ontologia manichea, come abbiamo già appurato, prevedeva l'esistenza di due sostanze separate e autonome, il Bene e il Male. Ciò significa che, ontologicamente, il male è una sostanza, e che perciò esiste una natura strutturalmente malvagia. Per Agostino, chiaramente, tutto ciò rappresenta un enorme errore, e in ragione di ciò egli dovrà dimostrare che il male non è una sostanza, ridando la giusta collocazione ontologica al problema del suo statuto. Agostino parte cercando di dare una spiegazione relativa alla natura o essenza del male; se infatti non ne viene chiarita l'essenza, non è possibile indagarne l'origine. Questo, per Agostino, è appunto il primo gravissimo errore dei manichei che, considerando il male come sostanza, ne hanno fatto un principio a sé stante in contrapposizione al bene.

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 buona⁵.

Secondo Agostino, quindi, tutto ciò che è, ovvero ogni sostanza, è un qualche bene, e conseguentemente il male non può essere una qualche natura. Anche nella piccola

⁴ Aug., *c. ep. Man.*, xiii, 16. *Contra epistolam Manichaei discipulum liber unus*. Trad. it. Di Augusto cosentino col titolo *contro Adimanto discepolo di Mani*, Città Nuova, Roma, 2000, vol. XIII/2

⁵ Aug., *conf.*, VII, 12. 18. *Confessiones*. Trad. It. Di C. Carena col titolo *le Confessioni*, Città Nuova, Roma, 1965, vol. I.

summa che è il *De vera religione*, troviamo un'affermazione analoga: «*in quantum est quidquid est bonum est*»⁶.. Ogni ente creato da Dio è buono in quanto proviene dal Bene stesso, ovvero dal Creatore; e quindi solo per il fatto di esistere (*in quantum est*) è da considerarsi buono. Che cos'è quindi il male, se non vi è nulla che non sia bene? La risposta di Agostino riprende una nozione coniata da Aristotele, ovvero quella della privazione: il male, che i manichei scambiavano per una sostanza, non sarebbe altro che mera privazione del bene, e quindi una diminuzione del bene stesso. Vedremo che Agostino userà il termine privazione per indicare il male nel suo (non) essere in quanto tale, e quindi potremmo dire che con tale termine egli qualifica in senso dinamico il male che una determinata creatura subisce. Abbiamo chiarito che il male non è una sostanza, e che tanto più ci si allontana da Dio, ovvero dal supremo Bene, tanto più si subisce un processo di perdita di forza, di potenza, di unità, perdita in virtù di cui si produce un processo di de-composizione, di dispersione nel molteplice, conseguente all'abbandono della suprema unità. In tal senso, «il male di una cosa è allora lo staccarsi dall'essenza (*deficiere ab essentia*) e il tendere al non essere»⁷.. La corruzione è dunque l'effetto privativo che il male come disordine introduce nel mondo. In conclusione, una creatura che compie il male non diventa di natura malvagia, nella misura in cui perde solo una parte di bene, senza che ciò comporti un capovolgimento ontologico della sua bontà. Il malvagio diventa tale, dunque, esclusivamente poiché, tramite l'utilizzo della sua volontà, egli ha compiuto un'azione malvagia.

1.3 IL LIBERO ARBITRIO

Una delle opere fondamentali di Agostino, il *De libero arbitrio*, getta luce, oltre che, come si evince dal titolo, sul tema della libertà umana, 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 (come detto da

⁶ Aug., *v. rel.*, xi, 21.

⁷ G. Catapano, *Agostino*, Carrocci, Roma 2010, p. 60.

Agostino nell'opera "*De civitate Dei*" e "*De libero arbitrio*" in cui egli analizza e sviscera il problema del male in tutte le sue forme)

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 problema⁸.

La prima battuta del dialogo è illuminante proprio perché Evodio (protagonista del dialogo e interlocutore di Agostino) chiede ad Agostino se Dio non sia effettivamente principio del Male⁹.. 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 i, primo è quando si dice che un individuo ha agito male mentre il secondo è quando un individuo ha sofferto a causa del male¹⁰.

Agostino prosegue la sua delucidazione del concetto di male e del suo principio, e attribuisce agli uomini diversi tipi di *malum* tra cui i più importanti sono la superbia e la trasgressione dei comandi dati dal Creatore stesso (vedi caso del peccato originale come tratteremo in seguito) . Allora in che modo il libero arbitrio riveste un ruolo chiave in quanto detto finora? Innanzitutto, si evince che l'uomo sia pienamente responsabile del proprio peccato in quanto egli, come detto poco fa, è dotato di una piena libertà di volere. Anzi vi è di più: il libero arbitrio, infatti, è condizione essenziale per cercare di sviscerare il problema, poiché 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 all' uomo stesso vengano inflitti dei *supplicia*. Dunque, l'uomo è responsabile del male che commette? Questa domanda pone un'ulteriore difficoltà sulla questione, ovvero se Dio, colui che ci ha donato il libero arbitrio, sia responsabile del nostro agire malvagio. Queste le parole di Evodio a conclusione del primo libro del *De libero arbitrio*:

⁸ Bettetini, *Introduzione*, cit., p. 107.

⁹ Aug., *lib. arb.*, I, 1. 1. De libero arbitrio libri tres. Trad. it. Di Domenico Gentili col titolo di Il libero arbitrio, Città Nuova, Roma, 1976, vol. I/II/III

¹⁰ ibidem

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 peccare¹¹.

L'argomentazione di Agostino sembra più sottintendere che dimostrare che il libero arbitrio sia un bene, e ciò non sfugge al suo interlocutore (Evodio), il quale esige da lui una risposta più dettagliata. La risposta di Agostino è molto forte:

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 ne Vangelo che perfino i nostri capelli sono numerati. Che aberrazione dunque includere fra i beni per quanto minuti e vili i nostri capelli e non trovare altro autore cui attribuirli se non a Dio perché i beni più grandi e più piccoli sono da lui dal quale proviene ogni bene¹².

Una volta che abbiamo chiarito che anche la volontà è un bene, occorre scoprire che posto essa occupa nella "gerarchia" dell'essere. Agostino, infatti, introduce quella che potremmo chiamare una classificazione dei beni, che prevede beni sommi, (*summa bona*) ovvero i più alti e incorruttibili, beni medi (*media bona*), mentre i beni che stanno nel mezzo, e i beni infimi (*minima bona*), che stanno al gradino più basso del podio possono essere corrotti. Dei beni sommi sono esempio la virtù, come la giustizia, le quali non possono essere usate per il male, a differenza di quanto accade nel caso dei beni infimi e medi, utilizzabili in tal senso (*male utitur*). Un esempio delle altre tipologie di beni sono «le belle forme dei vari corpi (*species autem quorumlibet corporum*)»¹³ che sono beni infimi, e «le facoltà spirituali (*potentiae animi*)», che sono beni medi¹⁴. Il discrimine tra beni infimi e beni medi merita di essere sottolineato: mentre senza i primi si può vivere razionalmente, è impossibile farlo senza i secondi. I beni infimi, infimi, sembrano rientrare tutti nella sfera della corporeità e della sensualità, mentre i beni medi paiono appartenere all'ambito spirituale. La volontà, quindi, congiungendosi al bene in quanto tale, al di là del tempo e dello spazio, «ottiene i primari e grandi beni umani»¹⁵, 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 decadere l'idea secondo la quale Dio è responsabile dei nostri atti malvagi per averci

¹¹ Aug., *lib. arb.*, I, xvi, 35.

¹² Ivi, II, xviii, 49.

¹³ Ivi, II, xviii, 50.

¹⁴ Ivi, II, xix, 50

¹⁵ Ibidem

donato il libero arbitrio, che in quanto bene non può essere rifiutato nonostante esso sia la condizione del nostro agire scorretto. Ciò che abbiamo visto e analizzato fino a questo punto dovrebbe servire a farci capire che non ha alcun senso dire che Dio non avrebbe dovuto dotare gli esseri umani di libera volontà, grazie alla quale è possibile peccare, poiché senza di essa sarebbe altresì impossibile vivere razionalmente.

1.4 L'IMPOSSIBILE LOTTA TRA IL BENE E IL MALE

Agostino, oltre ad aver osteggiato e presentato le istanze più teoriche e intellettualistiche della dottrina manichea, in primis riguardo l'essenza del male, i risvolti ontologici del bene e il libero arbitrio, non si tirò indietro dal confutare anche gli aspetti mitologici e tradizionali di quella fede. Abbiamo infatti più volte ribadito che, in seguito alla sua conversione, il principale intento dell'Ipponate fu quello di una totale decostruzione delle tesi manichee, anche negli aspetti più "romanzeschi" e favolistici come la battaglia iniziale tra il regno del Bene e quello del Male. Pertanto, Agostino sostiene che la religione manichea debba essere completamente annientata, cancellando anche le sue proposte affascinanti e "mitiche". L'argomentazione di Agostino diretta a "scongiurare" la tesi di uno scontro tra il Bene e il Male viene analizzata o quantomeno presentata in ben tre testi dell'Ipponate, tra cui le *Confessioni*, nel dibattito tra Felice e Fortunato. Nel libro VII delle *Confessioni* Agostino ammette che la propria mossa argomentativa non fu idea sua, ma del suo caro amico Nebridio. L'argomento escogitato pone il suo fulcro su un irrinunciabile attributo divino, ovvero quello della incorruttibilità, e pone i manichei di fronte a un bivio fondamentale: rinunciare all'immutabilità divina, per mantenere intatta la "geografia metafisica" di Mani, oppure tralasciare il racconto originario dello "scontro tra potenze" 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 contro la gente che voi chiamate 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 apostolica¹⁶.

Dunque delle due l'una: o si dichiara che Dio poteva temere un danno da parte della genia delle Tenebre, e quindi si rinuncia al principio di incorruttibilità, oppure si ammette la sua totale estraneità ad ogni tipo di corruzione, ma allora non si spiegherebbe il motivo per il quale avrebbe ingaggiato uno scontro con il principio opposto. L'*argomentum*, come si comprende facilmente, è molto forte; infatti, sia che si scelga la prima strada sia che si scelga la seconda, in ogni caso il racconto manicheo risulta fallace in almeno una delle sue componenti. Il manicheo Felice, non avendo modo di controbattere alla argomentazione di Nebridio, si vede costretto, al termine della contesa con Agostino, ad anatemizzare lo stesso Mani e la sua dottrina¹⁷ Ci fu tuttavia qualcuno che provò a ribattere, seppur in modo provvisorio, ovvero Fortunato¹⁸: il quale affermò che Dio inviò le anime nel principio opposto (Tenebre) e accettò quindi di intraprendere una guerra¹⁹ Se questo fosse vero, ebbe modo di replicare Agostino, significherebbe che Dio avrebbe condannato alla sofferenza delle anime senza colpa alcuna, pur non avendo nessun motivo per difendersi. Come osserva Giovanni Catapano anche il manicheo Secondino tentò di sfuggire all'impenetrabile argomentazione di Agostino, senza però avere successo²⁰.

¹⁶ Aug., c. Fel., II, 1.

¹⁷ "has omnes et ceteras blasphemias Manichei anathemo". (cfr. Contra Felicem manicheum, II).

¹⁸ Fortunato: uno dei grandi dottori della tesi Manichea che Agostino aveva sfidato in pubblico, egli fu umiliato dall'ipponate a tal punto che fuggì da Ippona. Egli abolì anche l'usanza di tenere banchetti nelle cappelle riservate ai martiri.

¹⁹ "per imporre un limite alla natura contraria" (cfr. Acta seu disputatio contra Fortunatum manicheum, 34.).

²⁰ Catapano, *Agostino*, cit., p. 85: «Secondino aveva tentato di indicare una soluzione a quello che ormai abbiamo imparato a definire 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 ostacolare».

In realtà, Agostino sospettava fin da giovane che, ancor prima di essere posti di fronte all'aporia in questione, i manichei venerassero un Dio corruttibile, come attestato a suo giudizio dalla stessa leggenda raccontata da Mani, secondo cui il principio divino mescola una parte della sua stessa essenza con il principio del Male fino a farsi intrappolare e contaminare. Un passo della *Lettera del fondamento* di Mani citata da Agostino stesso 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, se non avesse opposto un essere divino distinto, nobile e potente per valore con cui vincere e allo stesso tempo distruggere la dinastia delle Tenebre estinta la quale è preparata una pace perpetua per gli abitanti della Luce²¹.

1.5 LE DUE ANIME

Facciamo un passo indietro e spendiamo qualche parola anche su un'altra teoria fondamentale trattata da Agostino, ovvero la dottrina delle due anime. Confutare questa teoria non significa per Agostino riportare una vittoria solo sul terreno della *psicologia*, ma ottenere 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 regni. 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, smentendo perciò l'ipotesi secondo la quale esiste un principe delle Tenebre che generi una stirpe di anime malvagie.

Una prima obiezione che Agostino avrebbe potuto fin da giovane a questa dottrina si basa sulla distinzione gerarchica tra sensibile e intellegibile. Poiché l'intelligenza vale di 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;

²¹ *Contra felicem manichei*, II, 1. *Contra felicem manicheum libri duo*. Trad. it. Di Augusto Cosentino col titolo *Contro Felice*, Città Nuova, Roma, 2000, vol. XIII/2

dunque l'anima, fosse anche quella di un insetto, vale di più di ogni realtà sensibile anche di quella che è considerata la migliore cioè la Luce²².

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 e di intelletto che, se paragonato ai sensi, li supera e li sovrasta tutti per ampiezza e profondità? La possibile obiezione manichea coinvolgerebbe Dio nei nostri peccati in quanto creatore di tutte le anime, incluse quelle che peccano. La seconda parte della struttura argomentativa intende proprio rispondere a tale obiezione. Agostino introduce la sua definizione di volontà che è un movimento dell'anima senza che nessuno la costringa, che tende o a un perdere qualcosa o a acquisirlo; il peccato, invece, è la volontà di conservare o di acquisire ciò che la giustizia vieta e da cui ci si può liberamente astenere. Detto ciò, quindi, possiamo concludere che per peccare bisogna essere dotati di volontà e quindi di libertà. Se l'anima malvagia è quella che pecca, essa lo fa per volontà, non certo per natura. Essa quindi non è costretta a peccare né costituisce ontologicamente un male; essa, piuttosto, pecca perché sceglie di commettere il male mentre è un *bonum* dal punto di vista dell'essere. Nel libro VII delle *confessioni* Agostino completa la critica della concezione manichea delle due anime affermando che, se esistessero tante nature contrarie tra loro quante volontà opposte l'una all'altra, non sarebbero solo due ma molte. Se dovessimo quindi attribuire un'anima ad ogni volizione, il numero delle anime di cui dovremo parlare sarebbe infinito: l'esperienza dell'indecisione oltre che della deliberazione è invece testimone della singolarità di una sola anima che fluttua in balia di volontà diverse. 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 mentre se si pente del peccato l'anima della Luce essa non proviene dalla

²² Catapano, *Agostino*, cit., p. 72.

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 mi è presente? ²³

1.6 L'IMMUTABILITÀ DI DIO

L'importanza di tutto ciò che abbiamo detto finora è confermata dal fatto che Agostino vi dedicò uno scritto intero (il *De duabus animabus* appunto), ma soprattutto dai riferimenti sparsi in ogni sua opera. Se i manichei smettono di dire e di insegnare quei due generi di anime, sostiene Agostino, cessano ormai definitivamente di esistere, poiché tutta questa setta si sorregge unicamente sulla distinzione o piuttosto sulla disastrosa diversità delle due anime.

Cerchiamo di tirare un po' le fila di quello che abbiamo detto sino a ora, e soprattutto cerchiamo di indagare meglio sul vero nucleo fondamentale della riflessione sulla teologia agostiniana: l'identità permanente di Dio e il suo carattere immutabile. Come visto in precedenza, una delle tante incoerenze della corrente manichea era costituito appunto dalla corruttibilità dell'essenza divina, motivo per cui il pensiero agostiniano sull'eternità e sull'identità divine costituisce una risposta filosofica e teologica alle contraddizioni di Mani. Werner Beierwaltes, nel suo testo intitolato *Agostino e il neoplatonismo cristiano*, ha disquisito sulla centralità di questa tematica, concentrandosi sul rapporto tra Dio e il concetto di essere nella filosofia dell'ipponate:

“La proposizione “ergo sum qui sum” (...) ha per Agostino una importanza fondamentale: essa lo stimola a tematizzare Dio come un vero essere. Ma “essere” significa secondo Agostino “eterno” ossia immutabile, esistente sempre allo stesso modo (senza processo temporale) identico a sé stesso e privo di ogni differenza. Così, per Agostino, l'eternità è una caratteristica fondamentale dell'essenza divina. Perciò l'essere in quanto viene inteso come Dio e l'eternità si determinano

²³ *De duabus animabus*, 2.2. *De duabus animabus contra Manicheos liber unus*. Trad. It. Di Antonio Pieretti col titolo *le due anime*, città nuova, Roma, 2000, vol. XIII/2

come immagine speculare l'uno dell'altra poiché Dio è eterno poiché Dio può essere pensato come eterno Dio è L'essere"²⁴

Nelle *Enarrationes in Psalmos* lo stesso Agostino riprenderà l'argomento dichiarerà che: *"gli anni di Dio non differiscono da Dio stesso: gli anni di Dio sono l'eternità e questa è la stessa sostanza del Creatore e non ha nulla di mutevole"* (*Enarrationes in Psalmos, 101, sermo 2*). Pertanto in Dio non esistono né il passato né il futuro poiché Egli si trova al di fuori del tempo e dello spazio. A testimonianza di ciò ricordiamo che a Mosè, quando gli chiese il Suo nome mentre si trovava sul monte Sinai, rispose: *"Io sono colui che sono"*. Ciò permette ad Agostino di tracciare un confronto; quantomeno simbolico, tra gli anni di Dio e gli anni di un essere umano: quest'ultimi sono transueti, 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"* (*Agostino e il neoplatonismo cristiano, Vita e Pensiero, Milano 1995, pp. 108*). Sarebbe però un errore, spiega Beierwalters, 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, mentre lo Spirito *«congiunge la Parola con il Padre e crea così l'unità del pensiero e dell'amore»*²⁵ Intendere Dio come l'Essere significa anche comprenderne la *"trinità come unità"*²⁶. La risposta che Dio diede a Mosè ha, secondo Beierwalters, 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*. 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*.

²⁴ W. Beierwalters, *Agostino e il neoplatonismo cristiano*, trad. Giuseppe Girgenti e Alessandro Trotta, Vita e Pensiero, Milano 1995, pp. 106-107).

²⁵ (ivi, pp. 116).

²⁶ (ibidem)

CAPITOLO II

LA STORIA DEL PECCATO

2.1 LA RIBELLIONE DEGLI ANGELI E LA CADUTA DEL DIAVOLO

Una volta che Agostino, nel corso della sua riflessione, descrive la condizione angelica prima della ribellione²⁷. 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. E non furono creati soltanto perché esistessero e vivessero in una qualsiasi condizione ma furono anche illuminati affinché vivessero nella sapienza e nella felicità.²⁸

Anche il *modus cognoscendi*, ovvero sia la capacità di conoscenza angelica, è molto superiore a quella umana. A tal proposito, è illuminante un altro passo del *De civitate Dei* in cui Agostino esplica, in modo abbastanza dettagliato e con dovizia di particolari, quanto sopra citato: gli angeli, da lui chiamati "santi" proprio per intendere sia la loro superiorità rispetto agli umani sia la loro vicinanza a Dio, non conoscono il Creatore per mezzo di parole, quanto piuttosto nella presenza stessa della verità che non diviene, cioè del suo Verbo unigenito. Essi conoscono anche il Verbo stesso, il Padre e lo Spirito Santo, e il fatto che essi sono una inseparabile trinità, e che le singole persone in essa sono sussistenti, non essendo però tre, ma un solo Dio, in maniera da avere maggiore conoscenza essi di queste verità che noi di noi stessi.

Gli angeli hanno quindi un accesso immediato alla verità. Essi infatti hanno diritto a una conoscenza diretta di Dio, una visione pura del creatore, una contemplazione illuminata della sua Trinità. Arriviamo ora alle domande per la quale abbiamo fatto tutta

²⁷ La caduta del diavolo e il peccato degli può essere trovato e ulteriormente approfondito tramite la lettura integrale del libro 11 del *De Civitate Dei*.

²⁸ *De Civitate Dei*, XI, 11. *De Civitate Dei Pagano libri viginti duo*. Trad. it. di Domenico Gentili, in: *La città di Dio*, Città Nuova, Roma, 1978 vol. V/1, 1988 vol. V/2, 1991 vol. V/3.

questa premessa: qual è la radice del male compiuto da coloro che appartenevano alle schiere degli angeli o, nel caso del diavolo, alla più alta gerarchia celeste, la più prossima a Dio stesso? Perché una parte delle creature angeliche divenne malvagia nonostante la condizione di grazia in cui viveva e visti il privilegio di cui godeva nel conoscere Dio rispetto alle altre creature? Perché certi angeli rinunciarono alla condizione di perfetta felicità che consiste nell'essere-con Dio? A queste domande ovviamente non è facile trovare una risposta, ma Agostino cerca di sciogliere questo "nodo gordiano" dicendo che la causa della vera felicità degli angeli buoni sta nell'essere unione con l'essere perfettissimo. Quando invece si cerca la causa della infelicità degli angeli caduti, si presenta ragionevolmente il movimento con cui, essendosi distolti dall'essere perfettissimo, si sono volti a sé stessi, che al contrario non sono perfettissimi. Questo movimento vizioso si chiama superbia. Infatti, poiché inizio di ogni peccato è la superbia, e antepoendosi a Dio essi divennero imperfetti. Questo è l'iniziale disfacimento di quell'essere che non fu creato per essere perfettissimo, ma per beatificarsi nell'essere perfettissimo e così ottenere la felicità. Essendosi allontanato dal Creatore, non ha cessato di esistere, ma è diventato infelice poiché imperfetto.

Mi sento in diritto di portare a titolo di esempio il seguente passo tratto dal libro di Kurt 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 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 quello che noi sappiamo 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

Questo privilegio accordato a sé stessi da parte degli angeli ribelli o al diveniente rispetto all'immutabile nel caso degli uomini non sia un "andare verso il male", proprio perché non vi è alcuna natura che costituisca un male, bensì sia un "agire male" un desiderare scorretto rispetto alla linearità ascensionale del desiderio stabilita in origine

da Dio. A chiarimento di ciò, prendo ancora il *De civitate Dei*, nella parte in cui viene spiegata l'imperfezione che non si ha con il cammino lungo il sentiero oscuro, perché non si hanno individui per natura malvagi, ma con un atto di male, perché contrariamente all'ordine degli esseri si tende dall'essere perfettissimo ovverosia Dio all'essere meno perfetto cioè l'uomo. Citiamo a titolo di esempio l'avarizia, la quale non è un'imperfezione dell'oro, ma dell'uomo che, rovesciando nel proprio agire l'ordine dei fini, ama l'oro abbandonando la giustizia, che invece doveva essere valutata come immensamente superiore a un bene materiale. Altro esempio è la lussuria, la quale non è un'imperfezione dei corpi belli e avvenenti, ma dell'anima pervertita che ama i piaceri sensibili abbandonando la temperanza. Entrambi da ricordarsi sono esempi dei sette peccati capitali che basano la loro letteratura su una molteplicità di azioni malvagie.

Sia dunque che cerchiamo una causa al di fuori della volontà malvagia sia che cerchiamo una causa intrinseca allo stesso peccatore, è necessario concludere che la volontà cattiva non è causata né da un ente diverso da chi pecca né dal fatto che essa appartiene esclusivamente a un individuo, cioè a qualcuno che è, per natura originale buono. Se l'essere fosse principio della volontà cattiva, si dovrebbe ammettere che il male è generato dal bene e di conseguenza tutto il discorso fatto fino ad ora perderebbe ogni significato, in quanto saremmo costretti ad ammettere che la volontà malvagia deriva dalla volontà buona.

Tornando al tema da cui siamo partiti, cioè la ribellione angelica mi permetto di citare a titolo di esempio il libro XII 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 origine come essere malvagio anzi come la più luminosa delle stelle del firmamento la stella del mattino anche chiamato il figlio dell'aurora, ma scelse la via del male volontariamente in quanto, per orgoglio e per superbia voleva alzare il suo trono al di sopra di quello di Dio.

Per i loro peccati Lucifero e le schiere di angeli ribelli furono puniti dal Creatore con la caduta negli inferi, venendo separati per sempre dagli altri angeli i quali possono godere per sempre della vicinanza con il creatore, e quindi della felicità eterna e imperitura. Agostino interpreta il passo della *Genesi* in cui si dice che «*Dio fece divisione fra lui e le tenebre*»²⁹ come conferma della separazione tra i due gruppi angelici sopracitati, uno buono di natura e retto nel volere, l'altro buono di natura ma malvagio nel volere. La separazione delle schiere angeliche è anche evidente nel significato stesso della parola "diavolo", la quale fa riferimento appunto alla caduta del principe dei cieli: essa deriva dal greco e significa letteralmente "gettare attraverso", ma anche "separare". Il diavolo è appunto colui che è stato mandato negli inferi da Dio e separato insieme ai demoni dagli angeli buoni. Bisogna tuttavia ricordare che, a differenza degli uomini, quando il diavolo e gli angeli ribelli furono cacciati dal paradiso, subirono sì un indebolimento, ma non morirono, poiché essi furono creati in modo che, anche se fossero caduti nel peccato, la morte non li avrebbe mai potuti toccare.³⁰ Questa è la più grande differenza tra gli angeli esseri dotati di poteri eterni e imperituri e gli esseri umani.

²⁹ G. Catapano, *Agostino*, Carrocci, Roma, 2010, p. 112.

³⁰ Come sempre per ulteriori consultazioni è bene rileggere dal libro 11 al libro 20 della *Città di Dio* nell'edizione città nuova Roma del 1978 vol./1 1988 vol./2 1991 vol./3.

2.2 LA TENTAZIONE E IL PECCATO ORIGINALE

Dopo aver parlato della caduta angelica, torniamo ad avvicinarci agli uomini e disquisiamo su un argomento di altrettanta importanza, ovvero il peccato originale. L'interpretazione agostiniana del peccato originale e dei passi della Genesi che lo raccontano è di una tale profondità da risultare complesso e denso; difficile in alcuni suoi luoghi, qualora lo si voglia decifrare, esso potrebbe risultare 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 lavoro filologico o un qualche esercizio di stile: la difficoltà che l'ipponense doveva affrontare era quella di combattere gli avversari del cristianesimo proprio interpretando un libro di ardua lettura e interpretazione come la Genesi la quale è costituita per la quasi totalità da significati allegorici che difficilmente possono essere sciolti. Dimostrare che l'interpretazione manichea dei passi del primo libro della scrittura era errata e mediante tale dimostrazione costruire una teodicea su basi bibliche erano compiti ai quali Agostino si dedicò con fervore. Con la stesura di un'opera come il *De Genesi ad litteram* Agostino si impegnava su tre fronti: uno come abbiamo detto è quello meramente esegetico; il secondo è quello della polemica contro i manichei da lui definiti eretici, mentre il terzo e ultimo, 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. Esso venne scritto immediatamente dopo il libro che tratta della ribellione degli angeli analizzata precedentemente, permettendo così un confronto tra i due tipi di peccato, e anche il rilevamento di metafore e differenze tra il male diabolico e quello prettamente umano.

Ciò che innanzitutto ad Agostino interessa mostrare è come, nell'albero della conoscenza del bene e del male, non vi sia niente di cattivo e di dannoso per l'uomo.

Dio, infatti, piantò nel paradiso terrestre solo alberi buoni e non vi è nessuna natura che possa dirsi malvagia *nella sua origine*. Il motivo del divieto non riguarda infatti l'albero stesso, e men che meno la conoscenza del bene e del male scaturirebbe magicamente dai suoi frutti una volta inghiottiti l'albero infatti non detiene alcun potere particolare o speciale: all'uomo fu proibito di mangiare i frutti di esso affinché la stessa osservanza del precetto fosse un bene, mentre la trasgressione apparisse invece come un male. Il divieto imposto da Dio è quindi funzionale a mostrare al genere umano il significato di obbedienza e di trasgressione, del premio e della punizione. L'albero non ha quindi un valore intrinseco quanto al sapere dell'uomo su ciò che è bene e male. Non è il frutto mangiato da Adamo ed Eva a fornire loro la conoscenza della differenza tra il bene e il male, bensì l'osservanza o meno del comando che dà al primo uomo e alla prima donna l'opportunità di comprenderne la distinzione. Cerchiamo ora di mettere in correlazione e analizzare gli aspetti simili e dissimili del peccato commesso dagli angeli ribelli e quello commesso da Adamo ed Eva. Di primo acchito, si direbbe che il peccato di Adamo, tentato dal diavolo, sia molto diverso da quello compiuto dagli angeli, in quanto essi scatenarono una vera e proprio guerra celeste e comunque non perdettero la propria vita, mentre i primi esseri umani, dopo essere cacciati dal paradiso, terrestre furono condannati a vivere un'esistenza mortale. Potremmo quindi stabilire che la tentazione del serpente attecchisce sul terreno preparato dalla superbia e dall'orgoglio umani. Proprio alla figura del serpente Agostino dedica gran parte della 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 ha sempre sostenuto contro i manichei e che abbiamo trattato fino ad ora? Se il serpente in quanto tale è sempre un tentatore, perché non ammettere che possano esistere nature malvagie e che quindi il male abbia una *substantia* e un'autonomia che Agostino ha sempre negato? Agostino precisa innanzitutto che il serpente è l'animale di cui si serve Lucifero per tentare Adamo: quindi non è il serpente in quanto serpente a tentare Eva, bensì è il diavolo in quanto serpente ad essere tentatore. Ciò significa che la natura del serpente è buona e che il demonio

“possiede” 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. Già nel dibattito contro Secondino Agostino sostiene che la tentazione è essa stessa compiere un 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 attraverso la persuasione o la costrizione. Nessuno infatti può voler condurre alla depravazione un altro se lui per primo non è depravato. Peccano di loro volontà coloro che desiderano condurre gli altri verso il peccato stesso o per stolta benevolenza o per semplice invidia³¹.

L' invidia è appunto il movente della tentazione e della seduzione diaboliche. Essa (l'invidia) è figlia della superbia, confermando quest'ultima come principio primo di ogni male commesso:

L'invidia infatti è una conseguenza della superbia, non la precede perché la causa della superbia non è l'invidia ma causa dell'invidia è la superbia. Poiché dunque la superbia è l'amore per la propria eccellenza, l'invidia invece è solo odio per la felicità altrui è evidente quale dei due vizi ha origine dall'altro.³²

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 a essere ingiusti in modo che non fossero migliori di lui. Impedì quindi loro di raggiungere la felicità angelica, frutto della vicinanza e dell'obbedienza di Dio, promessa ai primi uomini nel caso in cui non avessero commesso peccato. Ciò nonostante, resta ancora un dubbio sulla tentazione, che non riguarda tanto l'atto peccaminoso, quanto il motivo in base al quale Dio non impedì tale *tentatio*. Con le parole di Giovanni Catapano: «Perché Dio permise al diavolo di tentare l'uomo pur sapendo che egli sarebbe caduto nella tentazione? Perché Dio creò individui che sapeva sarebbero diventati cattivi?». ³³ Il

³¹ *Contra Secundinum manicheum*, II, 17. *Contra Secundinum manicheum liber unus*. Trad. it. Di Cesare Magazzù, in Agostino, *Contro il manicheo Secondino*, Città Nuova, Roma, 2000.

³² *De Genesi ad Litteram*, XI, 14. 18. *De Genesi ad Litteram libri duodecim*. Trad. it. Di L. Carrozzini col titolo *La Genesi alla Lettera*, Città Nuova, Roma, 1989, vol. IX/2

³³ Catapano, *Agostino*, cit., p. 119.

principio della risposta di Agostino è una professione di umiltà in cui il vescovo di 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 Creatore. La soluzione di Agostino a quell'ennesimo problema impostagli dalla Scrittura e dalle errate interpretazioni degli eretici si fonda su di un concetto estremamente importante che, in modo occulto, accompagna tutta la riflessione di Agostino sul male ovvero il merito³⁴

Perché dunque Dio non avrebbe dovuto permettere che l'uomo fosse tentato sebbene prevedesse il suo cedimento?³⁵

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 lusinghe del Demonio. Perché Dio permette 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 tentati.³⁶

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 modo e il merito con cui quest'ultimo ha saputo non solo fare il bene, ma soprattutto tenersi alla larga dal male. Insomma, è 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, non solo esortandoli a progredire nella virtù, ma anche stimolando i virtuosi ad essere di esempio nel dominare la passione:

³⁴ Per ulteriori approfondimenti leggere il *De Gratia et libero arbitrio* libro XVI capitolo 32. Esso è un trattato scritto da Agostino nel 426 e indirizzato ai monaci del monastero di Adrumeto.

³⁵ *De Genesi ad litteram*, XI, 4, 6.

³⁶ *Ivi*, XI, 6, 8.

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 prevedeva sarebbero stati cattivi". Perché mai infatti non avrebbe dovuto creare coloro che prevedeva sarebbero stati di giovamento ai buoni affinché da una parte nascessero per essere utili ad esercitare e amministrare la volontà dei buoni e dall'altra parte ricevessero anch'essi un giusto castigo per la loro cattiva volontà?³⁷.

Cerchiamo ora di tirare le somme di quanto detto in tutto questo capitolo ovvero che il peccato commesso dagli angeli in linea di principio, a mio personale modo di vedere differisce in modo molto netto da quello degli uomini. Innanzitutto perché la scelta degli uomini non è eterna mentre quella degli angeli invece sì e soprattutto perché gli angeli nonostante cadano all'inferno non subiscono nessuna perdita dei loro poteri divini a parte l'esclusione da Dio e per questo mi sento di poter affermare la sostanziale diversità tra coloro che commettono il peccato e le conseguenze che ne derivano.

³⁷ *De Genesi ad Litteram*, XI, 6, 8.

CAPITOLO III TEODICEA DI AGOSTINO SVILUPPO E CONSIDERAZIONI

3.1 IL CONTRIBUTO DI EMANUELE SAMEK LODOVICI

Il testo di Samek Lodovici intitolato appunto *Metamorfosi della gnosi*³⁸ è il tentativo di descrivere quella tendenza – spirituale, filosofica, religiosa – a considerare la condizione umana come destinata ineluttabilmente - e praticamente – ad essere oltrepassata, in quanto finita e limitata. È quindi doveroso precisare come il termine “gnosi”, utilizzato dallo studioso, venga impiegato secondo un’accezione un po’ differente rispetto a quanto era stato stabilito nel colloquio di Messina del 1966, i cui testi sono stati raccolti da Ugo Bianchi nel volume intitolato “*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»³⁹, e lo “gnosticismo”, termine con il quale si designavano «un certo gruppo di sistemi del II sec.»⁴⁰, nei quali è tematizzata «la presenza nell’uomo di una scintilla divina, che proviene dal mondo divino»⁴¹. 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, e cioè il modo con cui la gnosi ha concepito il concetto di “limite”.

Tutte 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

³⁸ E.S. Lodovici *Dio e Mondo: relazione, causa e spazio* in S. Agostino, *studium*, Roma 1979.

³⁹ U. Bianchi (cr.), *Le origini dello gnosticismo, colloquio di Messina 13-18 Aprile 1966*, Brill, Leiden 1970, p. 62-63.

⁴⁰ *Ibidem*.

⁴¹ *Ibidem*.

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 goticheggiante. 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 incalcolabile, 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 redimersi⁴².

3.2 STRUTTURA BASILARE DEI TRE NUCLEI PROBLEMATICI

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 impasses che essa genera. Non considerare le istanze problematiche della teodicea di Agostino sarebbe innanzitutto poco corretto, in quanto maschererebbe le zone d'ombra del costrutto 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.⁴³

Vediamo dunque di fare un po' di ordine, e cominciamo a trattare del primo problema, lo legato al tema del peccato⁴⁴. 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

⁴² E. Samek Lodovici, *metamorfosi della gnosi*, Ares, Milano 1991, pp. 8-9.

⁴³ I nuclei problematici della teodicea Agostiniana sono essenzialmente tre e ruotano attorno ad altrettante 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 e la provvidenza divina.

⁴⁴ Ricordiamo che per Agostino il peccato è un atto della libera volontà dell'uomo che si allontana (*aversio*) dal bene divino e si avvicina (*conversio*) ai beni mondani. Ciò è perfettamente evidente attraverso la lettura del *De libero arbitrio*, il *De civitate Dei* e la *polemica contro i manichei*. Questo almeno per quanto riguarda l'elaborato che stiamo sviluppando.

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 Decalogo⁴⁵. 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 Dio⁴⁶, egli può porre sé stesso davanti al Signore nella gerarchia decisa dalla propria volontà⁴⁷. 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 sé 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 altrui⁴⁸. Tutti i peccati, a ben vedere, implicano una presunzione di assolutezza e di onnipotenza da parte di chi li commette: non

⁴⁵ «Aug., s. 249, per ulteriori approfondimenti leggere da p. 16 a p 128 dei “Discorsi” tradotto da Città Nuova a Roma : «Il decalogo: i comandamenti di Dio sono rinchiuse in un decalogo perché emerga il grande mistero della perfezione. I dieci comandamenti della legge furono scritti in tavole di pietra dal dito di Dio, cioè dallo Spirito Santo. In una tavola furono scritti i comandamenti che riguardano Dio e nell’altra quelli che riguardano l’uomo. Perché questo? Perché l’amore di Dio e del prossimo si compendiano interamente la legge e i profeti. Ma a cosa giovano questi dieci? Fu data la legge ma, se non fosse una legge capace di giustificare che la giustizia sarebbe derivata dalla legge. Ecco invece che pur conoscendo la legge non riesci a praticarla in quanto la lettera uccide. Perché tu sia in grado di praticare quel che conosci occorre lo spirito che dà vita». (trad. ??).

⁴⁶ Dio, come abbiamo detto già in precedenza, rappresenta la massima aspirazione di Agostino, poiché tutto deve tendere al supremo Creatore.

⁴⁷ La capacità di anteporre il proprio bene o un qualsiasi altro bene inferiore è prerogativa piena della volontà, in quanto gli esseri umani, essendo dotati del libero arbitrio, non possono non avere la libertà di allontanarsi da Dio.

⁴⁸ La capacità di onnipotenza viene detto in tutte le opere agostiniane (cf. es. *De Civitate Dei*, *La polemica contro i manichei e le confessioni*) è una qualità propria ed esclusiva di Dio, ed è del resto il primo indice della diversità ontologica tra Dio e l’uomo.

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 creato⁴⁹.

3.3 UOMO- RAPPORTO CON LA GIUSTIZIA DIVINA

Ora che abbiamo analizzato il primo problema vediamo di passare a quello successivo, che riguarda il tema della giustizia divina⁵⁰. 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 male⁵¹: 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 creato⁵². 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

⁴⁹ L’orgoglio e la superbia sono ciò che ha fatto cadere il Diavolo, poiché egli riteneva che il suo trono doveva essere superiore a quello di Dio Stesso (si legge in Agostino?). Del resto, egli dice, nel capitolo III del *Paradiso Perduto* di John Milton, che è meglio essere un re all’inferno che un principe nei cieli. Questa non è altro che la più grande manifestazione del peccato: ritenere di poter fare a meno di Dio.

⁵⁰ Il termine Giustizia, in ebraico *tzedakah*, designa secondo la Torah uno degli attributi principali di Dio. È questa giustizia che guida la sua azione nei confronti di Israele, azione volta a riparare gli effetti della malvagità e dell’iniquità degli esseri mortali. L’esodo degli ebrei dall’Egitto, la liberazione del popolo oppresso dal giogo della schiavitù, è la prima manifestazione di questo intervento divino nella storia. E agli occhi di Israele, anche dopo la liberazione, Dio continuerà a essere considerato il salvatore.

⁵¹ Non si può dare a Dio la colpa della creazione del male, poiché Egli è supremo bene e tutti i beni provengono da lui. Infatti, viene detto che ogni cosa che viene da Dio è buona (da chi viene detto, dove?), quindi sarebbe un controsenso dire che Egli è il creatore del male. Altra cosa che va ricordata è che non esiste una natura malvagia: ogni natura, infatti, è intrinsecamente buona, e sono solo le scelte a corromperla.

⁵² Questo concetto viene reso in misura molto evidente nel *De libero arbitrio*, soprattutto nella parte del primo discorso con Evodio che chiede espressamente se Dio sia l’origine del male. In risposta, Agostino prima distingue tra il male che si fa e il male che si subisce quest’ultimo va ricordato causato da Dio come punizione per il peccato ma Dio non è la causa del peccato stesso e non lo si può considerare come tale. *De libero arbitrio* cap. II paragrafo III.

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 realizzato⁵³. 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 cose⁵⁴. 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. 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 corruzione⁵⁵. 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 libertà⁵⁶. La metafora più calzante per descrivere tale carattere

⁵³ Tuttavia, è ovvio che nel corso della storia ci siano stati alcuni in disaccordo con questa tesi, tra cui Martin Lutero, il quale sosteneva addirittura che l'uomo non potesse compiere il bene in quanto la sua volontà è asservita al peccato e non può fare altro che ciò che Dio considera un male. Per ulteriori approfondimenti di questa tesi, si consideri in particolare la prima parte del *De servo arbitrio*, scritto da Lutero nel 1525.

⁵⁴ Esiste un unico principio, il Bene, in netto contrasto con la tesi manichea che sosteneva l'esistenza di due principii uguali e opposti, ovvero metaforicamente il regno della luce e il regno delle tenebre.

⁵⁵ Cerchiamo di comprendere meglio quanto detto. Innanzitutto, sappiamo che Dio è il creatore, ma che egli ha creato solo il Bene in quanto, per Agostino, il male non esiste, in quanto è assenza di bene. Pertanto, non si può considerare Dio come causa diretta del male, ma piuttosto, mi pare, come sua causa indiretta. Egli, infatti, permette la possibilità della privazione solo alla luce di uno scopo superiore, rappresentato da Lui medesimo. Infatti, se non ci fosse il male come scelta, non avrebbe senso punire gli uomini per i loro peccati. La strada che ogni uomo sceglie non è incisa nella pietra, nonostante Dio sappia esattamente come andrà a finire, ma è determinata esclusivamente dalle scelte che vengono compiute.

⁵⁶ Ritengo che questi due diritti rendano l'uomo superiore in un certo senso superiore persino agli angeli, in quanto a differenza di questi, la cui scelta è eterna, gli uomini, almeno nel corso della loro vita terrena, hanno sempre l'opportunità di cambiare la propria scelta e seguire la strada della redenzione.

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 male⁵⁷. 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 questi 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.

3.4 LA SUPERIORITÀ DELLA VOLONTÀ UMANA

Ed eccoci arrivati all'ultimo dei tre nodi problematici posti dalla teodicea agostiniana. Questo è, a mio parere, il problema più grande, ovvero la correlazione tra Dio e la volontà umana⁵⁸.

L'indicazione del terzo nucleo problematico della teodicea agostiniana ci viene ancora da un'opera di Samek Lodovici. In *Dio e mondo*⁵⁹, 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 Dio⁶⁰. Quello della libertà – e,

⁵⁷ Metafora ripresa dal *Vangelo secondo Luca* (parte I) in cui viene detto che solo mediante la possibilità di scegliere viene reso possibile al figlio camminare. Infatti, banalmente, se qualcuno è sempre al tuo fianco e ti sorregge, non è possibile imparare a camminare. Si impara invece a volte anche rischiando di cadere e di farsi male.

⁵⁸ Agostino è convinto fermamente che la volontà umana è stata creata da Dio come buona e al servizio esclusivo del bene, mentre la volontà cattiva non è altro che un'aberrazione della volontà originaria: «Come sta scritto Dio pertanto ha fatto l'uomo retto e per questo lo ha dotato di volontà buona [...], ma la prima volontà cattiva fu piuttosto un difetto rispetto all'opera perché secondo sé stessa e non secondo il Creatore» (civ., XIV, 11.1).

⁵⁹ *La città di Dio, città nuova*, Roma 1978 vol. V/1 1988 vol. V/2 1991 vol. V/3

⁶⁰ Come abbiamo detto in precedenza, è vero che Dio conosce ogni cosa tramite la Prescienza divina, ma essa non influisce in nessun modo sulla volontà umana, proprio perché Dio stesso ha dato ad ogni uomo la libertà di compiere la scelta sbagliata o verosimilmente allontanarsi da Lui. Questo viene approfondito nei primi capitoli della polemica contro i manichei e, sempre nelle prime parti del *de libero arbitrio*.

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 agire⁶¹ 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 Dio⁶².

Dio, secondo lo studioso, potrebbe agire solo "dall'esterno"⁶³ 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 emerge non solo il significato che esso riveste per gli uomini, ma anche l'immagine stessa dell'onnipotenza di Dio⁶⁴.

⁶¹ Ripresa del secondo discorso con Evodio all'interno del *De libero arbitrio* (capitolo II IV paragrafo).

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

⁶³ Questo concetto viene ripreso in moltissimi scritti. Dio, infatti, non si trova sullo stesso piano dell'esistenza umana, quanto piuttosto su un piano completamente separato da quello terreno al di fuori dello spazio e del tempo.

⁶⁴ L'onnipotenza di Dio va intesa come la capacità di far sì che tutte le cose siano. Essa, così recita il Credo, è connessa direttamente alla capacità creativa del Padre. "Credo in un solo Dio, Padre onnipotente, creatore del cielo e della terra". Dio è onnipotente, perché creatore di tutto. Dio è onnipotente creatore. In questa onnipotenza creativa, va da sé che Dio non possa creare un altro Dio. Se Dio è l'assoluto non può che essere creatore del finito ovvero del relativo. Dunque, Dio non può creare un altro infinito. Dio è onnipotente in quanto creatore del finito.

Ricordando inoltre il brano del *De ordine* si comprende come il fatto che Dio non voglia il male sia già espressione della legge razionale del cosmo – che impone di volere il bene⁶⁵ e non volere il male –, e sia quindi già una ricomprensione del male nell'ordine. 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. Ora che abbiamo finito di analizzare tutti e tre gli snodi problematici della Teodicea agostiniana, mi sento in diritto di esprimere alcune mie considerazioni in merito. La prima e più importante riguarda proprio il male: trovo che la visione manichea sia preferibile, in quanto lo considera come una sostanza di uguale forza rispetto al bene esattamente, come faccia della stessa medaglia. Mentre analizzavo il concetto di male teorizzato da Agostino, che parla di assenza di bene, mi sono chiesto come l'uomo possa essere libero, se gli viene tolta metà della scelta? Ovviamente non ho la pretesa di eguagliare Agostino. Tuttavia, dopo aver letto le sue opere e in special modo la polemica da lui perpetrata contro i manichei, credo che la loro visione abbia molto di solido su cui basarsi, proprio perché, a differenza di Agostino, essa conferisce al male viene un'identità che, secondo me, merita. Questa è l'unica considerazione che mi sentivo in diritto di condividere in quanto da come l'ho interpretata il male non è assenza di bene ma è la libertà di poter compiere anche la scelta sbagliata.

⁶⁵ Il sommo bene ovvero Dio deve essere il punto di arrivo di qualche esistenza e di qualunque azione. Questo sarà uno dei punti focali del pensiero di Agostino. In quanto a mio modo di vedere non si può compiere un percorso senza un obiettivo e questo traguardo è rappresentato da Dio

CONCLUSIONE

Cerchiamo ora di arrivare al punto di tutto ciò che abbiamo cercato di analizzare all'interno di questo elaborato. Normalmente, arrivati all'approdo di un percorso simile, ci si aspetterebbe qualcosa di spettacolare come delle "conclusioni": una sorta di riassunto che dovrebbe mostrare la motivazione che mi ha spinto a disquisire su quanto scritto in precedenza, e che si assuma il compito di dare completezza e ordine al lavoro.

In realtà, ciò che intendo fare non è ricostruire un semplice riassunto che funga da conclusione, bensì mostrare il significato di questo scritto, le intenzioni che l'hanno generato, i fini che mi sono proposto di realizzare, quello che effettivamente sono riuscito a concretizzare e il percorso che mi ha condotto a queste conclusioni. La scelta di un tema come quello della teodicea di Agostino può incorrere nella critica a posteriori, di rievocare un argomento anacronistico nella sua capacità di rispondere alla domanda sull'origine e sulla natura del male. Questa domanda, oggi, se anche appare immutata nel proprio concetto di base è comunque piena di cavilli e interpretazioni, tanto che non basterebbe un intero volume per riuscire a dare a essa una risposta ineccepibile. La risposta di Agostino, almeno per quanto riguarda la parte cristiana, cerca di sollevarsi dal problema sulla natura del male semplicemente indicando esso come assenza di essere cioè di bene. Gli esseri umani infatti, a mio personale modo di interpretare, quando si relazionano con il "male" è come se guardassero all'interno della propria anima; infatti il male sarà sempre parte della natura più intima dell'uomo ed egli si sentirà sempre attratto da esso come una falena verso la luce della luna.

Agostino affronta il problema del male già da giovanissimo, entrando in contatto con la dottrina dei manichei: questi identificavano l'esistenza di due forze uguali e contrarie tra loro ovvero la forza della luce e quella delle tenebre, che con il loro contrasto regolano il mondo. C'è un mondo materiale oscuro creato dal male in netta contrapposizione al mondo spirituale creato invece dal bene, che è tuttavia imprigionato nel corpo. Per liberare la luce, i quindi è necessario abbandonare tutte le esigenze del corpo. Il male perciò pone ad Agostino un dilemma esistenziale, che riguarda primariamente la sua natura? Qual è la natura del male? Per il filosofo, il male è assenza

di bene e privazione di essere, e dunque non possiede uno statuto ontologico positivo e autonomo. Per Agostino esistono tre differenti tipi di male: il male Metafisico che è considerato il primo e più alto tra i mali, poiché è un male che riguarda Dio nel senso più stretto delle termine: (vedere il *De libero arbitrio* in cui viene messo in luce che il male non è altro che una contaminazione del bene perpetrata dagli esseri mortali tramite la loro libera volontà). Il secondo è il male fisico, cioè quello legato alle spoglie mortali (corpo). L'ultimo, infine, è il male spirituale, il quale è legato al peccato originale.

Torniamo a spendere qualche parola sulla teodicea propriamente detta e ricordiamo che essa è mossa da intenti ben precisi: quello autobiografico della reazione al manicheismo e della conversione al cristianesimo, e quello filosofico della demolizione della dottrina manichea, ormai considerata il simbolo dell'eresia. Agostino mostra, nei dialoghi come nelle altre opere, l'urgenza e la necessità impellente di dare una risposta a chi chiede perché Dio tolleri qualcosa come il male, se egli è il supremo bene e tutto ciò che viene da lui non può essere considerato altro che bene. Ovviamente la mia non mira in nessun modo ad essere una critica alla filosofia morale e al principio della creazione, quella di Agostino è in primis una risposta a sé stesso più che a un ipotetico pubblico circa la sua visione del peccato di cui noi abbiamo grande testimonianza all'interno delle confessioni.

Il tema della natura del male può esser ancor oggi scottante. Il tentativo agostiniano, allora, può essere di estremo interesse perché può offrire una soluzione, non più esclusivamente riservata a chi ha fede come abbiamo ormai appurato, ma anche puramente filosofica. In molti luoghi Agostino procede filosoficamente piuttosto che teologicamente, proprio per dare modo anche a coloro che non credono di seguirlo: chi rifiutasse la spiegazione teologica sulla natura buona o malvagia può comunque avvicinarsi ai testi agostiniani per trovare illuminanti definizioni o dimostrazioni, come quella relativa al libero arbitrio della volontà.

Per concludere, La teodicea può essere riassunta come null'altro che un riconoscimento e una lode dell'onnipotenza di Dio e della sua giustizia, dove non è il Creatore ad essere il protagonista in questo caso quanto piuttosto l'uomo. Chi necessita, infatti, di dimostrazioni per assicurarsi della bontà assoluta del Creatore, se non un

essere al quale lui stesso ha fatto dono dell'intelletto? La teodicea è scritta da uomini per gli uomini. Come testimoniano molte delle opere di Agostino, la difesa di Dio dall'accusa di aver creato il male chiarisce dubbi, errori meramente umani circa l'essenza di Dio e il suo rapporto con il mondo, egli infatti non ha creato il male ma, nella sua infinita bontà, ha dato agli uomini la possibilità di sceglierlo. La mia tesi quindi si rivolge universalmente a tutti, credenti e non credenti: rassicura i primi e agisce come faro guida di orientamento per gli altri, rappresentando un'alternativa all'adesione semplicemente "catechista" alla dottrina cristiana della bontà divina e al rapporto di Dio con il Male.

BIBLIOGRAFIA TESI DI LAUREA TRIENNALE:

1. EDIZIONI ITALIANE

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

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

Contra Secundinum manichaeum liber unus. Trad. it. di C. 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 D. Gentili col titolo *La città di Dio*, Città Nuova, Roma, 1978 vol. V/1, 1988 vol. V/2, 1991 vol. V/3.

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

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

2. STUDI

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

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

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

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

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

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

A conclusione di questo elaborato desidero ringraziare le persone che hanno contribuito, con il loro instancabile supporto, alla realizzazione dello stesso.

Un sentito ringraziamento al mio relatore Prof. Enrico Moro, per i suoi preziosi consigli, per la sua disponibilità, per avermi fornito spunti fondamentali nella stesura di questo lavoro.

Un grazie ai miei genitori e ai miei nonni per la loro comprensione, per il loro sostegno, per avermi sostenuto ed essere stati sempre al mio fianco.

Ringrazio il Prof. Marco Ballardini del liceo classico per avermi trasmesso la passione per la filosofia.

Infine dedico questa tesi a me stesso, ai miei sacrifici e alla mia tenacia che mi hanno permesso di arrivare fino a qui.