



UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI PADOVA

**Dipartimento di Filosofia, Sociologia, Pedagogia e Psicologia
applicata**

Corso di laurea in

FILOSOFIA

***LA CONFUTAZIONE DELLA CONCEZIONE MANICHEA
DEL MALE NEL DE MORIBUS DI AGOSTINO***

Relatore:

Chiar.mo Prof.
Giovanni CATAPANO

Laureando:

Ludovico Amedeo

MARCO

Matricola 2016436

A.A. 2022/2023

INDICE

INTRODUZIONE.....	5
CAPITOLO PRIMO: DALL'ENTUSIASMO ALLA DELUSIONE. AGOSTINO DAL MANICHEISMO ALL'ANTIMANICHEISMO FINO AL <i>DE MORIBUS</i>	
1. Il rapporto di Agostino con il Manicheismo dal 373 al 388.....	7
2. Il <i>De moribus</i> : presentazione generale dell'opera.....	10
CAPITOLO SECONDO: IL CONFRONTO DI AGOSTINO CON IL MANICHEISMO NEL <i>DE MORIBUS</i> : SINTESI DEI CONTENUTI.....	
1. Il <i>de moribus Ecclesiae catholicae</i> : focus sull'opera.....	13
2. Struttura e contenuti del <i>de moribus Manicheorum</i>	18
CAPITOLO TERZO: ANALISI DEGLI ARGOMENTI ANTIMANICHEI DI AGOSTINO.....	
1. I topoi della critica antimanichea.....	25
2. Protrettica cristiana.....	30
3. L'ironia di Agostino.....	31
CONCLUSIONI.....	33
BIBLIOGRAFIA.....	37

INTRODUZIONE

Nel presente elaborato si procede ad analizzare come Agostino abbia affrontato il problema del male all'interno del II libro del *De moribus*. Di fondamentale importanza a proposito è la comprensione del contesto intellettuale e spirituale della sua riflessione su tale problema morale, essenziale per la sua stessa esistenza. Per questo motivo, all'interno del primo capitolo è presente una sezione biografica in cui si descrive brevemente l'esperienza quasi decennale del giovane Agostino presso i manichei, sia pure nella sola veste di Uditore, durante la quale egli meditò sulla loro dottrina fino a giungere a criticarne la visione dualistica del bene e del male. I suoi primi dubbi su tale dottrina e l'evoluzione di essi all'interno del suo pensiero lo portarono a una profonda crisi intellettuale ed esistenziale, che sfocerà nella rottura definitiva con la setta e nella provvisoria adesione successiva allo scetticismo dogmatico, preliminare alla scoperta del neoplatonismo. La conoscenza della metafisica neoplatonica lo aiutò a capire la corretta impostazione del problema che gli stava a cuore ai fini di affrontare la questione del male in termini ontologici, chiedendosi, a differenza dei manichei, che cosa fosse il male prima di interrogarsi sulla sua provenienza. Nel capitolo primo si tratterà poi della conversione di Agostino alla Chiesa Cattolica, grazie alla sapiente esegesi delle Scritture affrontata dal vescovo di Milano Ambrogio, il quale non contribuì alla conversione di Agostino in seguito a incontri privati, ma attraverso le predicazioni al popolo. Sempre nel primo capitolo sintetizzeremo molto brevemente il contenuto dei due libri che compongono il *De moribus*, denominati *De moribus Ecclesiae catholicae* e *De moribus Manichaeorum*, scritti per confutare la pretesa ascetica dei manichei.

Nel secondo capitolo, grazie agli studi specialistici sul *De moribus*, in particolare di S. Jaskiewicz, L.C. Ferrari, J.K. Coyle, C. Eugenio, F. Decret e T. Deman, si passerà ad approfondire gli argomenti trattati nel primo capitolo, chiarendo le posizioni di Agostino circa le dottrine dei manichei ed esponendo le tematiche affrontate dagli studiosi citati, con l'intento di sintetizzare gli aspetti più rilevanti della controversia di Agostino con il manicheismo svolta nel *De moribus*.

Il terzo capitolo è dedicato all'analisi degli argomenti filosofici di Agostino contrari alla concezione manichea del male contenuti nel II libro del *De moribus*, con inoltre una breve riflessione sulla protrettica cristiana di Agostino, ossia il suo invito pastorale alla conversione dei manichei alla verità cristiana, e sull'ironia, la forma retorica adottata da Agostino nel dimostrare a un pubblico generico e non solamente colto la verità cristiana in raffronto all'erronea dottrina manichea. Si tratta di un'ironia bonaria e pietosa, tesa a stigmatizzare l'errore distinguendolo dall'errante, che Agostino invita a ravvedersi e, secondo il proprio esempio, a convertirsi alla luce della verità cristiana. Abbiamo consultato l'introduzione all'edizione NBA del *De moribus* e il

Bullettin Augustinien della «*Revue d'Études Augustiniennes et Patristiques*», per avere la possibilità di selezionare, tra tutti gli studi effettuati sul *De moribus*, quelli più aggiornati e attinenti al tema da noi affrontato. Una volta effettuata la scelta degli studi, dopo un'attenta lettura – e per alcuni testi non disponibili in italiano, anche la relativa traduzione –, abbiamo selezionato le loro parti più decisive per il lavoro di approfondimento e di sintesi sul confronto condotto da Agostino con il manicheismo nel *De moribus*. Oltre ai testi specialistici, abbiamo consultato altri testi ritenuti indispensabili per la stesura dell'elaborato, soddisfacenti il criterio di scelta basato sullo scopo di chiarire il più efficacemente possibile la visione del male in Agostino, le ragioni dell'evoluzione della sua visione e quanto essa abbia inciso sulle scelte fondamentali della vita dello studioso e del pastore.

Occorre specificare, infine, che il lavoro di sintesi sviluppato nel secondo capitolo è derivato dall'impossibilità di definire un ricco *status quaestionis* sul problema del male in Agostino nel secondo libro del *De moribus*. Sono infatti esigui gli studi specialistici dedicati ad esso, anche in considerazione della circostanza polemica, condotta, come riconosciuto dallo stesso Agostino, in una cornice teologica ancora acerba, non adeguatamente maturata in sapienza ed erudizione, quale invece risulterà nel più tardo *De natura boni*, composto nel 399, diciassette anni dopo la definitiva presa di distanza dal manicheismo.

CAPITOLO PRIMO

DALL'ENTUSIASMO ALLA DELUSIONE.

AGOSTINO DAL MANICHEISMO ALL'ANTIMANICHEISMO FINO AL *DE MORIBUS*

1. *Il rapporto di Agostino con il Manicheismo dal 373 al 388*

Agostino di Ippona (354-430), nacque in Numidia, a Tagaste, *civitas parva* dell'Africa del Nord colonizzata dai Romani¹, è dottore della Chiesa e uno dei maggiori pensatori cristiani della tradizione occidentale². La sua vastissima produzione letteraria, che nella edizione delle opere complete della *Nuova Biblioteca Agostiniana* ha raggiunto il numero di 36 volumi in 61 tomi, spazia dagli scritti apologetici a quelli precipuamente teoretici, teologici e filosofici, è dominata dalla passione filosofica, che, come egli stesso ricorda nelle *Confessioni*, lo colse a 18 anni a seguito della lettura dell'*Hortensius* di Cicerone, andato smarrito³. Però «ad Agostino non bastava il pathos etico di Cicerone o l'ontologia schematica delle categorie, egli aspirava all'intelligenza e alla comprensione di se stesso. Voleva conoscere l'essenza intima dell'uomo, voleva sapere dove l'uomo può trovare la sua fortuna»⁴.

Il giovane Agostino «nel giro di pochi giorni», come lui stesso riferisce nel *De duabus animabus contra Manichaeos*⁵, si interessa alla dottrina dei manichei e aderisce ad essa per circa nove anni, dal diciannovesimo al ventottesimo⁶. Il manicheismo è una religione fondata dal profeta iraniano Mani, il cui intento era di predicare una religione universale attraverso l'unione delle più importanti religioni già esistenti quali lo zoroastrismo, il cristianesimo e il buddhismo. «Mani insegnava l'esistenza di due principi delle cose ugualmente eterni e perpetuamente opposti: la Luce e le Tenebre. La luce è essenzialmente identica a Dio; le Tenebre sono invece il Male, e la storia del mondo non è che la storia di questi due principi»⁷. Il manicheismo suscitò interesse nel giovane Agostino «poiché 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»⁸.

¹ F. ADORNO, *La filosofia antica*, vol. II, Feltrinelli, Milano 1965, pp. 713 sgg.

² E. PRZYWARA, *Augustinus. Die Gestalt als Gefuege*, Jacob Hegner, Leipzig 1933; trad. it., *Agostino informa l'Occidente*, Jaca Book, Milano 2007.

³ A. TRAPÉ, *S. Agostino. L'uomo, il pastore, il mistico*, Editrice Esperienze, Fossano (Cn) 1976, pp. 53-54.

⁴ K. FLASCH, *Augustin. Einfuehrung in sein Denken*, Reclam, Nördlingen 1980; trad. it. *Agostino D'Ippona. Introduzione all'opera filosofica*, Il Mulino, Bologna, 1983, p. 29.

⁵ AUG. HIPPI., *De duabus animabus contra Manichaeos*, I, 1, 1 (ho consultato il testo latino delle opere di Agostino nell'edizione della *Patrologia Latina*, disponibile online nel sito <https://www.augustinus.it/latino/index.htm>).

⁶ ID., *Confessiones*, IV, 1, 1.

⁷ E. GILSON, *Introduction à l'étude de Saint Augustin*, Paris 1929, tr. it. Marietti 1820, Genova 2014, p. 264.

⁸ FLASCH, *Augustinus*, trad. it. p. 30.

Egli era attratto dalla promessa di una spiegazione razionale della natura⁹ e delle Scritture¹⁰. Questa spiegazione razionale del mondo derivava dalla sua formazione tardo-antica. Ossessionato fin dalla giovinezza dalla domanda sul perché l'uomo compia il male¹¹, all'interno del manicheismo Agostino, insieme a una concezione mitologica della lotta tra il bene e del male, troverà anche, oltre al materialismo, che egli accetta come l'unico modo di concepire la realtà, anche il dualismo metafisico, che gli parve l'unica possibile soluzione al problema del male, non ancora concepito come una privazione del bene, bensì come una sostanza positiva, e il panteismo, che rappresentava la più grande esaltazione della dignità umana¹². Agostino credette insomma «di trovare nel manicheismo ciò che andava cercando: la sapienza senza la fede, la legge morale senza la colpa la vita cristiana senza la mediocrità e le debolezze»¹³.

Pur facendo propaganda alla dottrina manichea¹⁴ aderì ai manichei con riserva¹⁵, poiché notò che i missionari «erano più eloquenti e più diffusi nel confutare le dottrine altrui, che sicuri e fermi nel dimostrare le proprie»¹⁶. Per questa ragione restò fino alla fine come uditore, il grado più basso dei discepoli di Mani e non salì mai tra gli Eletti, che «offrivano l'esempio di una vita casta ed un'ammirabile continenza»¹⁷ in quanto «ciò avrebbe significato rinunciare alla sua carriera [...] cosa che non volle fare perché la sua ambizione era troppo grande per una risoluzione del genere»¹⁸.

Dopo aver terminato gli studi a Cartagine, tornò a Tagaste. Dopo poco tempo, sia a causa della perdita dolorosa di un amico intimo, sia per intraprendere una più dignitosa professione, aprì una scuola di retorica a Cartagine, applicandosi con impegno alle arti liberali e allo studio. Fu a seguito di queste personali ricerche che Agostino pervenne alla consapevolezza circa l'insufficienza delle dottrine di Mani, che, a paragone di quanto da lui scoperto nei testi scientifici consultati, risultarono approssimative e scorrette, ma soprattutto non indispensabili alla verità di fede e alla confessione della vera religione. Il grande carisma goduto da Mani si rifletteva inevitabilmente sui contenuti della sua predicazione anche non strettamente religiosi. In considerazione di questa confluenza, Agostino sulle prime sospese il giudizio sulla personalità del Maestro, riservandosi una possibile conciliazione una volta avuta maggiore dimestichezza con le sue dottrine. Ma i suoi dubbi non furono sciolti né dalle spiegazioni del dotto vescovo Fausto, né dalle critiche che un certo Elpidio esprimeva pubblicamente a Cartagine sulle posizioni manichee. Fu anzi confermato nei dubbi ascoltando le riserve che il suo amico Nebridio sollevò sugli stessi argomenti che costituivano

⁹ Ivi, p. 31.

¹⁰ GILSON, *Introduction*, trad. it., p. 264.

¹¹ FLASCH, *Augustinus*, trad. it., p. 33.

¹² TRAPÉ, *S. Agostino*, pp. 78-79.

¹³ Ivi, p. 80.

¹⁴ FLASCH, *Augustinus*, trad. it., p. 34.

¹⁵ TRAPÉ, *S. Agostino*, p. 67.

¹⁶ AUG. HIPPI., *De utilitate credendi*, 1, 2.

¹⁷ ID., *De moribus*, I, 1, 2.

¹⁸ FLASCH, *Augustinus*, trad. it., p. 34.

il cruccio di Agostino, vertenti sul destino degli uomini malvagi in caso di disinteresse alle loro sorti da parte di quello stesso Dio che aveva ammesso la lotta eterna tra le due essenze¹⁹. L'ammissione delle due realtà ontologiche avrebbe comportato la doppia natura divina, che si sdoppiava in un Dio del Bene contrapposto a un Dio del Male. Conclusione che Agostino, cristianamente, non poteva accogliere.

Durante il suo soggiorno a Roma fu ospite di Costanzo, un manicheo che in seguito divenne cattolico, il quale, essendo facoltoso quanto zelante, pensò di estendere l'ospitalità a quanti tra i manichei volessero scampare alle persecuzioni dell'autorità e vivere secondo i precetti della dottrina. Fu in occasione di questa circostanza che Agostino fece esperienza diretta della impossibilità pratica di confermare la giustezza teorica delle prescrizioni dottrinarie manichee²⁰. Questo evento rafforzò la convinzione di abbandonare definitivamente il manicheismo. L'esigenza di Agostino di conciliare la ragione matematica con la metafisica non fu soddisfatta dall'impostazione materialistica dei manichei, i quali di fronte alle aporie del discorso razionale si rifacevano all'autorità dei maggiori, con evidente paradosso. La radice del problema andava oltre il manicheismo, poiché il male di cui soffriva la ragione materialistica era viziato dalla corruzione del cuore. L'inconsistenza della spiegazione razionale delle scritture da parte dei manichei emergeva a un semplice confronto con le dottrine scientifiche, come Agostino stesso ricorda nel libro V delle *Confessioni*.

La delusione delle posizioni manichee lo condusse a una provvisoria adesione all'accademismo di Cicerone, ossia a una forma di scetticismo dogmatico²¹. Lo scetticismo fu presto superato quando Agostino capì che la felicità si raggiunge in un mondo non sensibile, questa considerazione fu possibile grazie alla lettura dei *libri Platoniorum*²². Plotino e Porfirio in particolare furono i suoi punti di riferimento, tuttavia non era a conoscenza dell'opera anticristiana di quest'ultimo; addirittura non distingueva Platone dal neoplatonismo²³. Questa scoperta comportava il rifiuto del materialismo stoico e manicheo²⁴, la consapevolezza che lo spirito e l'anima siano più reali degli oggetti sensibili; capì inoltre che la conoscenza della verità non avviene attraverso il corpo ma nel puro pensiero e che il collegamento tra filosofia pratica e teoretica è funzionale alla ricerca della verità che rende l'anima felice, quest'ultima è in grado di partecipare alla verità nel suo essere perenne; deve esserci un ritorno all'asceti poiché l'uomo non potrebbe

¹⁹ TRAPÉ, *S. Agostino*, pp. 83-87.

²⁰ Ivi, pp. 88-89.

²¹ GILSON, *Introduction*, trad. it., p. 266.

²² FLASCH, *Augustinus*, trad. it., p. 40.

²³ *Ibidem*.

²⁴ La «relazione privilegiata tra platonismo e cristianesimo» ha le sue ragioni «nella comune avversione per il materialismo e nella conseguente necessità di rinviare a un primo principio trascendente in un universo nettamente diviso in due livelli di realtà diversi (il mondo intelligibile dell'essere e quello sensibile del divenire)»: M. BONAZZI, *Il platonismo*, Einaudi, Torino 2015, p. 190.

raggiungere la verità se troppo attaccato al mondo sensibile.²⁵ Trovò, inoltre, presso i neoplatonici, il principio di partecipazione: «tutte le cose provengono da Dio e sono insieme una partecipazione e un'imitazione di Dio»²⁶. Infine trovò il vero significato di male, si chiese per la prima volta (a differenza dei manichei) non da dove provenisse ma cosa fosse il male, apprese che non è una sostanza ma una privazione, non può perciò esistere se non nel bene poiché è una corruzione e un danno²⁷.

La conoscenza dei neoplatonici fu possibile grazie ad Ambrogio, Vescovo di Milano, che fu un punto di riferimento determinante per Agostino poiché «riuscì a fondere insieme la sensibilità romana per il potere, l'etica cristiana e la saggezza dei neoplatonici»²⁸. Nonostante non ci fosse un legame di amicizia tra i due la forte personalità di Ambrogio ripristinò in Agostino la fede nella Grande Chiesa.²⁹ Tuttavia il vescovo di Milano contribuì poco alla sua conversione attraverso gli incontri privati, decisive furono infatti le predicazioni fatte al popolo.³⁰ Sciolto il nodo del rapporto tra fede e ragione³¹, Agostino perfeziona così la sua adesione alla Chiesa Cattolica. Dopo esser stato battezzato proprio da Ambrogio a Milano nella notte tra il 24 al 25 aprile del 387 ebbe una disavventura legata alla morte della madre ad Ostia mentre aspettava con i suoi amici una nave per l'Africa;³² in seguito tornò a Roma e fu proprio lì, nell'inverno del 387-388, che scrisse la prima controversia sui manichei: il *De moribus*.

2. Il *De moribus*: presentazione generale dell'opera

Il *De moribus Ecclesiae catholicae et de moribus Manichaeorum*, noto semplicemente come *De moribus*, è formato da due libri, scritti con l'intenzione di confutare il preteso primato ascetico dei manichei³³. All'inizio del libro I, Agostino afferma che bisogna iniziare dall'*auctoritas* e non dalla *ratio*, al contrario quindi di ciò che pensavano i manichei, poiché gli uomini, condizionati dai peccati e dai vizi, devono affidarsi prima all'autorità, capace di «guidare il loro sguardo esitante verso la luce della verità»³⁴. Agostino prosegue sostenendo che tutti gli uomini vogliono essere

²⁵ FLASCH, *Augustinus*, trad. it. p. 41.

²⁶ TRAPÉ, *S. Agostino*, p. 127.

²⁷ *Ibidem*.

²⁸ FLASCH, *Augustinus*, trad. it. p. 46.

²⁹ Ivi, trad. it. pp. 46-47.

³⁰ TRAPÉ *S. Agostino*, p. 105.

³¹ H.A. WOLFSON, *The Philosophy of the Church Fathers*. vol. 1, Harvard University Press, Cambridge (Mass.) 1964², tr. it. *La filosofia dei Padri della Chiesa*, Paideia Editrice, Brescia 1978, pp. 120-130.

³² J.K. COYLE, *De Moribus Ecclesiae catholicae: Augustin chrétien à Rome*, in «*De moribus ecclesiae catholicae et De moribus Manichaeorum*», «*De quantitate animae*», *Lectio Augustini*, VII Settimana Agostiniana Pavese, Edizioni «Augustinus», Palermo 1991, pag 15.

³³ G. CATAPANO, *Agostino*, Carocci Editore, Roma 2010, p. 57.

³⁴ AUG. HIPPI., *Mor. eccl. cath. mor. Man.*, I, 2, 3.

felici ma «felice non si può dire né chi non ha ciò che ama, qualunque cosa essa sia né chi ha ciò che ama, se gli nuoce né chi non ama ciò che ha, anche se è un'ottima cosa»³⁵, ma è felice colui che ama e possiede il bene supremo dell'uomo; il bene supremo non è inferiore all'uomo ed è quel bene rispetto al quale non può essercene uno superiore inoltre non può essere perduto dall'uomo poiché il timore di perderlo renderebbe l'uomo infelice. Sostiene Agostino che sarebbe difficile trovarlo se prima non si chiarisce che cosa sia l'uomo; ammettendo che l'essere umano sia composto dall'anima e dal corpo, che cos'è che chiamiamo propriamente "uomo"? Il corpo, l'anima o il corpo e l'anima uniti? Senza dilungarsi troppo sull'argomento, Agostino sostiene che nessuna cosa giova alla vita del corpo quanto l'anima, per cui il bene supremo per il corpo non sono le «qualità che siamo soliti enumerare tra i beni del corpo [...]»³⁶. Ma non bisogna credere che sia l'anima da sola a costituire il bene supremo dell'uomo bensì l'anima in possesso della virtù. Per raggiungere la virtù l'anima deve seguire qualcosa: non se stessa poiché essa è stolta in quanto non ha ancora raggiunto la virtù, non la virtù in sé, dato che quest'ultima ancora non esiste poiché relativa all'anima bensì l'uomo sapiente o Dio. L'uomo sapiente, come avverte Agostino, possiamo perderlo per cui all'anima non resta altro che seguire Dio³⁷. Le scritture confermano il risultato ottenuto dalla ragione.

Ragione umana e autorità divina concordano nel dimostrare che il bene supremo è Dio stesso e che l'essenza della vita morale consiste in primo luogo nell'amare Dio. Questa conclusione conduce Agostino a ridefinire le quattro virtù fondamentali della tradizione (temperanza, forza, giustizia e prudenza in termini di amore per Dio³⁸).

Nel II libro del *De moribus* Agostino affronta la questione ontologica del male, negando, contrariamente a quanto sostenuto dai manichei, che il male possa sussistere con la natura del bene, avendo una propria natura o essenza ontologica. La realtà del bene coincide con Dio ed è positiva per definizione, al bene può contrapporsi solo ciò che lo nega, cioè una antinatura, una realtà negativa che contraddica l'essenza positiva che appunto è il bene. Per i manichei la natura dell'essere e la natura del non essere erano poste allo stesso livello ontologico e dunque positivo, come se bene e male potessero sussistere allo stesso modo. Agostino, assegnando al bene la realtà naturale, considerava natura e bene come sinonimi. Alla domanda su che cosa sia il male, se i manichei avessero risposto che è natura sarebbero caduti in errore poiché, se esso è ciò che si oppone alla natura, risulta impossibile una natura che va contro a ciò che è natura. All'obiezione

³⁵ Ivi, I, 3, 4.

³⁶ Ivi, I, 5, 7.

³⁷ CATAPANO, *Agostino*, p. 59.

³⁸ *Ibidem*.

dei manichei, i quali oppugnavano alla realtà del bene gli effetti reali del male, Agostino, asserendo che unica realtà è quella del bene, confuta l'idea che il male possa nuocere alla realtà del bene, essendo tale realtà benigna quella divina, che non può essere intaccata da alcun male, e risponde che «questa natura, che non solo rinnegate come sommo bene, ma fate anche tentativi di ogni genere per persuaderne gli altri, è immutabile, impenetrabile, incorruttibile, inviolabile [...]. Ora a tale natura non si può nuocere in alcun modo³⁹. [...] Ma se nuocere, come ho mostrato equivale a privare di un bene, non si può nuocere al regno delle tenebre, perché non vi è affatto bene»,⁴⁰ pertanto gli effetti privativi del male possono incidere soltanto sui prodotti del bene, necessariamente imperfetti, i quali partecipano della natura benigna senza identificarsi con la sua essenza. Se i manichei sosterranno che il male è corruzione, allora dovranno ammettere che non può essere una sostanza perché può esistere solo in una sostanza che viene corrotta. La corruzione è perversione che priva di ordine, «l'ordine conduce le parti degli esseri composti a unità e quindi all'essere [...] dunque ciò che viene corrotto tende al non-essere [...] Dio, l'autore dell'essere delle cose, non può aver creato il male, dato che il male è corruzione e la corruzione è l'allontanamento dall'essenza»⁴¹.

Alla terza obiezione, circa la natura venefica dello scorpione, che non può che produrre del male e del quale non si ravvede alcun bene, Agostino introduce il concetto di *inconvenientia*, ossia di incompatibilità tra nature in sé positive e benigne le quali nella reciproca azione manifestano la loro incompatibilità. Come nel caso appunto dello scorpione e dell'uomo, i quali sono in sé entrambi creature positive, ma reciprocamente incompatibili, in quanto, il veleno dello scorpione nuoce all'uomo, così come l'azione dell'uomo può nuocere allo scorpione. Agostino più avanti critica i tre “sigilli” dell'ascetismo manicheo: il sigillo della bocca, il sigillo delle mani e il sigillo del seno sostenendo, dopo averli analizzati con cura, che le loro dottrine e pratiche siano false e perverse. Alla fine del libro Agostino racconta vari episodi della sua esperienza presso i Manichei per screditare ancor più i loro costumi tra cui il seguente episodio ambientato a Roma: un uditore aveva messo a disposizione la propria casa ad alcuni eletti che vagabondavano per la città. Questa ospitalità fu un fallimento poiché il codice di vita tratto da un'epistola di mani fu presto giudicato intollerabile, abbandonato il progetto da parte di tutti gli ospiti essi si accusarono vicendevolmente. In quel contesto un vescovo contrariamente alle proibizioni poste dal ‘sigillo della bocca’ si faceva portare le provviste per le quali dava delle ingenti somme di denaro.⁴²

³⁹ AUG. HIPPI., *Mor.*, II, 3, 5.

⁴⁰ *Ibidem.*

⁴¹ CATAPANO, *Agostino*, p. 61.

⁴² COYLE, *De Moribus Ecclesiae catholicae*, pp. 104-105.

CAPITOLO SECONDO

IL CONFRONTO DI AGOSTINO CON IL MANICHEISMO NEL *DE MORIBUS*: SINTESI DEI CONTENUTI

1. *Il De moribus Ecclesiae catholicae: focus sull'opera*

Il giovane Agostino, durante il suo soggiorno a Cartagine, dal 374 al 383, aderì al manicheismo, non solo come seguace ma come convinto propagandista, riuscendo a portare alla setta molti amici tra cui Alipio, Romaniano e Onorato¹. Agostino fu costante nel dichiarare di essere stato membro della setta per nove anni; tuttavia, come spiega Pierre Courcelle nelle *Recherches sur les Confessions de Saint Augustin* (Paris 1950)², sono almeno dieci gli anni di adesione, poiché «la rottura con i manichei avvenne alla fine del suo ventinovesimo anno e non durante il ventottesimo come sostenuto all'inizio del quarto libro delle *Confessioni*»³. Ma cosa ha spinto Agostino a dichiarare nove anziché dieci anni? Probabilmente la vergogna «di quel periodo errato della sua giovinezza ribelle»⁴.

Il motivo, però, potrebbe anche essere un altro, relativo non alla situazione di fatto ma all'intimo convincimento di Agostino. Infatti, durante il soggiorno a Roma, sebbene fosse ancora apparentemente un manicheo, interiormente Agostino non si sentiva più così sicuro della sua convinta adesione, e alla luce di questo egli ha conteggiato l'ultimo anno del suo sodalizio come più apparente che reale⁵. Senza contare il simbolismo agostiniano dei numeri sacri: il dieci era considerato appunto numero sacro, a differenza del numero nove, considerato imperfetto, per cui la cifra sacra non poteva essere abbinata a un contesto peccaminoso, e ciò induce a considerare che «il significato spirituale dei numeri nelle date e nei tempi sarebbe più importante della precisa accuratezza fattuale»⁶. In ogni caso, la rottura definitiva con i Manichei, avvenuta nel 383, non allontana Agostino dalla loro dottrina, anzi evidenzia un maggiore impegno a comprenderla in profondità al fine di affrontarla criticamente in maniera adeguata⁷. Questo impegno si concretizza durante il suo secondo soggiorno a Roma (il primo da cristiano), nell'inverno del 387-388, con la

¹ S. JASKIEWICZ, *L'ideale di santità manichea fondato sui tre sigilli secondo la testimonianza di Sant'Agostino*, in *Pagani e cristiani alla ricerca della salvezza (Secoli I-III)*. XXXIV. *Incontri di studiosi dell'antichità cristiana*, Roma, 5-7 maggio 2005, Institutum Patristicum Augustinianum, Roma 2006, p. 583.

² L.C. FERRARI, *Augustine's «Nine Years» as a Manichee*, «Augustiniana», 25 (1975), p. 210.

³ Ivi, p. 212.

⁴ Ivi, p. 213.

⁵ Ivi, p. 214.

⁶ Ivi, p. 215.

⁷ JASKIEWICZ, *L'ideale di santità manichea*, pp. 583-584.

redazione del *De moribus*⁸; almeno secondo le informazioni delle *Ritrattazioni*. In realtà, in quel periodo romano Agostino avrebbe solo cominciato l'opera, che avrebbe poi terminato a Tagaste, dopo il suo rientro in Africa⁹.

L'elemento personale di Agostino traspare molto nei suoi scritti, soprattutto quando riguardano i manichei¹⁰. Chi traduce con *Dei costumi* il titolo dell'opera, cade in errore, poiché non si tratta di 'costumi', 'usanze' o 'tradizioni', bensì di 'morale' o per meglio dire fede messa in pratica¹¹. Come anticipato nel precedente capitolo, il *De moribus*, la cui paternità non è mai stata messa in dubbio, sia per la testimonianza dello stesso Agostino nelle *Ritrattazioni* che per l'elenco redatto da Possidio (431)¹², è composto da due libri: il *De moribus Ecclesiae catholicae* e il *De moribus Manichaeorum*. Il primo, oltre a essere fondamentale per capire la situazione della Chiesa in Africa, consente di comprendere come i manichei riuscissero a coinvolgere coloro che Agostino giudica ingenui e ignoranti¹³.

Inizialmente, il *De moribus Ecclesiae catholicae* doveva essere indipendente dal *De moribus Manichaeorum*, opera che Agostino neppure intendeva scrivere. Solo dopo aver finito la prima stesura, infatti, egli ebbe l'idea di scriverne il seguito. In ogni caso, dei 94 manoscritti che recano il *De moribus Ecclesiae*, solo 57 includono il *De moribus Manichaeorum*¹⁴. Nei due trattati viene messo in chiaro che, a differenza dei manichei, i cristiani ortodossi raggiungono un pieno accordo tra le loro credenze, fondate sulla parola di Dio, e le loro pratiche¹⁵. Viene inoltre evidenziata in comparazione la differenza tra la teoria e la pratica nel cattolicesimo e nel manicheismo, con la catechesi e la morale che si incrociano per far risaltare le cause e gli effetti sugli individui e sulla società¹⁶. Nel *De moribus Ecclesiae catholicae* Agostino espone dunque le basi della morale cristiana, esponendo in che modo i veri cristiani debbano comportarsi e come i prescritti comportamenti vengano messi in pratica¹⁷. Già all'inizio del trattato Agostino si assume l'impegno di difendere il carattere divinamente ispirato dell'Antico Testamento e di dimostrare che la vita morale praticata dai cristiani è superiore a quella dei manichei¹⁸. Il primo trattato inoltre ha un carattere documentale, utile a far conoscere i temi della propaganda della setta in Africa. L'accusa

⁸ J.K. COYLE, *De Moribus Ecclesiae catholicae: Augustin chrétien à Rome*, in «*De moribus ecclesiae catholicae et De moribus Manichaeorum*», «*De quantitate animae*», Lectio Augustini, VII Settimana Agostiniana Pavese, Edizioni «augustinus», Palermo 1991, p. 15.

⁹ COYLE, *De Moribus*, p. 20.

¹⁰ ID., *Augustine's «De moribus Ecclesiae catholicae». A study of the Work, Its Composition and its Sources*, University Press (Paradosis, 25), Fribourg 1978, p. 83.

¹¹ ID., *De Moribus Ecclesiae catholicae*, p. 22.

¹² ID., *Augustine's «De moribus»*, p. 58-59.

¹³ F. DECRET, *L'Afrique manichéenne (IV-V siècles). Etude historique et doctrinale*, Études augustiniennes, (8, rue François-1er, 75008), Paris 1978, p. 21.

¹⁴ COYLE, *De Moribus Ecclesiae catholicae*, pp. 21-22.

¹⁵ Ivi, p. 23.

¹⁶ E. CAVALLARI, *I costumi della Chiesa Cattolica*, «Presenza Agostiniana», 31/2, n° 156 (2004), p. 16.

¹⁷ COYLE, *Augustine's «De moribus»*, p. 80.

¹⁸ ID., *Augustin et le manichéisme*, «Connaissance des Pères de l'Eglise», n° 83 (2001), p. 47.

manichea che il cattolicesimo unisse le Scritture cristiane con quelle del dio malvagio, non poteva lasciare indifferente Agostino, il quale nella polemica anti-manichea si impegnò a dimostrare che il Dio dei due Testamenti è unico, anche se, come egli riconobbe successivamente, a volte attaccò i suoi antagonisti detrattori della fede cristiana senza avere gli elementi dottrinari sufficienti per poter affrontare efficacemente la diatriba teologica¹⁹.

Nel secondo paragrafo del *De moribus Ecclesiae catholicae*, Agostino invoca la *catholica disciplina*, mentre in quello successivo espone il metodo che intende seguire basandosi sia sulla ragione che sulla autorità scritturale²⁰. Ciò che rimane del trattato si suddivide in tre sezioni: filosofia, Bibbia e asceti, redatte da Agostino in un lasso di tempo di uno o due anni, per cui è possibile che le sezioni si sovrappongano²¹. Nell'ultima parte, lo scrittore cristiano illustra la pratica di ciò che ha sviluppato teoricamente, spiegando come la Chiesa educi i cristiani²², alcuni dei quali, in particolare in Africa, tuttavia, non ne sono l'esempio perfetto, poiché vi sono tra loro quelli che adorano immagini e tombe, quelli che offrono cibo ai cadaveri e quelli che si ubriacano nei cimiteri²³. Per quanto riguarda la Bibbia, Agostino sostiene che la ragione è solo apparentemente sufficiente a condurre l'uomo saggio a una vita felice, mentre in realtà per conseguire il fine della beatitudine è indispensabile l'autorità della Sacra Scrittura, il cui testo e la relativa interpretazione sono assicurati dal magistero della Chiesa²⁴.

I seguaci di Mani ritenevano che fosse necessario leggere solo il Nuovo Testamento, e neanche tutto, così che Agostino si impegnerà a dimostrare che alcuni suoi brani (in particolare la letteratura paolina) sono ispirati all'Antico²⁵. Nella sezione filosofica del primo trattato si evince che Agostino abbia riconosciuto nel cristianesimo la vera filosofia, per cui la questione se si sia convertito alla filosofia o al cristianesimo si rivela, come sostiene Eckard König, uno *Scheinproblem*²⁶. Dallo studio attento del primo libro del *De moribus* si evincono inoltre altre due considerazioni importanti: la prima è che Agostino dedica gran parte della sua opera a tematiche filosofiche derivate dagli studi sul neoplatonismo; l'altra è che, nel momento in cui lavora all'opera, il suo pensiero è impregnato di fede cristiana²⁷.

Facendo appello all'eudemonismo, Agostino sostiene che ogni uomo brama la felicità, che tuttavia crede possa trovare soltanto in un bene alla sua portata, in grado di amare e di avere. Il vero bene tuttavia, sostiene Agostino, deve risultare di natura superiore all'essere umano, per cui,

¹⁹ DECRET, *L'Afrique*, p. 21.

²⁰ COYLE, *De Moribus Ecclesiae catholicae*, p. 23.

²¹ *Ibidem*.

²² DECRET, *L'Afrique*, p. 22.

²³ *Ibidem*.

²⁴ COYLE, *Augustin et le manichéisme*, p. 48.

²⁵ *Ibidem*.

²⁶ ID., *De Moribus Ecclesiae catholicae*, p. 24.

²⁷ ID., *Augustine's «De moribus Ecclesiae catholicae»*, p. 24.

analizzandone brevemente l'essenza, afferma che il Sommo Bene per l'uomo sia quello che rende perfetta l'anima, (oppure l'anima congiunta al corpo), concludendo che ciò che rende perfetta l'anima è la virtù, la quale trova significato quando raggiunge Dio, che quindi è il Sommo Bene²⁸.

Tommaso d'Aquino trasse vantaggio dal *De moribus Ecclesiae catholicae* quando si occupò della discussione legata all'oggetto nel quale l'uomo trova il bene sovrano, sostenendo che lo troverebbe, non nella perfezione della sua anima, ma esclusivamente in Dio. Pur essendo originale rispetto a quella di Agostino, l'argomentazione di San Tommaso permette di cogliere la presenza della posizione morale pagana all'interno del cristianesimo²⁹. Egli «si appella al *De moribus* per quanto riguarda il contenuto materiale della sua dottrina morale, sia che si tratti secondo la divisione da lui stabilita, delle virtù in generale sia delle virtù in particolare»³⁰. Non vi è lo spazio per analizzare i passi di Tommaso³¹, ma occorre dire almeno che si imposero, attraverso la sua interpretazione, due peculiarità della morale tomista contrapposte alla visione agostiniana: l'intellettualismo, che conferisce virtù all'intelligenza e il suo ruolo sulle questioni legate alla virtù, e il naturalismo, che riconosce l'ordine profano e la cura nel disciplinarlo in base alla virtù della giustizia³².

I temi presi dal *De moribus* rappresentano per San Tommaso solo il mezzo con cui egli verifica le sue affermazioni, senza manifestare alcun interesse per «l'Agostino storico»³³. Al Convegno internazionale agostiniano di Roma del 1986, Basil Studer presenta uno studio in cui distingue tre aspetti concernenti il concetto di Dio in Agostino: l'oggetto della ricerca della umana ragione, il Dio della Bibbia e della fede cristiana, e il Dio dell'esperienza spirituale; questi tre aspetti sono presenti nel trattato³⁴. Notiamo che Agostino anticipa la sezione biblica, secondo due modalità: quando parla della via che Dio, attraverso i patriarchi, la Legge, i profeti, l'Incarnazione, gli apostoli, i martiri e l'evangelizzazione dei popoli, ci ha procurato, e quando l'idea di virtù viene suggerita tramite un riferimento a 1 Cor 1, 24³⁵. La sezione biblica inizia con la prima citazione della Scrittura (Mt 22, 37; Dt 6, 5)³⁶. Agostino, pur rompendo con la pura ragione, continua ad esprimersi filosoficamente, sostenendo che Dio non muta la sua natura e la sua sostanza e che Cristo stesso ci comanda di amarlo; che questo Dio è il medesimo nei Testamenti, dove troviamo lo stesso fondamentale principio della legge divina: amare Dio e il prossimo³⁷. La scelta dei passi scritturali

²⁸ ID., *De Moribus Ecclesiae catholicae*, p. 26.

²⁹ T. DEMAN, *Le «De moribus Ecclesiae catholicae» de saint Augustin dans l'oeuvre de s. Thomas d'Aquin*, «Recherches de Théologie Ancienne et Médiévale», 21 (1954), p. 249.

³⁰ Ivi, p. 253.

³¹ Ivi, pp. 248-280.

³² Ivi, p. 280.

³³ *Ibidem*.

³⁴ COYLE, *De Moribus Ecclesiae catholicae*, p. 26.

³⁵ *Ibidem*.

³⁶ Ivi, p. 30.

³⁷ Ivi, p. 49.

è dettata da un criterio morale, tuttavia gioca un ruolo principale in questa esegesi una preoccupazione per la semplice sinonimia o consonanza³⁸. Si sostiene la ricerca di un Dio che è «tutto dappertutto» senza essere in nessun luogo, che è immutabile e l'unico di cui i due Testamenti parlano e che costituisce il desiderio di felicità. Una volta trovato Dio, si diventa felici; ma ciò non basta a salvarci, poiché Dio dev'essere amato e seguito, e per seguirlo bisogna amare il prossimo³⁹.

Il concetto di amore di cui tratta Agostino non è molto spiegato nel primo *De moribus*, dove tuttavia si precisa che la *caritas* si basa sull'amore verso Dio⁴⁰. Il Dio che i cristiani amano è unità di Padre, Figlio e Spirito Santo, un Dio che ragione e autorità insegnano a riconoscere come il Sommo Bene⁴¹. Il discorso sulla trinità è inserito tra le due sezioni che trattano delle virtù, che si riducono all'amore a Dio; infatti, le quattro virtù cardinali non sono che quattro aspetti dello stesso amore e pertanto si riducono ad una virtù sola: la *caritas*⁴².

I manichei, pur ammettendo anch'essi che bisogna amare il prossimo, non ammettono che nel Vecchio Testamento sia presente questo precetto⁴³. Dall'obbligo di amare il prossimo, oltre che Dio, derivano i doveri nei confronti della comunità umana, dove la Chiesa cattolica è la vera «chiesa dei santi» che si oppone alla presunta santità di quella di mani.⁴⁴ P. Brown, in *The Making of Late Antiquity*, spiega che verso la fine del IV secolo per «santo» si intendeva la figura dell'asceta. Agostino dimostra di essere un testimone di questa identificazione, presentandoci in questo capitolo in particolare gli asceti che vivono nel deserto⁴⁵.

Rappresentativa per Agostino è la vita di Antonio, sebbene non venga menzionata nel trattato, di cui parla nelle *Confessioni*, anche se pare si interessi più al suo stile di vita che alla sua persona⁴⁶. Per non lasciar intendere che soltanto le persone che vivono nel deserto possano raggiungere la perfezione, Agostino parla anche di altri asceti, in particolare i membri del clero, alcuni dei quali conosciuti di persona, rimanendo colpito dalla loro capacità di praticare la virtù in condizioni di vita difficile⁴⁷. Questa apologetica veniva da Agostino ritenuta necessaria a sconfiggere la propaganda dei manichei, di cui erano vittime sia i pagani che i cristiani, consapevole che il tempo e il contesto storico era propizio al manicheismo⁴⁸.

Il principio della «carità in tutto» prova che l'ascesi dei cristiani, per la stretta connessione di ascetismo e carità, è superiore a quella dei manichei. Un altro motivo per cui Agostino ritiene che

³⁸ *Ibidem*.

³⁹ *Ivi*, p. 49.

⁴⁰ *Ivi* p. 50.

⁴¹ *Ibidem*.

⁴² *Ibidem*.

⁴³ COYLE, *De Moribus Ecclesiae catholicae*, p. 50.

⁴⁴ *Ivi*, p. 51.

⁴⁵ *Ivi*, pp. 46-47.

⁴⁶ *Ivi*, p. 47.

⁴⁷ *Ivi*, p. 49.

⁴⁸ DECRET, *L'Afrique*, pp. 23-24.

il manicheismo sia inferiore al cristianesimo deriva dalla constatazione che la fede manichea non lo aveva allontanato dai vizi e dalle ambizioni secolari, dai quali si era liberato soltanto grazie all'efficacia del battesimo, che lo introduceva alla perfezione morale, rinvenibile esclusivamente abbracciando la vera fede, che è quella cattolica⁴⁹.

Del testo qui considerato, manca un'edizione critica moderna, infatti tutte le traduzioni critiche derivano dall'edizione del Maurini del 1679⁵⁰. Per una più ampia conoscenza dei temi che vi sono trattati, occorre prendere in considerazione il contesto sociale, politico e religioso del 390, ma non sappiamo se Agostino fosse consapevole dell'influenza esercitata da Teodosio sull'Impero e sulla religione cattolica, poiché non vi è alcuna menzione dei provvedimenti promulgati da quest'ultimo contro i manichei nel 381-382⁵¹. Per provare l'autenticità della religione cattolica, tra gli argomenti del primo *De moribus*, né la constatazione dell'insistenza del Vescovo di Roma di essere il successore di Pietro, né la successione apostolica della gerarchia vengono esposti da Agostino, che si limita a considerare l'espansione territoriale della Chiesa, i suoi martiri e la sua ascesa⁵². Parlare di una teologia di Agostino, come afferma Claudio Basevi⁵³ nel suo studio sulla interpretazione agostiniana della Bibbia, è esagerato, rappresenta piuttosto un mutamento decisivo nella sua attività letteraria, essendo il primo scritto cristiano sui manichei, che rivela efficacemente il suo stato esistenziale, senza contare che funge inoltre da introduzione ai temi classici che compongono il suo pensiero⁵⁴.

2. Struttura e contenuti del *De moribus Manichaeorum*

Attraverso il *De moribus Manichaeorum* Agostino non intendeva esporre sistematicamente la dottrina morale dei manichei, bensì tentava di convincere i suoi ex correligionari ad abbandonare la setta⁵⁵. Questo secondo libro ha la stessa lunghezza del primo e tratta principalmente della spiegazione del male e dell'origine della colpa secondo le concezioni dualistiche di Mani⁵⁶, per poi smascherare le incoerenze nell'applicazione pratica dei precetti attraverso l'esposizione dei tre

⁴⁹ COYLE, *Augustin et le manichéisme*, p. 51.

⁵⁰ ID., *De Moribus Ecclesiae catholicae*, p. 52.

⁵¹ *Ibidem*.

⁵² Ivi, p. 53.

⁵³ C. BASEVI, *San Agustín. La interpretación del Nuevo Testamento. Criterios exegéticos propuestos por S. Agustín en el "De Doctrina Christiana", en el "Contra Faustum" y en el "De Consensu Evangelistarum"*, Universidad de Navarra, Pamplona 1977, p. 36.

⁵⁴ COYLE, *De Moribus Ecclesiae catholicae*, pp. 55-57.

⁵⁵ F. DECRET, *De Moribus Ecclesiae catholicae et De moribus Manichaeorum, livre II - De moribus Manichaeorum*, in «*De moribus ecclesiae catholicae et De moribus Manichaeorum*», «*De quantitate animae*», *Lectio Augustini*, VII Settimana Agostiniana Pavese, Edizioni «Augustinus», Palermo 1991, p. 66.

⁵⁶ F. DECRET, *L'Afrique*, p. 24.

signacula (sigilli).⁵⁷ Una terza parte è costituita da un *pamphlet* in cui Agostino accusa senza mezzi termini i manichei di perversione morale e di vergognose oscenità⁵⁸.

Il cardine del sistema manicheo, da cui hanno origine tutti gli altri insegnamenti, è la teoria dei due principi del male e del bene, che contrapponendosi dirigono il mondo⁵⁹. Dio costituisce unicamente il principio del bene, che si oppone a quello del male. Abbiamo qui un dualismo drastico da cui nascono due nature, che a loro volta generano tutte le altre cose. Tali nature, opposte e indipendenti, hanno forma e nomi diversi⁶⁰. Dio, che è luce, nel momento in cui ha dovuto combattere per difendersi dalle Tenebre, ha perduto una sua porzione, che è stata catturata e segregata nella materia. Riuscendo però a liberare una gran parte di luce, generò il sole e la luna, mentre tutto il resto materiale cadde sulla terra rimanendo all'interno di qualunque forma di vita. Abbiamo quindi un Dio che, rispetto a quello cristiano, è debole e soggetto al mutamento⁶¹.

Nella prospettiva manichea, tutto ciò che costituisce il mondo, dalle piante fino all'uomo, è un'unione tra la Luce e le Tenebre. L'uomo è dunque composto da un'anima, che deriva dalla sostanza stessa di Dio, e da un corpo, che è stato generato anch'esso da Dio⁶². Dal momento che Agostino considera Dio come Sommo Bene, Essere sovrano e primo nell'ordine ontologico, la visione dualistica dei manichei risulta impossibile⁶³. Per i manichei, di fronte a Dio non vi è un non-essere, ma il male, che ha una propria essenza ontologica; questa tesi per Agostino è inammissibile, dato che nella ricerca del contrario di Dio ci si imbatte nel nulla⁶⁴. Agostino ritiene che la giusta domanda non sia da dove provenga il male, dando per scontato che esso abbia una sua esistenza reale, ma che cosa sia, e quindi, nel provare a rispondere a questo opportuno quesito, delinea i seguenti punti fondamentali. Primo: il male non può essere sostanza, poiché se, come ritengono i manichei, esso va contro la natura, nessuna natura può essere il male, poiché tenderebbe al non-essere, e andando contro se stesso si annullerebbe⁶⁵. Secondo: Dio è inviolabile per natura e non può essere colpito dal principio del Male, e il regno delle Tenebre, non contenendo all'interno di sé alcun bene, non può danneggiarlo. Terzo: la tesi dei manichei, essendo fondata sul niente, è costretta a lasciare spazio alla dottrina cattolica, per cui le creature, partecipando al Sommo Bene che è Dio, possono essere danneggiate se private del bene relativo alla propria natura creaturale, generato dalla loro partecipazione al Bene assoluto⁶⁶. Quarto: i manichei sostengono che il male sia corruzione, e tuttavia non può esistere una corruzione in sé e per sé, ma solo nella sostanza che corrompe, e

⁵⁷ ID., «*De Moribus Ecclesiae catholicae*», p. 78.

⁵⁸ ID., *L'Afrique*, p. 24.

⁵⁹ JASKIEWICZ, *L'ideale di santità manichea*, p. 585.

⁶⁰ Ivi, p. 585.

⁶¹ Ivi, pp. 585-586.

⁶² Ivi, p. 586.

⁶³ DECRET, «*De Moribus Ecclesiae catholicae*», p.70.

⁶⁴ Ivi, p. 71.

⁶⁵ Ivi, pp. 72-73.

⁶⁶ *Ibidem*.

poiché ciò che può essere corrotto ha necessariamente dentro di sé la porzione di bene soggetta alla corruzione, senza la quale non potrebbe esserne privato, ciò comporta che, se la razza delle Tenebre è per natura priva di bene, non può essere corrotta, mentre per assurdo Dio e il suo Regno potrebbero esserlo⁶⁷. Attraverso una prova pratica giudicata infantile da Agostino, i manichei sostenevano che il male fosse una sostanza: la prova consisteva nel mettere uno scorpione nella mano di chiunque non appoggiava quella tesi; essi non avevano inteso che il veleno fosse un male per l'uomo ma contemporaneamente un bene per lo scorpione, per cui non esiste una «sostanza radicalmente cattiva»⁶⁸. Agostino, sostenendo che nulla è un male sommo (nemmeno la morte), dimostra quanto sia assurdo pensare che la natura del male sia una sostanza⁶⁹. Una volta illustrate le proprie riserve sulla natura del male secondo i manichei, si impegna a criticare le incongruenze che ne conseguono⁷⁰, a partire dal comportamento degli eletti, derivante dall'osservanza dei comandamenti morali raggruppati sotto il dettame dei tre sigilli risalenti a Mani⁷¹. Agostino espone i contenuti dei tre sigilli in modo ironico e sarcastico⁷², secondo modalità che paradossalmente apprese dagli stessi manichei. Questo tono risultava particolarmente efficace rivolto a destinatari ignoranti, per non dire rozzi, ai quali era destinato lo scritto, che infatti non fu pensato per i manichei colti⁷³.

Il primo dei sigilli è il *sigillo della bocca*, che indica tutti i sensi che si trovano nella testa⁷⁴. Agostino inizia ad analizzare i due imperativi fondamentali che derivano dal sigillo della bocca: il divieto di bestemmiare e l'obbligo di non usufruire di alcuni cibi e bevande⁷⁵, in particolare del vino e della carne, visti come un rischio di diventare «immondi e impuri»⁷⁶. Il polemistista sostiene che, quando i manichei spiegano che l'anima si identifica con Dio o è una *pars dei*, stanno di fatto bestemmiando e quindi vengono meno al primo imperativo, poiché immettere in Dio dei cambiamenti appare come un sacrilegio, per cui occorre scegliere se una parte di Dio è Dio o se non lo è⁷⁷. Successivamente, Agostino si chiede come mai una parte di Dio fosse mescolata con il male e perché fosse caduta in tali disgrazie; o l'attacco del male restava senza conseguenze sul regno di Dio ma a questo punto ci si dovrebbe chiedere il perché Egli ci abbia lasciati all'egemonia di Satana o questo attacco poteva danneggiarlo e quindi la sua natura è corruttibile⁷⁸. I manichei attraverso i loro libri rispondevano che Dio avrebbe voluto mettere ordine nella natura ostile oppure,

⁶⁷ Ivi, pp. 73-74.

⁶⁸ DECRET, *De Moribus Ecclesiae catholicae*, p. 74.

⁶⁹ Ivi, pp. 75-76.

⁷⁰ Ivi, p. 78.

⁷¹ JASKIEWICZ, *L'ideale di santità manichea*, p. 587.

⁷² *Ibidem*.

⁷³ DECRET, *L'Afrique*, p. 25.

⁷⁴ JASKIEWICZ, *L'ideale di santità manichea*, p. 588.

⁷⁵ DECRET, *De Moribus Ecclesiae catholicae*, p. 80.

⁷⁶ JASKIEWICZ, *L'ideale di santità manichea fondato sui tre sigilli*, p. 588.

⁷⁷ DECRET, *De Moribus Ecclesiae catholicae*, p. 80.

⁷⁸ Ivi, p. 81.

secondo le parole di un uditore sentite da Agostino mentre scriveva il trattato, Dio era inviolabile in se stesso ma il suo regno poteva subire gli attacchi del male⁷⁹. L'argomentazione di Agostino appare inconsistente: la dottrina non rimanda in alcun modo all'identificazione dell'anima con Dio; la luce di Dio è inaccessibile e la situazione dell'anima imprigionata nella materia non può intaccarla in nessuna maniera; pur ammettendo una mescolanza ciò non significa che vi è una degradazione della sostanza divina, insomma l'anima pur essendo legata al corpo rimane pura, questa sostanza è consapevolmente mandata da Dio per combattere la forza del Male e contribuirà alla sua sconfitta⁸⁰.

Ma che cosa si intende per *pars dei*? Secondo i manichei, una parte di Dio, mentre risale per raggiungere Dio, rimane bloccata nelle piante fecondando le erbe e gli alberi; conseguentemente gli animali, che mangiano le piante, legano alla carne questa parte divina, contaminandola⁸¹. Affinché la parte di Dio possa tornare presso Dio è necessario che gli Eletti mangino frutta e verdura⁸², infatti lo stomaco di quest'ultimi è fondamentale per purificare la luce mescolata con la natura del male e restituirlo a Dio⁸³. La conseguenza pratica di tale dottrina è legata all'impossibilità da parte degli Eletti di donare cibo agli affamati, poiché essi attraverso i loro peccati rischiano di contaminare la parte di Dio legata al cibo⁸⁴. Agostino non manca di sottolineare l'assurdità di tale conseguenza, e conoscendo bene le usanze dei manichei in termini di orari e di posti inizia ad elencare in modo ironico e provocatorio il menù dei manichei, tutt'altro che sobrio⁸⁵, senza accennare ai digiuni che ogni Eletto doveva affrontare⁸⁶. Facendo paragoni con l'astinenza dei cristiani attraverso le parole di Paolo: «È bene non mangiare carne, né bere vino» (*Rm* 14,21) Agostino fa intendere che l'astinenza dei manichei è fine a se stessa. In realtà, un fine ce l'aveva ed era quello di aiutare la *pars dei* a liberarsi dalla natura del Male per tornare alla propria origine, ossia al Regno della Luce⁸⁷. Occorre aggiungere che gli uditori hanno il compito di rifornire di frutta e verdura gli Eletti e non sono costretti a osservare la medesima dieta, il che ad Agostino risultava incoerente⁸⁸. Agostino, inoltre, si chiede che senso abbia non poter dare, come detto *supra*, cibo ai bisognosi ma solo denaro, col quale o si procurano il cibo da sé, oppure muoiono di fame perché incapaci di procurarselo, il che risulta però un omicidio⁸⁹.

⁷⁹ Ivi, pp. 81-82.

⁸⁰ DECRET, *De Moribus Ecclesiae catholicae*, pp. 81-82.

⁸¹ JASKIEWICZ, *L'ideale di santità manichea*, p. 588.

⁸² DECRET, *L'Afrique*, p. 26.

⁸³ JASKIEWICZ, *L'ideale di santità manichea*, p. 589.

⁸⁴ *Ibidem*.

⁸⁵ DECRET, *L'Afrique*, p. 27.

⁸⁶ ID., *De Moribus Ecclesiae catholicae*, p. 85.

⁸⁷ Ivi, p. 87.

⁸⁸ Ivi, p. 89.

⁸⁹ Ivi, p. 88.

Riprendendo un processo della dottrina, secondo il quale l'Eletto debba minuziosamente scegliere attraverso i sensi corporei la frutta e la verdura per liberare la sostanza divina, Agostino ironizza sostenendo che, qualora si volessero seguire i manichei, occorrerebbe interrogare sulle questioni del bene e del male, non i libri e gli studiosi, bensì i cuochi, evidenziando così la banalità di tale dottrina⁹⁰. È indubbio, però, che gli Eletti, almeno secondo la dottrina dei manichei, siano molto importanti per la salvezza cosmica, per cui non era quindi solamente una questione legata alla digestione, e questo Agostino lo sapeva: solamente l'anima del Santo, in quanto essa stessa luce, poteva autopurificarsi, ma per conseguire questo risultato bisognava intraprendere un'enorme fatica intellettuale, oltre che avere un certo stile di vita legato alle preghiere, alla carità e ai salmi⁹¹.

Il secondo sigillo, quello delle Mani, vietava ai manichei di arrecare danni a qualunque forma di vita, come l'uccisione di animali, l'abbattimento di alberi e il danneggiamento della vegetazione, poiché in ogni essere vivente esiste quella porzione di luce tolta alle Tenebre⁹². I membri della setta erano convinti che all'interno degli alberi vi fosse un'anima, per cui ogni danno fatto consapevolmente era da condannare, intendendo per danno anche solo raccogliere un frutto o una foglia. Questa convinzione entrava in conflitto con l'altra verità manichea, ovvero l'impossibilità delle anime all'interno degli alberi di progredire sulla via della sapienza⁹³. Agostino, giudicando aberranti le conseguenze pratiche di queste convinzioni, come per esempio il rifiuto da parte dell'Eletto di donare un frutto a un uomo che implora di mangiarlo per non arrecare danno all'albero, è costretto nondimeno ad ammettere che il manicheo è coerente con la dottrina secondo cui l'universo della materia contiene l'anima⁹⁴. In riferimento a tale divieto, Agostino ammette inoltre che è presente nei manichei il concetto di responsabilità, insorgendo la trasgressione e la conseguente punizione solo se l'atto che infrange il sigillo sia compiuto per errore, senza intenzione⁹⁵. Riprendendo a polemizzare, egli nota che questo sigillo evidenzia la superiorità degli Uditori rispetto agli Eletti, i quali ultimi vengono trattati quasi come servi, costretti ad andare contro i dettami dei *signacula*.⁹⁶

Infine vi è il sigillo del Seno, che obbligava gli Eletti a seguire la castità assoluta, da cui erano esentati gli Uditori, i quali potevano sposarsi, con l'unica limitazione di dover evitare di accoppiarsi durante il periodo fertile della donna, per evitare il concepimento, ritenuto appunto un'azione peccaminosa⁹⁷. Questa castità, secondo Agostino, nascondeva numerose immoralità, tuttavia il polemista si basa soltanto su cose che aveva sentito e che non poteva provare, come ad esempio

⁹⁰ Ivi, pp. 89-92.

⁹¹ ID., *L'Afrique*, p. 27.

⁹² Ivi, p. 28.

⁹³ JASKIEWICZ, *L'ideale di santità manichea*, p. 592.

⁹⁴ DECRET, *De Moribus Ecclesiae catholicae*, p. 96.

⁹⁵ Ivi, p. 97.

⁹⁶ Ivi, p. 98.

⁹⁷ JASKIEWICZ, p. 592.

l'intenzione da parte dei manichei di voler purificare lo sperma umano, ma l'accusa è così grave che lo stesso Agostino si sente vincolato a qualche cautela⁹⁸.

Da questa analisi emerge che la vita morale degli Eletti non può far presa sulla Santità senza il rispetto degli obblighi dettati dai tre sigilli, e inoltre che gli uditori devono fare ciò che gli Eletti non fanno, essendo loro vietato svolgere lavori manuali. Anche se gli Eletti, nella stessa maniera in cui il grande procedimento purificatorio si svolge nell'intero universo, attraverso il proprio stomaco e mangiando determinati cibi, purificano la luce che vi si trova ingabbiata⁹⁹. È chiaro inoltre che «la salvezza non è un dono di Dio ma viene ritenuta come liberazione dalla *pars dei* dipendente dall'impegno degli eletti»¹⁰⁰. Per Agostino, insomma, la dottrina manichea dei tre sigilli risulta falsa e inconsistente, come del pari tutto il loro sistema¹⁰¹.

Nell'ultima parte del trattato, il polemista cattolico mostra esempi di come gli Eletti si esimano dal seguire gli obblighi dettati dai tre sigilli¹⁰². Le accuse tratte dagli esempi addotti da Agostino si basano in verità solo su delle voci: l'autore non ha avuto nessun modo di verificare la veridicità degli episodi narrati¹⁰³. Per quanto riguarda il sigillo della Bocca, vi erano Eletti che frequentavano il teatro e che discutevano molto animatamente su chi fosse il migliore attore, mettendo in contrasto tale condotta con la dignità che si addiceva a uomini di Dio. Lo stesso Agostino aveva conosciuto di persona manichei ingordi e gaudenti, predisposti ai litigi e gelosi l'uno dell'altro¹⁰⁴. Tuttavia le trasgressioni più oscene sono quelle legate al sigillo del Seno. Agostino riporta il caso di Cartagine, dove tre Eletti, in una piazza molto frequentata, davano fastidio ad alcune signore facendo versi di apprezzamento tali da superare gli ultimi dei villani, giungendo alcuni Santi addirittura a tentare di violentare una donna nella loro chiesa¹⁰⁵. Non erano, per Agostino, casi isolati: un Santo mise incinta un'eletta il cui fratello, insieme ad alcuni suoi amici, passò alle vie di fatto, aggredendo il voluttuoso drudo, che prese a invocare l'autorità di Mani urlando che Adamo col peccato diventò più santo¹⁰⁶.

Un altro esempio aveva come protagonista un Eletto che accusava un altro Eletto suo rivale di aver violentato la moglie di un Uditore, il quale accusava a sua volta un terzo eletto, suo amico e ospite. Ma l'amico, avendo colto in flagrante l'adultera in intimità col primo Eletto, fu da entrambi accusato di una colpa che non aveva commesso¹⁰⁷.

⁹⁸ DECRET, *L'Afrique*, p. 30.

⁹⁹ JASKIEWICZ, *L'ideale di santità manichea*, pp. 594-595.

¹⁰⁰ Ivi, p. 595.

¹⁰¹ *Ibidem*.

¹⁰² COYLE, *Augustin et le manichéisme*, p. 54.

¹⁰³ *Ibidem*.

¹⁰⁴ DECRET, *De Moribus Ecclesiae catholicae*, p. 104.

¹⁰⁵ Ivi, pp. 105-106.

¹⁰⁶ Ivi, p. 107.

¹⁰⁷ *Ibidem*.

Agostino conosceva e trattava il solo manicheismo occidentale e parla molto poco di Mani. Per quanto riguarda le dottrine manichee, considerato che egli era solo un Uditore, non poteva conoscere tutti gli elementi che la costituivano¹⁰⁸. Tuttavia conosceva il sistema manicheo più attraverso le discussioni con altri seguaci ed ex manichei che con i libri che parlavano del loro sistema¹⁰⁹. Rimanendo fedele al ritratto del manicheismo, non falsificò nulla; *in primis*, perché intendeva, come già detto, incoraggiare i lettori ad abbandonare la setta, e poi perché non voleva essere additato come un menzognero; questo lo rendeva un testimone attendibile del manicheismo latino e della lotta contro di esso intrapresa dal cristianesimo antico¹¹⁰.

¹⁰⁸ COYLE, *Augustin et le manichéisme*, p. 55.

¹⁰⁹ *Ibidem*.

¹¹⁰ *Ibidem*.

CAPITOLO TERZO

ANALISI DEGLI ARGOMENTI ANTIMANICHEI DI AGOSTINO

1. *I topoi della critica antimanichea*

L'amore per la sapienza «quale che fosse»¹ aveva condotto Agostino a ricercare «una spiegazione, scientificamente fondata, non dogmatica, della struttura della realtà e della posizione dell'uomo nell'universo [che] sembrava trovare una sua spiegazione nei testi manichei», che lo attrassero, più che per l'aspetto cosmologico-metafisico, per l'aspetto morale della loro chiesa, e soprattutto «per quella sua profonda problematica del male, da cui non si libererà mai più»². Ma la pretesa dei manichei di voler spiegare tutto per mezzo della ragione si infrangeva contro contraddizioni ancora più gravi di quelle che essi riscontravano nelle Sacre Scritture. Sia la preparazione retorico-dialettica di Agostino, sia un'approfondita lettura di Cicerone e, attraverso di lui, degli accademici quali Arcesilao e Filone di Larissa, lo portarono a riconoscere l'insostenibilità delle principali tesi manichee³. Questa considerazione gli fece prendere le distanze dall'ottimismo dei Cappadoci sulla paideia classica, dando «il colpo di grazia all'intellettualismo dell'antichità»⁴ e portandolo alla convinzione, espressa nel *De Trinitate* (XV 27, 49), che «la fede e l'azione del cristiano si debbono fondare soltanto sulla Sacra Scrittura», sia pure a seguito di una adeguata preparazione, il cui ideale di sapienza cristiana fondata sulla carità sarà oggetto di trattazione nel *De doctrina christiana*⁵.

¹ AUGUSTINUS HIPPONENSIS, *Confessiones*, III, 4, 8.

² F. ADORNO, *La filosofia antica*, vol. II, Feltrinelli, Milano 1965, pp. 718-719.

³ AUG. HIPPO., *Conf.*, V, 14, 25.

⁴ A. HARNACK, *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, Freiburg 1886; trad. it. *Storia del dogma.*, vol. V, Paideia, Brescia 2012, p. 88.

⁵ M. SIMONETTI, *Cristianesimo antico e cultura greca*, Borla, Roma 2010³, p. 95.

La carità è intesa da Agostino come Dio stesso, che è amore, per cui «chi dice carità dice amore, cioè il peso interno e l'essenza stessa della volontà», la quale «diventa necessariamente in questa dottrina la facoltà dominante dell'anima umana, poiché distogliendosi dal suo fine divino, essa ne separa l'uomo intero e aderendovi ad esso lo lega»⁶. Il primato della volontà, nondimeno, non va ricercato nell'ordine dell'essere, ma in quello dell'agire. È la qualità della volontà, cioè il suo fine, a stabilire il suo carattere morale; non solo nei confronti del prossimo, anche verso la natura e il soprannaturale. «La sua esperienza manichea gli aveva fatto comprendere una volta per tutte che la distinzione reale ed esclusiva di ogni confusione tra Dio e la natura implicava, con il riconoscimento del loro essere distinto, l'attribuzione alle creature di una attività loro propria», sia pure sotto l'assistenza di Dio, il Quale, però, «non si sostituisce agli esseri che amministra»⁷, rendendoli così irresponsabili. Questa impostazione di fondo emerge sia esplicitamente che tra le righe nella sezione del *De moribus ecclesiae catholicae et de moribus Manichaeorum* dedicata esplicitamente ai Manichei (libro II), che qui andiamo a commentare.

Agostino invita a intraprendere la ricerca del sommo bene con lo «sguardo della mente» al fine di comprendere la natura immutabile dell'essere, che è Dio, nel quale è compresa anche la natura, che pertanto non va considerata come estranea alla realtà di Dio, poiché «l'essere non ha un contrario, all'infuori del non essere», per cui «non c'è nessuna natura contraria a Dio», e l'idea di una loro opposizione radicale è solo il giudizio di una «perversa volontà» (1. 1). Senza sapere cosa sia il male, i Manichei ne trattano l'origine, parlando dunque di una cosa ignota. In termini generici, afferma Agostino, «il male consiste in ciò che è contrario alla sua natura», ma essendo la natura lo stesso che l'essere, «nessuna natura è il male»; da qui il carattere perverso del male, che tende a privare l'essere della sua natura essenziale, della sua sostanza, tendendo «a ciò che non è» (2. 2).

Ciò libera da due pregiudizi, cari ai Manichei, ossia che il male sia una sostanza e che Dio, autore di ogni cosa che è, sia l'autore del Male. «Ciò che si conosce come una sostanza, dunque, non può essere il sommo male» (2. 3). Cosa è, infine, il male?, si chiede Agostino. Voi, dice rivolgendosi agli ideali interlocutori manichei, «affermete che

⁶ E. GILSON, *Introduction à l'étude de Saint Augustin*, Lib. philosophique J. Vrin, Paris 1929; trad. it. Marietti 1820, Genova 2014, p. 274.

⁷ Ivi, p. 275.

esistono due nature, il regno della luce e il regno delle tenebre». Ma come si potrebbe «nuocere al regno delle tenebre» se in esso manca il bene? Allo stesso modo non si potrebbe nuocere al regno della luce, in quanto inviolabile: «a chi dunque nuocerà ciò che voi chiamate il male?» (3. 5). Per uscire dall'aporia, Agostino introduce la distinzione tra «il bene che è tale per natura ed essenza propria» e il bene «per partecipazione»,⁸ che è proprio dell'ente creato, ossia della «creatura», che l'ha ricevuta dal Creatore (4. 6). Il male non è una sostanza ma è una corruzione della sostanza, ossia ha una realtà negativa rispetto al bene che corrompe, incidendo negativamente sul bene che non è quello increato ma è l'ordine creaturale (5. 7).

L'ordine è bene in quanto è ciò che tende all'unità dell'essere, il quale «non è nient'altro che unità», per cui «ogni cosa intanto è, in quanto raggiunge l'unità», ossia fa parte dell'essere. L'unità è la concordia delle cose molteplici, le quali, attraverso l'ordine, pervengono alla loro compiutezza, cioè al loro fine ontologico. «Per questo – afferma Agostino – l'ordine spinge all'essere e la mancanza di ordine, che è chiamata anche perversione e corruzione, spinge al non essere» (6. 8). Il male riuscirebbe a raggiungere il suo scopo nichilista che non intervenisse Dio a impedirlo.

L'intervento della Grazia opera in senso correttivo anche sulle «anime razionali, nelle quali potentissimo è il libero arbitrio», lasciando intendere una stretta connessione tra razionalità e autonomia di giudizio, suscettibile di deviare da Dio. La deviazione consiste nella pretesa del fare di porre in essere «ciò che non esisteva affatto», anziché «regolare», ossia appunto «ordinare ciò che già in qualche modo esisteva, affinché cresca e diventi migliore». L'ordine è dunque l'amministrazione dell'esistente voluto da Dio, che non «permette a nessuna cosa di pervenire al nulla» (7. 9).

Poiché «tutto ciò che è proviene da Dio, e in quanto devia dall'essenza non proviene da Dio» (7. 10), il male «è contro la natura», ossia contro la creazione di Dio, che ne è l'autore. Un'essenza, perciò, che trascini verso il non essere non può essere ritenuta vera essenza. Bisogna pertanto chiedersi donde essa provenga (8. 11).

Il male fattualmente sembra non intervenire allo stesso modo e grado per tutti, per ogni essenza intaccata da esso, ma essendo idealmente una mancanza, «è sempre nocivo per tutti» (8. 12). Ciò che invece è, è sempre un bene (8. 13), e perciò «è necessario che

⁸ Sulla sua definizione di μέθεξις secondo la *Metafisica* di Aristotele e secondo Tommaso d'Aquino, che la estende all'ordine trascendentale quale «partecipazione predicamentale», cfr. C. FABRO, *La nozione metafisica di partecipazione secondo S. Tommaso d'Aquino*, SEI, Torino 1963, pp. 143-186.

provenza dal sommo Dio» (9. 14). Ed è la condizione ontologica che determina la qualità di un fenomeno, per cui «se la morte non è un male», in quanto qualcosa di esistente, «come può esserlo colui che è mortale o che dà la morte?» (9. 15). Infatti, solo «ciò che nuoce è male», e non potendo il male pervertire il bene senza annullarsi esso stesso, dunque «il bene si è mescolato al male» (9. 16).

Quanto a «i tre famosi sigilli, quello della bocca, quello delle mani e quello del seno» (10. 19), non sono altro che «favole» che dichiarano Dio come un essere che «è corruttibile, mutabile, violabile, esposto all'indigenza, suscettibile di debolezza e soggetto alla possibilità di miseria», ossia i Manichei osano affermare che Egli, volendo ed includendo in sé il male, sia «corrotto». Ma non può essere Dio la parte buona del mondo, così come «una parte della terra è terra, una parte dell'acqua è acqua e una parte dell'aria è aria». Dio non è scomponibile in parti come le creature: «una parte dell'uomo infatti non è l'uomo» (11. 21).

Dio per Agostino è una forma inconsueta, non la mera unità sommativa di una empirica molteplicità fenomenica, pertanto la parte corrotta del mondo non può appartenere a Dio, che «è il sommo bene, rispetto al quale non può esistere o non può essere immaginato alcun bene migliore». Se dunque «la legge dei numeri in nessun modo può essere violata e modificata», come possono pensare i Manichei che Dio sia «suscettibile di mutamento»? Non vi è alcun bisogno che «una parte di Dio fosse mescolata al male» (11. 24).

Il male deve provenire da altro rispetto al bene, e non possono che essere il prodotto delle azioni umane. «Se il fine a cui si riferiscono le cose che facciamo è non solo innocente ma anche lodevole, allora anche le nostre azioni sono degne di qualche lode. Se, al contrario, il fine a cui guardiamo merita giustamente e a buon diritto di essere biasimato, nessuno dubiterà che anche il dovere merita la riprovazione e il biasimo» (13. 27). La stessa «continenza è vana se non è ricondotta con deliberata ragione ad un fine assolutamente retto» (13. 28).

Anche l'Apostolo, ricorda Agostino, raccomanda di «non mangiare carne né bere vino» (*Rm* 14, 21), ma non perché le libagioni siano malefiche in sé, ossia per «superstiziosa astinenza» (15. 36) o per «pura demenza» (16. 43), bensì «per frenare la gola che la carne e il vino solo soliti eccitare», esponendo gli uomini allo scandalo o a culti idolatrici (14. 31). Quanto il disgusto per le tante supposte sozzure, «le cose che per

voi [Manichei] sono monde si nutrono di ciò che giudicate molto più immondo nelle cose che per voi sono immonde» (16. 49). Ma non è con codeste «incredibili assurdità» (16. 51) che si può promettere «sempre la ragione e la verità» (17. 55); anzi, l'esito morale del vostro errore «è una sicura e manifesta crudeltà» nel preferire far morire un uomo di stenti per non violare un sigillo offrendogli in pasto i frutti di un albero (17. 58). «In verità», obietta Agostino tra il serio e il faceto contro simili superstizioni, «se tutto ciò che nasce dai corpi viventi è da ritenersi assolutamente impuro, molto di più è da considerarsi tale ciò che trae origine dai corpi morti» (17. 63). Quanto al congiungimento carnale, «ritenere che generare figli, per cui le anime si legano alla carne, è un peccato», conduce a concludere che «la moglie va presa non per la procreazione dei figli, ma per saziare la libidine», trasformando una moglie in una meretrice (17. 65).

Agostino, passando in minuziosa rassegna le superstiziose credenze dei Manichei, sferra infine l'attacco decisivo al loro supposto razionalismo, affermando che nei loro «meravigliosi precetti» non ci fosse «nulla di certo, nulla di stabile, nulla di ragionevole, nulla di irreprensibile, ma tutto è incerto, anzi tutto assolutamente falso, tutto ripugnante, tutto abominevole, tutto assurdo» (19. 67). La confutazione, dai tratti veementi se non palesemente astiosi, è il risultato di una maturata disillusione dopo nove anni di ascolto attento e assiduo (19. 68) dedicato a rinvenire nei loro insegnamenti la ricercata risposta al problema del male, che l'affliggeva. Nel denunciare le contraddizioni pratiche di tanti di loro (19. 70-72), ne metteva in evidenza l'inconsistenza delle tesi teoriche.

L'episodio di Roma rievocato da Agostino come evento paradigmatico di supposta «probità» della «setta» smentita dai fatti narra di un «uditore» che aveva deciso di ospitare in casa alcuni «eletti che vagabondavano e vivevano in modo perverso» perché, mantenuti a sue spese, cambiassero stile di vita in conformità ai precetti manichei. Ma i maggiori ostacoli li rinvenne nella «dissolutezza dei vescovi, del cui aiuto aveva bisogno per portare a termine la sua iniziativa». Uno di essi, conosciuto anche da Agostino come uomo «rozzo e incolto» ma dai costumi severi, decise lui stesso di aderire all'iniziativa, andando ad abitare presso il benefattore, raccogliendo al suo seguito «tutti gli eletti che si poterono trovare a Roma». Parte di questi disertò per insofferenza delle regole di probità, altri, la gran parte, restarono «per pudore», prendendo «a vivere come si era convenuto e come prescriveva una così grande autorità». Gli ospiti non erano obbligati ad ossequiare i doveri, per cui «scoppiarono risse» tra molti loro, che «si rimproveravano

reciprocamente le loro scelleratezze», svelando «che uomini fossero» in realtà. Gli altri «che erano restati sotto il giogo alla fine si misero a mormorare che non potevano sostenere quei precetti; pertanto si ribellarono», suscitando anche nel benefattore il dubbio circa l'intento folle di imporre precetti «ad una condizione che nessuno poteva soddisfare», neppure il vescovo, che si ritirò dall'impresa e «fuggì via con grande disonore» (20. 74).

Il resoconto spietato della vicenda romana ha il fine di ritorcere sui Manichei le accuse che essi rivolgevano incautamente ai «cristiani cattolici vedendo tra loro alcuni vivere corrottamente» (20. 75).

2. *Protrettica cristiana*

Legata all'idea del sommo bene è quella dell'umiltà (*humilitas*), di cui Cristo è esempio magistrale. Come scrive a proposito Troeltsch, «agli occhi di Agostino, Cristo ha vissuto questo esempio prima di tutto nella sua incarnazione; poi nella rinuncia alla gloria divina e nell'assoggettarsi volontariamente, ma non necessariamente, alle sofferenze e ai limiti del suo umanarsi», caratterizzata da una «vita povera e celibataria».⁹ La morale cristiana, che in Agostino si dispiega essenzialmente come un ideale ascetico, è nella sua visione il risultato dall'unione di neoplatonismo e paolinismo, che nel comandamento dell'amore coniuga sia l'istanza trascendente di unione con Dio che la prassi evangelica verso il prossimo, espressa più che nel Sermone della Montagna, in un altro luogo del Vangelo secondo Matteo (22, 37)¹⁰. L'umiltà consiste nell'atteggiamento di sottomissione dell'uomo alla volontà divina espressa dalla vita paradigmatica di Cristo, tutta volta a diffondere la carità, in un senso partecipativo che supera l'egocentrismo della tradizione gnoseologica alessandrina, legata a una istanza conoscitiva di Dio, che viene appunto superata dalla prassi caritativa, che cerca Dio nel rapporto col prossimo. Da questa premessa nasce il confronto stridente con l'atteggiamento dei manichei i quali rifiutano ogni aiuto al prossimo in ossequio a dottrine astruse che separano la santità degli

⁹ E. TROELSCH, *Augustin, die christliche Antike und das Mittelalter, De Gruyter Oldenborg, [S.l.]*, München 1915; trad. it. *S. Agostino, il cristianesimo antico e il medioevo*, Morano, Napoli 1970, p. 142.

¹⁰ Ivi, p. 144.

Eletti dalla prassi, giungendo a esiti paradossali da Agostino messi in evidenza in più occasioni.

3. *L'ironia di Agostino*

Il biasimo morale di Agostino viene stemperato dalla pedagogia comunicativa dell'ironia, la quale lascia al lettore lo spazio a logiche considerazioni, che lo scrittore suggerisce ma la cui evidenza appella l'intelligenza del buon senso comune.

Questo sottile approccio retorico, che si manifesta in uno stile apparentemente dimesso ma sapientemente indirizzato a un efficace scopo pedagogico, mette in evidenza la superiorità morale di una prassi fondata sulla rivelazione divina circa la verità della natura umana, quale quella cristiana, rispetto a dottrine apparentemente esoteriche, che nell'esperienza vissuta mostrano tutta la fallacia pratica dell'architettura teorica, che Agostino banalizza e demolisce con la sua ironia, di ascendenza socratica, ma intrisa di una tonalità tragica che la dialettica antica non conosceva e che sarà piuttosto la cifra stilistica dei grandi moralisti tragici dell'età barocca europea¹¹. Infatti, Agostino anticipa il contrasto tra la sfera profana, dove alloca la fenomenologia del male, e la sfera sacra, cui tende la coscienza umana che abbia raggiunto la consapevolezza della vera fede. L'ironia è il risvolto sapienziale dell'umiltà, che giunge a confrontare l'incommensurabile distanza tra le pretese della ragione umana e la verità rivelata per atto grazioso divino. È appena il caso qui di accennare che questo atteggiamento mistico-morale e anti-intellettualistico di Agostino resterà anche nella grande e incessante critica che egli condurrà contro l'eresia pelagiana e la sua incomprendimento del rapporto tra grazia e libertà¹². Anche in questo caso, sia pure con diversa declinazione terminologica, persiste il motivo dialettico, di una peculiare dialettica spirituale agostiniana, tra i dati della coscienza mondana e profana, segnati dalla ragione finita, e quelli della verità trascendente, segnati dalla grazia della rivelazione.

Nel nostro caso, lo scenario profano è occupato dalle dottrine pretenziose dei manichei, i quali permangono in uno stato intermedio tra l'incoscienza dell'ignoranza e

¹¹ W. BENJAMIN, *Ursprung des deutschen Trauerspiels*, Frankfurt am Main 1963, trad.it. *Il dramma barocco tedesco*, Einaudi, Torino 1971.

¹² GILSON, *Introduzione*, pp. 182-191.

la falsa coscienza dell'errore predicato come verità. La presunzione di questo atteggiamento stolto e vanesio, che Agostino riscontra e stigmatizza nei manichei, è proprio della dimensione profana della finitezza umana, di cui la deriva gaudente di alcuni supposti Eletti è l'esito a suo modo tragico, che la carità cristiana rievoca con il tono pietoso dell'ironia.

Vi è da precisare col Troeltsch che la morale ascetica di Agostino «è umiltà e non desensualizzazione»¹³, per cui, con l'Incarnazione, l'istanza morale cristiana acquista un senso terreno e storico che non aveva la metafisica platonica, pervenendo così a un confronto tra le due sfere esistenziali, la sacra e la profana, che sono i contesti ideali delle due *societates* del regno degli amanti superbi del mondo e degli umili amanti di Dio. Amori diversi per sfere di coscienza diverse: l'una, in cui si pone la caduca esperienza sensibile, l'altra in cui ascende l'esperienza morale della verità eterna. Non è questo un conflitto ermeneutico, interno alla Chiesa, cioè alla fede in Cristo, in cui si fronteggia la corretta esegesi e una devianza eretica. Nel caso dei manichei il contrasto è tra il Male che si traveste in errore e il Bene di cui la falsa dottrina corrode l'essenza, distraendo i cuori dalla retta via. Non si tratta in questo caso di un recupero dottrinario, ma di una scelta alternativa e radicale, alla quale gli adepti manichei sono chiamati a compiere, tra la realtà del Bene e la falsa parvenza del Male. Da qui il carattere protrettico del testo, che invita, dopo la disamina del confronto, a rompere gli indugi, secondo una movenza morale e intellettuale da Agostino stesso testimoniata con la propria conversione.

¹³ TROELSCH, *S. Agostino*, p. 147.

CONCLUSIONI

Nel presente lavoro abbiamo anzitutto illustrato il rapporto di Agostino con i manichei, ricordando come i suoi dubbi lo abbiano man mano indirizzato verso un allontanamento dalla setta, attraverso una iniziale adesione allo scetticismo dogmatico, la scoperta del neoplatonismo e la definitiva conversione alla Chiesa cattolica grazie al Vescovo di Milano Ambrogio. Abbiamo sintetizzato il contenuto dei due libri che compongono il *De moribus* denominati *De moribus ecclesiae catholicae* e *de moribus Manichaeorum* per avere una panoramica su come Agostino abbia articolato il problema del male. Ci siamo avvalsi degli studi specialistici sul *De moribus* per poter sintetizzare gli aspetti più rilevanti del confronto di Agostino con il manicheismo all'interno dell'opera. Abbiamo infine analizzato gli argomenti filosofici di Agostino contrari alla concezione manichea del male nel II libro del *De moribus* e riflettuto brevemente sulla protettica cristiana e sull'ironia, una forma retorica utilizzata da Agostino per dimostrare la verità cristiana in confronto all'errore manicheo.

Da tutto ciò è emerso che l'evoluzione sul problema del male ha inciso in maniera importante sulle scelte fondamentali della sua vita. Se dovessimo, infatti, riassumere in poche parole il percorso di fede e di pensiero di Agostino sin dai primordi della sua crisi esistenziale e morale, non potremmo che ribadire il loro stretto collegamento. Agostino non ha mai inteso la ricerca spirituale come astratta dalla vita pratica. Proprio per questo la critica serrata contro i manichei iniziata nel *De moribus* riveste un significato non solo storico, anticipando ciò che sarà la sua futura e più matura visione del male, ma anche nel contempo teoretico. Nell'opera presa qui in analisi ha luogo il primo tentativo da parte di Agostino di criticare la dicotomia ontologica tra male e bene, che il manicheismo cercava di affermare attraverso un percorso dottrinale giudicato dallo stesso Agostino praticamente impercorribile, non potendo il loro rapporto essere definito attraverso schemi astratti puramente razionali, senza una previa conoscenza della natura del vero Bene, che solo la rivelazione cristiana è in grado di fornire all'uomo.

In questo senso, la conversione di Agostino alla fede cristiana ha anche il valore simbolico di indicare il percorso alternativo a quello teoretico del naturalismo greco, basato sulla ragione finita dei filosofi. La strada filosofica, infatti, per quanto possa essere elaborata in geniali e sofisticate strutture di pensiero, e per quanto possa lasciare aperto uno spiraglio al soprannaturale, non può mai giungere alla consapevolezza che la verità, essendo una realtà sussistente rispetto alla negatività dell'errore, espressione teoretica del male, non dipende dalla conoscenza umana, in quanto non esiste per Agostino una realtà parallela a quella creata da Dio, la cui natura creaturale è perciò intrinsecamente benigna. Il polemista cristiano, già nel *De moribus*, invita i manichei a desistere dal camminare sulla via che potremmo chiamare, nella terminologia heideggeriana, uno *Holzweg*, un sentiero interrotto e senza uscita, quale furono la stessa vita e pensiero di Agostino prima della sua conversione. La via maestra, quella che pone Dio come fine e senso della vita, consegna all'uomo e alla sua responsabilità la volontà di scelta. Il male in questo, lungi dall'essere imputabile a Dio, si configura come un errore tutto umano, una scelta sbagliata della sua volontà.

La diatriba antimanichea, pur collocata per tempo e circostanze in una situazione storicamente diversa, disegna già il percorso agostiniano delle opere più mature, quella sulla Trinità e sulla *civitas dei*, che in prospettiva saranno gli esiti del lungo, complesso e laborioso percorso teorico e pastorale del vescovo di Ippona. In questo senso, l'incontro con il grande pensatore e pastore africano non è mai casuale per qualunque storico delle idee e della cultura europee, in quanto la nuova via intrapresa da Agostino rispetto a quella antica, la via antropo-teologica cristiana, sfocia attraversando tutto il pensiero medievale e moderno in una visione escatologica profondamente umanistica, ricettiva e rielaborativa in senso originale e creazionistico della tradizione neoplatonica. La polemica antimanichea, alla luce dello sviluppo del pensiero agostiniano più maturo, rivela già il motivo di fondo dell'intera sua ricerca della verità, la quale passava attraverso il sapere filosofico e scientifico elaborato dall'uomo ma approdava a una dimensione sapienziale che soltanto la Rivelazione poteva fornire. Perciò lo studio della Bibbia, che gli aveva aperto la strada della vita in Dio grazie al fortunato incontro con Ambrogio, diventa per lui l'esegesi stessa della verità.

Rispetto a questi cardini di vita e di pensiero cristiani, la visione manichea, esposta nel *De moribus*, apparve ad Agostino un tentativo ingenuo e goffo di anime semplici, che

si cimentavano in formule dottrinali precarie e vuote di senso, che non impegnavano tutto l'essere.

Il rimprovero fondamentale mosso da Agostino ai manichei e che emerge chiaramente nel *De moribus*, è appunto di non riuscire a promuovere una pienezza di vita in grado di impegnare non solo il pensiero ma anche la prassi. Questo limite emerge in particolare attraverso la descrizione dei tre sigilli e dell'episodio grottesco di Roma, dove il tentativo di vivere secondo i precetti della setta si risolve nell'indecorsa fuga dal luogo dell'esperimento degli stessi rappresentanti considerati più virtuosi. Con la critica al pensiero manicheo, inoltre, Agostino recupera l'uomo in viaggio verso Dio, liberandolo dal percorso errato che il dualismo della confutata dottrina concepiva come ontologicamente parallelo e sussistente a quello del bene. Smitizzando questa credenza ontologica, Agostino preparava il pensiero della verità su un fondamento universale e comune a tutti gli uomini. In questo senso precipuo, la Chiesa cattolica diventa per lui il luogo stesso in cui intraprendere la via della salvezza e perciò caritatevolmente inclusiva anche degli autori degli errori commessi per insufficiente disposizione del cuore, cioè per insufficiente maturità della coscienza morale. L'errore, il male, per Agostino è essenzialmente scandalo morale prima che teoretico o etico. L'unità di pensiero e prassi è dunque per Agostino, come si evince nel *De moribus*, il motivo costante della sua ricerca della verità.

BIBLIOGRAFIA

1. *Fonti*¹

SANT'AGOSTINO, *Confessiones*, Introd. gen.: Agostino TRAPÉ - Trad. e note: Carlo CARENA - Indici:

Franco MONTEVERDE, Città Nuova (Nuova Biblioteca Agostiniana, I), Roma 1965, 1991⁵.

SANT'AGOSTINO, *De duabus animabus contra Manichaeos*, in *Polemica com i Manichei*, Introd. gen: Francois DECRET - Introd. part., trad. e note: Antonio PIERETTI - Luigi ALICI, Città Nuova (Nuova Biblioteca Agostiniana, XIII/1), Roma 1997, pp. 201-259.

SANT'AGOSTINO, *De moribus. Ecclesiae catholicae et de moribus Manichaeorum*, in *Polemica com i Manichei*, Introd. gen: Francois DECRET - Introd. part., trad. e note: Antonio PIERETTI - Luigi ALICI, Città Nuova, (Nuova Biblioteca Agostiniana, XIII/1), Roma 1997, pp. 1-199.

SANT'AGOSTINO, *De utilitate credendi*, in *La vera religione*, Introd. gen. e particolari, trad., note e indici di Antonio PIERETTI, Città Nuova (Nuova Biblioteca Agostiniana, XIII/1), Roma 1995, pp. 159-241.

2. *Studi*

ADORNO Francesco, *La filosofia antica*, vol. II, Feltrinelli, Milano 1965.

BASEVI Claudio, *San Agustín. La interpretación del Nuevo Testamento. Criterios exegeticos propuestos por S. Agustín en el "De Doctrina Christiana", en el "Contra Faustum" y en el "De Consensu Evangelistarum"*, Universidad de Navarra, Pamplona 1977.

¹ Ho consultato la traduzione della Nuova Biblioteca Agostiniana nell'edizione on-line disponibile nel sito <https://www.augustinus.it/italiano/index.htm>.

- BENJAMIN Walter, *Ursprung des deutschen Trauerspiels*, Frankfurt am Main 1963, trad. it. *Il dramma barocco tedesco*, Einaudi, Torino 1971.
- BONAZZI Mauro, *Il platonismo*, Einaudi, Torino 2015.
- CATAPANO Giovanni, *Agostino*, Carocci Editore, Roma 2010.
- CAVALLARI Eugenio, *I costumi della Chiesa Cattolica*, «Presenza Agostiniana», 31/2, n° 156 (2004), pp. 16-22.
- COYLE John Kevin, *Augustine's «De moribus Ecclesiae catholicae». A study of the Work, Its Composition and its Sources*, University Press, (Paradosis, 25), Fribourg 1978.
- ID., *Augustin et le manichéisme*, «Connaissance des Pères de l'Eglise», n° 83 (2001), pp. 45-55.
- ID., *De Moribus Ecclesiae catholicae: Augustin chrétien à Rome*, in «*De moribus ecclesiae catholicae et De moribus Manichaeorum*», «*De quantitate animae*», Lectio Augustini, VII Settimana Agostiniana Pavese, Edizioni «Augustinus», Palermo 1991, pp 13-57.

¹ Per le fonti ho consultato il sito <https://www.augustinus.it/italiano/index.htm>

- DECRET François, *De Moribus Ecclesiae Catholicae et De moribus Manichaeorum –livre II – De moribus Manichaeorum*, in «*De moribus ecclesiae catholicae et De moribus Manichaeorum*», «*De quantitate animae*», Lectio Augustini, VII Settimana Agostiniana Pavese, Edizioni «Augustinus», Palermo 1991 pp. 59-120.
- ID., *L'Afrique manichéenne (IV-V siècles). Etude historique et doctrinale*, Études augustiniennes, (8, rue Francois-1er, 75008), Paris 1978.
- DEMAN Thomas, *Le «De moribus Ecclesiae catholicae» de saint Augustin dans l'oeuvre de s. Thomas d'Aquin*, «Recherches de Théologie Ancienne et Médiévale», 21 (1954), pp. 248-280.
- FABRO Cornelio, *La nozione metafisica di partecipazione secondo S. Tommaso d'Aquino*, SEI, Torino 1963.
- FERRARI Leo Charles, *Augustine's «Nine Years» as a Manichee*, «Augustiniana», 25 (1975), p. 210-216.

- FLASCH Kurt, *Augustin. Einfuehrung in sein Denken*, Reclam, Nördlingen 1980; trad. it. *Agostino d'Ippona. Introduzione all'opera filosofica*, Il Mulino, Bologna 1983.
- GILSON Étienne, *Introduction à l'étude de Saint Augustin*, Lib. philosophique J. Vrin, Paris 1929; trad. it. Marietti 1820, Genova 2014.
- HARNACK Adolf von, *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, Freiburg 1886; trad. it. *Storia del dogma*, vol. V, Paideia, Brescia 2012.
- JASKIEWICZ Sylvester, *L'ideale di santità manichea fondato sui tre sigilli secondo la testimonianza di Sant'Agostino*, in *Pagani e cristiani alla ricerca della salvezza (Secoli I-III). XXXIV. Incontri di studiosi dell'antichità cristiana, Roma, 5-7 maggio 2005*, Roma, Institutum Patristicum Augustinianum, Roma 2006, p. 583-595.
- PRZYWARA Erich, *Augustinus. Die Gestalt als Gefuege*, Jacob Hegner, Leipzig 1933; trad. it. *Agostino informa l'Occidente*, Jaca Book, Milano 2007.
- SIMONETTI Manlio, *Cristianesimo antico e cultura greca*, Borla, Roma 2010³.
- TRAPÉ Agostino, *S. Agostino. L'uomo, il pastore, il mistico*, Editrice Esperienze, Fossano (Cn) 1976.
- TROELTSCH Ernst, *Augustin, die christliche Antike und das Mittelalter*, De Gruyter Oldenborg, München 1915; trad. it. *S. Agostino, il cristianesimo antico e il medioevo*, Morano, Napoli 1970.
- WOLFSON Harry Austryn, *The Philosophy of the Church Fathers*. vol. I, Harvard University Press, Cambridge (Mass.) 1964²; trad. it. *La filosofia dei Padri della Chiesa*, Paideia Editrice, Brescia 1978.