

AGOSTINO

Di Cristian Mazzoni

(Tagaste, Algeria, provincia romana, 354 – Ippona, 430. Opere fondamentali: *Confessioni*, ultimate nel 400 – *De trinitate*, 399-419, *De civitate dei*, 412-426. Elementi fondamentali nella vita di Agostino furono la conversione al Cristianesimo, nel 387, operata grazie all'apporto della madre Monica ed alla conoscenza del vescovo di Milano Ambrogio, la successiva ordinazione sacerdotale del 391 e la nomina a vescovo di Ippona del 395.)

Formazione retorica.

1) Fase **manichea**. Problema del male, ossia uno dei nuclei tematici costanti della meditazione agostiniana.

Posizione manichea: esistono due principi contrapposti, i quali agiscono sia a livello cosmico sia come principi dell'agire umano: l'uno sta a fondamento del bene, l'altro del male. Il peccato viene ascritto al corpo, alle sue pulsioni (in specie la pulsione sessuale), il bene allo spirito. Il manicheismo anela alla vittoria della luce sulle tenebre, del bene sul male

2) Fase **scettica**, superata dalla successiva fase neo-platonica.

Nota. Scetticismo: nozione generale.

Scetticismo (dal greco *sképsis*, tradotto come "ricerca", "dubbio") è l'atteggiamento di chi nega la possibilità di rinvenire un criterio certo ed indubitabile per distinguere il vero dal falso, ossia di chi ritiene che, dinnanzi ad ogni tesi, sia possibile portare argomenti sia pro, sia contro, e spesso gli uni e gli altri muniti della stessa forza probante.

Dal momento che non è possibile disporre di un criterio certo ed indubitabile per distinguere il vero dal falso, lo scettico si astiene dall'assenso a qualsivoglia tesi (epoché è la sospensione del giudizio). Lo Scetticismo non è una Scuola filosofica (caratterizzata da maestri, insegnamento regolare, etc.), come lo furono, invece, nell'Antichità, il Liceo, l'Accademia, la Scuola Stoica ed Epicurea: esso è, innanzitutto, un insieme di individui accomunati da uno stesso atteggiamento teorico.

Lo Scetticismo si distingue in Antico (seconda metà del IV secolo a. C – I secolo d. C.) e Moderno. Si noti che gli Scettici, nella vita comune, spesso assumono un comportamento del tutto normale, atteggiandosi secondo l'uso del senso comune, che ritiene, ad esempio, esista un mondo esterno al di là ed a fondamento della nostra percezione: il problema, per lo Scettico, non è che il mondo esista, ma è *dimostrare per via razionale* l'esistenza del mondo. Io posso credere intuitivamente che il mondo esterno esista, come fanno tutti, ma altra cosa è *credere* e atteggiarsi intuitivamente, altro è *dimostrare* razionalmente.

3) Fase **neo-platonica** inaugurata dalla conversione al cristianesimo del 386 (nel 387 è battezzato da Ambrogio a Milano; si era precedentemente trasferito a Milano da Roma nel 384). Il Platonismo è ritenuto da Agostino (ciò secondo una tradizione precedente ad Agostino stesso) la teoria filosofica più vicina alla Verità rivelata e, come tale, è recuperato e riletto in chiave cristiana (1). La verità risiede nell'uomo e non al suo esterno, di qui la necessità della ricerca interiore (ciò in analogia a Platone il quale ha posto una dicotomia fra sensibilità e verità).

Contro gli scettici per i quali non è possibile concludere alcuna proposizione certa (tutto è dubitabile):

- 1) se m'inganno, io debbo esistere (*si fallor, sum*), ossia almeno questo v'è d'indubitabile: la mia esistenza – l'argomento richiama il *cogito ergo sum* cartesiano;
- 2) se ritengo d'essere nel falso, o comunque dubito, vuol dire che ammetto esista una verità - la verità deve esistere come criterio per dire che *non sono nella verità*, così come chi si attiene al verosimile deve pur ammettere il vero in quanto criterio per stabilire che cosa è

verosimile (“verosimile” è “simile al vero”, ma come faccio a riconoscere ciò che è simile al vero se il vero non esiste?)

- 3) non è vero che non esistono verità certe: vedi le verità matematiche e geometriche, ad esempio;
- 4) se anche non è possibile essere certi di verità fattuali (ad esempio che esistano un mondo solo piuttosto che più d’uno), è possibile essere certi della verità delle proposizioni disgiuntive (o esiste un mondo solo, o ne esistono più d’uno).

Nella propria interiorità di soggetto pensante l’uomo attinge 1) alla verità indubitabile della propria esistenza come soggetto che dubita o pensa (io esisto), 2) l’analisi di se stesso evidenzia la propria natura di essere non solo esistente, ma anche vivente e conoscente. Con ciò, è posta la distinzione fra gli esseri inanimati (pietra, ad esempio), i quali esistono semplicemente, gli animali, che esistono e vivono, e l’uomo, che vive, esiste e pensa. La sensazione è essa stessa conoscenza, ma la conoscenza non si limita alla sensazione. La sensazione è conoscenza in quanto implica un’azione (*intentio*) dell’anima, oltre che l’azione dell’oggetto esterno sull’organo di senso: se anche sono urtato, io debbo porre attenzione a tale accadimento, per sentirlo (se nel sonno mi toccano, io non sento). Ad un livello più alto, la conoscenza è giudizio circa la sensazione stessa: tuttavia, per giudicare, debbo possedere un criterio di giudizio che non posso attingere dall’esperienza stessa: tale criterio lo trovo in me e consiste nelle *rationes eternae, species o idee*, le quali altro non sono che pensieri nella mente di Dio. La ragione, dunque, non è il criterio in base al quale giudichiamo, ma essa stessa ha un proprio criterio o legge secondo il quale giudica (le idee o pensieri divini).

Di nuovo sul problema del male.

Domanda: *si deus est, unde malum?*

Negata la soluzione manichea, poiché ad essa si lega la corrispettiva corruttibilità e non-onnipotenza di Dio (esiste un principio opposto ed ugualmente potente a fondamento del male), si tratta di spiegare l’origine del male in una prospettiva cristiana, ossia a partire dall’ammissione di un’entità divina buona, onnipotente e onnisciente.

Tutto ciò che esiste, in quanto creato da Dio, è bene. Che ogni cosa creata sia bene discende dalla sua stessa corruttibilità: infatti ogni cosa creata si può corrompere, ma solo ciò che ha una qualche perfezione o bene può perderlo e, perciò, corrompersi. Dunque il male, in se stesso, non esiste: ontologicamente il male è non-essere. Esso esiste solo come privazione di bene. Posto come tutto ciò che è, in quanto è, è bene, accade tuttavia che talune cose contengano un quantità di bene maggiore di altre, ossia esiste una gerarchia dei beni (si veda in proposito, *Confessioni*. Libro settimo, cap. XII). Tutto ciò è rivolto contro i Manichei, i quali facevano del male un principio ontologicamente a se stante e contrapposto al bene.

E’ un fatto, tuttavia, incontestabile come il male esista (per quanto non in senso ontologico): si tratta del male fisico (dolori del corpo come dell’animo) e del male morale (il peccato).

Quanto al dolore fisico, questo viene da Agostino ascritto a conseguenza del peccato. Tuttavia, nel *De libero arbitrio* Agostino ha ancora varie reticenze nell’attribuire il male fisico a conseguenza del peccato originale¹ secondo l’assunto che, con Adamo ed Eva, avrebbe peccato l’intera umanità e le conseguenze di quel peccato ricadrebbero pertanto sull’intera loro discendenza. Questa tesi implica una forma di trasmissione dell’anima di padre in figlio a partire dal progenitore: è soltanto infatti

¹ Chi fonda il male fisico sul peccato originale, generalmente si appella al seguente passo delle Scritture.

Alla donna [Dio] disse: “Io moltiplicherò grandemente le tue pene e i dolori della tua gravidanza; con dolore partorirai i figli; i tuoi desideri si volgeranno verso tuo marito ed egli dominerà su di te”. Ad Adamo disse: “Poiché hai dato ascolto alla voce di tua moglie e hai mangiato del frutto dell’albero circa il quale io ti avevo ordinato di non mangiarne, il suolo sarà maledetto per causa tua; ne mangerai il frutto con affanno, tutti i giorni della tua vita. Esso ti produrrà spine e rovi, e tu mangerai l’erba dei campi; mangerai il pane col sudore del tuo volto, finché tu ritorni nella terra da cui fosti tratto; perché sei polvere e in polvere ritornerai (Genesi 3, 16-19).

posto che la nostra anima derivi da quella del progenitore che essa, per così dire, partecipa della sua colpa e, perciò, a buon diritto, della punizione per il peccato di quest'ultima². Se invece le anime sono create ex novo da Dio ad ogni nuova nascita (questa tesi è detta del "creazionismo"), non si capisce come esse partecipino del peccato del progenitore e meritino la punizione. Il problema è reso ancora più difficoltoso dal caso dei bambini che nascono affetti da dolori fisici o che, addirittura, muoiono in tenera età: in questi casi, se la loro anima non proviene da quella per progenitore, di quali colpe si possono essere macchiati per meritare come punizione il male fisico da cui sono affetti? Agostino abbozza nel *De libero arbitrio* una soluzione che appare come un'evidente forzatura: egli sostiene che il male fisico avviene nei bambini per punire i loro genitori: il dolore (o, addirittura, la morte) del bambino funge cioè al genitore peccaminoso come monito per ravvedersi³. Se la posizione di Agostino nel *De libero arbitrio* appare incerta è poiché non prende decisamente partito a favore del traducianesimo, cioè di quella concezione che ritiene l'anima del discendente in qualche maniera derivi e, perciò, partecipi, di quella del progenitore⁴. Del resto, per quanto egli si avvicinerà sempre di più nel tempo alle tesi del traducianesimo, non le adotterà mai esplicitamente⁵. Lo sviluppo del suo pensiero lo condurrà in ogni caso al convincimento che, in

² Inoltre, se è stata creata una sola anima, da cui sono derivate quelle di tutti gli uomini che nascono, chi può dire di non aver peccato quando il primo ha peccato? (*De libero arbitrio*, libro III).

³ Un più grande lamento, quasi a titolo di pietà, si suole levare sulle sofferenze fisiche, da cui sono colpiti i piccoli che a causa dell'età non hanno peccati, nell'ipotesi che le loro anime non hanno cominciato ad esistere prima degli individui. Si dice: "Che male hanno fatto per soffrire così?". Come se vi possa essere il merito dell'innocenza prima che si possa nuocere. Dio opera un bene nel correggere i grandi, quando sono colpiti dalle sofferenze e dalle morti dei propri piccoli che sono loro cari (*De libero arbitrio*, libro III).

⁴ Di queste quattro teorie sull'anima, e cioè se le anime hanno origine per discendenza, se sono create nei singoli che nascono, se già preesistenti altrove sono da Dio mandate nei corpi degli individui che nascono, ovvero se vi cadono di proprio impulso, non si deve affermare nessuna pregiudizialmente (*De libero arbitrio*, libro III).

⁵ Ad esempio, in *De Genesi ad litteram*, capitolo X, è possibile sostenere che Agostino aderisce al traducianesimo, in una versione spirituale (cioè opposta a quella di Tertulliano, da lui criticata), non perché esplicitamente vi aderisce, ma poiché non adduce argomenti contrari decisivi. La principale concezione opposta al traducianesimo è, come visto, il creazionismo, per il quale Dio, ad ogni nuova nascita, attribuirebbe una nuova anima. Questa concezione, secondo l'approccio agostiniano, è accettabile solo nella misura in cui riesca a conciliarsi con la tesi della trasmissione del peccato originale dal progenitore alla sua generazione, tesi che diviene fondamentale nel pensiero dell'Agostino della maturità. Ora, se il peccato originale deve trasmettersi dal primo uomo alla sua generazione questo può avvenire o attraverso il corpo, o attraverso l'anima, o attraverso entrambi. Tuttavia, la tesi che il peccato debba trasmettersi unicamente attraverso il corpo, cioè l'unica che può essere sostenuta sulla base della tesi creazionista, incontra gravi opposizioni. Infatti è convincimento di Agostino che si peccano non col solo corpo, ma anche e soprattutto con l'anima: il peccato, infatti, consisterebbe nel cedimento dell'anima rispetto al desiderio del corpo, vale a dire che l'anima, anziché rivolgersi all'oggetto suo proprio (cioè la verità), sarebbe sedotta dalle pulsioni corporali, volgendosi ad un oggetto inferiore. Cito *De Genesi ad litteram*, capitolo X: "Io tuttavia penso che nessuno, istruito o ignorante, dubiti che la carne può desiderare alcunché senza l'anima. Per conseguenza, la causa della stessa concupiscenza carnale non risiede solo nell'anima, bensì risiede molto meno solo nella carne" o ancora, più avanti "A questo proposito l'Apostolo chiama "carne" l'anima che agisce secondo i desideri della carne". La tesi del traducianesimo, per la quale ogni uomo col corpo erediterebbe dal genitore anche l'anima, sembrerebbe così la più atta a preservare la trasmissione del peccato originale con la generazione.

I principali passaggi delle Scritture a favore del traducianesimo da Agostino riportati sono il *Libro della Genesi*, allorché è detto che, dopo aver Dio creato l'uomo dalla polvere della terra insufflò sul suo volto lo spirito, dandogli così vita, cosa che invece è negata della donna, dal momento che di essa si dice semplicemente che fu formata da una costola di Adamo. Ora, se Eva pure è munita di un'anima, e se non le è stata insufflata da Dio all'atto della creazione, da dove l'avrebbe ricevuta se non dallo stesso Adamo dalla cui costola è stata formata? L'altro passo è tratto dalla *Lettera ai Romani* di Paolo. Ivi si legge: "Per causa d'un sol uomo il peccato è entrato nel mondo e attraverso il peccato la morte, e così è passata in tutti gli uomini perché tutti hanno peccato in lui". Qui si dice che tutti hanno peccato in lui. Ora, l'unico modo che avevano per essere nel primo uomo era partecipare in qualche modo di Adamo stesso. Questa partecipazione poteva riguardare, come già visto, la carne, l'anima o entrambe. Ma, dal momento che per Agostino non si pecca mai col solo corpo, l'interpretazione corretta è che al peccato di Adamo ogni uomo ha partecipato con anima e corpo, cose che entrambe avrebbe ereditato da Adamo stesso. Tuttavia, al di là dei passaggi testuali, il principale argomento a favore del traducianesimo sarebbe per Agostino la pratica diffusa entro la Chiesa di battezzare gli infanti. Che senso avrebbe, infatti, battezzare i neonati quando dal battesimo uno non riceverebbe alcun vantaggio, ossia quando chi non lo riceve non ne avrebbe alcun danno? Ora, l'unico vantaggio che l'infante può avere dal battesimo è la

qualche maniera, il peccato del primo uomo s'è trasmesso alla sua discendenza, sia questa modalità di trasmissione il traducianesimo o un'altra.

Veniamo ora alla forma di male comunemente denominato "peccato". S'è detto che tutto ciò che è, in quanto è, è bene. Dio è il sommo bene: ogni altro bene è ad esso inferiore. Peccare significa volgersi dal sommo bene ad un bene inferiore, preferire il meno bene. Non è la cosa amata terrena ad essere malvagia, la malvagità sta in noi che preferiamo questa al sommo bene⁶. La ragione del peccato risiede nella libertà che Dio ha dato all'uomo (*De libero arbitrio*)⁷.

remissione dei peccati per i meriti di Cristo, ma che peccati può avere mai commesso una creatura appena venuta al mondo? L'infante non può aver commesso alcuna colpa, ma la può soltanto aver ereditata. Ma, se l'ha ereditata, l'ha ereditata o col corpo o con l'anima o con entrambe. E' una pratica ricorrente il battezzare i bambini il prima possibile, per evitare che muoiano prima della somministrazione del battesimo. Ora, se il battesimo provvedesse solo al loro corpo (cioè se il peccato fosse ereditato attraverso il corpo), non si comprende perché sarebbe ritenuta un male la morte in assenza di somministrazione del battesimo: infatti, staccandosi con la morte l'anima dal corpo, ed essendo questa monda dal peccato originale, che è ereditato con questo, non avrebbe affatto da temere la punizione per la colpa ereditata. L'unica ragione per la quale la morte prematura dell'infante in assenza di battesimo è ritenuta un male è la trasmissione del peccato originale anche attraverso l'anima: sicché l'anima, che ha ereditato il peccato dal progenitore, se non è mondata dal battesimo prima della morte, va incontro alla sua giusta punizione. Dunque l'anima, col corpo, deve essere ereditata dal genitore, secondo la tesi del traducianesimo. Cito *De Genesi ad litteram, capitolo X*: "Questa tesi [che tutti hanno peccato in Adamo soltanto in rapporto al corpo e non anche all'anima] è talmente contraria alla fede della Chiesa che i genitori si affrettano a condurre con sé i loro bambini più piccoli e più grandicelli a ricevere la grazia del santo battesimo. Se in essi viene sciolto il vincolo del peccato che è solo della carne e non anche dell'anima, a buon diritto si potrebbe chiedere qual danno potrebbe loro derivare, se alla loro età morissero senza battesimo. Se infatti con questo sacramento si provvede solo al loro corpo e non anche alla loro anima, si dovrebbero battezzare anche i morti. Ma noi vediamo che la Chiesa universale conserva costantemente quest'usanza d'accorrere con i [bambini] viventi e di soccorrerli per evitare che, una volta morti, non possa farsi più nulla per la loro salvezza; non vediamo quindi come possa spiegarsi diversamente quest'usanza se non ritenendo che ogni bimbo non è altro che Adamo quanto al corpo e quanto all'anima e perciò gli è necessaria la grazia di Cristo".

Resta ad Agostino da prendere le distanze rispetto a quella versione del traducianesimo (Tertulliano) che intende essere l'anima qualcosa di materiale e non, piuttosto, del tutto eterogeneo rispetto al corpo: secondo questa concezione, l'anima, come il corpo, si genererebbe dal corpo e non piuttosto dall'anima del genitore e questa, a sua volta, dall'anima insufflata da Dio nel corpo del primo uomo. La posizione di Agostino si riassume nei seguenti passi tratti da *De Genesi ad litteram, libro X*.

"Io, per parte mia, sono ancora perplesso tra le due ipotesi [traducianesimo e creazionismo], propendendo ora verso l'una ora verso l'altra con questa sola riserva: io cioè non credo che l'anima sia un corpo o una proprietà del corpo o, se così può dirsi, un accordo delle sue varie parti, chiamato dai greci *armonia*. Spero inoltre, se Dio aiuta la mia intelligenza, che non crederò mai a simili ciancie che venga a contarmi un ciarlatano qualunque".

Ancora:

"Dopo aver discusso a fondo questi testi, per quanto ce lo ha permesso il tempo, io potrei asserire che il peso delle ragioni e dei testi addotti da una parte e dall'altra è uguale o quasi uguale, se non fosse che l'opinione di coloro che pensano che le anime sono generate dai genitori, ha un peso maggiore per riguardo al battesimo dei bambini. Che cosa possa risponderci ai loro argomenti per ora non mi passa per la mente. Se mai in seguito Dio mi darà una soluzione e mi concederà la possibilità anche di esporla per iscritto a vantaggio di coloro che s'interessano di simili argomenti, lo farò ben volentieri. Per ora tuttavia dichiaro anzitutto che non si deve disprezzare l'argomento tratto dal battesimo dei bambini al fine d'evitare che si trascuri di confutarlo in qualche modo se è contrario alla verità".

⁶ In *De libero arbitrio, libro I*, si legge: "Dunque un tizio usa male ed un altro bene le medesime cose. Quegli le usa male, con amore si aggroviglia tenacemente ad esse e diviene appunto subordinato a cose che dovevano essere a lui subordinate e le riconosce come beni per lui mentre egli stesso doveva essere il bene per esse disponendole al fine e usandole bene. Chi al contrario ne usa secondo ragione riconosce, sì, che essi sono beni, ma non per lui perché non lo rendono né buono né più buono. Esse piuttosto lo divengono da lui. Quindi non si attacca ad esse con amore e non le considera come membra della propria coscienza, e questo avviene amandole, affinché non lo rendano deforme con una dolorosa piaga, quando dovranno essere amputate. Si deve al contrario elevare integralmente al di sopra di esse, pronto, se necessario, a disporne ordinatamente, più pronto a perderle e non disporne. Ma, stando così le cose, penseresti di accusare l'argento e l'oro per colpa degli spilorci, il cibo per colpa dei ghiottoni, il vino per colpa degli ubriaconi, la bellezza femminile per colpa dei libertini e degli adulteri, e così di seguito, anche perché puoi osservare che il medico usa bene il fuoco e l'avvelenatore usa il pane per il delitto?".

⁷ In *De libero arbitrio, libro I*, si legge: "E mi pare di vedere già definitivamente risolto anche il problema del principio per cui si agisce male. Salvo errore, si agisce male, come ha confermato lo svolgimento della dimostrazione, per libero arbitrio della volontà". Ancora, nel *libro III*, si legge: "Veggio e in certo senso tocco e afferro la verità delle tue parole. Infatti con intima certezza non son tanto cosciente di altro che di avere la volontà e che da essa sola mosso a godere di

Dio ha dato agli uomini la libertà perché potessero non peccare, perché il peccato divenisse una scelta e l'astensione dal peccato un loro merito. Dio non è responsabile delle nostre azioni e il peccato è solo frutto di nostra scelta. Il male fisico che segue al peccato è da attribuirsi a nostra colpa. Ciò sembrerebbe contrastare con la pre-scienza divina: se Dio sa già in anticipo quello che farò, io non posso essere libero di non farlo⁸.

Risposta: Dio sa in anticipo quello che faremo, ma in quanto dettato dalla nostra stessa volontà⁹. Dio è in un eterno presente e vede le azioni che faremo domani, come se le facessimo oggi (si veda in proposito più avanti: *Il problema del tempo*).

L'ordinazione sacerdotale (391) e la nomina a vescovo di Ippona (397) pongono Agostino dinnanzi a questioni dottrinali ed alla necessità di contrastare teoricamente determinate correnti ereticali diffuse entro la Chiesa, con l'effetto di produrre nel pensatore Agostino notevoli deviazioni rispetto a nuclei portanti del suo pensiero sino a quel momento.

Contro Pelagio, che ritiene il peccato d'Adamo non abbia avuto conseguenze che sul suo esecutore (Adamo è stato un pessimo esempio per il genere umano, ma non ne ha contaminato irrimediabilmente la natura facendone una massa di peccatori) e che perciò sia possibile con le proprie buone azioni guadagnarsi da soli la salvezza (il destino non è dato all'uomo, ma da lui meritato), indipendentemente da ogni aiuto provvidenziale o della Chiesa, Agostino afferma la traduzione del peccato originale di padre in figlio (per il *traducianesimo* l'anima si trasmetterebbe dal genitore al figlio all'atto della nascita), con la conseguenza che solo la grazia divina può salvare l'uomo.

Il fatto che uno si astenga dal male non dipende da lui, ma da Dio, che l'ha predestinato. La salvezza è frutto di grazia, è gratuita (è un dono), non è meritata: chi compie azioni buone, lo fa perché è stato graziato e non, viceversa, è graziato poiché compie azioni buone.

Nel dettaglio: Adamo *poteva* non peccare.

Dopo Adamo, l'uomo non può più non peccare. Si distingue a tale scopo fra libero arbitrio e libertà: si ha libero arbitrio quando non siamo costretti a tenere una data condotta, ossia quando la nostra volontà non subisce costrizione esterna (**2**). Tuttavia, stante il libero arbitrio, la nostra volontà è sempre determinata da una certa propria inclinazione verso le cose: così certe cose ci attraggono (per amore) e altre no. L'azione segue all'inclinazione che dirige la volontà. La volontà umana,

un qualche cosa. E non trovo altro da dir veramente mio, se non è mia la volontà con cui voglio e non voglio. Dunque, se agisco male a chi attribuirlo se non a me? Mi ha creato un Dio buono e posso compiere una buona azione soltanto mediante la volontà, dunque è evidente che per questo mi è stata data da un Dio buono. Se il movimento con cui la volontà si volge qua e là non fosse volontario e posto in nostro potere, non si dovrebbe approvare l'uomo quando torce verso l'alto il perno, per così dire, del volere e non si dovrebbe riprovare, quando lo torce verso il basso. Anzi non si dovrebbe affatto ammonire a voler col disprezzo delle cose terrene conseguire le eterne, a non voler vivere male e volere vivere bene”.

⁸ In *De libero arbitrio, libro III* l'obiezione è così sintetizzata: “Se Dio, tu dici, è presciente che un individuo peccherà, è necessario che pecchi; se poi è necessario, non si ha nel peccare l'arbitrio della volontà ma una ineluttabile e determinata necessità. Temi, cioè, che con questo argomento si tragga la conclusione: O blasfememente si afferma che Dio non è presciente di tutti i futuri ovvero, se questo non si può affermare, si deve ammettere che non si pecca per volontà ma per necessità”.

⁹ Perché dunque non dovrebbe [Dio] punire con la giustizia le azioni che con la prescienza non condiziona a verificarsi? Come tu infatti con la tua memoria non determini che si siano avverati gli avvenimenti passati, così Dio con la sua prescienza non determina che si debbano avverare gli eventi futuri. E come tu ricordi alcune azioni che hai compiute e tuttavia non tutte le cose che ricordi sono azioni che hai compiute, così Dio ha prescienza di tutte le cose, di cui è autore, ma non è autore di tutte le cose, di cui ha prescienza. E' poi punitore di tutte le azioni di cui non è ingiusto autore. Dunque dal momento che Dio non effettua gli eventi futuri che conosce, cerca di comprendere con quale giustizia Dio punisce i peccati. Se pertanto non dovesse retribuire la pena a coloro che peccano perché prevede che peccheranno, non dovrebbe neanche retribuire il premio a coloro che agiscono bene perché prevede egualmente che agiranno bene. Ammettiamo piuttosto che è di pertinenza della sua prescienza che non gli sfugga un qualsiasi evento futuro e della sua giustizia che il peccato, poiché si commette mediante la volontà, non avvenga senza che sia punito dal suo giudizio, come non è determinato ad avvenire dalla sua prescienza (*De libero arbitrio, libro III*).

dopo il peccato originale di Adamo, inclina sempre verso il male. Solo la grazia può far sì che essa inclini verso il bene. Nella scelta del bene consiste la vera libertà.

L'inclinazione naturale dell'uomo al peccato la si evince da vari passaggi testuali, come pure da aneddoti che Agostino ne *Le confessioni* riporta sia riferiti a se stesso, sia riferiti ad altri.

Cito ad esempio *Le Confessioni, Libro Secondo, Capitolo IV*:

La legge tua, Signore, punisce senza discussione il furto: lo punisce anche la legge scritta nel cuore degli uomini che nemmeno l'iniquità cancella: nessun ladro sopporta, infatti, con indifferenza di essere derubato: neanche il ricco da chi è spinto dal bisogno. Ebbene, io volli commettere un furto, e lo feci non costretto da indigenza, ma da mancanza e intolleranza del senso di giustizia, dall'esuberanza del malvolere. Ciò che rubai, io lo avevo largamente, di qualità molto migliore; né volevo godere di quello a cui tendeva il furto, ma proprio del furto e del peccato.

Contiguo al nostro podere era un pero carico di frutti, non allettanti affatto né per bellezza, né per sapore.

Dopo aver protratto il gioco, secondo la nostra pessima usanza, sino a tarda ora nelle piazze, nel cuor della notte la trista combriccola di noi ragazzacci si recò a scuotere quell'albero e a depredarlo: e ne portammo via un gran carico, non per mangiarne a sazietà, se pure ne assaggiammo, ma per darne in pasto persino ai maiali: nostro unico piacere fu quello di fare ciò che non era lecito, perché ciò ci piaceva.

La domanda di Agostino qui è: perché quest'inclinazione al peccato che, in questo caso, sembra addirittura fine a se stessa – in altri casi, infatti, si ruba per godere del frutto del furto, etc.? Perché rubare ciò che già si ha? Da dove viene all'uomo questa inclinazione verso il male?

In altri passaggi, invece, viene mostrato come, per quanto l'uomo possa tentare di opporsi a questa propria tendenza al peccato, egli, con le sole sue forze e senza l'ausilio divino, ovverosia per grazia, non è in grado di coronare i propri sforzi. Cito *Le Confessioni Libro Ottavo, Capitolo X*:

Quando io volevo prendere la decisione di darmi finalmente al servizio del mio Signore, come mi ero proposto da tanto tempo, ero ben io che volevo, ero ben io che non volevo: io, io, sempre io. Ma il volere e il non volere non erano assoluti, e quindi ero in lotta con me stesso, mi scindevo da me; scissione che avveniva, sì, contro la mia volontà, ma che non rivelava un'altra anima di natura diversa, bensì il castigo della mia. Non ero, dunque, io che creavo in me quella scissione, ma "il peccato che ha sede in me", in espiazione di un peccato commesso da una volontà più libera; ero infatti figlio di Adamo.

E nello stesso testo, più oltre (*Libro Decimo, Capitolo II*), ove si trattava di giustificare la scrittura di un testo di quella natura, leggiamo quanto segue:

Se sono in colpa, confessarmi a Te non significa altro che essere scontento di me; se invece sono giusto, non è altro che non attribuirne il merito a me: perché Tu, o Signore, benedici il giusto, ma prima, se è peccatore, lo rendi giusto.

Laddove si dice che, se uno è giusto dopo essere stato peccatore, è Dio ad averlo reso giusto, e poi premiato, è evidente che si sta attribuendo il merito della salvezza non al giusto, ma a Dio che lo ha reso tale.

La domanda è ora: in forza di cosa Dio concede la grazia a questo e non a quello?

Agostino non risponde, affidandosi, con ciò, unicamente all'imperscrutabilità della volontà divina.

Per riassumere: la grazia innanzitutto si esprime nella fede in Cristo, testimoniata dal battesimo, vale a dire che chi riceve la grazia innanzitutto riceve la fede e grazie a questa il battesimo. Il battesimo, grazie ai meriti di Cristo, rimette all'uomo il peccato originale proveniente dal Progenitore, vale a dire che cancella la colpa. Secondariamente la grazia si esprime come aiuto (resta però da chiarire il senso esatto di questo "aiuto": si veda in proposito la nota a seguire) nel compimento del bene. "Giustificato" significa perciò "reso giusto", laddove chi è reso giusto è il peccatore (in quanto erede del primo uomo) e chi rende giusto è Dio. Per Agostino, infatti, se Dio premiasse per un merito, la salvezza sarebbe all'uomo dovuta e non donata: invece la salvezza è unicamente frutto dell'amore divino: è dono gratuito (appunto: grazia). Agostino ritiene un insopportabile atto di superbia da parte dell'uomo il pretendere il premio da Dio per i suoi meriti: Dio non deve nulla agli uomini, se dà è solo per generosità ed amore.

La domanda rimane: se Dio non premia per un merito, sulla base di cosa sceglie chi è destinato alla salvezza? La risposta resta: il suo arbitrio.

Nota. Stante il quadro concettuale sopra delineato, sul quale tutte le interpretazioni del pensiero agostiniano concordano, esse si trovano tuttavia a divergere circa l'operare concreto della grazia divina. L'interpretazione cattolica intende che, per quanto, secondo Agostino, la grazia divina sia condizione necessaria per la salvezza, essa non ne è condizione sufficiente: la restante condizione è data dalla *cooperazione attiva* da parte del soggetto. In altri termini: la grazia ci rimette dal peccato originale e ci libera dall'inclinazione al male ereditata dal Progenitore, restituendoci alla nostra libertà originaria, tuttavia non ci inclina direttamente al bene: dobbiamo essere noi a sceglierlo. Quindi la grazia aiuta (tecnicamente si parla in questo caso di "grazia adiuvante"), ma deve essere accompagnata dalle opere, che dipendono, almeno in parte (l'aiuto divino è comunque sempre necessario), da noi. Sia chiaro: quando si parla di "capacità di compiere il bene" non ci si riferisce alla possibilità di compiere, saltuariamente, opere di carità, ma alla capacità *costante* di fare il bene. Anche l'uomo privo di grazia, può, infatti, talora, non cadere, ma, prima o poi, sarà sempre destinato a cadere. Un'altra interpretazione, viceversa, intende l'aiuto della grazia divina come a tutti gli effetti un "impedire di fare il male": in tal caso, più che di semplice aiuto, si tratterebbe di "coercizione al bene" o, meglio, di "inclinazione della volontà al bene".

Del resto, se quest'ultima interpretazione del pensiero agostiniano sulla grazia fu accolta dal mondo protestante, essa non corrisponde ancora esattamente al punto di vista protestante, che se ne discosta su alcuni punti fondamentali. Nel caso di Agostino, infatti, la *giustificazione* operata da Dio attraverso la grazia concessa ai predestinati va intesa come un "rendere giusto", ossia come il rendere capace di opere di bene, se non, addirittura, come l'inclinare la volontà umana verso le opere di bene: in questo senso sono comunque le opere che continuano a garantire all'uomo la salvezza, salvo non esserne (o, almeno, non totalmente) il merito dell'uomo. Nel caso dei Protestanti, invece, si parla di "giustificazione per sola fede", vale a dire che, in questo caso, non sono le opere che salvano, ma unicamente la fede in Cristo. Sono semmai le opere ed i meriti di Cristo a salvare gli eletti, non le loro proprie opere. Le opere di bene che uno può o non può compiere sono un sovrappiù, ma non c'è rapporto fra esse e la salvezza. La giustificazione per sola fede non è perciò un "rendere giusto", ma un "dichiarare giusto per meriti altrui". Ciò non toglie che un Protestante sia tenuto egli pure a compiere opere di bene: non per meritarse un premio (la salvezza), ma per puro amore e riconoscenza verso chi l'ha salvato (graziato). Anzi, dal momento che la possibilità di compiere il bene (e, nel caso dei Calvinisti, lo stesso successo mondano) sono un segno della grazia accordata (per predestinazione), i Protestanti sono profondamente spinti verso condotte ferree ed irreprensibili, nonché verso un impegno attivo nella vita pratica volto al conseguimento del successo mondano.

Approfondimento: onnipotenza e bontà divina

Cito qui un tema che va oltre Agostino e che, tuttavia, in parte trova le proprie premesse nello stesso argomentare agostiniano. Agostino ritiene che la pretesa che Dio *debba* qualcosa all'uomo per i suoi meriti costituisca un atto di arroganza insopportabile da parte dell'umano nei riguardi del divino. Visto da un altro punto di vista, questo *dovere* di Dio nei riguardi dell'uomo intaccherebbe la stessa onnipotenza divina. Infatti chi deve qualcosa non è onnipotente, poiché non può più fare o non fare qualsiasi cosa a suo arbitrio, ma, almeno quanto a quella cosa, egli è tenuto a farla, cioè non può non farla. Ora, se Dio è buono (attributo che si è soliti attribuirgli) la sua bontà sarebbe d'impedimento alla sua onnipotenza: infatti egli, in quanto buono, non potrebbe fare cose non buone. Chi dice che Dio *deve* all'uomo la ricompensa per i suoi meriti sta implicitamente dicendo che è giusto che chi merita sia ricompensato ed, essendo Dio buono (e quindi anche giusto), egli non può rifiutare ad una persona ciò che questi ha meritato. Un'interessante soluzione, che nel tempo si è consolidata, è quella di ritenere che Dio non faccia o comandi una certa cosa perché essa è bene, ma che quella cosa divenga bene perché Dio la fa o la comanda. In questo senso, nel

momento in cui egli fa o comanda non è vincolato a nulla, tranne che alla propria volontà, cioè agisce in piena onnipotenza. Questa soluzione ha anche una conseguenza notevole sul piano dell'Etica poiché, se Dio facesse il bene in quanto bene, cioè se il bene preesistesse all'atto o al comando divino, si tratterebbe di trovare un fondamento al bene, ossia un criterio per discriminare bene e male, difforme dalla stessa volontà divina. Viceversa, questa soluzione consente di fondare il bene unicamente sulla volontà espressa di Dio (ad esempio i Dieci comandamenti). La conseguenza è, ovviamente, che, se egli comandasse altrimenti da quello che ha comandato, il bene ed il male avrebbero un altro contenuto. Questa conseguenza da molti può essere rifiutata, ma questo, appunto, necessiterebbe non solo di trovare un altro fondamento al bene, ma di porre in discussione l'onnipotenza divina, cosa, quest'ultima, più teoricamente semplice per un laico che per un credente.

Il problema del tempo (trattato nelle *Confessioni*, Libro XI)

- Problema (*Confessioni*, Libro XI, cap. X): posta la creazione come originata *ex nihilo* da un atto volontario e libero di Dio, che cosa faceva Dio prima della creazione (problema posto dai manichei)? Il fatto che, ad un dato momento, abbia deciso di creare il mondo, non implica un cambiamento (mutamento) nella volontà divina (per definizione immutabile)?

Risposta (*Confessioni*, Libro XI, capitolo XIII): Dio ha creato il tempo col mondo, questo significa che prima d'aver creato il mondo non esisteva il tempo (non v'era un *prima*). Questo significa, altresì, che la creazione non è avvenuta nel tempo, essendo lo stesso tempo oggetto di creazione. Dio abita un eterno presente. L'eternità (almeno in riferimento alla condizione divina) non è pensata come la totalità dei momenti presenti, passati e futuri, ma come assenza di tempo, come eterno presente: questo concetto d'eternità era assente dalla tradizione classica, la quale si limitava al primo senso del termine (vedi sopra). La condizione divina e quella umana sono, pertanto, ontologicamente difformi: solo per l'uomo esiste un presente, un passato ed un futuro, per Dio tutto è presente.

- Problema: cos'è il tempo (*Confessioni*, Libro XI, capitolo XIV)? Risposta: una *distensio animi* (*Confessioni*, Libro XI, capitolo XX). Il tempo presuppone un anima che ritenga nel presente le esperienze passate e che sia dotata di aspettativa rispetto a quelle future. Infatti delle tre dimensioni del tempo, solo una è realmente esistente (il presente): il passato non è più, il futuro non è ancora. Quello che chiamiamo impropriamente "passato" è il presente del passato (ossia il ricordo), quello che chiamiamo "futuro" è il presente del futuro (ossia l'attesa).

Il Tempo non è, perciò, un oggetto che incontriamo come altri nel mondo (nell'esperienza), qualcosa dotato di un'esistenza *in sé*: esso, per esistere, necessita di un Soggetto (di un'anima), ed esiste unicamente *in* un Soggetto.

Per comprendere a pieno la posizione di Agostino occorre collocarla entro il dibattito del suo tempo, infatti essa si sviluppa come soluzione rispetto a problemi posti da altri (in particolare Aristotele).

La prima questione presupponeva la concezione tradizionale del tempo come qualcosa di oggettivo, ossia di esistente *in sé*, come fosse stato un ente (cioè un oggetto) al pari di altri enti. Siccome ogni ente è dotato di parti, ossia è divisibile, ciò imponeva come conseguenza che anche il tempo fosse dotato di parti. Il problema è che, mente le parti di un oggetto le abbiamo tutte contemporaneamente davanti, tanto che possiamo sezionarlo nei suoi componenti, delle tre parti in cui si divide il tempo, il passato non c'è più ed il futuro non c'è ancora. Dunque cosa rimane del tempo che possa essere sezionato e diviso in parti? Il presente. Ma cos'è in fin dei conti questo "presente"? E' l'istante e l'istante, come tale, non è munito d'estensione, cioè non è divisibile. Del resto, neppure possiamo fare il ragionamento inverso e concludere che il tempo è una sommatoria di istanti, poiché, sommando ciò che non è dotato di estensione (gli istanti), non posso ottenere qualcosa che abbia un'estensione. Questo ragionamento ha conseguenze paradossali, ossia porta a concludere che, poiché il tempo non ha estensione, non esiste.

Agostino risolve il problema spostandone il presupposto, ossia ritenendo che il tempo non è più qualcosa di oggettivo, ma di soggettivo, che non abita le cose, ma il soggetto: sono io che ricordo, anticipo e percepisco attualmente. Il passato diviene perciò ricordo di quello che era ed il futuro anticipazione (o previsione mentale) di ciò che sarà.

L'altra questione riguarda l'identificazione di tempo e cambiamento per la quale Platone faceva coincidere il tempo col moto degli astri (ma sarebbe la stessa cosa farlo coincidere col moto delle lancette di un orologio, etc.), cioè con un moto particolare, ed Aristotele col cambiamento in generale. Aristotele, infatti, afferma che, se nulla mutasse, neppure avremmo alcuna concezione (percezione) del tempo, e, perciò, esso non esisterebbe. E' evidente che Aristotele compie un indebito passaggio dal piano del concepibile (percepibile) a quello dell'esistente: una cosa potrebbe infatti esistere anche se io non la percepisco, ossia le condizioni della sua percepibilità non coincidono con quelle della sua esistenza.

La soluzione Agostiniana è che il tempo non coincide col cambiamento, ma ne è esso stesso la misura. Infatti, se anche il Sole cessasse di muoversi (siamo ancora entro una concezione geocentrica), non per questo cesserebbe il tempo, anzi, noi saremmo in grado di misurare la durata di stasi del Sole. La durata è infatti percepita soggettivamente: sono io, ad esempio, che, se odo due suoni, dopo che li ho uditi, e, perciò, nel ricordo, sono in grado di stabilire che il secondo è il doppio o la metà o un terzo del primo, etc.

Le due città

Il *De Civitate dei* (412-426) risente del periodo storico nel quale fu scritto (nel 410 v'è il sacco di Roma dei Goti di Alarico, nel 430, l'anno della morte di Agostino, Ippona è assediata dai Vandali).

I Pagani accusavano i Cristiani d'essere causa della decadenza dell'Impero, dal momento che l'apice della gloria di questo era coinciso col Paganesimo e la decadenza, appunto, col Cristianesimo: il votarsi al Dio cristiano dell'Impero avrebbe mosso la collera delle vecchie divinità, prima propizie. I Cristiani, invece, temevano per la propria sorte nell'imminenza del crollo di quell'Impero che ne aveva ufficializzato la religione ed al cui destino si sentivano ormai legati. Agostino deve al contempo opporsi all'accusa dei Pagani e rassicurare i Cristiani.

Gli individui appartengono a due città: la Città di Dio, dominata dall'amore di Dio spinto sino al disprezzo di sé, e quella terrena, dominata dall'amore di sé spinto sino al disprezzo di Dio. L'appartenenza ad una delle due città è frutto della grazia divina. La storia è storia della lotta fra queste due città ed è scandita nelle sue fasi dal trionfo dell'una o dell'altra. Le due città non vanno però intese come due entità fisiche, ma mistiche: esse non coincidono né l'una con la Chiesa, né l'altra con lo Stato. Ciò è comprovato dalle seguenti considerazioni: alla Chiesa appartengono individui i quali non saranno salvati nel giorno del giudizio (non basta essere battezzati per ottenere la salvezza, ma occorre essere resi giusti) e, secondariamente, ogni Cristiano è anche un appartenente allo Stato (è scritto "date a Dio quel che è di Dio ed a Cesare qual che è di Cesare").

Dopo il peccato originale, che ha reso gli uomini una massa di peccatori, la coercizione (l'autorità che si esercita attraverso la forza) è divenuta indispensabile per arginare le spinte egoistiche e conseguire la pace nei rapporti fra gli uomini. All'origine (prima del peccato originale) Dio non aveva dato all'uomo il dominio sul suo simile, ma solo sugli animali: allora gli uomini si governavano da sé, obbedendo alla sola legge naturale. Dopo il peccato originale, tuttavia, il dominio dell'uomo sull'uomo viene legittimato da Dio, che lo impone per portare nella condizione umana, appunto, quell'ordine e quella disciplina che erano state violate. L'uomo è tenuto al rispetto dell'autorità, che viene da Dio, e ne è esentato solo alla condizione che questa imponga la disobbedienza della legge divina. Queste tesi sono desunte da Agostino specie sulla base della *Lettera ai Romani* di Paolo, laddove, fra le altre cose, è contenuta la nota affermazione "nulla potestas nisi a deo".

In ogni caso, Agostino sembra suggerire che, per quanto lo Stato abbia una finalità diversa rispetto alla Chiesa (mantenere la pace terrena di contro alla realizzazione della salvezza eterna), esso è tuttavia ad essa subordinato: ad esempio egli sostiene che lo Stato deve essere cristiano e che è suo

dovere, all'occorrenza, reprimere l'eresia e costringere all'ortodossia, facendosi così strumento della Chiesa. Per "agostinismo politico" s'intende ogni dottrina circa l'origine del potere politico che si rifà alla dottrina agostiniana e che sostiene la superiorità, anche in ambito temporale, della Chiesa sull'Impero.

Le due città, in quanto entità mistiche e non reali, nel mondo si trovano mescolate fra loro: solo nel giudizio finale, Dio chiamerà a sé gli eletti e separerà, anche fisicamente, la città di Dio e quella terrena. Nel giorno del giudizio gli eletti, anima e corpo, parteciperanno della beatitudine eterna.

La Città di Dio costituisce una ricostruzione complessiva del divenire storico inteso come retto da un'intelligenza ed una finalità intrinseche (quella che la tradizione cristiana chiama "provvidenza"): è precisamente questa garanzia di razionalità della storia che ne consentirebbe una ricostruzione razionale. Opere le quali hanno ad oggetto la ricostruzione del senso globale della storia rientrano in quel ramo della Filosofia che si chiamerà "Filosofia della storia".

Si noti, inoltre: alla visione ciclica della storia (tipica della classicità), segue ora una visione lineare, la quale, a partire dalla creazione, si dispiega fino al giudizio universale ed alla beatitudine eterna per gli eletti. Ciò vale a dire che mentre, sia nell'ambito della vicenda umana singola, sia in quella della vicenda umana collettiva, l'antichità classica prediligeva lo schema circolare per il quale fine ed inizio del ciclo coincidevano (per l'individuo, il ciclo nascita-vita-morte si riapriva con una nuova nascita, cioè reincarnazione, con una nuova vita ed una nuova morte, per poi ricominciare nuovamente con la successiva reincarnazione, e così via all'infinito; per la collettività umana, all'età dell'oro succedeva un'età di caduta, per poi tornare di nuovo all'età dell'oro, e così via all'infinito), il Cristianesimo sostituisce lo schema dell'Eden-caduta-redenzione per la collettività e quello della nascita-morte e resurrezione (o dannazione) per il singolo: il punto d'approdo non è qui un nuovo inizio, ma una situazione statica.

Interpretazione delle Scritture

Posto come il Testo Sacro sia la parola divina rivelata attraverso soggetti (coloro che materialmente hanno scritto) ispirati da Dio e che, come tale, sia di per se stessa un'Autorità (ossia vincolante), è tuttavia indispensabile interpretare (ossia comprendere) quella parola. L'interpretazione (o esegesi) **(3)** si svolge secondo due modalità: dapprima un'esegesi *letterale* e, secondariamente, un'esegesi *allegorica* **(4)**. L'interpretazione letterale si serve degli strumenti della grammatica e della filologia ed è tesa ad accertare la forma esatta del testo (punteggiatura, significato letterale dei termini). L'interpretazione allegorica, legge il testo così accertato ad un secondo livello, intendendo i segni (le parole), o, almeno, parte di essi, non nel loro significato diretto o *proprio* (secondo ciò che i termini sono convenzionalmente istituiti a significare: l'"uomo" un animale bipede munito di stazione eretta e raziocinio, il "serpente" un invertebrato strisciante, etc.), ma secondo un significato metaforico o *traslato*. L'interpretazione allegorica mette in gioco tutta una serie di abilità e conoscenze (storiche, geografiche, filosofiche, naturalistiche, matematiche, etc.) di cui non tutti sono in possesso.

Fede e ragione

La fede e la ragione non si escludono, ma si compenetrano. Occorre *innanzitutto* credere (in ciò è posta la superiorità del credere sul conoscere), ma, una volta che si crede, la conoscenza rafforza la fede: secondo la formula di Agostino occorre credere per comprendere (chi non crede non potrà neppure comprendere) e comprendere per credere (la conoscenza, lungi dall'indebolire la fede, la rafforza). Da sola, la ragione non può che fermarsi alle verità matematiche e scientifiche, ma non può accedere a Dio, il fondamento ultimo della realtà.

Le Confessioni

Le *Confessioni* costituiscono una sorta di dialogo fra Dio e l'uomo-Agostino, in cui Agostino ripercorre tutte le tappe della sua vita personale e filosofica, a partire dall'iniziale Paganesimo e dai fasti della vita mondana, sino alla definitiva conversione: - le *Confessioni*, come noto, faranno poi

da modello, in un altro tempo ed in un altro luogo, per *Confessioni* altrettanto celebri: quelle di J.J. Rousseau. Nel cammino di conversione di Agostino riveste, per sua stessa ammissione, un ruolo fondamentale la madre Monica, a sua volta già convertitasi al Cristianesimo. Per quanto le *Confessioni* si prestino a letture su differenti livelli, un filo conduttore dell'opera che s'impone immediatamente al lettore è l'ossessione di Agostino per il peccato, innanzitutto per il peccato della carne. Tutta la vita di questo pensatore, così come il suo stesso pensiero, è segnata dal tentativo costante di darsi ragione del peccato, ossia della tendenza costante dell'uomo (ed in particolare di se stesso come uomo) verso il male. E' citato, fra gli altri, un aneddoto dell'infanzia di Agostino: egli, pur non avendone affatto la necessità, ruba, assieme ad altri ragazzi, delle pere per il semplice gusto di rubare, ossia di commettere ciò che non si dovrebbe. Le pere, infatti, sono gettate via immediatamente dopo il furto. Cito il passo in questione, (da *Le Confessioni, Libro Secondo, Capitolo IV*):

La legge tua, Signore, punisce senza discussione il furto: lo punisce anche la legge scritta nel cuore degli uomini che nemmeno l'iniquità cancella: nessun ladro sopporta, infatti, con indifferenza di essere derubato: neanche il ricco da chi è spinto dal bisogno. Ebbene, io volli commettere un furto, e lo feci non costretto da indigenza, ma da mancanza e intolleranza del senso di giustizia, dall'esuberanza del malvolere. Ciò che rubai, io lo avevo largamente, di qualità molto migliore; né volevo godere di quello a cui tendeva il furto, ma proprio del furto e del peccato.

Contiguo al nostro podere era un pero carico di frutti, non allettanti affatto né per bellezza, né per sapore.

Dopo aver protratto il gioco, secondo la nostra pessima usanza, sino a tarda ora nelle piazze, nel cuor della notte la trista combriccola di noi ragazzacci si recò a scuotere quell'albero e a depredarlo: e ne portammo via un gran carico, non per mangiarne a sazietà, se pure ne assaggiammo, ma per darne in pasto persino ai maiali: nostro unico piacere fu quello di fare ciò che non era lecito, perché ciò ci piaceva.

La domanda di Agostino è: perché quest'inclinazione al peccato che, in questo caso, sembra addirittura fine a se stessa – in altri casi, infatti, si ruba per godere del frutto del furto, etc.? Perché rubare ciò che già si ha? Da dove viene all'uomo questa inclinazione verso il male?

La primitiva risposta che Agostino si diede è quella manichea: il male ha un suo principio che risiede nel nostro corpo. Dunque, non dipende da noi il commettere il peccato, ma dal fatto che noi stessi nasciamo muniti di un corpo. Tutto il male che è presente nell'universo ha un suo principio che è opposto del principio del Bene, cioè a Dio.

La risposta manichea è, per l'uomo-Agostino, la più semplice poiché essa sgrava la coscienza dal peso della colpa. Tuttavia, il successivo avvicinamento al Cristianesimo e, poi, la definitiva conversione, indurranno Agostino a modificare questa sua primitiva risposta.

Come Cristiano egli ora crede nell'esistenza di un Dio buono, creatore ed onnipotente, dunque: da dove il peccato?

Una risposta assai diffusa, entro il Cristianesimo, è quella che attribuisce il male alla scelta libera dell'uomo: Dio ha rimesso l'uomo alla libertà di peccare o meno, e, dunque, il peccato è frutto di una scelta umana. Dinnanzi a questa soluzione, Agostino nutre tuttavia ancora forti dubbi: infatti, se tutto è stato creato da Dio, anche il peccatore è creatura di Dio. Ma, essendo il peccatore stesso opera di Dio, che è somma bontà, Dio, all'atto della creazione, non poteva affatto aver posto in lui alcunché di malvagio: da dove proviene, allora questa inclinazione verso il male, da dove è sorto il seme del male? Ciò doveva far supporre, da qualche parte, l'esistenza di un'entità da cui si originasse il male, ma, da dove essa poteva aver essa origine, se tutto viene da Dio che è somma bontà? Il rischio era di ricadere nella tesi manichea, che attribuiva una realtà sostanziale al male (esisterebbe, come detto, un Principio del male contrapposto a quello del bene).

Agostino, da ultimo, risolve il suo dubbio in modo apparentemente banale, ossia sostenendo che il male non esiste come sostanza: tutto ciò che è, in quanto opera di Dio, è infatti bene. Non esiste alcunché che sia, in se stesso, male; a riprova di ciò v'è la circostanza che ogni cosa si corrompe: il corrompersi implica, infatti, la perdita di una qualche perfezione, il che presuppone, a sua volta, la presenza di un qualche bene in ogni cosa. Tuttavia, fra ciò che è, vi è qualcosa che è più bene di qualcos'altro: esiste, cioè, una sorta di gerarchia del bene. Il sommo bene risiede in Dio: il peccato

consiste nel desiderare qualcosa che è inferiore al sommo bene. In questo modo è definitivamente negata la tesi manichea ed il peccato viene ascritto alla libera scelta dell'uomo.

Agostino, tuttavia, nel tempo, e soprattutto a seguito della sua netta opposizione alle tesi pelagiane, giunse alla conclusione che entro l'uomo agisce un'inclinazione naturale verso il peccato, cioè verso beni minori rispetto al sommo bene, specie verso i desideri della carne. Tale inclinazione, per quanto

Commento al Vangelo di Giovanni

Agostino attribuisce particolare importanza, nella sua interpretazione della dottrina cristiana, al Vangelo secondo Giovanni e alle lettere di Paolo (da lui detto "l'Apostolo"). L'interpretazione di Agostino, imperniata sui suddetti testi, definirà l'ortodossia cattolica. Sia in Giovanni, sia in Paolo, riveste un'importanza centrale, nella venuta del Cristo, la sua morte sulla croce: si può dire che il vero significato di tale venuta risieda precisamente nella remissione dei peccati operata tramite il suo sacrificio per tutti coloro che avranno fede. L'uomo, condannato dopo il peccato originale (che si trasmette, da Adamo, di padre in figlio attraverso la generazione), ha perduto la libertà di non peccare, sicché, con le sole proprie forze, non può non peccare, pur volendo essere retto. Con la venuta del Cristo, per il fedele si apre la possibilità di ottenere la remissione dei peccati non per i suoi meriti (che non esistono), ma per la sua fede: si dirà che è la fede a salvare, non le opere. Del resto, la fede stessa è un dono gratuito di Dio: non dipende infatti da me che io creda. In ultima istanza è Dio stesso che salva senza alcun merito da parte di coloro che beneficiano della salvezza. Dal momento che l'uomo inclina naturalmente al peccato, e, quindi, non può salvarsi per le sue sole opere buone (che non esistono o sono compiute in ristrettissimo numero), ai fini della salvezza individuale, occorrerà l'aiuto costante della Chiesa, con la somministrazione del battesimo (che libera dal peccato originale) e con le confessioni e le assoluzioni periodiche (che liberano dai peccati successivi a quello originale). Agostino fonda così sulle Scritture l'autorità della Chiesa sul fedele, autorità che si protrarrà per secoli.

Note.

(1) La rilettura del Platonismo operata dal Cristianesimo ha fatto sì che, della filosofia platonica (per, altro, conosciuta non direttamente, ma nella versione neo-platonica di Plotino), fossero oscurati gli aspetti più propriamente pagani, con l'effetto che, per tutto il Medioevo, non si è conosciuto il pensiero platonico autentico, ma una determinata rilettura di quel pensiero.

(2) Detto in estrema sintesi e semplicità: libero arbitrio lo si ha, laddove uno possa fare quello che vuole. Così, se uno vorrebbe correre, ma non può farlo perché è tenuto in catene, con ciò viene meno il suo libero arbitrio.

(3) La teoria e tecnica dell'interpretazione dei testi è detta in greco "ermeneutica". Ancora oggi, con "Ermeneutica", s'intende la disciplina che ha ad oggetto l'interpretazione testuale.

(4) L'allegoria è un procedimento retorico e stilistico col quale si dice una cosa per intenderne un'altra, ossia nel quale un termine è caricato di un significato metaforico diverso da quello letterale.