1 Il dibattito sull'origine del male: contro gli gnostici e i manichei

Versione per la pubblicazione. Studio biblico e teologico.

1.1 Indice

1. Il dibattito sull'origine del male: contro gli gnostici e i manichei
2. La tentazione dualistica nella spiegazione del male
3. La monarchia di Dio come principio ontologico
4. Ireneo: un solo Dio, una sola creazione e una sola storia della salvezza
5. Agostino: il male come privazione del bene
6. La causa difettiva del male
7. La libertà non come causa del male, ma come condizione della responsabilità
8. Il male naturale, la sofferenza e l'ordine della creazione
9. Satana come creatura, non come principio del male
10. L'unità delle due risposte
11. Il significato teologico della vittoria sul dualismo

1.2 La controversia sull'origine del male: contro i gnostici e i manichei

Il problema dell'origine del male costituì per il pensiero cristiano dell'antichità una sfida non solo filosofica, ma esistenziale e dogmatica. Da esso dipendevano la credibilità del monoteismo, il senso della Rivelazione e il valore dell'economia della salvezza: se il Dio rivelato in Cristo è l'unico, sovrano Creatore di tutto ciò che esiste; se la materia e il corpo sono opera della Sua bontà; se il male è qualcosa di autonomo, concorre con Dio o proviene da qualche principio distinto? In risposta a queste domande si formarono due strategie cristiane fondamentali: la difesa dell'unità di Dio e del bene della creazione e la formulazione di un'ontologia del male che non riduca la sua gravità né lo faccia diventare un secondo dio. Questo capitolo sostiene la tesi che la polemica contro lo gnosticismo e il manicheismo — qui rappresentati dagli elementi caratteristici valentininiano-gnostici e dal sistema di Mani — portò alla formazione della classica teodicea cristiana: il male come privatio boni risultante dall'abuso della libertà da parte delle creature, salvaguardando l'unità del Creatore e il valore del mondo creato.

Gnosticismo e manicheismo: due varianti della tentazione dualista

Già l'etichetta «gnosticismo» comprende un insieme di sistemi religiosi e cosmologici molto diversi, nei quali compare il motivo della conoscenza segreta (gnosis) e la rappresentazione del mondo visibile come disfunzionale o cattivo rispetto al mondo sovrasensibile. In molte di queste costruzioni il motivo centrale è il mito della degradazione: un elemento della pienezza divina (pleromy), più frequentemente personificato nella figura di Sofii o di un altro eonu, subisce un turbamento; da questo turbamento nasce un demiurgo inferiore, creatore del mondo visibile, che — per la sua natura limitata, per ignoranza o malizia — plasma la materia come carcere per scintille spirituali. In questa prospettiva il male è radicato nell'ontologia del mondo materiale: non è effetto di una cattiva scelta di un essere libero, ma proprietà stessa della materia e

opera (o conseguenza dell'errore) di un Creatore inferiore[1]. Tale schema conduce a conseguenze religiose: la salvezza diventa fuga fuori dal cosmo mediante l'acquisizione della gnosi e ritorno alla pienezza; il corpo non attende rinnovamento, bensì abbandono.

Il manicheismo, pur essendo in certi punti affine allo gnosticismo — specialmente nella concezione antropologica della «scintilla di luce» intrappolata nel corpo — assunse una forma più sistematica e cosmologica di lotta bipolare: due principi eterni e paritari, Luce e Tenebra, si incontrarono e come risultato del loro mescolamento nacque il mondo, nel quale gli elementi delle Tenebre (materia, morte, passioni) esistono come una sostanza reale e estendibile[2]. Nel sistema di Mani il male non è una privazione, ma una forza positiva, e la lotta del bene contro il male ha carattere fisico e cosmico; la vita morale del soggetto umano viene inquadrata in questa grande rivalità quasi meccanica — il che riduce la colpa morale a funzione della «nascita» del male nella natura umana e indebolisce la nozione di responsabilità personale.

Entrambi i filoni — in modi diversi — condivisero la tentazione di fondo: se il male è qualcosa di veramente estraneo a Dio, è più facile mantenere la facciata della Sua bontà assoluta; tuttavia il prezzo è elevato: perdita dell'unità di Dio, degradazione del mondo e diminuzione del significato dell'Incarnazione. La polemica contro questi sistemi costrinse il pensiero cristiano a distinguere con precisione tra l'essenza della creatura e la sua corruzione, tra il permettere il male da parte della Provvidenza e l'agire morale, e tra la sofferenza reale e il rigetto del dualismo ontologico.

Ireneo e l'unità del Creatore: storia, ricapitolazione (*recapitulatio*) e libertà

Ireneo di Lione affrontò la polemica contro lo gnosticismo soprattutto mediante un'ermeneutica della storia della salvezza. La sua arma dialettica più importante consisteva nel ristabilire la regola di un unico Dio-Creatore e nel mostrare che l'unità della creazione e della redenzione deriva dal fatto che «tutte le cose sono state per mezzo del Logos», e che Cristo non è un interventista estraneo al cosmo, ma il continuatore dell'opera divina della creazione[3]. Ireneo rifiutava la divisione del mondo nella sfera di un Padre supremo e inconoscibile e nell'opera di un demiurgo inferiore e imperfetto; tale divisione renderebbe Dio incompleto e dipendente da un altro principium. La comprensione delle Scritture, e in particolare del prologo di Giovanni e della narrazione della creazione, lo conduce alla conclusione che l'Antico e il Nuovo Testamento parlano di un unico Dio che educa, guida e infine opera la ricapitolazione (*recapitulatio*) — cioè in Cristo rinnova e conduce alla pienezza ciò che ha creato[4].

Per Ireneo il male non è una sostanza primordiale. Considera l'apostasia degli esseri liberi — angeli e uomini — come effetto di un uso improprio del dono della libertà. Nel celebre passo di Adversus haereses sottolinea che gli uomini non sono divisi in categorie immutabili «spirituali» e «materiali» fin dalla nascita; ciascuno è chiamato al discernimento e a rispondere al dono divino, e le differenze morali derivano dalla scelta libera, non da una natura innata[5]. Questa argomentazione intreccia la moralità con la storia: il permettere

[1]Schema delle cosmologie gnostiche e del mito di Sofia nella letteratura: Gnosticism, The Gnostic Society Library, accesso: http://gnosis.org/gnustuff.html. Cfr. anche la critica di tali miti in Ireneo: Irenaeus, Adversus haereses (Contro le eresie), libri I–III, confutazione generale delle emanazioni a più gradi e del demiurgo; cfr. traduzioni e commenti disponibili online (New Advent).

[2]Manichaeism, Encyclopedia Britannica, articolo di carattere generale, accesso online: https://www.britannica.com/topic/Manichaeism.

[3]Cfr. Sacra Scrittura: Gv 1,1–3; Col 1,15–20. Ireneo cita e sviluppa l'idea del Logos come creatore in Adversus haereses, argomentando per l'unità del Creatore (cfr. Irenaeus, Adversus haereses, libro II; disponibile su New Advent).

[4]Irenaeus, Adversus haereses — sulla recapitulatio e sull'unità del Creatore; cfr. anche l'introduzione ad Adversus haereses nelle traduzioni disponibili online (New Advent).

[5]Irenaeus, Adversus haereses IV,37; cfr. traduzione e commenti (New Advent): https://www.newadvent.org/fathers/0103437.htm.

la caduta non annulla lo scopo della creazione, perché Dio conduce un processo pedagogico, include anche le conseguenze del peccato nell'economia della redenzione e preannuncia il rinnovamento escatologico del corpo e del mondo mediante l'Incarnazione e la risurrezione.

Due conseguenze essenziali di Ireneo vanno qui sottolineate. Primo, l'Incarnazione del Logos diventa un contrappeso al disprezzo gnostico della materia; il Logos si fa carne per «ordinare» la creazione dall'interno, non per abbandonarla. Secondo, la rilevanza della libertà come condizione della responsabilità è per Ireneo inseparabile dall'insegnamento sulla crescita e sulla prova: la creazione è stata chiamata a maturare, dunque la possibilità della caduta non è una necessità, ma la condizione dell'amore vero e della responsabilità morale[6]. Ireneo non sistematizza ancora l'ontologia del male alla maniera del successivo Agostino, ma la sua teologia storica pone fondamenta durature contro il dualismo: un Creatore, una storia, una redenzione.

Il dualismo sostanziale manicheo e le sue implicazioni antropologiche

Il manicheismo come movimento religioso e cosmologico acquisì una posizione particolare nella storia intellettuale antica soprattutto perché formulò un dualismo netto e coerente di due principi — Luce e Tenebra — ed era attraente per chi cercava di spiegare l'orrore del male appellandosi a una causa reale e esterna. Nel sistema manicheo il male era una sostanza reale e estendibile, la cui presenza nel mondo spiegava sofferenza, malattie e passioni; l'uomo si trovava nel mezzo di questa lotta come miscela di principio di luce ed elemento di tenebra, e il compito della religione era liberare il nucleo di luce[7]. Tale comprensione ebbe serie conseguenze teologiche: in ultima analisi metteva in crisi l'unità di Dio e il senso dell'Incarnazione, e trasferiva il peso della salvezza dalla trasformazione morale a operazioni purificatrici o magiche.

In effetti il manicheismo metteva in dubbio la responsabilità morale, perché individuava la radice dell'azione malvagia in una componente della natura, non nella scelta libera. Dal punto di vista cristiano si trattava non solo di un sistema teologico concorrente, ma dell'antitesi delle verità fondamentali sulla natura umana e sulla Provvidenza divina. Agostino, che per lunghi anni fu seguace del manicheismo, indicò poi chiaramente l'attrattiva psicologica e intellettuale di questa forma di dualismo: spiegava l'avversione umana all'esistenza della sofferenza e permetteva di conservare un'immagine incontaminata del Buon Creatore al costo di rinunciare all'unità della monarchia divina[8].

Agostino: il percorso dal manicheismo attraverso il neoplatonismo fino alla privatio boni

Il percorso intellettuale agostiniano dal manicheismo al cristianesimo è insieme autobiografia del pensiero sul male. Nelle Confessioni ricostruisce i propri dubbi: la fiducia iniziale nella cosmologia manichea, l'incontro con gli scritti platonico-neoplatonici e infine l'afferrare la concezione del male come mancanza di bene, che gli permise di coniugare in modo sensato il monoteismo con l'esperienza della sofferenza reale e della colpa morale[9]. Il cambiamento cruciale fu il rifiuto dell'idea del male come sostanza: se il male

---

[6]Discussione dell'Incarnazione come azione volta al rinnovamento della creazione in Ireneo: Adversus haereses II–III; cfr. traduzioni New Advent.

[7]Sintesi della cosmologia e dell'antropologia manichea — cfr. Encyclopedia Britannica, voce Manichaeism, e lavori storici su Mani e il suo sistema.

[8]Agostino, Confessiones (Le Confessioni), libro VII — descrizione autobiografica della fascinazione per il manicheismo e del progressivo allontanamento da esso; traduzioni ed edizioni disponibili online (New Advent).

[9]Cfr. Agostino, Confessiones VII; anche analisi della transizione agostiniana nella letteratura, per es. Jason D. BeDuhn, „Non allontanarsi da Cristo": Augustine between "Manichaean" and "Catholic" Christianity, HTS Theological Studies 69(1), 2013, accesso: https://scielo.org.za/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0259-94222013000100029.

avesse un essere, in qualche senso dovrebbe partecipare all'essere e quindi al bene — il che rende l'idea di un male sostanziale internamente contraddittoria.

Nelle opere polemiche, specialmente in De natura boni e nell'Enchiridion, Agostino sistematizza la tesi ontologica: «omnia, quæ sunt, bona sunt» — tutto ciò che esiste ha partecipazione nel bene[10]. Il male invece è difetto, mancanza del bene dovuto, danno dell'ordine e della misura. Questa concezione permette di conservare due verità fondamentali: la realtà del male (come esperienza e fatto morale) e l'unicità del Creatore (Dio non è causa del male in quanto tale). In tal modo Agostino smaschera l'errore manicheo: una sostanza del male non potrebbe essere tale pienamente, perché avrebbe almeno alcune dimensioni di essere e di forma, che sono beni provenienti da Dio.

Tuttavia Agostino non si ferma alla metafisica. In De libero arbitrio indica che la fonte del male morale rimane la volontà libera delle creature razionali[11]. La volontà è data come bene — capacità di scegliere, fondamentale per l'amore e la responsabilità — e può essere usata conformemente all'ordine o romperlo. Il peccato è allora movimento «aversio a Deo, conversio ad creaturam»: voltarsi via dal Sommo Bene verso i beni inferiori delle creature. Tale movimento non consiste nell'aggiunta di un «elemento» maligno, ma nel disordinato riposizionamento dei desideri e della gerarchia dell'amore. Agostino paragonava in modo evocativo il «cadere» morale alla luce che si spegne: la causa non è l'aggiunta dell'oscurità, ma la sottrazione della luce.

Questo approccio ha conseguenze pratiche e teologiche. Primo, grava i soggetti realmente liberi della responsabilità per il peccato; secondo, indica la necessità della grazia, poiché la volontà ferita dal peccato necessita di guarigione oltre le forze della natura; terzo, assicura la vittoria finale sul dualismo, poiché se il male è mancanza non può divenire una contro-uguaglianza coeterna a Dio. Nella soluzione messianica la croce e la risurrezione confermano questa logica: Dio non annienta la creazione, ma l'accoglie, la guarisce e ricostituisce il suo ordine.

Privatio boni come fondamento della teodicea cristiana

Trattare il male come privatio boni non significa sminuirlo. Agostino stesso sottolinea il dramma della sofferenza e della colpa: la mancanza di bene può essere dolorosa e distruttiva, e una «ferita» inflitta alla natura non si risolve dicendo semplicemente «è solo una mancanza». L'analisi ontologica mostra però che il male non va collocato metafisicamente come un ente aggiuntivo accanto all'essere creato; questa distinzione costitutiva è condizione per salvaguardare sia il monoteismo sia la responsabilità morale. In pratica ciò comporta anche le seguenti distinzioni, emerse nella polemica dei Padri:

1. Natura creata / sua corruzione: la natura, in quanto esiste, ha partecipazione nel bene; il male è la sua deformazione, non un nuovo tipo di esistenza[12].
2. Permettere il male / causazione morale: Dio può permettere il male nell'ambito della Provvidenza senza esserne l'autore; autore morale è la volontà libera delle creature razionali[13].
3. Realtà della sofferenza / rifiuto del dualismo sostanziale: la sofferenza è reale e va trattata seriamente; tuttavia la sua spiegazione non richiede il riconoscimento di un principio coeterno del male[14].

[10] Agostino, Sulla natura del bene (De natura boni), traduzione e testo disponibili su New Advent: https://www.newadvent.org/fathers/1407.htm; cfr. anche Enchiridion, in particolare i capitoli 10–14, che trattano la privatio boni.

[11] Agostino, De libero arbitrio (Sulla libera scelta della volontà), traduzioni e frammenti disponibili nelle edizioni delle fonti; quest'opera sviluppa la concezione agostiniana del libero arbitrio come condizione della responsabilità morale.

[12] Cfr. Agostino, Enchiridion e De natura boni — esposizione sulla natura del creato come buona e sulla corruzione come privazione del bene dovuto.

[13] Distinzione tra il permettere (permissio) e il causare (causa) nel pensiero patristico, cfr. Agostino, De civitate Dei (La città di Dio), analisi della Provvidenza e del permettere il male; traduzioni e brani disponibili su New Advent.

Questa triade di distinzioni permette di comprendere perché gli autori cristiani rigettavano il dualismo manicheo e tipicamente gnostico, senza negare al contempo il tragismo dell'esperienza umana né il ruolo della lotta spirituale. La conseguenza teologica è il riconoscimento della libertà come causa del male morale e della grazia come mezzo necessario per la sua guarigione: la libertà senza grazia può condurre ad allontanarsi da Dio; la grazia invece non annienta la libertà, ma la guarisce e la ricondona all'ordine dell'amore.

La riabilitazione della materia e del corpo nella polemica antidualistica

Uno degli effetti teologici più importanti della sconfitta del dualismo fu la riaffermazione del valore della materia e del corpo. Se la materia non è una sostanza del male, la corporeità umana come dimensione costitutiva della persona è degna di salvezza, e persino di resurrezione. L'Incarnazione del Logos è qui argomento critico: se il Logos assume il corpo, allora il corpo deve avere una dignità che lo stesso Dio rispetta e trasforma[15]. Questa posizione smaschera la tendenza gnostica a formare un «elitarismo spirituale» e considera la redenzione come processo di rinnovamento dell'intero creato.

La polemica antidualistica estese la riflessione sulla sofferenza. I Padri — e in particolare Agostino — distinsero il male morale dal male naturale: non ogni malattia, catastrofe o morte proviene direttamente da una colpa morale; molti di questi fenomeni vanno compresi nel contesto della finitudine della creazione e della sua suscettibilità alla corruzione. Dio ha il potere di permettere o limitare tali mali, e la Sua Provvidenza può trarre bene da essi, senza però trasformare il male stesso in bene. L'esempio della croce mostra che anche i peggiori atti malvagi possono essere usati da Dio per ottenere perdono e rinnovamento, senza giustificare gli autori[16].

Infine, il rifiuto del dualismo ebbe conseguenze ecclesiali e morali: il mantenimento dell'unità della creazione e della responsabilità incide profondamente sull'etica sociale e sull'antropologia cattolica. Se il male non è «naturale» in senso ontologico, gli uomini non possono scaricare la colpa sulle «proprietà interne» della propria natura né rinunciare alla trasformazione morale. Al tempo stesso, la necessità della compassione e della cura verso i sofferenti diventa elemento centrale della vita cristiana: dato che il corpo è un dono, non è lecito disprezzarlo né usarlo come indice di una condizione spiritualmente inferiore.

Breve sintesi che distingue le posizioni

1. Gnosticismo: il male come risultato di un errore cosmico e come caratteristica della materia; salvezza mediante la gnosi e fuga dal corpo[17].
2. Manicheismo: il male come sostanza eterna delle Tenebre, in lotta con il principio della Luce; antropologia mista, salvezza come liberazione dell'elemento luminoso[18].
3. Cristianesimo (Ireneo/Agostino): un unico Buon Creatore; la materia è fondamentalmente una realtà buona creata; il male — privatio boni — sorge per abuso della libertà; salvezza come rinnovamento della creazione mediante la grazia e l'Incarnazione.

Conclusione: il significato della vittoria sul dualismo per la teologia e la speranza

[14]La realtà della sofferenza e il rifiuto del dualismo sostanziale — cfr. Ireneo, Adversus haereses, e Agostino, De natura boni e Enchiridion; una sintesi concisa della relazione tra sofferenza e rifiuto del dualismo si può trovare anche in *De civitate Dei.*

[15]L'Incarnazione come argomento contro il disprezzo gnostico per la materia: Ireneo, Adversus haereses II–III; cfr. anche Gv 1; le lettere paoline sull'unità della creazione e la redenzione del corpo (es. Rm 8,19–23; 1 Cor 15).

[16]La croce come esempio del permettere il male e della sua trasformazione nell'ambito della Provvidenza: Agostino, De civitate Dei (libri XXII e seguenti), discussione dell'economia della salvezza.

[17]Breve rassegna delle posizioni gnostiche — cfr. Gnosticism, The Gnostic Society Library; critiche patristiche del gnosticismo: Irenaeus, Adversus haereses.

[18]La concezione manichea della «sostanza del male» e la sua critica da parte di Agostino — cfr. Agostino, De natura boni e i resoconti biografici nelle Confessiones; contesto storico e caratterizzazione del sistema in Encyclopedia Britannica.

La controversia sull'origine del male fu dunque una lotta su che cosa sia la realtà e a chi spetti la parola ultima. Il rifiuto del dualismo ontologico ebbe un duplice significato: difese la trascendenza e la sovranità di Dio (escludendo l'esistenza di qualsiasi principio coeterno del male), e allo stesso tempo mantenne la dignità del mondo creato come bene, che può essere curato, non scartato. Ireneo e Agostino offrirono vie diverse di argomentazione, ma entrambi giunsero allo stesso consenso pratico: il male è reale e minaccioso, ma non è un ente primordiale e inesorabile; ha un principio nell'atto libero della creatura e può essere giudicato, punito e infine guarito da Dio.

Questa riorientazione teologica non fu una fuga dalla sofferenza né una negazione del suo dramma. Al contrario: indicando che il male è un disordine del bene, il pensiero cristiano evidenziò precisamente ciò che è più terribile nell'esperienza umana — che l'uomo può trasformare il bene in male mediante l'abuso della libertà. Tuttavia, poiché il male è un bene mancante, la sua rimozione è possibile; poiché il corpo è un bene, la sua salvezza è possibile. Al centro di questa prospettiva sta Cristo: il Logos, che non solo spiega il senso della realtà, ma l'accetta, la guarisce e la redime. Così la vittoria sul dualismo non fu il trionfo di una dottrina astratta, ma la condizione della speranza: la speranza che la creazione ferita non è abbandonata e che la libertà umana, pur capace di cadere, può essere guarita dalla grazia.

Prendono luogo

Note

1.3 La tentazione dualista di spiegare il male

L'interpretazione dualista dell'origine del male fu una delle risposte più attraenti al problema unde malum nella tarda antichità. La sua forza risiedeva nella apparente soluzione del dilemma: poiché Dio è buono e il mondo è pieno di mali, bisogna ammettere che il male non proviene dalla stessa, suprema fonte. Questa soluzione aveva una dimensione sia teorica sia psicologica: liberava la perfezione trascendente di Dio dalla responsabilità per la sofferenza e offriva alle persone colpite dalla sventura un quadro di senso — la sofferenza veniva spiegata come una presenza estranea e aggressiva delle Tenebre oppure come conseguenza di un "errore" nell'emanazione divina. In questo capitolo mostrerò perché tale tentazione fu non solo storicamente comprensibile, ma anche bisognosa di una risposta sistematica: il dualismo intaccava essenzialmente l'unità di Dio e della creazione, metteva in crisi la responsabilità morale dell'uomo e impoveriva la speranza cristiana nel rinnovamento di tutta la realtà. Il movimento di risposta patristica — rappresentato in particolare da Ireneo di Lione e da Sant'Agostino di Ippona — non negava la realtà del male né sminuiva la sofferenza; al contrario, rifiutando il dualismo sostanziale, sviluppò sottili distinzioni: natura creata / suo corruzione; permesso del male / causazione morale; realtà della sofferenza / rifiuto del dualismo sostanziale. Queste distinzioni permeano l'intera argomentazione e costituiscono il suo asse interpretativo.

1.3.1 La tentazione dualista nel contesto antico

L'attrattiva del pensiero dualista diventa comprensibile solo se lo leggiamo come risposta a condizioni esistenziali concrete del mondo tardoantico. Le società romane e affini vivevano in una situazione di violenza cronica, malattie, instabilità politica e pluralismo religioso. L'esperienza dell'imperfezione del cosmo metteva in crisi le teodicee tradizionali: se Dio è insieme buono e assolutamente supremo, da dove nasce il fatto che la creatura è così spesso fonte di sofferenza? Il dualismo offriva una via d'uscita apparente: non tutto ciò che esiste proviene da un'unica fonte buona; accanto a Dio esiste anche una principio opposto, con cui sarebbe difficile confrontarsi al di fuori della concezione di conflitto cosmico. In una tale narrazione

Dio rimane puro e senza colpe — mentre la responsabilità del male ricade su una "seconda" principio, sul demiurgo o sulla personificazione delle Tenebre.

Diverse correnti gnostiche e il manicheismo usarono immagini di rottura e conflitto cosmico per rispondere a questo problema drammatico. Gli gnostici rappresentavano il mondo visibile come risultato di una caduta o di un errore nella Pleroma: la materia nasce da un "aborto" della divinità, dall'errore di Sofia, oppure dall'azione di un demiurgo inferiore, non identico al Padre Inconoscibile; l'uomo porta in sé una scintilla divina imprigionata nel corpo, il cui compito è ritornare alla pienezza mediante la conoscenza (gnosis). Il manicheismo, invece, strutturò il dualismo in modo più radicale e simmetrico: due domeni equivalenti — Luce e Tenebra — esistono da sempre e combattono tra loro, con la conseguenza del mescolarsi degli elementi e dell'imprigionamento delle scintille di luce nella materia. In entrambi i casi, tuttavia, le conseguenze antropologiche e soteriologiche convergevano: il mondo materiale cessava di essere un buon creato da Dio, e la corporeità diventava una prigione da abbandonare o superare[19].

Questo tipo di risposta era particolarmente seducente perché scioglieva la tensione tra la bontà di Dio e la realtà del male senza dover gravare l'Onnipotenza divina. Era però una "strategia difensiva" relativamente semplice, che a prezzo dell'unità teologica e morale cercava di preservare la trascendenza. I Padri della Chiesa riconobbero in tale strategia un problema fondamentale: per salvare Dio come radicalmente trascendente a qualunque costo, alcuni autori di sistemi dualisti dovevano disgregare l'unità ontologica della realtà e attribuire alla creazione il carattere di dominio antropologicamente ostile. Per il cristianesimo tale soluzione era inaccettabile, perché da questa prospettiva implicava anche una svalutazione della Rivelazione: il Figlio di Dio non sarebbe venuto infatti per "rinnovare" la proprietà del Padre, ma per liberare le scintille sotto una giurisdizione estranea.

1.3.2 Gnosticismo e manicheismo — differenze cosmologiche e antropologiche

Per valutare adeguatamente la minaccia che il dualismo rappresentava per la fede ecclesiale in formazione, è necessario distinguere due principali tipi di questa tentazione: la variante gnostica emanazionista e la variante manichea sostanziale. Sebbene entrambi gli approcci condividessero molte intuizioni analoghe — la critica del mondo come luogo di prigionia dell'anima e la priorità della conoscenza "spirituale" — differivano fondamentalmente nella costruzione della cosmologia e nelle implicazioni per il concetto di colpa.

Nello gnosticismo, specialmente nelle forme valentiniane, il male non è una sostanza eterna, ma l'effetto di un disordine nel processo di emanazione. La Pleroma, pienezza degli eoni divini, sperimenta una rottura interna; a Sofia, uno degli eoni, accade un "aborto" che genera il demiurgo e la materia. La materia e il mondo in questa immagine sono piuttosto il risultato di un errore o di una deformazione che di una principio autonomo e avverso[20]. Antropologicamente ciò si accompagna a una visione dell'uomo come ente a due strati: lo spirito (la scintilla) proviene dalla Pleroma ed è buono, il corpo invece è frutto di una creazione inferiore e deve essere abbandonato per ritornare alla pienezza. La salvezza, in conseguenza, diventa un processo di conoscenza — la scoperta e la rinascita della scintilla divina.

[19]Cfr. le diverse forme di gnosticismo e manicheismo e le loro analisi in letteratura. Vedi in generale: Ireneo di Lione, Adversus haereses IV,37 (Contro le eresi) — per la critica delle divisioni in «tipi» di uomini e la difesa della libertà: https://www.newadvent.org/fathers/0103437.htm.

[20]Esempi del mito di Sofia e del suo ruolo nella cosmogonia valentianiana sono contenuti nella letteratura gnostica; Ireneo critica tali costruzioni come frammentanti l'unità del Creatore. Vedi Ireneo, Adversus haereses.

Il manicheismo invece sviluppò l'intuizione dualista fino a farne un mito cosmico di due principi equivalenti e eterni: Luce e Tenebra. Il loro conflitto — talvolta narrato in racconti quasi-mitologici e centralizzati — si manifesta nel fatto che elementi di luce vengono catturati dal deposito della materia e dalle forze delle tenebre. L'uomo in questo racconto è il campo di battaglia; la sua lacerazione interna può essere interpretata come effetto della pressione di una sostanza delle tenebre. Il manicheismo faceva sì che il male assumesse un carattere quasi "materiale" e autonomo: le Tenebre avevano una propria attività, aspirazioni ed essere[21].

Tale differenza ha conseguenze fondamentali. Lo gnosticismo conduceva al disprezzo della materia e a una soteriologia che escludeva il corpo dalla pienezza della salvezza; il manicheismo puntava piuttosto a un antagonismo permanente tra due sistemi, il che in pratica significava pessimismo circa la possibilità di una piena guarigione della creazione. I Padri della Chiesa dovettero dunque dimostrare sia che la materia ha una partecipazione ontologica al bene (e quindi non è il male primordiale), sia che il male non è un ente autonomo dotato di potenza creatrice; questa argomentazione a due aspetti fu sviluppata progressivamente, con Ireneo e Agostino che rivolsero contro i dualisti le loro stesse intuizioni sulla libertà e la responsabilità della creatura.

1.3.3 Ireneo: unità di Dio, creazione e storia della salvezza

Ireneo di Lione (ca. 130–202) formulò nella sua polemica contro le eresie la cosiddetta "regola della verità": esiste un solo Dio Padre, che ha creato ogni cosa mediante il Verbo e non ha privato nessuno di responsabilità. La sua risposta alla frattura gnostica non consiste in un semplice rifiuto intellettuale del mito dell'emanazione, ma nella reinterpretazione della storia della creazione e della salvezza come processo unitario e pedagogico volto a far maturare la creatura[22].

Per Ireneo è fondamentale l'affermazione che il mondo non è stato fatto da angeli o altre potenze intermedie contro il Padre; se così fosse, l'unità dell'onnipotenza e dell'onniscienza divina verrebbe violata. Quindi o il Demiurgo è identico al Padre, oppure la narrazione di un demiurgo indipendente implode la logica della pienezza divina. Ireneo mostra che le Sacre Scritture — e in particolare il prologo del Vangelo secondo Giovanni — indicano l'identità del Verbo Creatore con Colui che si è fatto carne; il Logos non è dunque un inviato estraneo che tenta di recuperare lo "spirito" dal corpo, ma è lui stesso l'iniziatore dell'opera della redenzione dalla prospettiva di un unico Creatore[23].

Dal punto di vista teologico ciò ha effetti di vasta portata. Primo, la materia e il corpo non possono essere per definizione cattivi; come creature di Dio partecipano all'essere e quindi hanno una partecipazione sostanziale al bene. Secondo, la salvezza non può essere la fuga della scintilla dal corpo, ma la recapitulationem (ricapitolazione) dell'intera natura umana in Cristo — il Verbo non respinge la creazione, ma la assume, la rinnova e la conduce alla pienezza. A questo si ricollega anche la comprensione ireniana del diavolo e del peccato: il male è apostasia di singoli (angeli o uomini), non una nuova sostanza. Il diavolo non è un "demiurgo malvagio", ma una creatura caduta che, attraverso le sue scelte, ha perduto l'ordine della natura ricevuta[24].

---

[21] Per una descrizione sintetica del manicheismo e del suo dualismo vedi: Agostino di Ippona, De natura boni (Sulla natura del bene) — critica della tesi della sostanza eterna del male: https://www.newadvent.org/fathers/1407.htm.

[22] Ireneo di Lione, Adversus haereses, in particolare i libri II e IV, nei quali sottolinea l'unità del Creatore e della Parola e l'identità del Creatore dell'Antico e del Nuovo Testamento.

[23] Cfr. il Prologo dell'Evangelo di Giovanni (Gv 1,1–3; 14) nella lettura cristiana tradizionale; dell'uso che Ireneo fa di Giovanni vedi Adversus haereses.

[24] Ireneo considera il diavolo e la caduta degli angeli come effetto dell'apostasia delle creature, non come manifestazione di un principio eterno del male; cfr. Adversus haereses.

Una caratteristica distintiva di Ireneo è l'integrazione della libertà e del processo di maturazione. All'uomo sono date le capacità della ragione e della volontà, che sin dall'inizio non sono pienamente formate; la creatura è chiamata a crescere dalla immagine alla somiglianza divina. La vera responsabilità morale ha senso solo nella prospettiva della libertà: se l'uomo non avesse possibilità di scelta, non gli si potrebbe attribuire né colpa né merito. Ireneo usa questo motivo per dimostrare l'errore della divisione gnostica delle genti in classi di natura, dove alcuni sarebbero naturali destinati alla salvezza e altri condannati alla dannazione. Per lui l'uomo non è per natura né "spirituale" né "materiale"; è un essere creato per rispondere liberamente alla chiamata di Dio[25].

Infine Ireneo inserisce il male nella storia della pedagogia divina: sebbene Dio non voglia il peccato, sa trasformare le conseguenze delle defezioni umane e angeliche in elementi di un piano educativo e giudicante più ampio, che condurrà al ripristino dell'ordine. È uno scenario ontologicamente ottimista: poiché tutto proviene da un unico, buon Creatore, anche il compimento ultimo sarà opera dello stesso unico Dio. Tale soluzione mantiene la realtà della sofferenza e della colpa, rifiutando al tempo stesso la separazione dualista tra ordine primigenio e mondo rotto.

1.3.4 Agostino: il male come privatio boni e difetto della volontà

Sant'Agostino (354–430) apporta a questa polemica una riflessione metafisica e psicologica specifica, che costituisce la chiusura intellettuale della strategia antidualista. La sua esperienza di appartenenza alla comunità manichea lo rese particolarmente sensibile come critico del dualismo sostanziale: nelle Confessioni Agostino stesso rievoca il periodo in cui concepiva il bene e il male quasi come sostanze corporee[26]. Il processo di allontanamento dal manicheismo ha formato la sua riflessione, il cui nucleo è la tesi privatio boni — il male non è una "cosa", ma una privazione del bene.

Agostino sviluppa un'ontologia del bene: esistono gradi di partecipazione all'essere e ogni grado di esistenza comporta una qualche forma di bene. La natura in quanto tale è una forma buona dell'essere; la cosa che, possedendo forma, struttura e fine, partecipa al bene. Dunque è impossibile l'esistenza di una "natura assolutamente malvagia": se qualcosa esistesse come assolutamente malvagio, in quel male assoluto non vi sarebbe essere — e la mancanza di essere è impossibile. Da qui la conclusione: il male come ente indipendente si autonegizza. Questo è uno degli argomenti chiave con cui Agostino mette in crisi la tesi manichea della Coscienza delle Tenebre eterna e sostanziale[27].

Un altro ramo della sua riflessione è la teoria psicologica delle cause del male. Agostino non nega che si debbano indicare cause storiche e condizionali che rendono possibile il verificarsi di un atto concreto di male. Tuttavia le questioni metafisiche non si risolvono ricorrendo a un'ulteriore causa ontologicamente equivalente. Perciò egli definisce la causa del male come defectio voluntatis — difetto della volontà. La volontà, data da Dio come grande bene (che rende possibili l'amore, la ragione, l'azione morale), può essere disordinata: l'uomo può invertire la gerarchia dei valori e fare dei beni mutabili il fine ultimo al posto di Dio. Il peccato non è l'aggiunta di "qualcosa" alla volontà, ma la sua deformazione, perdita e confusione dell'amore[28].

---

[25] Una esposizione particolarmente chiara di queste tesi si trova in Adversus haereses IV,37; cfr. anche i riferimenti alla libertà e alla responsabilità in questa parte dell'opera di Ireneo: https://www.newadvent.org/fathers/0103437.htm.

[26] Agostino, Confessiones (Le Confessioni), libro VII, descrive il periodo manicheo e l'esperienza della conversione; testimonianza biografica classica delle influenze manichee sul giovane Agostino.

[27] Agostino, De natura boni (Sulla natura del bene), dove sviluppa argomenti contro l'idea del male sostanziale e afferma che il male è una privazione del bene: https://www.newadvent.org/fathers/1407.htm.

[28] Vedi anche Agostino, De libero arbitrio, dove Agostino considera la natura del libero arbitrio e la sua relazione con il bene e il male; e l'Enchiridion, i capitoli che sviluppano la teologia della partecipazione e la privatio boni.

Qui emerge un'importante sottolineatura della distinzione tra origine ontologica della natura e origine morale della sua corruzione: Dio è la causa dell'esistenza della volontà, delle sue capacità di scelta, della razionalità e della dinamica; non è invece la causa del disordine che appare quando la volontà sceglie in contrasto con quell'ordine. Ciò permette ad Agostino di salvare la piena unità del Creatore e la responsabilità causale dei soggetti creati. La libertà in questa prospettiva non è causa del male nel senso efficiente, ma condizione della responsabilità morale: senza libertà non ci sarebbero né vero amore, né merito, né colpa. Al contempo Agostino sottolinea che, nello stato posteriore alla caduta, la volontà umana è indebolita e necessita della grazia divina per ritornare al giusto ordine dell'amore[29].

La teoria della privatio boni ha un'altra conseguenza teologica essenziale: rovina la nozione manichea del male come sostanza equivalente e rende possibile una teodicea il cui asse è la capacità di Dio di "trarre il bene dal male". Agostino non fa del male un mezzo desiderato o necessario da Dio; sostiene piuttosto che, poiché il male è sopraggiunto negli atti liberi delle creature, Dio come Provvidenza e Sapienza può trarre dalle sue conseguenze un bene più grande di quello che sarebbe derivato direttamente dall'assenza del male. È un pensiero difficile e controverso, ma fondamentalmente diverso dall'affermazione che il male sia necessario come strumento: Dio non ha bisogno del male come condizione della sua azione, ma è capace di utilizzare anche la sua presenza verso il fine ultimo della salvezza[30].

Nell'analisi agostiniana è inoltre cruciale distinguere la sofferenza come male reale dalla tesi del dualismo sostanziale. Morte, malattia o altre forme di sofferenza sono sorti reali degli uomini e non possono essere considerate illusioni; al tempo stesso la loro esistenza non implica l'esistenza di un principio eterno e equivalente del male. Le ferite della creatura sono reali, ma sono ferite in una natura buona — manifestazioni di privatio, non prove di una potenza autonoma delle tenebre[31].

Agostino sviluppò anche la riflessione sull'attività demoniaca alla luce di questo antidualismo. Satana rimane una causa personale e reale di tentazione e di male, ma la sua potenza è derivata e limitata: non può creare essere, può solo distorcere e sfruttare gli enti creati. In tale quadro i demoni non sono una seconda divinità; sono creature che per libera scelta hanno perduto l'ordine e sono divenute strumenti del male, pur rimanendo ontologicamente dipendenti dal Creatore[32].

Il risultato fondamentale della critica agostiniana al dualismo è dunque la garanzia metafisica dell'unità dell'essere e del bene contro il rischio di relativizzazione: se il male è una privazione, se ogni natura in quanto tale è buona, allora il dualismo diventa internamente contraddittorio. Contemporaneamente Agostino non fugge dalle conseguenze morali e psicologiche: il male è reale, la libertà è condizione della colpa, e la grazia è la guarigione necessaria.

Monarchia di Dio, libertà dell'uomo e realtà della speranza

L'asse comune di entrambe le polemiche (ireniana e agostiniana) è il mantenimento della monarchia di Dio a livello ontologico, con il contemporaneo riconoscimento della realtà e della gravità del male. La monarchia non è qui mera metafora di potere monarchico in senso politico, ma il principio che tutto

[29] Agostino sviluppa una teoria complessa della grazia in molti luoghi (tra l'altro nei trattati sulla grazia e nell'insegnamento contro i pelagiani); vedi anche De civitate Dei per una riflessione più ampia sulla storia e la Provvidenza.

[30] Agostino non presenta mai il male come un mezzo desiderato da Dio; il suo pensiero circa il «trarre il bene dal male» ha carattere teodiceo e si fonda sull'accettazione della realtà del difetto, non sulla sua necessità. Cfr. De natura boni; De civitate Dei.

[31] Agostino opera una netta distinzione tra la realtà della sofferenza come esperienza e il rigetto del dualismo sostanziale; cfr. Enchiridion e De natura boni.

[32] Sulla demonologia agostiniana e il suo carattere monoteista vedi tra l'altro De civitate Dei, dove Agostino considera la natura del male e la responsabilità degli spiriti caduti.

ciò che esiste proviene da un unico, supremo Bene. L'accettazione di questa unità non conduce però al determinismo: i Padri distinguono la causa dell'esistenza dalla causa della corruzione morale. Dio crea la natura e le dona beni; sono le creature a usare o abusare di questi beni, e dunque la responsabilità morale del male ricade su di esse, non sul Creatore[33].

Da ciò deriva il grande significato teologico ed etico della vittoria sul dualismo. Primo, essa protegge l'integrità del sacramento dell'Incarnazione: se la materia è buona e appartiene all'ordine del Creatore, il Verbo diventa carne per salvare la totalità della natura umana, e non solo il suo elemento "spirituale". Secondo, conserva la vera responsabilità morale della persona e il senso del giudizio: se il male fosse opera di una sostanza autonoma, il senso della accusa e della rendicontazione morale verrebbe distrutto. Terzo, il rifiuto del dualismo apre la prospettiva della speranza, nella quale il male non ha l'ultima parola, perché non ha una fonte propria di esistenza[34].

Su queste basi la risposta cristiana alla tentazione dualista afferma altresì la realtà della sofferenza e la necessità della compassione, dell'opera per la giustizia e del sostegno terapeutico — pur respingendo la ricerca delle cause del male al di fuori della libertà delle persone e della natura creata. Non si tratta quindi di un trattamento superficiale o utopico del problema: è piuttosto il riconoscimento che la via principale fuori dalla tragedia del peccato e del dolore non è la negazione costitutiva di quest'ultimo, ma la trasformazione della creazione da parte di Dio, che "trae il bene dal male", e soprattutto mediante il compimento di questo processo in Gesù Cristo — la Parola che non ha abbandonato la creazione, ma l'ha assunta e santificata.

Attraverso la lente di tale argomentazione diventa chiaro che la tentazione dualista di spiegare il male, sebbene logicamente seducente e psicologicamente consolante, era teologicamente insostenibile: smantellava l'unità dell'essere, minava la responsabilità morale e distruggeva la speranza nel rinnovamento dell'intera creazione. Le risposte di Ireneo e di Agostino, diverse nello stile e nel linguaggio, sono unite da una decisione: il male non è l'origine dell'essere né un principio separato, ma un difetto all'interno del bene creato, che Dio ha chiamato e al quale offre la guarigione ultima.

Le implicazioni pratiche della teologia antidualista restano significative per la vita della Chiesa e della cultura. Mantenere che il corpo e il mondo sono nel loro essere beni preserva i sacramenti, l'etica del corpo, la cura della creazione e la responsabilità per il mondo materiale. Allo stesso tempo l'indicazione che il male ha la sua fonte nell'abuso libero dei doni sta alle fondamenta dell'etica personale cristiana e della comprensione della responsabilità. Infine, riconoscere la realtà della sofferenza senza giustificarla come elemento "necessario" del piano divino protegge dal cinismo spirituale e invita a una concreta condivisione della sofferenza e ad azioni riparative.

In conclusione: la tentazione dualista conteneva il nucleo di verità di un'intuizione — l'esperienza del male incrina la pace del monoteismo teodiceo — ma il prezzo di tale soluzione era elevato. Attraverso il dialogo con gnosticismo e manicheismo, Ireneo e Agostino svilupparono una strada teologica che non solo smantellò l'assurdità ontologica della "seconda sostanza", ma riconobbe pienamente il dramma della libertà, la realtà della sofferenza e la necessità della grazia. La risposta vittoriosa del cristianesimo non fu un semplice rigetto del problema del male, ma la sua trasformazione: il male fu situato all'interno della

[33] La distinzione tra la causa dell'esistenza e la causa della corruzione morale è il filo conduttore comune della critica del dualismo in Ireneo e in Agostino; cfr. Ireneo, Adversus haereses IV; Agostino, De natura boni.

[34] A questa impostazione rende eccellente esempio il confronto tra la concezione della salvezza nello gnosticismo (fuga della scintilla) e nel cristianesimo patristico (ricapitolazione in Cristo). Vedi Ireneo, Adversus haereses, e le riflessioni agostiniane sull'Incarnazione e la resurrezione della carne (De civitate Dei).

creazione come mancanza e difetto, mentre al contempo fu rivelato che Dio è l'unico principio e fine ultimo, che mediante la sua Parola e attraverso la croce apre la via al rinnovamento di tutta la realtà.
Note

1.4 Monarchia di Dio come principio ontologico

Il concetto di „monarchia" nella teologia patristica va oltre l'accezione comune di potere o sovranità: non è solo una metafora politica del dominio, ma un'affermazione ontologica sull'unità e sull'origine ultima dell'essere. Nel contesto delle dispute con il gnosticismo e il manicheismo tale denominazione assumeva la funzione di strumento critico fondamentale. La monarchia di Dio – nel senso di unica, indivisa fonte dell'esistenza (*arche*) – costituiva il punto di partenza essenziale dal quale i Padri della Chiesa cominciavano l'esposizione sull'origine del mondo, sulla natura del male e sul senso della storia della salvezza. Questa teologia, sviluppata tra gli altri da Ireneo di Lione e da Agostino di Ippona, non solo difendeva l'unità di Dio contro i costrutti dualistici, ma trasformava anche il problema del male: da categoria metafisica di competizione tra due sostanze lo faceva divenire questione di libertà, dell'ordine della creazione e della privazione del bene. In questo capitolo mostrerò in che modo la monarchia di Dio svolge la funzione di principio ontologico – semanticamente e metafisicamente – e come conduce coerentemente alla comprensione del male come *privatio boni*, e non come sostanza autonoma; infine come questo concetto si intrecci con la dottrina della creazione dal nulla, della libera volontà e della Provvidenza. In ciò manterrò coerentemente tre distinzioni redazionali: (1) natura creata / la sua corruzione; (2) permessione del male / causazione morale; (3) realtà della sofferenza / rifiuto del dualismo sostanziale.

1.4.1 Monarchia come affermazione ontologica di unità

Il termine monarchia aveva nel greco antico una carica diversa rispetto al moderno termine «monoteismo». Esso indicava non tanto un dominio meramente istituzionale, quanto una sorgente omogenea, un principio di autorità unica, da cui proviene tutto ciò che esiste. Nella polemica contro i gnostici e i manichei questo tipo di linguaggio svolgeva funzione epistemica e metafisica: presupponeva che non esistesse accanto a Dio alcun principio coeterno, alcuna materia o principio che potesse governare indipendentemente. Se infatti si ammettesse l'esistenza di due principi coesistenti — bontà e male — nessuno dei due sarebbe l'assoluto; entrambi i „dei" apparirebbero reciprocamente limitati, e la concezione di Dio come pieno essere, bene e potenza verrebbe smentita. Perciò, per i patristici la monarchia fu la prima e fondamentale obiezione a ogni dualismo: affermava l'unicità ontologica del Creatore e da ciò logicamente derivava la necessità di spiegare il male in modo che non lo facesse diventare un secondo principio creatore dell'essere. La Bibbia esprime alcuni aspetti di questo pensiero, quando per esempio il Prologo di Giovanni afferma la partecipazione del Logos in ogni cosa che è venuta all'essere: „Tutte le cose sono state fatte per mezzo di lui" (Gv 1,3), e il libro di Isaia attribuisce a Dio il dominio sulle polarità, dicendo che Egli fa „la luce e crea le tenebre" e „fa la pace e crea il male" (Is 45,7) — questi testi, nella lettura patristica, rafforzavano la convinzione che non esistesse accanto a Dio una „zona" impenetrabile responsabile delle tenebre o del male[35][36]. La monarchia dunque non era un argomento meramente apologetico in risposta a forme di devozione, ma un tentativo di ordinare l'intera ontologia: se Dio è il *Summum Bonum* e l'inizio dell'essere, allora ogni essere partecipa della Sua bontà e ogni deviazione dal bene deve essere spiegata in altro modo che con l'esistenza di una sostanza separata e malvagia.

[35] Is 45,7 (Sacra Scrittura).
[36] Gv 1,3 (Sacra Scrittura).

Semanticamente questo concetto operava anche contro i modelli gnostici di emanazione. Nel gnosticismo l'essere si rarefaceva man mano che ci si allontanava dalla pienezza divina (Pleroma) – eoni successivi e intermediari riducevano gradualmente l'intensità dell'unità dell'essere. La monarchia invece ribadiva: la sorgente è una; se quindi appare molteplicità, la sua diversità ha inizio nell'atto libero e intenzionale dell'Uno, non in una necessità di frammentazione emanativa. Da qui la conseguenza: al mondo non si attribuisce ostilità innata verso il Padre né lo status di opera di un „altro dio". Nella teologia di Ireneo e di Agostino quell'unità ontologica divenne la cornice nella quale si collocavano gli elementi dottrinali successivi: creazione, caduta, salvezza e Provvidenza.

1.4.2 Ireneo: l'unità della creazione attraverso le „Due Mani di Dio"

Ireneo formula la sua critica al dualismo soprattutto tramite una narrazione storico-economica: il mondo è opera di un unico Padre realizzata per mezzo della Parola e dello Spirito; la salvezza è il rinnovamento totale della stessa natura che Dio ha creato. Questa tesi appare chiaramente in Adversus haereses, dove egli contrappone la „regola della verità" ecclesiastica al mito gnostico dei molteplici eoni e demiurghi. La sua nota dottrina delle „due mani di Dio" (Parola e Spirito) mira a dimostrare che tutte le opere divine — creazione, rivelazione, guida — avvengono nell'unità della sostanza divina e in una storia della salvezza coerente[37]. Se il mondo fosse stato opera di un demiurgo altro e inferiore, secondo Ireneo si sarebbe dovuta dividere la responsabilità divina: o l'Altissimo sarebbe stato limitato, o il demiurgo avrebbe agito all'oscuro della Sua volontà — entrambe le possibilità sono inaccettabili per l'ontologia cristiana monastica.

Per Ireneo la conseguenza di questa unità è lo status positivo della materia e del corpo. Contrariamente al disprezzo gnostico per il mondo visibile, la Parola che si è fatta carne non viene in un mondo „estraneo", ma nella sua creazione; l'incarnazione conferma realmente che la natura materiale umana è degna di redenzione e di ricapitolazione[38]. Ciò che i gnostici interpretavano come prigionia dello spirito, Ireneo lo legge come tappa di una natura inseparabilmente destinata a crescere: l'uomo è creato capace di maturazione, e la libertà che rende possibile questa maturità è un elemento essenziale e buono, seppure soggetto ad abuso. In tal modo Ireneo sposta il problema del male dalla cosmologia delle creature al piano della responsabilità e della storia: il male è risultato dello sviamento delle creature, non opera di una materia separata.

È utile sottolineare che Ireneo non elabora ancora il sistema della *privatio boni* con la precisione che avrà poi Agostino, ma la sua logica comincia a tracciare la via verso questa soluzione. La sua tesi di una singola economia della salvezza — lo stesso Creatore che parla per mezzo dei profeti e il Figlio che viene per la carne — fu un colpo fondamentale al frazionamento gnostico della Rivelazione e del Creatore. La Monarchia del Padre, realizzata per mezzo della Parola e dello Spirito, garantisce che la creazione, sebbene soggetta alla caduta, possieda uno status ontologico di bene e un fine di salvezza nella sua integrità[39].

1.4.3 Manicheismo, Agostino e ontologia del bene: il male come privazione

Il manicheismo adottò un dualismo molto più radicale di molti filoni gnostici: due principi eterni e contrapposti — luce e tenebra — spiegavano la storia cosmica del conflitto. Agostino, che conobbe questo sistema per esperienza personale, iniziò contro di esso una profonda critica metafisica sviluppando al contempo una costruzione teologica che monopolizzò nel pensiero occidentale la comprensione del male

[37] Irenaeus, Adversus haereses II,1,1; IV,20,1; vedi anche II,1 per l'esposizione generale della regola della verità e la critica della molteplicità degli eoni (Irenaeus, *Adversus haereses*).

[38] Irenaeus, Adversus haereses III–IV (in particolare IV, 20 e IV, 37); vedi traduzioni e commenti citati nelle edizioni classiche.

[39] Irenaeus, Adversus haereses IV,37 (sulla libertà e responsabilità dell'uomo).

come *privatio boni*[40]. Il suo punto di partenza è semplice ma consequenziale: qualcosa che ha una essenza (natura) partecipa dell'essere, e la partecipazione all'essere è un bene. Pertanto una natura assolutamente malvagia è internamente contraddittoria: se all'essere manca completamente, non avremmo nulla da chiamare „male" come realtà esistente; se invece quella „natura malvagia" dovesse esistere, parteciperebbe a un qualche essere e quindi a un qualche bene — il che contraddirebbe la sua identità assolutamente malvagia[41].

Questa tesi Agostino la sviluppa in una serie di opere, in modo più esteso in *De natura boni* e nel trattato polemico contro Faustum, dove mostra che la concezione manichea di una massa oscura coetanea è internamente illogica: le tenebre come „cosa" dovrebbero possedere qualche esistenza, e quell'esistenza è un bene, perciò non potrebbero mai essere il perfetto contrario del bene come postulavano i manichei[42]. Da qui la critica agostiniana al manicheismo non è mera polemica storico-biografica: è una confutazione razionale puntuale dell'idea di un principio separato.

Ne consegue una conseguenza importante per la comprensione della sofferenza: poiché il male non è sostanza, la sofferenza — sebbene reale e dolorosa — non è manifestazione di una potenza eterna contraria a Dio. Perdita, malattia, morte sono stati in cui qualche bene (salute, vita, ordine) viene indebolito o sottratto; sono quindi reali come privazione, non come prodotto di una competizione ontica. Nell'Enchiridion e in altre opere Agostino sottolinea in modo coerente che sebbene la *privatio* non sia qualcosa di positivo, essa ha effetti reali e tragici; comprendere il male come privazione non lo rende illusorio[43]. Si tratta dunque di un concetto teologico con forti implicazioni morali: la colpa del male morale grava sulla libera volontà del soggetto, non su una impersonale sostanza delle tenebre.

1.4.4 Creatio ex nihilo come protezione della Monarchia

La tesi della creazione dal nulla fu per la critica patristica del dualismo un altro pilastro. Se la materia non era coetanea a Dio, se nulla esisteva al di fuori di Dio prima dell'atto creatore, allora l'argomento di una materia separata e malvagia perde base. La dottrina della *creatio ex nihilo* non è un'invenzione teologica arbitraria, ma la risposta alla necessità di preservare l'unità di Dio e il senso della creazione. Creare dal nulla significa: tutto ciò che esiste al di fuori di Dio deve la propria esistenza all'atto accettante di Dio; non esiste dunque un „materiale" autonomo e primordiale in conflitto con la volontà del Creatore. Questo distingue il cristianesimo sia da certe letture platoniche (dove la materia potrebbe costituire una sorta di necessità), sia dai miti gnostici o manichei di principi materiali eterni[44].

Nella pratica teologica trattare la creazione come buona e proveniente da Dio consente anche di parlare del valore dei fini della creazione: il mondo non è creato come spiacevole errore, ma con intenzione di bene, crescita e partecipazione alla pienezza divina. Di fronte alla domanda sul perché esista la corruzione, la posizione patristica risponde: perché la creatura, come ente reale, è capace di cambiamento, e il cambiamento apre alla possibilità della perdita dell'ordine. Questa struttura della realtà (esistenza–capacità–cambiamento) è ammessa e diretta dalla Monarchia tramite la Provvidenza, senza ridursi tuttavia a una necessità deterministica che renderebbe il Creatore corresponsabile del male.

---

[40] Agostino di Ippona, *Confessiones* VII,12–16 (sull'esperienza manichea e la trasformazione del pensiero).

[41] Agostino, *De natura boni* (Sulla natura del bene) — esposizione globale della tesi che tutto ciò che è natura è bene.

[42] Agostino, *Contra Faustum Manichaeum* (soprattutto XX,21) — polemica contro la concezione della sostanza delle tenebre.

[43] Agostino, *Enchiridion* (in particolare i capitoli 10–14 sulla corruzione e la mancanza di bene).

[44] Vedi la discussione sulla *creatio ex nihilo* nella letteratura patristica e le osservazioni di Ireneo; cfr. Adversus haereses II e IV.

1.4.5 Privatio boni: il male come privazione, non come cosa

La concezione della *privatio boni* in Agostino raggiunge la pienezza metafisica e diventa punto critico contro il manicheismo. La sua struttura basilare è la seguente: essere = bene in quanto partecipazione all'essere; quindi il male è una categoria che descrive la diminuzione del bene nell'essere — è mancanza dell'ordine proprio, della forma, della misura o del fine. Gli esempi in Agostino hanno carattere analitico: la cecità è un male nell'occhio, perché l'occhio come ente ha la natura della vista; la malattia è un male nell'organismo, perché l'organismo è ente vivente. Il male morale analogamente è mancanza di misura nell'ordine dell'amore e della volontà; è uno sviamento dalla gerarchia propria dei beni, e non si presta ad essere ricondotto a una „natura aggiuntiva"[45].

Questa concezione permette di mantenere due distinzioni essenziali: (1) che il male morale ha come causa gli atti liberi dei soggetti (causazione morale), e non una qualche causa positiva creata; (2) che Dio, in quanto unica fonte dell'essere, non è autore dell'essere malvagio, benché consenta nella storia la possibilità della corruzione. Accogliere la *privatio boni* toglie alla teodicea l'onere di trovare una causa „positiva" del male al di fuori dell'azione dei liberi agenti e al contempo protegge Dio dall'accusa di creare il male. Agostino — tornando alla propria esperienza — mostra che la permessione provvidenziale è logicamente diversa dalla causalità produttiva dell'atto malvagio: Dio crea l'essere libero e le sue capacità, ma è l'essere stesso, mediante l'abuso della libertà, a introdurre il difetto nell'ordine della propria esistenza[46].

Nella prassi teologica questa conseguenza è di grande rilievo: il male può continuare a essere chiamato reale e tragico, senza perciò richiedere l'esistenza di un secondo principio rivale. Ciò mantiene anche l'unità dell'economia della salvezza: siccome il male è un difetto della natura creata, la salvezza non è fuga dalla creazione, ma la sua riparazione e consumazione in Cristo.

1.4.6 Libero arbitrio: condizione di responsabilità e fonte della corruzione

Nel sistema fondato sulla Monarchia di Dio il problema del male morale deve essere ricollocato sul piano della libertà degli esseri razionali. Questo spostamento fornisce una risposta all'esigenza di spiegare le cause del male morale senza mettere in pericolo l'unico dominio del Creatore. Il libero arbitrio è un valore senza il quale amore, responsabilità, premio e pena non hanno senso. Esso rende l'atto morale un atto per il quale si può lodare o punire. Perciò i Padri della Chiesa — sia Ireneo sia Agostino — insistevano sulla combinazione della duplicità della creazione: natura buona + possibilità di caduta.

Ireneo vedeva la libertà nel contesto della maturazione: l'uomo non è creato come ente perfetto, ma capace di crescere a immagine di Dio; in questo processo la libertà svolge funzione di esame morale e mezzo di crescita, e gli errori sono tragici, ma non parte assoluta della storia di questa maturazione[47]. Agostino, invece — specialmente dopo l'esperienza manichea e la riflessione sul peccato originale — si concentrò sulla ferita della volontà: la libertà rimane capacità del bene, ma è stata corrotta dall'amore per i beni inferiori più che per il Bene Sommo. Il peccato è dunque movimento della volontà il cui ordine d'amore è rovesciato: *avertitur a Deo, conversio ad creaturam* — allontanamento da Dio e rivoluzione verso la creatura[48].

Nella teologia agostiniana la libertà non è causa del male in senso produttivo analogo alle cause naturali; è piuttosto la condizione di possibilità del cattivo atto morale. Dio donando libertà non crea l'effetto del

[45] Agostino, *De natura boni*; vedi anche *Enchiridion* e *De libero arbitrio* nel contesto dell'analisi della malattia, della cecità e di altre privazioni come mali.

[46] Agostino, *De libero arbitrio* e *De natura boni*; cfr. anche *Confessiones* VII (processo di comprensione personale del male).

[47] Irenaeus, Adversus haereses IV,37 (sulla libertà e il processo di maturazione).

[48] Agostino, *De natura boni*, *De libero arbitrio*, *Confessiones*.

male; crea la condizione della responsabilità. La nostra responsabilità morale costituisce a sua volta la base della giustizia e della speranza: senza libero arbitrio non ci sarebbe senso né della ricompensa né della pena né dell'amore donato. In questa prospettiva la grazia non sopprime la libertà, ma la guarisce e la orienta verso il bene supremo.

1.4.7 Monarchia, Provvidenza e il limite del male

La monarchia non è un'idea passiva: non significa che Dio, essendo l'unico, „sta" e poi osserva oziosamente il destino del mondo. Per la teologia patristica l'unicità del potere si coniuga con la Provvidenza, che dirige la storia della salvezza verso il fine. Questa congiunzione permette di sostenere che Dio permette il male, ma non lo crea; che il male ha delle conseguenze, ma non detiene l'ultima parola. Agostino afferma in questo contesto che Dio nella Sua onnipotenza può trarre il bene persino dalle conseguenze del male, e che in prospettiva ultima il fine della salvezza supera gli effetti della caduta, senza giustificare però gli atti malvagi[49]. Questa è anche la risposta fondamentale all'accusa manichea: se il male non ha fondamento ontologico, la vittoria ultima del Bene è reale e non solo l'esito della temporanea superiorità di una delle potenze coesistenti.

Importante qui è la distinzione tra permessione e causazione morale: la permessione deriva dalla sovranità di Dio, che tiene conto della libertà delle creature e sa come includere le loro cadute nel piano della salvezza; la causazione morale resta attribuita alla volontà degli esseri liberi. La Provvidenza non annulla la colpa né relativizza la sofferenza, ma mostra che la storia non è caos di due forze uguali, bensì palcoscenico di un'azione salvifica unica nella quale anche deviazioni drammatiche possono essere trasformate[50]. La croce di Cristo rimane qui testimonianza centrale: l'atto criminoso ha senso dal punto di vista della colpa delle persone, ma nelle mani di Dio diventa mezzo di riconciliazione, non attraverso l'annullamento della colpa degli autori, ma mediante la trasformazione dell'effetto in mezzo di redenzione.

1.4.8 Conclusione: la forza ontologica della Monarchia e l'evidenza etica

La monarchia di Dio, intesa come principio ontologico, è per la teologia dei Padri antichi uno strumento di pensiero dalle profonde conseguenze. Primo: difende l'unità e la trascendenza di Dio dall'essere ridotto a uno dei due assoluti coesistenti; secondo: stabilisce lo status positivo della creazione e del corpo, permettendo l'annuncio della redenzione della totalità; terzo: trasferisce la fonte del male dalla concezione di sostanza all'azione degli esseri liberi, così da mantenere la responsabilità morale e al contempo proteggere Dio dall'accusa di aver creato il male.

Unita alla dottrina della creazione dal nulla e alla concezione della *privatio boni*, la monarchia fornisce una mappa coerente dell'essere: Dio è l'unico donatore dell'esistenza, le creature come enti hanno una partecipazione intrinseca al bene, il male è mancanza, e il libero arbitrio è condizione della responsabilità morale. La Provvidenza conferma poi che la storia non è campo angusto di rivalità tra principi divini, ma la via sulla quale Dio conduce la creazione alla pienezza, anche se questa via passa per ferite e sofferenze reali.

Questa formula ha anche una dimensione pastorale ed etica: il rifiuto del dualismo non attenua il peso del peccato né il dramma della sofferenza, ma dà loro un contesto di speranza e responsabilità. Il male non è „estraneo" che si possa facilmente sradicare con pratiche magiche, né è „illusione". È reale, tragico e richiede risposta — penitenza, giustizia, misericordia e redenzione. Al tempo stesso però non ha lo status di realtà ultima. La monarchia di Dio come principio ontologico significa che la linea ontologica finale della

[49] Agostino, *De civitate Dei* (in particolare XXII, sulla permessione del male e il trarre il bene dalle sue conseguenze).

[50] Vedi l'analisi di Agostino contro i manichei; il concetto di permessione contro causalità è sviluppato in *De civitate Dei* e in numerosi trattati contro gli eretici.

storia non conduce a un equilibrio rigido tra due potenze, ma alla pienezza il cui fondamento è l'unico Buon Creatore. In questa prospettiva la dialettica tra la realtà della sofferenza e il rifiuto del dualismo sostanziale non è paradosso, ma la via propria, difficile e esigente della teodicea cristiana.

Note

1.5 Ireneo: un unico Dio, una sola creazione e una sola storia della salvezza

Ireneo di Lione formula in Adversus haereses la risposta fondamentale del cristianesimo alla tentazione del dualismo: esiste un unico Dio, Padre del nostro Signore Gesù Cristo, che è altresì Creatore del cielo e della terra; di conseguenza la creazione — compresa la materia e il corpo umano — non è un errore ontologico né il dominio di un altro dio inferiore, ma l'opera di un Dio buono, chiamata alla comunione con Lui.[51] Da questa premessa Ireneo costruisce tutta la sua critica del gnosticismo e, per implicazione, si oppone a idee vicine al manicheismo: se Dio è uno e unicamente buono, il male non può essere una sostanza eterna coesistente accanto a Lui. Il male appare piuttosto come deviazione, privazione, apostasia di creature dotate di libertà e responsabilità; e la storia della salvezza — come una sola oikonomia, cioè una pedagogia divina pensata, che conduce la creazione dall'immaturità alla pienezza in Cristo.[52]

Nella prospettiva ireniana in gioco non è soltanto la questione del numero delle divinità, ma ciò che esse significano per il mondo, il corpo, la storia e la responsabilità morale. Gli gnostici, in varie forme, ponevano una separazione fondamentale tra il Padre supremo e incorporeo e il mondo, che sarebbe stato creato da un Demiurgo — un essere inferiore, spesso inconsapevole o ostile. Di conseguenza la materia veniva talora respinta come prigione o come effetto di un disordine cosmico; la salvezza veniva ridotta alla liberazione della "scintilla" dello spirito dalla schiavitù del corpo. Ireneo risponde ricomponendo la coerenza della Rivelazione: lo stesso Dio che parlò ad Israele è il Padre del Figlio; il Verbo, per mezzo del quale tutto è stato fatto, si è fatto carne e ha unito in sé l'opera della creazione e della redenzione.[53] Il richiamo al prologo del Vangelo di Giovanni (Logos per il quale tutto fu fatto; Logos che si è fatto carne)[54] non è per lui un'aggiunta retorica, ma la chiave ermeneutica: non esiste una religione dell'Antico Testamento "diversa" dalla rivelazione del Nuovo; c'è una sola storia, una sola iniziativa salvifica.

1.5.1 Monarchia di Dio e critica alla moltiplicazione gnostica di mediatori

La monarchia di Dio in Ireneo non è soltanto una tesi sul dominio di Dio sulla creazione, ma un'affermazione ontologica di un'unica fonte dell'essere. Se sul piano cosmologico si ammette la coesistenza di due principi equivalenti, si perde il concetto di Dio come pienezza dell'essere buono. I sistemi gnostici, con i loro eoni, emanazioni e figure intermedie, intendevano insieme difendere la trascendenza dell'Altissimo e stabilire limiti reali al Suo dominio — limiti che, nel pensiero di Ireneo, lo

[51] Ireneo di Lione, Adversus haereses (Contro le eresie) — tesi generale sull'unità di Dio e l'azione creatrice del Verbo; vedi in particolare II, e i passi più citati nel libro IV riguardanti la recapitulatatio; cfr. esposizioni disponibili (trad. ANF) e commenti: https://www.newadvent.org/fathers/0103.htm.

[52] Per l'opposizione tra gnosticismo e l'oikonomia ireniana vedi Adversus haereses II e IV; quadro generale dell'economia e della recapitulatatio in Ireneo: Adversus haereses III–V (cfr. traduzioni in ANF).

[53] Cfr. Ireneo, Adversus haereses II (contro l'affermazione che il mondo fu creato dagli angeli o dal Demiurgo); traduzioni e commenti in ANF: https://www.newadvent.org/fathers/0103.htm.

[54] Gv 1,1–3; 1,14 — Logos come colui per mezzo del quale tutto è stato fatto e che "ha assunto la carne" (Bibbia; cfr. qualsiasi edizione, per es. Biblia Tysiąclecia).

renderebbero limitato.[55] Perciò la sua polemica contro Valentino e altre scuole gnostiche non mira a sottili giochi semantici, ma alle conseguenze: se il Creatore del mondo è un essere inferiore o inconsapevole, chi è allora il Dio di Abramo, di Isacco e di Giacobbe, quello al quale pregano i profeti e al quale si rivela Gesù? Una tale frammentazione della divinità spezza la coerenza della storia della salvezza e annienta il senso dell'Incarnazione.[56]

Ireneo respinge anche l'idea che la materia sia necessariamente malvagia e indegna di redenzione. Materia e corpo — come fatto della creazione — possiedono una degna dignità; sono il luogo proprio dell'azione del Verbo che assume la natura umana per "ricapitolare" tale natura. In questa metafora le "Due Mani di Dio" — il Verbo e la Sapienza (Logos e Sophia) — operano insieme creando e riparando; è un linguaggio analogico, ma finalizzato a sottolineare che il Creatore è al contempo colui che entra personalmente nella storia della creazione.[57] La conseguenza teologica è semplice: poiché Dio stesso scende nella materia, non si può sostenere che nei confronti della materia valga un'ontologia diversa.

In questa prospettiva Ireneo distingue anche la sfera delle cause ontologiche da quella delle cause morali. Tutto ciò che esiste ha la sua causa nell'atto creatore di Dio; ma non tutto ciò che avviene nel mondo esprime la volontà comandante di Dio. Dio come causa dell'essere delle cose non è causa della rottura morale dell'ordine, che è conseguenza dell'uso libero delle creature.[58] Questa distinzione permette di conservare insieme l'unità ontologica della creazione e la colpa morale degli individui: non c'è un secondo creatore, ma vi sono azioni causali di soggetti liberi.

1.5.2 Antropologia del progresso: immagine, somiglianza, nêpios e ricapitolazione (*recapitulatio*)

Uno dei contributi più rilevanti di Ireneo alla teologia del male è la concezione antropologica che rifiuta il modello di Adamo come creato subito perfettamente maturo. L'uomo secondo Ireneo è stato creato "a immagine" di Dio (imago) ed è chiamato alla "somiglianza" (similitudo) — distinzione che consente di parlare della struttura della natura umana come buona, e al contempo di giustificare la necessità di un processo di crescita.[59] I primi uomini erano nêpios — "immaturi", "fanciulleschi" nel senso che dovevano svilupparsi mediante esperienza, obbedienza e prova. Questo approccio si distingue da alcune interpretazioni successive che o assolutizzavano la perfezione dello stato originario o consideravano la caduta come una tappa inevitabile della creazione — Ireneo sottolinea che la caduta fu un atto reale di disobbedienza, non un elemento necessario della pedagogia divina.[60]

Nel quadro di questa antropologia si comprende il senso dell'esperienza del male e della sofferenza: esse sono, nella prospettiva dell'economia divina, elementi difficili ma non privi di fine nel cammino verso la maturità. Ireneo non glorifica la sofferenza né afferma che essa sia in sé un bene; piuttosto la legge nel contesto più ampio dell'educazione e del giudizio, nel quale Dio può trasformare le conseguenze del

[55] Critica alla moltiplicazione di eoni e mediatori in Ireneo: Adversus haereses II; cfr. anche le riflessioni preliminari sulla monarchia di Dio nelle opere patristiche.

[56] Ireneo richiama la continuità della Rivelazione (Antico e Nuovo Testamento) come argomento contro Marcione e gli gnostici; vedi Adversus haereses III–V.

[57] Metafora delle "due mani di Dio" e ruolo del Logos/Sophia nell'azione creativa e redentrice in Ireneo: Adversus haereses (cfr. commenti nella letteratura patristica).

[58] La distinzione tra causa dell'essere e causa della corruzione morale in Ireneo è presente nella sua polemica contro gli gnostici; cfr. Adversus haereses II e IV,37 (libertà e responsabilità).

[59] Antropologia dell'immagine e della somiglianza in Ireneo, distinzione imago/similitudo e nozione di nêpios: Adversus haereses IV (cfr. anche studi nella letteratura).

[60] Ireneo sulla immaturità dei primi uomini e sulla caduta come atto di disobbedienza: Adversus haereses IV; cfr. interpretazioni negli studi patristici.

peccato e includerle nella storia del rinnovamento.[61] Questo movimento conduce alla soteriologia centrale di Ireneo: la ricapitolazione (*recapitulatio*) — Cristo come "nuovo Adamo", che attraversa tutte le fasi della vita umana, invertendo la disobbedienza originaria e conducendo la creazione al progetto primordiale. La salvezza, dunque, non è la fuga dello spirito dalla materia, ma il rinnovamento della natura corporale e spirituale dell'uomo nella loro unità.[62]

In questa narrazione sono cruciali tre distinzioni che devono essere continuamente mantenute: primo, natura creata vs. sua corruzione — la natura non perde la sua dignità originaria per il fatto di corrompersi; secondo, permesso del male vs. sua causazione morale — Dio può permettere, ma non essere la causa morale del male; terzo, realtà della sofferenza vs. rifiuto del dualismo sostanziale — la sofferenza è reale e dolorosa, ma non è il risultato dell'esistenza di un secondo principio paritario dell'essere.[63] A Ireneo interessa che queste categorie restino vive di fronte alla tentazione delle semplificazioni.

1.5.3 Il male come privazione, non come sostanza: incontro con Agostino

Sebbene Ireneo non articoli in forma pienamente sistematica una teoria metafisica della privatio, il suo messaggio apre la strada alla successiva, più analitica critica del dualismo che Agostino formulerà. Agostino, avendo in gioventù legami con il manicheismo, sperimentò personalmente quanto attraente appaia la spiegazione del male come sostanza separata. La sua risposta matura tuttavia sposta il punto di gravità: il bene è connesso all'essere; tutto ciò che esiste, in quanto tale, partecipa in qualche modo al bene; il male non è un essere, ma una mancanza di bene — privatio boni.[64] Ne deriva la critica al manicheismo: se le "tenebre" fossero una sostanza, avrebbero esistenza e perciò una qualche quota di bene — risultando così meta-teologicamente contraddittorie come assoluto "male".

Agostino sviluppa questa idea sul piano metafisico: la malattia è reale, ma esiste solo come danno rispetto all'organismo sano; la menzogna esiste, ma come distorsione della funzione del linguaggio; la volontà malvagia esiste, ma come disordinamento della volontà creata verso il bene. La sua immagine della "causa difettiva" del male indica che non bisogna cercare una causa positiva e agente del male alla maniera delle cause che producono le cose; causa del male è il ritorcimento dall'ordine dell'amore: conversio ad creaturam i aversio a Deo.[65] Questa comprensione permette di preservare la responsabilità morale: il male nasce dall'uso libero della stessa volontà creata che Dio ha donato; non è effetto di una sostanza estranea e onnipotente.

Nel dialogo col problema della sofferenza Agostino — come Ireneo — sottolinea il ruolo della Provvidenza: Dio può permettere eventi cattivi per limitarne il male, giudicare i colpevoli e trarne qualche bene maggiore, tuttavia il permesso non giustifica l'atto morale. La croce di Cristo illustra questa dinamica: il tradimento e l'uccisione del Figlio sono moralmente cattivi, ma Dio li inserisce nel piano di riconciliazione

[61] Visione ireniana della sofferenza nell'economia dell'educazione e del giudizio divino: Adversus haereses IV, 37–39 (risposta al disprezzo gnostico del mondo).

[62] La ricapitolazione (*recapitulatio*) come concetto soteriologico chiave in Ireneo: Adversus haereses III–V; cfr. inoltre i riferimenti a Rm 5 e 1 Cor 15 come basi bibliche di questa teoria (Romani 5:12–21; 1 Cor 15:45–49).

[63] Le tre distinzioni riassunte nel testo — natura/corrottura; permesso/causazione; realtà della sofferenza/rifiuto del dualismo — derivano dall'argomentazione di Ireneo e dalla successiva sintesi agostiniana (cfr. Adversus haereses; Agostino, De natura boni; De libero arbitrio).

[64] Agostino d'Ippona, De natura boni (Sulla natura del bene) — argomento secondo cui tutto ciò che esiste è in qualche senso buono; cfr. traduzione e commento: https://www.newadvent.org/fathers/1407.htm.

[65] Agostino sulla genesi del male come difetto e sul traviamento dell'amore (conversio ad creaturam, aversio a Deo): cfr. De natura boni; De libero arbitrio; Confessiones (libro VII — il cammino dal manicheismo al cristianesimo).

e ne trasforma l'esito ultimo.[66] Così la teologia della privatio non annulla il dramma del peccato né sminuisce la realtà della sofferenza; al contrario, ne mostra il posto isolato in un mondo che nella sua essenza rimane buono.

Lo scontro tra il linguaggio storico di Ireneo e la metafisica agostiniana è produttivo. Ireneo conserva la narrazione stessa di un Dio unico che agisce nel tempo, educa, giudica e redime; Agostino precisa invece le condizioni ontologiche per poter parlare di "mancanza" senza ricorrere a una seconda sostanza. Insieme formulano una opposizione bifronte al dualismo: ontologica (l'unità indivisa della bontà di Dio) e morale (il male come frutto di un reale ma libero allontanamento). Questa combinazione conserva tutte e tre le distinzioni di cui abbiamo bisogno — natura/corrottura; permesso/causazione; realtà della sofferenza/rifiuto del dualismo — e offre una risposta più piena di ciascuna tesi presa separatamente.[67]

1.5.4 Conseguenze teologiche e pastorali: rinnovare la creazione, non fuggire dal corpo

L'accettazione dell'unità di Dio come unico Creatore e Salvatore ha importanti conseguenze per la teologia dei sacramenti, per l'etica e per la speranza escatologica. Innanzitutto mantiene il senso dell'Incarnazione e della risurrezione del corpo: se il corpo è parte della creazione che Dio ha inizialmente dichiarato buona, la redenzione non può consistere nell'eliminazione del corpo, ma nella sua trasformazione. Ireneo fu uno dei Padri che ricordarono alla Chiesa che la promessa di rinnovamento riguarda l'uomo nella sua totalità e tutta la creazione — prospettiva che è significativa per resistere alla tentazione della fuga dal mondo o ad ogni forma di elitarismo "spirituale".[68]

Inoltre: la distinzione tra permesso e causazione del male incide sulla comprensione della giustizia e della misericordia divina. Dio giudica i peccati e non li rende buoni, ma sa limitarne gli effetti e trarne il bene. Questo si osserva nell'economia della croce, dove gli atti ingiusti degli uomini diventano mezzo di riconciliazione, non prova di approvazione divina del male. Tale impostazione protegge insieme l'integrità della valutazione morale degli atti e il senso teologico del dominio divino.[69]

Infine la dimensione pastorale: l'antidualismo libera dall'assegnare meccanicamente la colpa dell'esperienza della sofferenza a qualcosa di "altro" e insieme dall'istintiva ricerca di etiologie semplicistiche (per es. "è perché questa persona è posseduta"), che possono nuocere alle vittime e giustificare violenze verso il prossimo. Il diavolo e le potenze del male sono reali e agiscono; restano però creature che tentarono e tuttora tentano — perciò la lettura pastorale della sofferenza richiede discernimento, delicatezza e consapevolezza della complessità dei dati naturali, sociali e morali.[70] Non si tratta di negare l'azione del piano spirituale del male, ma di non ridurre tutte le difficoltà a uno schema unico e di non attribuire alle persone sofferenti colpe o un'origine "demonica" immediata.

---

[66] Agostino sul permesso del male e sul fatto che Dio trae il bene dal male; cfr. specialmente De civitate Dei, libro XXII e le riflessioni sulla Provvidenza; vedi anche Enchiridion.

[67] L'unione della narrazione ireniana della storia della salvezza con la metafisica agostiniana della privatio produce una risposta integrata al dualismo; cfr. studi comparativi su Ireneo e Agostino nella letteratura teologica.

[68] Conseguenze dell'unità della creazione per la teologia dell'Incarnazione e della risurrezione — motivo presente in Ireneo (Adversus haereses) e sviluppato nella tradizione patristica.

[69] Distinzione tra valutazione morale dell'atto e uso da parte di Dio delle sue conseguenze: la croce come esempio in Ireneo e Agostino; cfr. Adversus haereses IV; Agostino, De civitate Dei.

[70] Implicazioni pastorali dell'antidualismo — esigenza di discernimento prudente e cura verso le persone sofferenti; cfr. l'insegnamento generale della Chiesa e le pratiche pastorali che derivano dalla teologia del demoniaco (Ireneo e Agostino non sostituiscono la valutazione medica o psicologica contemporanea).

Il senso ultimo dell'intera argomentazione di Ireneo consiste nella conferma della speranza: poiché il male non ha una sostanza propria e indipendente, non ha nemmeno un futuro eterno. Il suo dominio è temporaneo e parassitario. Dio, che ha creato tutto per virtù del Verbo e si è rivelato in Gesù Cristo, desidera introdurre la creazione nella pienezza della vita. La storia della salvezza è un processo di un unico Dio che educa la sua creazione mediante pedagogia, giudizio e misericordia — conducendola dall'innocenza attraverso l'esperienza e la purificazione alla partecipazione definitiva alla Sua vita. Di fronte a ciò il dramma del male rivela al contempo un profondo senso di responsabilità e libertà: il male è tragico perché nasce in una creatura libera, ma non è definitivo, poiché ogni atto di riparazione, ogni gesto di misericordia e ogni atto di riconciliazione si inscrivono nell'economia divina che non lascerà la creazione nello stato di corruzione.[71]

In sintesi: Ireneo pone l'unità di Dio come punto di partenza e asse interpretativo. Per sua natura questa unità implica l'unità della creazione e dell'oikonomia della salvezza; esclude il dualismo sostanziale e giustifica la speranza nel rinnovamento di tutta la creazione mediante l'opera del Verbo che si è fatto carne. La sua analisi del male come apostasia della creatura libera, congiunta alla trattazione agostiniana del male come mancanza di bene, crea una rete teologica che permette di trattare seriamente la realtà della sofferenza e della colpa, senza cedere alla tentazione di attribuirne l'esistenza a qualche potenza separata e ontologicamente eterna delle tenebre. Questa tesi resta attuale: la difesa di un unico e buon Creatore è condizione di un approccio etico e pastorale al male che non fugga né nella banalizzazione teodicea, né nel pessimismo acritico del dualismo.

Note

1.6 Agostino: il male come mancanza del bene

Agostino di Ippona sta al centro di un lungo e complesso dibattito cristiano sull'origine del male. La sua risposta non è una semplice replica a un singolo avversario, ma un esposto sintetico e sviluppato che integra filosofia, esegesi ed esperienza spirituale. Considerare Agostino è qui necessario non solo perché storicamente ha deciso la direzione della successiva teologia occidentale, ma anche perché la sua nozione di privatio boni — il male come mancanza di bene — costituisce uno strumento analitico capace di difendere il principio monoteista di un unico, buon Creatore dalla tentazione del dualismo sostanziale. In questo capitolo presenterò il percorso intellettuale di Agostino, svilupperò la sua metafisica del male, discuterò il ruolo del libero arbitrio e della grazia e mi riferirò ai problemi più difficili della sofferenza e dell'azione demoniaca, mantenendo tre distinzioni redazionali: natura creata/la sua corruzione; permesso del male/causazione morale; realtà della sofferenza/rifiuto del dualismo sostanziale.

1.6.1 Percorso intellettuale: dal manicheismo all'approdo «platonico»

La comprensione di Agostino non è intellegibile senza tener conto della sua biografia intellettuale. Egli ricorda nelle Confessiones il lungo coinvolgimento con il manicheismo e il periodo in cui la cosmologia dualista pareva dare senso all'esperienza del male e allo strazio del cuore umano[72]. Il manicheismo, con la sua lotta cosmica tra l'eterno Regno della Luce e l'eterno Regno delle Tenebre, offriva un'etio-

[71] Conclusione teologica: speranza nella vittoria definitiva sul male nella prospettiva dell'unità di Dio e dell'azione del Verbo; i testi di Ireneo e Agostino in questa prospettiva sono la base della classica teodicea cristiana. Per il contesto storico della conversione di Agostino dal manicheismo vedi Jason D. BeDuhn, „Non allontanarsi da Cristo": Agostino tra il cristianesimo "manicheo" e "cattolico", HTS Theological Studies 69(1), 2013: https://scielo.org.za/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0259-94222013000100029.

[72] Agostino, Confessiones (Le Confessioni), Libro VII; cfr. traduzione e edizione in inglese in: New Advent, „Le Confessioni", https://www.newadvent.org/fathers/1101.htm.

logia chiara del male: l'esistenza del male era spiegata dalla presenza di una seconda, malvagia sostanza. Agostino sperimentò la forza di questa soluzione — essa lo sollevava dall'attribuire direttamente a Dio la responsabilità per i fenomeni più crudeli del mondo — ma rivelò anche contraddizioni interne che col tempo lo inquietarono[73].

La svolta avvenne nel Libro VII delle Confessiones, quando Agostino descrive la lettura delle "libri dei platonici" e l'esperienza che gli permise di comprendere che l'esistenza e il bene sono strettamente collegati e che l'"essere" in senso metafisico porta con sé una dimensione di bene[74]. Il neoplatonismo (nella forma in cui Agostino lo incontrò tramite traduzioni e commentari) gli fornì i concetti di gerarchia degli enti, di gradi e di partecipazione, che divennero la condizione per formulare la tesi anti-manichea: se qualcosa esiste come natura, allora partecipa del bene; il male non può dunque essere una sostanza separata senza contraddire ciò che significa «esistere». Questa esperienza concettuale — più ispirazione filosofica compiuta che conversione dottrinale «a colpo sicuro» — indirizzò Agostino alla ricerca di un linguaggio che conservasse l'unità del Creatore e la realtà del male come fenomeno nel mondo delle creature.

Agostino polemizzò contro i manichei non soltanto da una posizione di metafisica astratta. Il suo dialogo con rappresentanti concreti del manicheismo e con i loro argomenti (come ha analizzato in seguito Jason D. BeDuhn) mostra che le motivazioni di Agostino erano anche locali e pratiche: si trattava di salvare l'identità ecclesiale e di dimostrare che l'adozione della cosmologia manichea non è necessaria per spiegare la sofferenza e il male morale[75]. Il suo lavoro polemico assunse così la forma sia di un conto autobiografico (Confessiones), sia di una metafisica sistematica (De natura boni), sia di una teologia dottrinale della grazia e della volontà (De libero arbitrio, poi sviluppata nelle polemiche pelagiane).

Proprio per questo Agostino non assume una postura trionfante nei confronti del manicheismo: comprende la potenza motivazionale del dualismo — l'allevio che procura l'interpretazione di una causa «estranea» del male — ma indica al contempo che è filosoficamente e teologicamente errato, perché si sottrae alla conseguenza fondamentale del monoteismo: tutta l'esistenza è governata da un unico, buon Creatore.

1.6.2 Privatio boni: metafisica del male come mancanza di bene

La categoria centrale della risposta agostiniana è privatio boni: il male non è una res, ma la mancanza del bene dovuto in una cosa che, in quanto tale, resta buona. In De natura boni Agostino formula il principio che «tutto ciò che ha natura è buono; nella misura però in cui è corrotto, è male»[76]. Questa formula a due livelli gli permette di sostenere tre conclusioni necessarie: (1) il Creatore è la sola causa dell'essere; (2) l'essere è radicato nel bene; (3) il male non è ontologicamente primario né coeterno con Dio.

L'analisi può essere scomposta in tre aspetti interdipendenti che Agostino considera quando parla della natura e della sua corruzione:

1. Modus (misura): ogni natura possiede una certa misura dell'essere, un campo di azione proprio. Malattia o distruzione significano il superamento o la perdita di quella misura.

[73] Agostino, De natura boni (Sulla natura del bene), traduzione disponibile: New Advent, „Sulla natura del bene", https://www.newadvent.org/fathers/1407.htm.

[74] Agostino, Confessiones VII – descrizione della lettura dei „libri dei platonici"; cfr. New Advent, „Le Confessioni".

[75] Jason D. BeDuhn, „Non allontanarsi da Cristo": Agostino tra cristianesimo "manicheo" e "cattolico", HTS Theological Studies 69(1) 2013, https://scielo.org.za/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0259-94222013000100029.

[76] Agostino, De natura boni; vedi anche Enchiridion (Manuale della fede, speranza e carità), cap. 10–14; traduzioni in: New Advent, „Enchiridion", https://www.newadvent.org/fathers/1302.htm.

2. Species (forma): la natura ha una forma che costituisce la sua identità; il male è deformazione di quella forma — p. es. un difetto della vista è un allontanamento dalla forma dell'occhio come organo della visione.
3. Ordo (ordine): l'essere razionale è ordinato verso fini gerarchici; il male morale si manifesta come turbamento di questa gerarchia (ordo amoris) e come un errato collocare l'amore verso un bene inferiore prima che verso il bene superiore[77].

Una definizione così formulata rende il male qualcosa di reale ed efficace: la ferita esiste, la cecità è esperienza, il tradimento ha conseguenze morali — e tuttavia nulla di tutto ciò è una nuova sostanza che sarebbe partner ontologico del bene. Si può riassumere questa interpretazione in un breve ragionamento: l'essere (ens) è positivo; il bene è l'accordo dell'essere con la sua natura dovuta; la corruzione è deviazione da questa appartenenza e perciò è mancanza di bene, non un'aggiunta alla realtà.

È importante non confondere «mancanza» con «illusione» o «nullità». Agostino sottolinea spesso che la privatio boni è una mancanza reale, non puramente logica: le tenebre non sono un ente pari alla luce; però il loro manifestarsi — la mancanza di luce — può avere effetti reali e conseguenze fattuali. In questo modo Agostino difende la realtà della sofferenza e del male, negando al tempo stesso loro autonomia ontologica.

Questa metafisica ha un esito polemico cruciale contro il manicheismo. Se ogni natura partecipa del bene (perché esiste), la costruzione manichea che attribuisce alla materia o alle «tenebre» una propria esistenza separata segnata dal male risulta internamente contraddittoria. Il «male» sostanziale dovrebbe essere un ente e quindi anch'esso portare il sigillo del bene — il che contraddice l'assunto manicheo di due principi opposti e coeterni. Agostino mostra dunque che la cosmogenesi manichea non è sostenibile senza rinunciare all'intuizione fondamentale: che il «vero esistere» e l'«avere una natura» implicano partecipazione al bene del Creatore.

Per chiarezza propongo un breve schema logico (non come notazione scolastica, ma per distinguere le tappe dell'argomento):

1. Se qualcosa esiste come natura — ha misura, forma e ordine — allora è buona nella misura in cui esiste.
2. Il male osservato nel mondo si manifesta sempre in qualcosa che ha natura (p. es. la malattia nel corpo, il peccato nella volontà).
3. Quindi il male non è un ente autonomo, ma un difetto o una mancanza nell'essere della creatura.

Tale approccio non nega la realtà del male, ma sposta il peso della spiegazione all'interno della creazione — e lì, quando è necessario, sulla decisione del libero arbitrio.

1.6.3 Libero arbitrio, «causa deficiens» e ruolo della grazia

L'elemento più delicato e decisivo della teoria agostiniana è l'esplicazione dell'origine del male morale. Se Dio ha creato la libertà, la capacità di scegliere tra diversi oggetti, e se la libertà è un bene, come è possibile che da questa libertà nasca il male? Agostino rifiuta qui le formule che indicano una causa esterna e agente del male. Non trova una «causa causans» del male in quanto cosa; parla piuttosto di «causa deficiens»: il male nasce quando la volontà, che è naturalmente diretta al bene, si volge dal bene superiore verso un bene inferiore[78].

[77] Cfr. Agostino, De natura boni; v. anche De civitate Dei (La Città di Dio) nel contesto dell'ordine della creazione, disponibile in: New Advent, „La Città di Dio", https://www.newadvent.org/fathers/1201.htm.

[78] Agostino, De libero arbitrio (Sull'elezione libera della volontà), traduzione disponibile: New Advent, „Sull'elezione libera della volontà", https://www.newadvent.org/fathers/1602.htm.

In questa analisi è cruciale la distinzione degli oggetti dell'amore: le cose finite (ricchezza, piacere, potere) sono beni nel loro giusto ordine, ma diventano male quando sono amate come fine ultimo o quando occupano il luogo dovuto solo a Dio. Il male morale è dunque uno spostamento della gerarchia dell'amore (ordo amoris): invece di amare Dio come Sommo Bene, la volontà sceglie la creatura come fine ultimo.
Agostino illustra questo anche con una analogia fisica: così come le tenebre non sono «qualcosa» creato dalla luce, ma la mancanza di luce dovuta allo spegnimento della sorgente, così il male morale è lo spegnimento — comunque di per sé buono — dell'ordine nella volontà. Da ciò consegue un'importante conclusione: la volontà era davvero capace di scegliere e ne risponde; non è stata determinata da una sostanza esterna e malvagia. Agostino insiste quindi sulla responsabilità morale delle creature razionali e difende la verità che il peccato è atto di una persona libera, non solo effetto di una «sfera» estranea dell'essere.
Al contempo Agostino completa questa analisi col ruolo della grazia. La libertà non viene da lui abolita né degradato; è piuttosto necessaria come condizione della responsabilità morale. Tuttavia la volontà umana ferita necessita di guarigione. Contrariamente all'immagine ingenua secondo cui Agostino escluderebbe qualsiasi ruolo della libertà, la sua dottrina è sottile: la libertà naturale (potentia naturalis) è un dono, ma dopo la caduta è necessaria la grazia per ristabilire la corretta gerarchia dell'amore e orientare la volontà verso il Sommo Bene[79]. La grazia dunque non annulla la libertà, ma la libera dalla schiavitù del bene inferiore, conducendola a una libertà più piena — quella che consiste nella capacità di amare incrollabilmente Dio.
Nella visione di Agostino questa congiunzione — libertà come condizione di responsabilità e grazia come condizione di guarigione — lascia spazio al giudizio, alla responsabilità e alla formazione morale, assicurando insieme che la causa del male non è il Creatore né una qualche sostanza indipendente.
Conviene inoltre notare che Agostino distingue il permesso del male (permissio) dalla sua causazione morale (causa activa). Dio può permettere un atto malvagio, sapendo che da esso deriverà il male, ma non ne è l'autore morale. Il permesso, alla luce della theologia agostiniana, è espressione della Provvidenza che sa trarre il bene anche dalle azioni delle creature ribelli, pur mantenendo la giustizia e la sovranità di Dio nel giudizio (De civitate Dei).

1.6.4 Male naturale, sofferenza, demonologia e teodicea estetica

Agostino separa in modo coerente tre ambiti: il male morale (peccato), il male come mancanza (privatio boni) e il male naturale (sofferenza, malattia, morte). Quanto la teoria della privatio boni spiega la natura del male come mancanza di bene nell'essere delle creature, il problema della sofferenza richiede precisazioni supplementari.
In De civitate Dei Agostino sviluppa una teodicea che talvolta viene descritta come «estetica»: elementi che singolarmente sembrano mancanze, dal punto di vista dell'insieme possono contribuire a un bene e a un'armonia più grandi. Usa immagini letterarie e artistiche: i contrasti, le ombre o le dissonanze possono arricchire l'opera nel suo complesso. Non si tratta di una banale affermazione della sofferenza né di una giustificazione di ogni tragedia, ma della convinzione che la Provvidenza è capace di includere persino le azioni malvagie e la sofferenza nella storia della salvezza senza relativizzare la colpa morale degli autori[80].

[79] Cfr. Agostino, in particolare nelle opere contro Pelagio (fra cui „De spiritu et littera" e „De natura et gratia"); testi esemplificativi su New Advent: https://www.newadvent.org/fathers/.

[80] Agostino, De civitate Dei (La Città di Dio), libro XXII e segg., dove discute il rapporto fra il permesso del male e l'estrazione del bene tramite la Provvidenza; New Advent, „La Città di Dio".

Esempio paradigmatico è la croce di Cristo: ingiustizia, tradimento, tortura sono lì mali morali; tuttavia Dio nella sua potenza li trasforma in strumento di riconciliazione, senza togliere la colpa a chi li commise, ma mutando l'esito in modo da rivelare il senso della divinità incarnata.

Al contempo Agostino mette in guardia dal minimizzare la realtà della sofferenza. La mancanza non è un «nulla» in senso spensierato: è piuttosto una ferita storica, una reale privazione di bene che provoca dolore e morte. Qui va nettamente sottolineata la distinzione essenziale: riconoscere che il male è metafisicamente una mancanza non toglie la gravità morale ed esistenziale né riduce la responsabilità degli autori.

La demonologia agostiniana, inscritta nell'anti-dualismo, distingue anch'essa lo status degli esseri demoniaci dal male sostanziale. Satana e gli angeli decaduti sono creature — e come tali possiedono la «bontà» ontologica del loro essere; il loro male consiste in una scelta consolidata contro l'ordine di Dio. Agostino non minimizza il loro male né lo riduce a mera simbologia: i demoni sono agenti personali di tentazione, di soggezione e di malefatte; non sono però una fonte autonoma di esistenza che possa competere con Dio[81]. Questa posizione mette in luce le tre distinzioni redazionali: natura creata/ la sua corruzione (l'angelo è una buona natura, la sua caduta è un difetto), permesso del male/causazione morale (Dio permette, ma i demoni sono responsabili della tentazione), realtà della sofferenza/rifiuto del dualismo sostanziale (la sofferenza è reale, ma non esiste un ente-ombra separato contrapposto a Dio).

In definitiva Agostino non offre una singola «soluzione soddisfacente» a ogni lamentela sul male (p. es. il problema della sofferenza innocente del bambino), ma espone un quadro entro il quale tali lamentele possono essere prese sul serio: Dio è un unico, buon Creatore; il male non è sua opera sostanziale; il male morale e il male naturale presentano caratteristiche diverse; la libertà è fonte di responsabilità e luogo dove cercare le cause del peccato; la grazia è l'azione divina che guarisce la libertà. Cristo e la sua croce rimangono il centro della risposta: non si tratta di una teodicea astratta, ma della storia della salvezza in cui Dio prende personalmente su di sé il male del mondo per vincerlo.

Conseguenze per il pensiero cristiano successivo e critiche

Il concetto di privatio boni ebbe effetti di vasta portata: fu ripreso e sviluppato dalla teologia scolastica come modo fondamentale di difesa del monoteismo e della bontà della natura creata. Allo stesso tempo, di fronte alle critiche moderne e contemporanee, si addebita ad Agostino che la sua categoria della mancanza non renda l'intera intensità dell'esperienza del male né risponda alle questioni esistenziali legate all'assurdità della sofferenza. I critici sostengono che ridurre il male a una mancanza può condurre a un appiattimento intellettuale che non sempre corrisponde alla realtà morale del male drammatico (p. es. la violenza sistemica, l'Olocausto o il male che ha struttura istituzionale)[82].

Tali obiezioni sono sensate come invito ad ampliare il discorso: Agostino non affermava che la sua formula chiudesse tutte le questioni. Il suo merito sta nel fatto di aver reintrodotto nel dibattito teologico tre postulati essenziali: la sovranità e l'unità di Dio, la realtà del male e la responsabilità morale delle creature. In pratica ciò comporta anche conseguenze etiche e pastorali: se il male è una perturbazione interna della natura umana, la risposta della Chiesa non può essere il rifiuto della creazione, ma una terapia: conversione,

[81] Agostino, riflessioni su demoni e caduta degli angeli in „De civitate Dei" e in vari trattati polemici; vedi anche Confessiones e De natura boni (commentari sullo status delle creature).

[82] Posizioni critiche nei confronti della teoria agostiniana del male e il loro impatto sulla riflessione etica e filosofica moderna sono ampiamente discusse nella letteratura contemporanea; una delle inquadrature storico-teologiche del problema si trova negli studi sulla ricezione della teodicea agostiniana nella tradizione scolastica e moderna. Per il contesto storico cfr. anche Ireneo di Lione, Contro le eresie (Adversus haereses) IV,37 (versione inglese: New Advent, https://www.newadvent.org/fathers/0103437.htm), in cui Ireneo sottolinea la libertà e la responsabilità dell'uomo di fronte alle obiezioni gnostiche.

riparazione delle relazioni, pratica della giustizia e della misericordia e la comunità della grazia in cui la volontà è orientata al bene ultimo.

Sintesi

Agostino, rispondendo alle tesi manichee e gnostiche sul male, non si limitò a negare semplicemente la loro cosmologia. Operando all'intersezione di metafisica, esegesi ed esperienza spirituale, formulò una teoria in cui il male è reale, storico e doloroso, e al tempo stesso non è un ente ontologicamente indipendente. Così salvaguardò l'integrità della dottrina monoteista di un unico, buon Creatore, mantenendo la serietà della responsabilità morale e il drammatico carattere dell'esperienza umana. La sua categoria della privatio boni divenne uno strumento non solo polemico, ma anche pastorale: indica che il compito della Chiesa non è fuggire dalla realtà del male, ma curarla mediante conversione, giustizia e grazia. Cristo rimane qui il paradigma ultimo: non trascende la creazione per condannarla, ma si incarna per guarirla e sollevarla alla pienezza del bene.

Note

1.7 Causa defettiva del male

Il problema dell'origine del male costituì nella teologia cristiana antica una delle questioni più pressanti: come conciliare l'esperienza del male doloroso, spesso estremo, con la fede in un unico, buono e onnipotente Creatore? Le risposte dei Padri della Chiesa al gnosticismo e al manicheismo non si limitarono alla difesa della reputazione morale di Dio; ebbero anche carattere profondamente ontologico. Nella loro riflessione emerse una soluzione che oggi definiamo come causa defettiva (causa defectiva): il male non è un ente creato, ma un difetto dell'essere — mancanza del bene dovuto. Lo sviluppo di questa idea nelle opere di Ireneo di Lione e di Agostino di Ippona costituisce l'asse del presente capitolo. Lo scopo è mostrare che l'adozione della privatio boni e il riconoscimento della fonte del male nel libero allontanamento della creatura da Dio permettono di difendere efficacemente la monarchia di Dio, di respingere il dualismo sostanziale manicheo e di affrontare le sfide della cosmologia gnostica.

1.7.1 Quadri ontologici della disputa: unità del Creatore e tentazione del dualismo

La tensione fondamentale consisteva nella scelta tra due vie di pensiero. I sistemi dualistici — sia le numerose varianti dello gnosticismo, sia il manicheismo — proponevano l'esistenza accanto a sé di due princìpi: il bene e il male, la luce e le tenebre, lo spirito e la materia. Tale costruzione apparentemente risolveva il problema morale: poiché il male proviene da un altro, cattivo principio, non si poteva attribuire responsabilità a quel Dio buono. Tuttavia il prezzo di questa soluzione era alto: la perdita dell'unicità di Dio, la frattura della creazione e la relativizzazione della Rivelazione.[83]

La reazione cristiana dei Padri, con Ireneo e Agostino in testa, iniziava dalla conferma della monarchia di Dio — non in senso meramente politico, ma ontologico: esiste un'unica fonte dell'essere e del bene, da cui tutto proviene. Questa posizione implica due conseguenze importanti per la successiva argomentazione: (a) tutto ciò che esiste come natura partecipa dell'essere e quindi in qualche misura del bene; (b) il male non può essere una natura alla pari con il bene, perché ciò sarebbe in contraddizione con la comprensione

[83] Cfr. la critica del dualismo in Agostino; vedi Agostino di Ippona, De natura boni; traduzione disponibile: "Sulla natura del bene", New Advent, https://www.newadvent.org/fathers/1407.htm.

dell'essere come partecipazione al Creatore.[84]

Da questa premessa comune diverse scuole traevano conclusioni pratiche differenti. Lo gnosticismo più spesso del manicheismo costruiva narrazioni di errore emanativo: un demiurgo inferiore o un errore nel processo di emanazione avrebbero reso il mondo difettoso. Il manicheismo invece si presentava come un dualismo radicale, nel quale materia e male costituiscono realmente un regno estraneo. Entrambi gli approcci in sostanza separavano la creazione da Dio — attribuendole una fonte diversa o trattandola come prigione per una scintilla di divinità. I Padri si opposero fermamente a ciò, mostrando che tale comprensione conduce in pratica alla relativizzazione della Rivelazione (l'Antico Testamento — opera di un altro dio) e a conseguenze etiche (disprezzo per il corpo o trasferimento esterno della colpa alla «natura cattiva»).[85]

In questo contesto era cruciale distinguere tre sfere di riflessione, che vanno mantenute come distinzioni interpretative costanti:

- natura creata / la sua corruzione — tutto ciò che esiste, nella sua natura, è buono; la corruzione è un difetto, non una nuova natura;
- permissio del male / causalità morale — Dio può permettere il male senza esserne causa efficiente morale;
- realtà della sofferenza / rifiuto del dualismo sostanziale — riconoscere che la sofferenza è reale non impone di riconoscere il male come sostanza ontologica.[86]

Mantenere queste distinzioni permette di passare all'analisi delle risposte concrete patristiche.

1.7.2 Ireneo: pedagogia divina e difesa dell'unità della creazione

Ireneo rispondeva soprattutto alle domande gnostiche attraverso una narrazione storica e teologica che, unendo Antico e Nuovo Testamento, difendeva l'unità del Creatore e il senso stesso della creazione. La sua argomentazione poggia su alcuni pilastri che, in modo pratico e teologico, sovvertono le presupposizioni gnostiche.

Primo, in Adversus haereses Ireneo sottolinea che il mondo è stato creato dal Padre per mezzo del Verbo, e non da potenze inferiori o da un demiurgo. Indicando l'identità tra Creatore e Salvatore, egli rifiuta la possibilità che le storie dell'Antico e del Nuovo Testamento provengano da due fonti differenti.[87] Questo spostamento è strategico: se il Logos ha creato il corpo e lo assume nell'Incarnazione (Gv 1,14), il corpo non può essere intrinsecamente cattivo né destinato all'abbandono.

Secondo, Ireneo difende l'uomo come essere creato per la crescita. Esso intende la creazione come processo pedagogico: l'uomo non è stato creato subito perfetto (cosa che apparterrebbe solo a Dio), ma come ente chiamato a maturare attraverso risposte libere al bene e alle contraddizioni incontrate. In questo senso l'esperienza dei contrasti, anche dolorosa, svolge una funzione educativa, orientata al rinnovamento ultimo

[84] Vedi lo sviluppo dell'idea dell'unico Creatore e della relazione Logos–creazione in Giovanni (Gv 1,1–3) e in Ireneo; Sacra Scrittura: Gv 1,1–3 (Bibbia online, es. BibleGateway), https://www.biblegateway.com/passage/?search=John+1%3A1-3&version=NIV; Ireneo di Lione, Adversus haereses, II; cfr. Adversus haereses II (New Advent), https://www.newadvent.org/fathers/0103.htm.

[85] Cfr. Ireneo, Adversus haereses I–IV; in particolare la critica delle divisioni gnostiche e del demiurgo — vedi Adversus haereses, traduzione disponibile: https://www.newadvent.org/fathers/0103.htm.

[86] Questa distinzione è essenziale nell'insegnamento dei Padri; cfr. Agostino, Enchiridion e De civitate Dei per la distinzione tra permissio e causalità e per la realtà della sofferenza: Enchiridion (New Advent), https://www.newadvent.org/fathers/1302.htm; De civitate Dei (New Advent), https://www.newadvent.org/fathers/1201.htm.

[87] Ireneo sottolinea l'unità del Creatore e del Verbo nell'argomentazione contro gli gnostici; vedi Ireneo di Lione, Adversus haereses, specialmente i libri II e IV; traduzione disponibile: https://www.newadvent.org/fathers/0103.htm.

in Cristo.[88] Tale interpretazione smaschera la narrazione gnostica che fa della materia o della corporalità la causa di una caduta ontologica.

Terzo, Ireneo rifiuta decisamente il determinismo gnostico dei tipi umani (pneumatici, psichici, ilici). L'uomo non è preassegnato a uno stato di salvezza o di condanna dalla sua «natura»; la libera volontà lo rende moralmente responsabile. Questo contrasto al determinismo formula chiaramente i fondamenti della successiva teoria morale patristica: il peccato è atto della persona, non conseguenza necessaria della sua ontologia.[89]

Ireneo non formula pienamente la terminologia della privatio boni nello stile agostiniano; tuttavia la sua teologia dell'unico Creatore, dello scopo pedagogico della creazione e della libertà umana prepara il terreno all'idea che il male sia deviazione dall'ordine voluto, e non sostanza separata.

1.7.3 Agostino: privatio boni ed elaborazione della causa defettiva

Nelle opere di Agostino la critica al manicheismo assume dimensione metafisica. La sua tesi fondamentale è: tutto ciò che ha natura, nella misura in cui esiste, è bene; il male è corruzione di quella natura, mancanza del bene dovuto (privatio boni). Da questo punto di vista la concezione manichea di una «sostanza del male» appare internamente contraddittoria — ogni sostanza, in quanto tale, partecipa dell'essere e quindi contiene in sé il bene dell'esistenza.[90]

Agostino conduce questo argomento in diversi passaggi, che vale la pena enunciare chiaramente:

1. Essere e bene sono collegati: esistenza significa partecipazione a un certo bene (forma, misura, ordine). Le cose che esistono possiedono alcune proprietà che le qualificano come buone nel loro ambito.[91]
2. Il male come mancanza: il male non è un «qualcosa» aggiunto alla cosa, ma il suo difetto — per esempio la malattia in un organismo o la cecità in una natura che ha la capacità di vedere.[92]
3. Impossibilità del male sostanziale: se il male fosse sostanza, dovrebbe partecipare all'essere e contenere il bene dell'esistenza, il che smentirebbe il suo carattere «maligno» in modo assoluto.[93]
4. La prima cattiva volontà (e la caduta delle creature) non ha causa efficiente alla maniera della genesi delle cose; ha una causa defettiva: l'allontanamento da Dio e la scelta di beni inferiori.[94]

Quest'ultimo punto è l'essenza della concezione causa defectiva. Agostino afferma che la domanda «che cosa ha causato la prima cattiva volontà?» non trova risposta di tipo efficiens, perché tale risposta condurrebbe a un regresso infinito o al riconoscimento di un principio eterno del male. Invece la causa del primo peccato è mancante: la volontà si volge lontano dal bene più alto, scegliendo disordinatamente un bene inferiore. Analogamente a come le tenebre non sono una realtà positiva, ma assenza di luce, così la volontà malvagia non è il risultato dell'aggiunta di qualche ente malvagio, ma un difetto rispetto all'ordine

[88]Traccia della funzione pedagogica dell'esperienza in Ireneo: Adversus haereses IV,37; traduzione e contesto in New Advent: https://www.newadvent.org/fathers/0103437.htm.

[89]Ireneo contro il determinismo delle «nature» (pneumatici/psichici/ilici) — cfr. Adversus haereses IV; vedi anche l'analisi in: Ireneo di Lione, Adversus haereses, https://www.newadvent.org/fathers/0103.htm.

[90]Critica principale al manicheismo e tesi sul carattere buono della natura in Agostino: De natura boni; vedi traduzione: https://www.newadvent.org/fathers/1407.htm.

[91]Rapporto tra essere e bene in Agostino; cfr. Enchiridion, capp. 10–14 (New Advent), https://www.newadvent.org/fathers/1302.htm.

[92]Agostino usa le analogie della malattia, della cecità, della ferita per spiegare la privatio boni; vedi De natura boni e Enchiridion (New Advent), https://www.newadvent.org/fathers/1407.htm; https://www.newadvent.org/fathers/1302.htm.

[93]L'argomento della contraddizione interna del «male sostanziale» si trova in De natura boni; vedi traduzione e commento: https://www.newadvent.org/fathers/1407.htm.

[94]Concezione della causa defectiva e rifiuto della causa efficiens della cattiva volontà — cfr. Agostino, De civitate Dei (libri XII e XXII per le questioni sulla causa del peccato), https://www.newadvent.org/fathers/1201.htm.

dovuto dell'amore.[95]

Agostino sottolinea contemporaneamente la concreta realtà della sofferenza e del male morale. La privatio boni non è una sfumatura apologetica che spoglierebbe dall'aggressività o dall'ingiustizia il loro dramma. Al contrario, la mancanza di bene può avere conseguenze tra le più dolorose. La cecità è un male reale, pur non esistendo come sostanza distinta. In questo senso Agostino mantiene la distinzione: i mali morali hanno una storia positiva e effetti reali, ma la loro analisi ontologica non necessita di trasformarli in sostanze.[96]

Agostino sviluppò questa teoria in numerose opere: in De natura boni contro i manichei, nell'Enchiridion quale esposizione sistematica della relazione tra essere e bene, nelle Confessiones come testimonianza autobiografica del passaggio dal modo di pensare manicheo alla convinzione della non sostanzialità del male, e nella De civitate Dei, dove la causa defettiva viene intrecciata in una vasta teodicea della storia della salvezza e della caduta.[97]

1.7.4 La volontà come luogo del difetto: libertà, responsabilità e grazia

Traslare la teoria metafisica in antropologia conduce alla conclusione che la volontà è il luogo in cui il difetto può manifestarsi. La volontà in sé è un bene creato — è la capacità di scegliere, e la scelta è condizione di responsabilità morale e di vero amore. Tuttavia è un bene mutabile: può essere mantenuta nell'ordine o distorta dalla fuga verso beni inferiori.[98]

In questa sfera Agostino insiste su due elementi che occorre distinguere con chiarezza:

- la libera volontà come dono di Dio — non è cattiva, ma rende possibile un autentico obbedire e amare;
- l'atto di male morale come effetto dell'allontanamento della volontà — il fallimento morale non è causato da qualche ente esterno, ma da omissione o uso disordinato del dono.[99]

Il ruolo della grazia in questa costruzione è non meno essenziale e richiede una distinzione prudente. Agostino non sostiene che la libertà sia sufficiente a superare la corruzione; dopo il peccato originale la volontà umana sperimenta un indebolimento e ha bisogno della grazia per riacquistare la capacità di persistere nel bene supremo. Tuttavia la grazia non elimina la libertà in quanto tale; anzi la guarisce e la orienta verso la vera libertà, che è la capacità di amare continuamente il bene.[100]

In questa prospettiva si rivela perché la proposta cristiana costituisce un'alternativa al determinismo gnostico e al fatalismo manicheo. Gli gnostici legavano le persone alla natura, i manichei riversavano la colpa sulla sostanza; il cristianesimo mantiene la soggettività e la responsabilità morale, offrendo al contempo una via di guarigione mediante la grazia, non mediante lo scambio della natura.

---

[95] Cfr. la metafora delle tenebre e della mancanza di luce in Agostino; vedi Confessiones VII e De civitate Dei XII; traduzioni: Confessiones (New Advent) https://www.newadvent.org/fathers/1101.htm; De civitate Dei (New Advent) https://www.newadvent.org/fathers/1201.htm.

[96] Agostino sulla realtà della sofferenza pur rifiutando il male sostanziale — Enchiridion e De natura boni; vedi: https://www.newadvent.org/fathers/1302.htm; https://www.newadvent.org/fathers/1407.htm.

[97] Vedi in particolare: Agostino, De natura boni; Enchiridion; Confessiones; De civitate Dei; traduzioni disponibili: De natura boni https://www.newadvent.org/fathers/1407.htm; Enchiridion https://www.newadvent.org/fathers/1302.htm; Confessiones https://www.newadvent.org/fathers/1101.htm; De civitate Dei https://www.newadvent.org/fathers/1201.htm.

[98] La volontà come bonum mutabile e le sue conseguenze antropologiche in Agostino — cfr. De libero arbitrio (New Advent), https://www.newadvent.org/fathers/1507.htm.

[99] Distinzione tra la libertà come bene e l'atto del peccato come difetto — Agostino, De libero arbitrio e scritti successivi; vedi De libero arbitrio (New Advent), https://www.newadvent.org/fathers/1507.htm.

[100] Dottrina agostiniana della grazia in relazione alla libertà — argomentazioni dettagliate nelle Confessiones e nella De civitate Dei; cfr. Confessiones (New Advent) https://www.newadvent.org/fathers/1101.htm; De civitate Dei (New Advent) https://www.newadvent.org/fathers/1201.htm.

1.7.5 Male naturale, sofferenza e Provvidenza: permesso e causalità

La concezione della privatio boni e della causa defettiva deve altresì rispondere al problema del male naturale: malattie, catastrofi, morte. I Padri distinguevano qui il male di colpa (morale) da ciò che l'uomo sperimenta come sofferenza o perdita. La creazione è finita e mutabile — questa mutabilità non è di per sé male, ma condizione degli enti finiti. In un mondo segnato dal peccato la fragilità e la transitorietà naturali si fanno più dolorose; tuttavia la loro esistenza non prova l'esistenza di un principio eterno del male.[101]

Dio può permettere il male senza esserne causa efficiente morale. Questo permettere rientra nella Provvidenza: Dio può utilizzare le conseguenze del male umano e della sofferenza naturale per trarre il bene — senza per questo rendere queste cose buone in senso morale. Questa sottile distinzione protegge da due errori: (a) attribuire a Dio la responsabilità di ogni male; (b) minimizzare la sofferenza reale. Agostino afferma chiaramente che miglior testimonianza della potenza di Dio è la capacità di ricavare il bene da ciò che è male, piuttosto che l'eliminazione di ogni male in modo da precludere la libertà e la maturazione morale.[102]

Tale posizione possiede una dimensione pastorale: non giustifica il male, ma ne mostra i limiti nell'ordine dell'essere e la speranza della sua vittoria finale. Diversamente dal dualismo, che annullava la speranza di un pieno trionfo del bene, la concezione della causa defettiva legittima un ottimismo teologico senza banalizzare il dramma del male.

1.7.6 Neutralizzazione della trappola gnostica e manichea

L'efficacia della teoria della privatio boni e della causa defettiva sta nel neutralizzare sia il disprezzo gnostico del corpo, sia la personificazione manichea del male. In entrambi i casi la conseguenza del pensiero dualistico è o il disprezzo della creazione (gli gnostici), o lo scaricamento della colpa per il male morale su una sostanza esterna e immorale (i manichei). La risposta patristica indica un'altra via: la creazione nella sua totalità è buona, il corpo ha valore e dignità, e il male è delitto della libera volontà e difetto della natura, che può essere guarito poiché non possiede un proprio essere indipendente dal Creatore.[103]

Questa distinzione ha anche implicazioni etiche concrete:

- la responsabilità personale resta intatta — l'uomo risponde delle proprie azioni e non può attribuire la colpa alla «materia cattiva»;
- la speranza della salvezza abbraccia tutta la natura — la salvezza non consiste nella fuga dal corpo, ma nel suo rinnovamento e nella risurrezione;
- la lotta contro il peccato richiede sia la conversione della libera volontà sia l'accoglienza della grazia di Dio —lo sforzo morale senza grazia è insufficiente; la grazia senza responsabilità personale perde la sua dimensione morale.[104]

Infine, la demonologia rimane entro il monoteismo: Satana è creatura, nemico personale, capace di nuocere, ma non principio dell'essere. Il suo potere è reale, ma parassitario e limitato — ha bisogno di beni che può corrompere; non è in grado di creare l'esistenza. Questa comprensione del demonio aiuta

[101] Differenziazione tra male di colpa e male della sofferenza presso i Padri, incluso Agostino; cfr. De civitate Dei XXII per il problema del male naturale e della Provvidenza; traduzione: https://www.newadvent.org/fathers/1201.htm.

[102] Agostino sul permesso del male e sul trarre il bene — De civitate Dei, libro XXII e altri passaggi; disponibile: https://www.newadvent.org/fathers/1201.htm.

[103] Vedi la sintesi di Ireneo e Agostino sulla questione dell'unità della creazione e del rifiuto del dualismo; Ireneo, Adversus haereses (New Advent), https://www.newadvent.org/fathers/0103.htm; Agostino, De natura boni (New Advent) https://www.newadvent.org/fathers/1407.htm.

[104] Conseguenze etiche dell'adozione della privatio boni e dell'antropologia della libertà — sviluppo in Ireneo e Agostino; Ireneo, Adversus haereses IV; Agostino, Enchiridion e De civitate Dei.

a evitare gli eccessi sia del scaricare responsabilità sul «diavolo», sia della reificazione del male come forza indipendente.[105]

1.7.7 Conclusione: sovranità del bene davanti all'«ombra» del difetto

La concezione della causa defettiva coglie il paradosso dell'origine del male in modo teologicamente fedele e filosoficamente coerente. Conserva la monarchia di Dio: non esiste un secondo principio coeterno. Riconosce la realtà della sofferenza e del male morale senza ridurli a sostanza. E infine, preserva la dignità della creazione, dell'uomo e del corpo, sostenendo la prospettiva del rinnovamento e della risurrezione.

Il male, come privatio boni, è dunque qualcosa di reale, ma ontologicamente dipendente: esiste solo in rapporto al bene che è stato corrotto. Ciò offre le basi per la speranza — poiché il difetto non ha una causa efficiente autonoma, può essere riparato da Dio, che conosce l'ordine delle cose e dirige la storia verso la pienezza. Contemporaneamente questo approccio non sminuisce la gravità della responsabilità morale; al contrario, mostra il dramma della libera volontà, che può trasformare il bene in strumento della propria caduta. In questa dialettica tra libertà e grazia, tra difetto e rinnovamento, si cela l'essenza della risposta cristiana alle sfide dello gnosticismo e del manicheismo: il male non ha un proprio creatore né un essere permanentemente indipendente — è un difetto la cui genesi risiede nell'uso del dono della libera volontà, e il cui superamento definitivo avverrà per l'azione di Dio nella storia.

Note

1.8 La libertà non come causa del male, ma come condizione della responsabilità

Il problema della libertà e della sua relazione con il male rappresenta uno dei nodi centrali della teologia cristiana fin dall'inizio delle polemiche con il movimento gnostico e con il manicheismo. Non si tratta soltanto di sottili risoluzioni filosofiche, ma delle conseguenze per la nozione di Dio come unico Creatore, per il senso dell'Incarnazione e della redenzione e per la comprensione della colpa, della pena e della speranza. Nel contesto di questi contrasti erano decisive per le conclusioni patristiche due tesi: primo, che il male non è una sostanza separata, eterna e coesistente accanto a Dio; secondo, che la libera volontà non è una «causa» ontologica del male, ma una condizione costitutiva della responsabilità morale dell'essere razionale. Ireneo di Lione e Agostino di Ippona giungono a queste conclusioni attraverso percorsi differenti, ma entrambi preparano e fondano la risposta cristiana alla tentazione del dualismo, difendendo l'unità della creazione e il senso del giudizio divino[106].

In questo capitolo propongo un'esposizione volta a dimostrare: la libertà dell'uomo, intesa dai Padri come reale capacità di scelta, non è la causa dell'essere del male; è invece la condizione senza la quale non si può parlare di responsabilità morale, di merito e pena, di amore autentico e di giudizio giusto. Dalla prospettiva di Ireneo e di Agostino la libera volontà è un «bene intermedio» (bonum medium): può essere usata in conformità all'ordine del Creatore oppure in senso contrario — nel qual caso nasce il male come danno all'ordine della creazione. Il male non acquista per questo una potenza ontologica; resta una privazione del

[105]Demonologia entro i confini del monoteismo e limitatezza del potere del diavolo in Ireneo e Agostino; Ireneo, Adversus haereses; Agostino, De civitate Dei XII; cfr. anche Agostino, Confessiones VII. Per il contesto storico della transizione di Agostino dal manicheismo, vedi Jason D. BeDuhn, "Non allontanarsi da Cristo": Agostino tra il cristianesimo "manicheo" e "cattolico", HTS Theological Studies 69(1), 2013, https://scielo.org.za/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0259-94222013000100029.

[106]Ireneo di Lione, Adversus haereses (Contro le eresie) IV, 37–39; cfr. anche discussioni generali sullo gnosticismo nelle opere di Ireneo.

bene dentro il bene creato (privatio boni) e — in senso causale — ha una causa difettiva (causa deficiens), non già efficiente (causa efficiens) che genererebbe nuovi enti indipendenti dal Creatore.

L'esposizione che segue si svolge in diversi movimenti: indicherò prima lo sfondo ontologico e antropologico delle dispute con il gnosticismo e il manicheismo; poi presenterò l'argomentazione fondamentale di Ireneo sulla libertà come condizione della maturazione morale; passerò quindi alla concezione agostiniana della volontà come bonum medium e alla metafisica del male come privatio boni e all'idea di «causa deficiens»; distinguerò chiaramente inoltre le affermazioni sulla natura creata e sul suo corrompersi, il permettere il male e il causarlo moralmente, nonché la realtà della sofferenza dalla tesi del dualismo sostanziale; infine discuterò le implicazioni di tali tesi per il concetto di giusto giudizio e per la teologia della salvezza.

1.8.1 Gnosticismo e manicheismo come sfide al monoteismo e alla responsabilità morale

Il primo tipo di sfida alla teologia monoteistica classica fu lo gnosticismo, nelle sue varie forme, che elaborava cosmologie stratificate in cui il massimo «Padre» trascendente rimaneva lontano e il mondo visibile nasceva tramite emanazioni intermedie, demiurghi o errori di numerosi eoni. In molti sistemi gnostici esisteva anche un determinismo antropologico: gli uomini erano suddivisi in diversi «tipi» — hylikoi, psychikoi, pneumatikoi — ai quali si attribuivano diverse capacità salvifiche e morali. Tali costruzioni conducono agevolmente a una riduzione della responsabilità: se il destino dell'uomo è determinato dal suo «tipo», non ha senso parlare di rendiconto morale per tutti secondo la stessa misura[107]. Ireneo contrappone a ciò l'uniformità della creazione e di un solo Creatore, difendendo l'integrità della storia della salvezza e la soggettività delle decisioni umane[108].

Il manicheismo invece pone il dualismo in una forma diversa, più radicale: la storia è la lotta di due realtà primordiali, coesistenti e in certo qual modo equivalenti — Luce e Tenebra. In questo schema il male ottiene lo status di sostanza; la materia e la corporeità vengono spesso ascritte alla sfera delle tenebre. Tale visione in certo senso «libera» il Creatore dalla responsabilità per la sofferenza, ma nello stesso tempo mette in discussione la Sua unicità e onnipotenza. Specialmente per il pensiero cristiano l'accettazione del dualismo significò non solo l'erosione del monoteismo, ma anche una trasformazione fondamentale del senso dell'Incarnazione: se la materia è ontologicamente malvagia, l'Incarnazione cessa di essere una vera redenzione della creazione e diventa la fuga di una scintilla spirituale da un mondo inadatto[109].

Agostino conosceva l'attrattiva e la seduzione del manicheismo per esperienza personale; per molti anni ne rimase sotto l'influsso, il che lo portò poi a una polemica critica e profondamente meditata contro questo movimento. Il suo passaggio alla tesi che il male non sia una sostanza, ma una mancanza di bene, ha in effetti il carattere di una conversione intellettuale e spirituale: trasforma radicalmente il modo di comprendere la natura, l'ordine e la libertà[110]. Il riconoscimento che il male è una «mancanza» non elimina tuttavia il problema della colpa e della sofferenza; al contrario, ne sottolinea il dramma, perché mostra che il male è possibile proprio là dove dovrebbe regnare il bene affidato dal Creatore.

---

[107] Presentazione concisa dell'antropologia gnostica e delle sue conseguenze: Ireneo, Adversus haereses, vari libri.

[108] Ireneo, Adversus haereses IV, 37 (cfr. trad. ingl.: Contro le eresie IV, 37).

[109] Caratterizzazione generale del manicheismo e del suo dualismo: cfr. Agostino, De natura boni; v. anche analisi storica dell'influsso del manicheismo sul pensiero dell'età tardoantica.

[110] Agostino, Confessiones (Le Confessioni) VII — descrizione della conversione e riflessione sull'esperienza manichea.

1.8.2 Ireneo: la libertà come principio pedagogico e condizione della responsabilità

Nel pensiero di Ireneo la libertà della persona umana si manifesta soprattutto nel contesto della storia della salvezza e della pedagogia divina. Centrale per la sua polemica contro lo gnosticismo è il rifiuto delle divisioni tipologiche e la difesa dell'idea di un solo Creatore e di una sola storia della redenzione. In Adversus haereses Ireneo indica ripetutamente che l'uomo è stato creato «sui iuris», dotato di ragione e volontà, e che proprio in questa capacità risiede la sua dignità e la sua vocazione a essere simile a Dio[111]. La libertà qui non è un'autonomia vuota: è un dono che inserisce la creatura in una sequenza di crescita morale e di maturazione all'immagine di Dio. Adamo ed Eva non erano fin dall'inizio perfezioni compiute, ma «bambini», che dovevano maturare nella relazione con Dio attraverso le scelte.

L'argomento di Ireneo ha diverse implicazioni essenziali. Primo, se Dio avesse creato gli uomini determinati al bene, l'obbedienza non avrebbe valore morale; sarebbe piuttosto un movimento di subordinazione meccanica. Secondo, la legge e il giudizio — anelli necessari nell'economia della salvezza — devono avere senso: solo se gli uomini sono capaci di scegliere, possono essere ricompensati o puniti per le vie intraprese. In questo senso la libertà diventa condizione della giustizia di Dio: senza di essa il giudizio giusto sarebbe tirannia, e l'amore — spettacolo di apparenze[112]. Ireneo sviluppa così la controproposte cristiana al sorteggio gnostico degli uomini in diversi tipi: tutti gli uomini partecipano della stessa storia, tutti sono chiamati alla scelta responsabile.

Ireneo collega questa teologia della libertà con una concezione teologica della corporeità e dell'Incarnazione. Se il corpo e il mondo sono creati dalla Parola e hanno valore ontologico, il compito dell'O Redentore non è la fuga dello spirito dalla materia, ma la ricapitolazione e la guarigione dell'intera natura umana. Perciò la libertà non si rivela strumento di distruzione del mondo, ma collegamento grazie al quale la creazione può rispondere alla misericordia del Creatore e crescere verso la pienezza[113]. È significativo anche che Ireneo non glorifichi la possibilità del peccato; la caduta dei primi è un disobbedire reale e un evento tragico, ma non è inscritto nel principio della creazione — è il suo abuso.

La teologia della libertà in Ireneo acquista dunque una dimensione pedagogica ed ecclesiologica: la libertà è un dono da plasmare nella storia, e la Chiesa e i sacramenti si inseriscono nell'economia divina della guarigione di questo dono. Di fronte al determinismo gnostico Ireneo difende così la soggettività e la responsabilità, mostrando al contempo che la possibilità del male è intrinsecamente collegata alla possibilità del bene — senza libertà non ci sarebbe né amore, né autentico ravvedimento.

1.8.3 Agostino: la volontà come bonum medium; il male come privatio boni e causa deficiens

Agostino affronta la questione della libertà e del male con un diverso accento e maggiore precisione metafisica. La sua esperienza manichea e le letture neoplatoniche e cristiane lo conducono a formulare una concezione che ha influenzato stabilmente la teologia occidentale: il male non è ente, ma mancanza del bene dovuto (privatio boni). Di conseguenza non esiste una causa positiva ed efficiente della produzione del male in quanto tale; la causa è «difettiva»: è il rivolgersi della volontà dal bene superiore verso un bene

[111] Ireneo di Lione, Adversus haereses (Contro le eresie) IV, 37; cfr. traduzione e commento disponibili.

[112] Cfr. Ireneo, Adversus haereses IV — argomenti contro il determinismo tipologico e a favore del valore della scelta morale.

[113] Ireneo, Adversus haereses — argomento sull'unità della creazione e sul significato dell'Incarnazione (cfr. Prologo del Vangelo di Giovanni e l'interpretazione di Ireneo).

inferiore, un disordine gerarchico dell'amore[114].

Nel trattato De libero arbitrio Agostino pone la questione della razionalità del dono della libertà: se la volontà può scegliere il male, ciò non dimostra forse che questo dono ha contribuito indirettamente alla produzione del male? La risposta di Agostino è duplice. Primo, la libera volontà — come capacità di scelta morale — è un bene, perché rende possibile l'obbedienza autentica, l'amore e il merito. Secondo, l'abuso di questa capacità non la rende dono cattivo, così come l'abuso dell'occhio non rende l'occhio cosa cattiva[115]. La libertà è bonum medium: non il bene supremo (che appartiene solo a Dio ed è l'apice della vita morale), ma lo strumento necessario alla partecipazione degli esseri creati alla bontà di Dio.

Agostino sviluppa poi l'argomento che ogni natura, in quanto tale, contiene in sé il bene; quando qualcosa si corrompe, si tratta di un danneggiamento di questa natura, non dell'introduzione di una nuova sostanza malvagia. Questo argomento compare, tra l'altro, in De natura boni e nell'Enchiridion, dove Agostino dimostra coerentemente che una «cosa» assolutamente malvagia non può esistere, perché «cosa» implica sempre una certa partecipazione all'essere e, di conseguenza, al bene dell'esistenza[116]. Tale posizione smaschera la contraddizione interna del dualismo manicheo: una «sostanza del male», per essere «cosa», dovrebbe possedere essere e forma — e quindi anche il bene dell'esistenza — il che smentirebbe la sua malvagità assoluta.

Il passo successivo dell'argomentazione agostiniana è l'idea della causa defettiva. Interrogato sull'«origine» della volontà malvagia, Agostino respinge la possibilità di indicare una causa positiva e generatrice del male: ciò condurrebbe o a un regresso all'infinito, o al riconoscimento di un'altra fonte eterna del male. Invece egli indica condizioni, cause esterne e interne — educazione, inclinazioni, piaceri corporei, eventi — che creano il contesto in cui la volontà sceglie il disordine. Ma l'atto del male è prima di tutto un movimento di insufficienza: mancanza della giusta orientazione verso il bene supremo. In questo senso la causa del male è una mancanza; il male «sorge» quando la volontà libera si allontana dalla gerarchia corretta dei beni[117].

Agostino elabora anche una sottile distinzione tra liberum arbitrium e libertas. Liberum arbitrium è la capacità naturale di scelta che l'uomo conserva anche dopo la caduta; è ciò che lo rende responsabile. Libertas invece è la libertà dalla schiavitù interiore del peccato — la capacità di rimanere nel bene, che l'uomo riceve e rafforza grazie alla grazia. Questa distinzione permette di comprendere come Agostino possa al contempo sostenere che l'uomo è responsabile del peccato (poiché conserva la scelta) e che ha bisogno della grazia per un autentico rinnovamento e per la perseveranza nel bene[118].

Di conseguenza la teologia agostiniana della libertà tutela tanto la verità della responsabilità morale quanto la bontà assoluta di Dio: Dio crea soggetti liberi che possono smarrirsi; ma quando si smarriscono, il loro male non ha lo status di essere coeterno né di «creatura» divina in senso positivo. Il male resta un difetto dell'ordine, che Dio può giudicare e guarire, senza essere per questo il suo autore.

---

[114] Agostino di Ippona, De natura boni (Sulla natura del bene) — tesi della privatio boni; Enchiridion — motivi analoghi; De libero arbitrio — riflessione sulla libertà.

[115] Agostino, De libero arbitrio (Sulla libera scelta della volontà) — discussione sul dono della libertà come essenziale per la responsabilità; cfr. anche Enchiridion.

[116] Agostino, De natura boni; Enchiridion — argomentazione che ogni natura in quanto tale contiene il bene della compresenza.

[117] Agostino, De libero arbitrio; De natura boni — l'idea della causa difettiva (causa deficiens) e il rovesciamento della gerarchia dei beni.

[118] Cfr. Agostino, De libero arbitrio e passaggi delle Confessiones riguardanti volontà e grazia; la distinzione liberum arbitrium / libertas è presente negli scritti di Agostino.

1.8.4 Tre distinzioni teologiche: natura/corruzione; permettere/causare; realtà della sofferenza/rigetto del dualismo

Per evitare semplificazioni e cattive interpretazioni è necessario osservare tre distinzioni che ricorrono costantemente nell'argomentazione di Ireneo e Agostino.

1. Natura creata / la sua corruzione. I Padri affermano con decisione che la natura in quanto tale è un bene — poiché, essendo, partecipa in qualche modo all'essere, e questo è bene. La corruzione (corruptio) non è un attributo ontologico della natura, ma il suo danneggiamento: è uno stato nato dall'uso disordinato delle facoltà naturali. Questa distinzione mette in crisi la dicotomia dualista «spirito buono» — «materia cattiva» e giustifica la speranza nella redenzione del corpo e della creazione[119].
2. Permettere il male / causarlo moralmente. I testi patristici distinguono il permettere il male da parte di Dio e il causarlo in senso morale. La Provvidenza può «permettere» l'attività di attori liberi malvagi, usare le loro azioni nella storia della salvezza o limitarne gli effetti, ma questo non significa che Dio sia l'autore morale del male. Il permettere è una forma della sapienza e del governo divino sulla realtà finita, non un'espressione di compartecipazione al male. Questa sottile dicotomia è necessaria per conservare il senso della giustizia divina e al contempo la realtà della responsabilità morale degli uomini[120].
3. Realtà della sofferenza / rigetto del dualismo sostanziale. L'accettazione che il male sia «mancanza di bene» non relativizza né nega la realtà della sofferenza. Agostino e Ireneo sottolineano ripetutamente che malattia, violenza, schiavitù demoniaca e morte sono disgrazie reali per le persone. Allo stesso tempo però respingono l'idea che la sofferenza provenga da una sostanza separata e ontologicamente malvagia. Questo crea uno spazio teologico in cui si può autenticamente lamentare la sofferenza e al contempo difendere l'unità della creazione e la sovranità di Dio[121].

La conservazione di queste distinzioni consente anche di riconoscere il ruolo del diavolo: non come principio eterno del male, ma come creatura creata, caduta e quindi capace di compiere il male inducendo e tentando. La sua azione è reale e personale, ma parassitaria — ha bisogno del bene che può corrompere. Questo esprime la demonologia antidualistica classica dei Padri[122].

1.8.5 Libertà e giustizia: la libertà come condizione e «interruttore di sicurezza» del giudizio divino

L'importanza della libertà per la teologia ha anche una dimensione giudiziale ed escatologica. Se l'uomo non disponesse di una reale capacità di scelta, i concetti di colpa, merito, punizione e ricompensa perderebbero la base. Sia Ireneo sia Agostino sottolineano che la giustizia di Dio richiede soggetti capaci di decisioni responsabili — altrimenti i giudizi divini diventerebbero arbitrari. In De civitate Dei Agostino contempla l'entità del giudizio divino e il senso delle punizioni e ricompense storiche; la sua riflessione presuppone l'esistenza di scelte libere sottoposte a valutazione[123].

Parallelamente, la libertà intesa nella prospettiva agostiniana non implica autonomia dalla grazia. Agostino accenna spesso che la capacità naturale di scelta (liberum arbitrium) dopo la caduta non garantisce

[119] Distinzione natura/corruzione in Ireneo e Agostino — cfr. Ireneo, Adversus haereses; Agostino, De natura boni.

[120] Distinzione tra permettere e causare il male nei testi patristici; cfr. Agostino, De civitate Dei e De libero arbitrio.

[121] Agostino e Ireneo sulla realtà della sofferenza: cfr. Agostino, Enchiridion; Ireneo — difesa del corpo e della storia della salvezza.

[122] Demonologia antidualistica in Ireneo e Agostino: il diavolo come creatura, creatura caduta, e non come principio coeterno; cfr. Ireneo, Adversus haereses; Agostino, De civitate Dei.

[123] Agostino, De civitate Dei (Sulla città di Dio) — riflessioni sul giudizio divino e sulla necessità della libertà per la sua giustizia.

all'uomo la permanenza duratura nel bene; la grazia è necessaria affinché la volontà recuperi la pienezza della libertas. Questa tensione tra libertà e grazia protegge da due deformazioni: dal pelagianesimo (eccessiva fiducia nelle forze naturali della volontà) e dal fatalismo determinista (negazione della responsabilità). Così la libertà diventa «interruttore di sicurezza» del giudizio e insieme orizzonte della grazia, che dà senso a quel giudizio come rinnovamento e guarigione definitiva[124].

1.8.6 Conseguenze pratiche e teologiche: responsabilità, speranza, preghiera

Sostenere che la libertà non è causa del male, ma condizione della responsabilità, comporta conseguenze teologiche e pastorali concrete. Primo, protegge la dignità della persona: l'uomo non è ridotto a strumento passivo di forze esterne a lui. Secondo, conferma il senso della rimproverabilità etica e dell'ammonizione: le persone hanno una reale possibilità di scegliere il bene, benché necessitino di grazia e formazione. Terzo, mette in luce l'importanza della preghiera e dei sacramenti come mezzi attraverso i quali Dio corregge e orienta la libertà verso il bene supremo.

Nel contesto della sofferenza e del male naturale la tesi della privatio boni invita alla compassione, non alla minimizzazione speculativa. Se il male è una mancanza di bene in una creazione buona, la sua rinnovazione richiede un processo e l'azione di Dio, che spesso procede attraverso tappe storiche prolungate. La Chiesa come comunità di povertà di fronte al mistero del male è chiamata alla cura dei sofferenti e all'annuncio della speranza che Dio trarrà infine il bene anche dalla sofferenza, senza giustificare la sofferenza come bene in sé[125].

Va poi sottolineata l'implicazione pratica dell'atteggiamento antidualistico riguardo alla demonologia. Poiché lo spirito maligno è creatura e non principio, la lotta contro di lui richiede primariamente il riconoscimento della responsabilità umana, la formazione morale e la vita sacramentale. Non è ammissibile addossare automaticamente al diavolo la colpa di ogni male personale né ridurre la vittima al ruolo di «portatore» di una potenza malvagia. Allo stesso tempo la realtà dell'azione personale del male non può essere trascurata: richiede serietà nella lotta spirituale e cura pastorale, ma non istruzioni magiche o mediche che la Chiesa non fornisce in luogo delle cure e dei trattamenti appropriati[126].

1.8.7 Conclusione — unità della risposta monoteistica e senso della libertà

Sia Ireneo sia Agostino conducono a una conclusione comune: la libertà non è fonte ontologica del male, ma condizione necessaria della responsabilità. Questa conclusione trova il suo fondamento tanto nell'antropologia (l'uomo come essere razionale e libero) quanto nella metafisica del bene (la natura come partecipazione all'essere). Il rifiuto del dualismo preserva al tempo stesso il legame tra creazione e Dio, rende possibile il pieno significato dell'Incarnazione e dell'escatologia del corpo e lascia spazio alla gravità della sofferenza e della colpa morale.

Nella prassi questa teologia ricorda che la libertà è un dono che può essere usato bene o male; è un «bonum medium», il cui abuso non lo rende cattivo in quanto tale. Dio non è autore del male; è un solo Creatore che ha chiamato all'esistenza un mondo buono, seppure finito e suscettibile di corruzione. Il suo governo non annulla l'autonomia causale delle creature, ma la include e la trascende, impiegando il permettere e il giudizio per trarre infine dalla condizione di male la vittoria del bene — vittoria che nel cristianesimo

[124] Contesto pastorale e teologico della distinzione tra libertà e grazia: Agostino, De libero arbitrio; Confessiones; Enchiridion.

[125] Conseguenze teologiche della privatio boni per la prassi pastorale e sociale — deduzioni dalle opere di Ireneo e Agostino.

[126] Avvertenza redazionale: evitare istruzioni mediche, psicologiche o esorcistiche; nella discussione sulla demonologia bisogna distinguere responsabilità personale e realtà dell'azione degli spiriti.

si realizza nella storia di Gesù Cristo, nella sua croce e nella risurrezione. Intesa così, la libertà rimane dunque non soltanto condizione della responsabilità, ma anche contesto di speranza: il soggetto umano è chiamato da Dio a partecipare responsabilmente al rinnovamento della creazione.

Nel mantenere le distinzioni: tra natura e sua corruzione; tra permettere divino e responsabilità morale della creatura; e tra realtà della sofferenza e rigetto del dualismo sostanziale — custodiamo insieme la serietà del problema del male e la fedeltà alla risposta monoteistica e cristologica della Chiesa. La libertà, alla luce di questa risposta, non è né un pretesto per il male né una garanzia della sua necessità; è un dono che può rendere l'uomo capace tanto della caduta quanto della risalita, e infine — della partecipazione alla redenzione del mondo.

Note

1.9 Il male naturale, la sofferenza e l'ordine della creazione

Il problema dell'origine del male occupa un posto centrale nel pensiero cristiano, poiché tocca simultaneamente la teologia della creazione, l'antropologia, la soteriologia e la teodicea. Nel confronto con le spiegazioni gnostiche e manichee del male i padri della Chiesa dovettero mantenere tre distinzioni fondamentali, che qui saranno costantemente osservate: (1) la distinzione tra la natura creata e la sua corruzione; (2) la distinzione tra il permettere il male da parte di Dio e la sua causazione morale da parte di creature libere; (3) il riconoscimento della realtà della sofferenza senza ricorrere a un dualismo sostanziale che farebbe del male un principio autonomo dell'essere. In questo capitolo mostrerò come Ireneo di Lione e Agostino di Ippona — ciascuno con il proprio linguaggio e da una diversa posizione intellettuale — confutarono le affermazioni secondo cui il male naturale e la sofferenza sarebbero prove della debolezza, dell'ignoranza o della malvagità di Dio Creatore. La loro tesi comune è: il mondo in quanto tale è buono, e ciò che chiamiamo male naturale esiste come difetto, transitorietà o permesso inscritti nell'ordine della creazione, che deve essere il teatro della formazione morale e spirituale della persona e della più ampia storia della salvezza.

1.9.1 La tentazione dualistica e le sue varianti

Nell'antichità la tentazione intellettuale naturale di fronte al problema del male fu l'introduzione di qualche forma di dualismo: se Dio è del tutto buono, eppure il mondo è pieno di sofferenza, allora forse accanto a Lui esiste un altro principio maligno responsabile del male. Il gnosticismo e il manicheismo adottarono tale scorciatoia come reazione all'esperienza dolorosa del male, ma la formularono in modi diversi. I sistemi gnostici, pur nella loro diversità, spesso costruivano cosmologie stratificate, nelle quali la Pleroma e i suoi eoni contrastavano con enti inferiori e meccanismi demiurgici, e il mondo materiale risultava talvolta da un errore, dalla caduta di Sofia o dall'azione di un demiurgo che era qualcuno di meno rispetto al Padre supremo. Il manicheismo, invece, formulava il dualismo in modo più radicale e cosmologico: due principi eterni — Luce e Tenebra — si contendono il dominio, e la materialità è essenzialmente legata al regno delle tenebre.

Entrambe le risposte avevano un vantaggio apparente: proteggevano la trascendenza di Dio ed evitavano di attribuirGli il male. Avevano però conseguenze gravi per la comprensione della creazione, della rivelazione e della salvezza. Se la materia fosse stata per natura nemica dello spirito o se esistesse un principio eterno di tenebra, l'Incarnazione, la Passione e la risurrezione non avrebbero potuto costituire un vero atto universale di redenzione del corpo e del mondo. Perciò i padri della Chiesa, accogliendo il principio monoteista dell'unica monarchia di Dio, svilupparono risposte che difendevano insieme: (a) la

bontà della creazione in quanto tale e (b) la realtà della sofferenza come male tragico, ma non ontologico. Questa posizione non sminuiva la sofferenza né attenuava il problema della colpa morale; al contrario, ne riconosceva la drammaticità, ma le negava lo status di realtà sostanziale e concorrente.

Vale la pena osservare subito che l'unità teologica di Dio non esclude il permettere il male. I padri distinguevano chiaramente causa dell'essere da causa morale: Dio è la causa dell'essere di tutto ciò che esiste, nondimeno il fatto che nelle creature libere emerga un disordine è effetto della loro azione libera, e non un atto diretto del Creatore[127][128]. Questa sottile distinzione rimane uno dei punti essenziali del contrasto con i sistemi dualistici.

1.9.2 Ireneo: pedagogia della difficoltà e unità della creazione

Ireneo formula la polemica contro i gnostici sul terreno di un'interpretazione storico-economica della rivelazione: esiste un solo Dio, una sola creazione e una sola storia della salvezza che corre dalla creazione alla pienezza in Cristo. Per Ireneo in gioco c'era la testimonianza che Antico e Nuovo Testamento parlano dello stesso Dio, che agisce coerentemente mediante il Logos; che il Logos è colui «per mezzo del quale tutte le cose furono», e che la sua incarnazione conferma il valore del corpo e della materia, non il loro disprezzo[129][130].

Dalla prospettiva di Ireneo il male non è dunque una proprietà ontologica della materia, ma la conseguenza di un allontanamento libero delle creature. Nella sua narrazione l'uomo è stato creato come essere capace di crescita (infans), dotato di ragione e volontà, ma non di perfezione immediata. Dio non rese i primi uomini perfetti, perché la perfezione spetta solo a Dio; l'uomo doveva crescere nella somiglianza al Creatore. Sofferenza, limiti e possibilità di caduta sono in questa prospettiva una «pedagogia della difficoltà»: lo sfondo sul quale la libertà può dimostrarsi e la virtù — essere conquistata. Senza la resistenza della materia e senza la possibilità di sperimentare le conseguenze delle scelte, la virtù e l'amore autentico sarebbero impossibili, e la responsabilità morale — illusoria[128][129].

Ireneo respinge nettamente la dicotomia gnostica che divide gli uomini in classi incapaci o capaci della salvezza. Per lui ogni uomo possiede l'"imago" di Dio ed è chiamato alla "similitudo", che tuttavia si raggiunge mediante un processo storico. In questa prospettiva il mondo non è una prigione per lo spirito, ma un «grembo» o un laboratorio in cui si realizza l'educazione alla pienezza. Questa risposta mantiene sia la dignità della materia (contro la gnosi), sia la realtà della responsabilità (contro interpretazioni deterministiche). Ireneo non formula ancora in modo sistematico la teoria della privatio boni, come farà più tardi Agostino, ma prepara il terreno: poiché Dio ha creato tutto come buono, il male non può essere qualcosa di pari rango rispetto alla natura creata; è piuttosto una deviazione, un'apostasia o un difetto nella storia della creazione[128].

La critica da parte di Ireneo alla struttura gnostica del pensiero ha altresì una dimensione pastorale ed ecclesiale: il gnosticismo rivela una inconciliabilità di fondo con la proclamazione cristiana che Dio «fece tutte le cose buone» e che il Logos entrò nella carne per rinnovare l'intera creazione. L'Incarnazione, nel suo senso, è il segno definitivo che il corpo e la materia hanno un posto nell'economia della salvezza, e la

[127] Sacra Scrittura: Gen 1,31; Gv 1,1–3,14.

[128] Ireneo di Lione, Contro le eresie (Adversus haereses); cfr. tra l'altro l'argomento sull'unità del Creatore e la necessità che il Logos sia il creatore del mondo visibile (cfr. IV,20–25) — testo disponibile in traduzione e nella edizione classica: New Advent.

[129] Ireneo di Lione, Adversus haereses IV,37; vedi anche i riferimenti all'Incarnazione del Logos rispetto alla materia nel contesto del rinnovamento della creazione (Adversus haereses III–V).

[130] Agostino di Ippona, De natura boni (Sulla natura del bene), nel quale argomenta che ogni natura in quanto tale è un bene, e che il male è la mancanza di questo bene; testo disponibile nelle raccolte delle opere agostiniane (p.es. New Advent).

croce e la risurrezione diventano la chiave per comprendere il significato della sofferenza nella prospettiva della redenzione[129].

1.9.3 Agostino: privatio boni, gerarchia degli esseri e causa difettiva del male

La risposta matura di Agostino accoglie e sviluppa molte delle intuizioni dei padri precedenti, ma le formula nel linguaggio della metafisica della partecipazione. La sua affermazione fondamentale è che ogni natura, nella misura in cui ha essere, è un bene; il male invece non è una sostanza positiva, ma la mancanza del bene dovuto — privatio boni[130]. Questa mossa teorica è rivolta contro il dualismo manicheo: se la «tenebra» fosse sostanza, allora dovrebbe avere essere e quindi partecipazione al bene dell'esistenza; affermare che il male sia qualcosa di necessariamente sostanziale conduce a una contraddizione interna.

Agostino sviluppa coerentemente questo pensiero: l'essere e la forma, la misura e l'ordine — tutto ciò proviene dal Bene creatore. Malattia, morte, odio sono reali, ma sono la realtà di un difetto rispetto a una natura che possedeva (e possiede) beni primari. La cecità è male rispetto a chi ha la capacità di vedere; la menzogna è male perché esiste il linguaggio dotato della possibilità di dire la verità; la caduta della volontà è male, poiché la volontà è creata per amare il Bene supremo. Da ciò segue la conclusione: il male non ha un essere autonomo; è parassitario sull'essere delle altre cose[131].

La teoria agostiniana ha una concreta conseguenza antropologica e soteriologica. Poiché il male morale deriva da un rovesciamento libero della volontà dal bene superiore verso un bene inferiore, non si può semplicemente postulare una priorità causale del male come «qualcosa» che abbia infettato la volontà dall'esterno. La causa della caduta è «difettiva»: in essa non c'è nulla di positivo che abbia provocato il peccato alla maniera di come Dio causa l'essere. La domanda sul perché la volontà libera abbia scelto male è una domanda sul mancanza di ordine, piuttosto che sulla presenza di una sostanza estranea[132].

Questa distinzione di Agostino corrisponde bene all'esperienza pratica: la vittima di violenza o di calamità naturale subisce un danno reale, e non una «possessione» da parte di un altro essere. Agostino, dunque, riesce a riconoscere il peso della sofferenza senza farne la base di un dualismo ontologico. La sua metafisica pone tuttavia un accento più forte sugli effetti della caduta sulla volontà umana e sulla necessità della grazia preveniente — il che lo distingue per accento da Ireneo, che più enfatizzava la dimensione pedagogica della creazione e la gradualità della maturazione.

Il concetto agostiniano di permettere il male è particolarmente importante per il problema del male naturale. Dio poteva non permettere il male — se avesse distrutto la libertà o reso le creature incapaci di deviare — e tuttavia rimane fedele alla sua natura: concede agli esseri la possibilità di essere autentici e di amare. La Provvidenza opera in un mondo in cui il permettere il male è sempre limitato e infine subordinato al fine di trarre il bene dalle sue conseguenze, e non all'uso del male come mezzo necessario per conseguire il bene[133]. In questo pensiero si inscrive l'avvertenza contro l'idea che Dio «abbia bisogno» del peccato per mostrare la sua sapienza; piuttosto Dio sa trasformare e includere nel suo piano ciò che le creature hanno reso male.

---

[131] Agostino, Enchiridion (Manuale), capitoli 10–14 — sviluppo del pensiero sul male come privatio boni e sulla realtà della sofferenza unitamente al rifiuto del dualismo sostanziale.

[132] Agostino, De libero arbitrio (Sulla libera scelta), specialmente nell'opera in cui analizza la natura della libertà e la meccanica della caduta della volontà; cfr. anche Confessiones (Le Confessioni), Libro VII, descrizione dell'esperienza personale col manicheismo e della scoperta che il male non è sostanza.

[133] Agostino, De civitate Dei (La città di Dio), dove tratta l'idea di ordo rerum, il permettere il male nel piano divino e il fatto che Dio può trarre il bene dagli abusi delle creature libere.

1.9.4 Ordo rerum, teodicea estetica e limiti della risposta razionale

Uno dei motivi più caratteristici agostiniani è il concetto di ordo rerum — ordine delle cose — che aiuta a mostrare che anche la transitorietà e il cambiamento hanno senso nel contesto del tutto. Agostino paragonava il mondo a un poema o a una musica, in cui pause, cambiamenti e dissonanze non sono fine a se stessi, ma contribuiscono all'armonia del complesso. Ciò non significa che ogni singola sciagura sia «buona» in senso morale; significa piuttosto che dalla prospettiva divina gli elementi finiti del mondo co-costituiscono una struttura in cui la transitorietà può avere una giustificazione teleologica[133].

Una tale impostazione facilita la risposta all'accusa manichea della «crudeltà della natura». Se la natura fosse di per sé malvagia, la sua struttura non potrebbe servire a nessuno scopo positivo; sarebbe soltanto una fonte eterna di sofferenza. Se invece è creata e buona, e la sua transitorietà e la sua «ferinità» esprimono la finitezza, allora le tragedie non devono implicare la presenza di un demiurgo separato e criminale. Al contempo Agostino non addolcisce il fatto della sofferenza: il dramma di chi soffre resta una sfida etica e spirituale reale, che non può essere estetizzata né strumentalizzata.

In questa prospettiva si deve anche mantenere la disciplina della distinzione tra «permesso» e «causazione». Dio permette certi avvenimenti nella storia, ma questo non significa che li abbia causati moralmente. L'esempio della croce è qui fondamentale: la passione e la morte di Cristo furono atti moralmente malvagi commessi dagli uomini; eppure mediante il mistero della Provvidenza Dio li rese mezzo di redenzione. Tale inclusione del male nella storia della salvezza non fa diventare buono il male; non annulla la responsabilità dei colpevoli; mostra però che Dio può partecipare alla sofferenza umana e ricavarne nuovi beni, senza rinunciare al giudizio e alla giustizia[129][133].

Nella discussione pratica della teodicea è necessario prevenire due errori: (1) la banalizzazione della sofferenza negandone la realtà; (2) l'assolutizzazione della sofferenza che la fa prova dell'esistenza di una tenebra equivalente. I padri evitano entrambe le estremità, riconoscendo insieme la realtà del male e il suo carattere deficitario (non ontologico).

1.9.5 Cristologia, demonologia e conseguenze etiche

Elemento teologico comune a Ireneo e Agostino è il complemento cristologico della risposta al male naturale: il Logos che ha creato il mondo entra in quel mondo per rinnovarlo. Nella visione di Ireneo l'incarnazione nega il disprezzo gnostico del corpo; nella visione di Agostino è contemporaneamente la conferma metafisica e morale che la creazione non è un principio autonomo di male. Croce e risurrezione non solo mostrano il senso della sofferenza nella storia della salvezza, ma secondo entrambi gli autori costituiscono il punto in cui Dio assume la debolezza umana e la trasforma.

La demonologia dei padri resta coerentemente monoteista: satana e gli spiriti maligni sono creature che, mediante una decisione libera, hanno perduto la relazione col bene e sono divenute agenti del male; non sono invece principi coeterni della realtà. Questa comprensione ha conseguenze pratiche importanti: la demonicità non è una spiegazione ontologica del male naturale, benché il male personale (l'azione tentatrice degli spiriti) possa essere un fattore reale nella storia del peccato e della sofferenza. Ciò significa anche che l'approccio pastorale non può ridurre tutta la sofferenza a operazioni demoniache né stigmatizzare la persona sofferente come portatrice di un «male» intrinseco[128][130].

Dal punto di vista teologico è importante altresì distinguere tra caritas e cupiditas: Agostino sviluppa questa categoria come spiegazione centrale del rovesciamento morale della volontà. Il peccato è una gerarchia degradata dei desideri: anziché amare Dio come Bene supremo, la volontà si dirige verso beni

finiti in modo disordinato. Questo modello aiuta a comprendere perché il male può manifestarsi non tanto come effetto di una sostanza estranea, quanto come implosione dell'ordine dell'amore nella creatura razionale[132].

Le conseguenze etiche di questa comprensione sono doppie. Primo, riconoscere che il male morale è il risultato di una libertà disordinata sottolinea la necessità della responsabilità e della trasformazione morale; secondo, la consapevolezza che il male naturale non è opera di una sostanza separata apre una prospettiva di speranza: se il male non ha un essere autonomo, può essere giudicato da Dio e destinato alla trasformazione. Entrambi gli elementi motivano la pratica cristiana dell'ascesi e della carità: chiamano alla conversione interiore e al contempo all'impegno per alleviare gli effetti della sofferenza e dell'ingiustizia nel mondo.

Per la teologia pastorale ciò significa altresì che dinanzi ai sofferenti non si devono formulare accuse semplicistiche circa «conseguenze di peccati personali» né attribuire automaticamente la colpa ai demoni. La cura autentica unisce il riconoscimento della realtà della lotta spirituale con empatia e aiuto concreto, ricordando sempre il ruolo centrale della redenzione in Cristo e l'appello alla giustizia e alla riparazione sociale.

1.9.6 Sintesi: contro gnostici e manichei — conseguenza teologica del monoteismo

In sintesi, la polemica contro le spiegazioni gnostiche e manichee del male conduce a alcune conclusioni durature che unificano il pensiero di Ireneo e di Agostino, malgrado le differenze di accento:

1. Dio è la sorgente unica e indivisa dell'essere; quindi tutto ciò che esiste partecipa al bene dell'esistenza e non può essere per sé male[128][130].
2. Il male non è sostanza; è un menomazione, una mancanza o un disordine rispetto al bene, e in particolare rispetto al Bene supremo che è Dio[130][131].
3. La libera volontà delle creature è condizione della responsabilità morale e al contempo fonte di possibilità di defezione; la causa della caduta ha carattere difettivo, non causale in senso ontologico[132].
4. Il male naturale e la sofferenza sono reali e dolorosi; la loro presenza non è però prova dell'esistenza di un secondo dio indipendente. La sofferenza è inclusa nella storia della creazione e può essere soggetta alla Provvidenza divina, che trae da essa bene, senza giustificare gli autori del male[133].
5. L'incarnazione cristologica e la redenzione confermano il valore della creazione e indicano la via ultima di trasformazione del male: non attraverso la fuga dal mondo, ma mediante il suo rinnovamento e la sua ricapitolazione in Cristo[129].

Tale formulazione preserva l'unità della rivelazione e la sovranità di Dio, conferma la dignità della creazione e richiede dagli uomini responsabilità interiore per le proprie azioni. Al tempo stesso riconosce il dramma della sofferenza e introduce la speranza: se il male non ha un fondamento solido e indipendente, non può bloccare il piano ultimo di Dio. Questa è la risposta cristiana che rifiuta tanto il disprezzo gnostico per il mondo quanto l'affermazione manichea di un dualismo equivalente, proponendo invece la via della trasformazione, del giudizio e della guarigione finale attraverso il Figlio-Dio-Uomo.

Accogliendo questi presupposti, la teologia può mantenere insieme onestà rispetto all'esperienza della sofferenza e fedeltà alla formula monoteista della fede: non c'è un altro Dio al di fuori di colui che ama, giudica e redime. Il male è reale e doloroso, ma non è un assoluto; è una ferita della creazione che Dio in Cristo accoglie e guarisce, conducendo la storia verso la pienezza.

Note

1.10 Satana come creatura, e non principio del male

Il problema dell'origine del male costituì nella teologia antica uno dei campi di disputa più decisivi. Non si tratta di una curiosità accademica o di una sottigliezza puramente speculativa, ma del senso stesso della professione di fede: Dio rivelato nelle Sacre Scritture è l'unica fonte dell'essere, o al suo fianco esiste un altro principio coeterno responsabile dell'oscurità e della distruzione? Nel quadro di questo dibattito fu cruciale distinguere due modalità apparentemente simili ma fondamentalmente diverse di formulare il problema: il male è una sostanza (un principio) ontologicamente pari al bene, oppure costituisce piuttosto una corruzione interna della natura creata? Nella teologia cristiana classica — specialmente nel pensiero di Ireneo di Lione e di Agostino di Ippona — la risposta dominante è: Satana è una creatura, e il male non è un secondo principio indipendente, ma un difetto dell'atto libero della creatura; Dio rimane l'unico principio dell'essere e del bene[134].

Il capitolo che segue sviluppa questa tesi su più piani interconnessi: ontologico (creatio ex nihilo e bontà della creazione), storico-polemico (la reazione di Ireneo contro il gnosticismo), metafisico (l'argomentazione agostiniana sulla privatio boni), biblico-patristico (esegesi dei testi considerati descrittivi della caduta di Lucifero) ed escatologico (i limiti e la fine della potenza del male). In ciascuna fase saranno mantenute tre distinzioni richieste in questo studio: natura creata / sua corruzione; permesso del male / causazione morale; realtà della sofferenza / rigetto del dualismo sostanziale.

1.10.1 1. Creatio ex nihilo e bontà ontologica della creazione

Il fondamento della risposta cristiana alla tentazione del dualismo è la dottrina della creatio ex nihilo: tutto ciò che esiste al di fuori di Dio è stato chiamato all'essere da Lui e non ha causa autonoma della propria esistenza fuori dal Creatore[135]. Tale asserzione ha conseguenze che vanno ben oltre la questione della cronologia dell'inizio del mondo. Significa che l'esistenza, la forma, l'ordine e ogni capacità data alla natura partecipano in certo senso del bene che Dio, essendo bene assoluto, trasmette alla creazione. Se dunque qualcosa esiste come natura — anche nella sua finitezza e fragilità — reca in sé una dimensione fondamentale di bene. Questo presupposto decide contro l'ipotesi che la materia, il corpo o qualunque sfera della creazione siano per natura «oscure» o ontologicamente inferiori. Conseguentemente non si può trattare il corpo come mero carcere dell'anima né la materia come fonte di male irrevocabile; esse sono piuttosto un bene creato, che può essere usato in modo ordinato o calpestato dagli esseri liberi.

L'accettazione di un unico principio sovrano dell'essere ha altresì valore difensivo contro il manicheismo. Se esistessero due inizi indipendenti — il regno della luce e il regno delle tenebre — non sarebbe possibile parlare di Dio come causa chiusa e sovrana di tutte le cose. La monarchia di Dio nel senso cristiano non è solo una metafora politica: è un'affermazione ontologica dell'unità della fonte dell'essere[136]. Sostenendo che tutto ciò che è partecipa dipendentemente dell'essere divino, il cristianesimo sposta il problema del male dal piano di una sostanza cosmica a quello morale ed esistenziale: il male compare dove la creazione

[134]Cfr. Dt 32,39; Gen 1,1–31; Gv 1,3. Vedere anche lo sviluppo della dottrina della creatio ex nihilo nella patristica e nel Medioevo; in questo capitolo accentuiamo le conseguenze teologiche, riferendoci ai testi classici di Ireneo e Agostino.

[135]Cfr. Gv 1,3; Rm 11,36. La dottrina della creatio ex nihilo è spesso richiamata nella polemica col gnosticismo; Ireneo e altri Padri sottolineano che il mondo è opera del Logos (cfr. Adversus haereses).

[136]Cfr. Ireneo di Lione, Adversus haereses (Contro le eresie); vedi anche l'argomentazione generale contro la superbia dei demiurghi nelle opere patristiche[137].

[137]Ireneo di Lione, Adversus haereses IV,37 (cfr. traduzioni e commenti disponibili). Ireneo difende l'unità del Creatore e l'identità della creazione come opera del Verbo; vedi anche citazioni e discussioni presso commentatori moderni.

non conserva l'ordine dovuto al bene, non come qualcosa che appartiene all'architettura primigenia dell'essere.

Questa distinzione (creato vs. sua corruzione) consente anche di preservare la realtà sia della sofferenza sia della colpa morale. Poiché la creazione è bene, la sofferenza — sebbene reale e moralmente dolorosa — non impone la conclusione dell'esistenza di una sostanza separata del male. La realtà della sofferenza coesiste qui con il principio che il male non è ontologicamente primario; è invece un fatto morale e ontologico di deficit, che richiede spiegazione teologica e risposta morale.

1.10.2 2. Ireneo di Lione: il diavolo come apostata e il motivo della gelosia per l'uomo

Ireneo, scrivendo alla fine del II secolo in diretta polemica con vari filoni gnostici, sviluppa un'argomentazione teologica che difende l'unità della creazione e il senso dell'Incarnazione. Il suo punto di partenza è semplice ma strategico: se il Verbo (Logos) partecipa alla creazione ed è divenuto carne, il mondo materiale non è frutto di un errore, di un Demiurgo o di una emanazione inconsapevole[137]. In Adversus haereses Ireneo sottolinea che c'è un solo Dio che, per mezzo del suo Verbo, ha creato tutte le cose e che Antico e Nuovo Testamento parlano dello stesso Dio. Questa determinazione implica che il male non proviene da una ricchezza demiurgica separata, ma emerge all'interno di una sola creazione come sua deviazione dalla destinazione originaria.

Un motivo specifico in Ireneo è la rappresentazione della caduta dell'angelo non come necessità metafisica, ma come atto di apostasia segnato dalla gelosia per il posto che Dio aveva destinato all'uomo. Il diavolo — in questa prospettiva — non è un «dio-ombra» cosmico, ma una creatura che di propria volontà ha rifiutato il compito affidatole e ha intrapreso attività contrarie al piano del Creatore[138]. Ireneo utilizza questa immagine per mostrare che sia gli uomini sia gli angeli hanno ricevuto la libertà e sono capaci di caduta; l'uomo non è predeterminato in una di queste «nature», come pretendevano alcuni gnostici, ma è moralmente responsabile delle sue scelte[139].

L'interpretazione di Ireneo ha diverse conseguenze importanti. Primo, accentua la solidarietà della storia della salvezza: Cristo non viene al corpo come a un dominio estraneo, ma per ricapitolare e rinnovare ciò che è opera del Verbo. Secondo, nega la legittimazione gnostica del corpo e della materia come irridimibili — se la creazione è fondamentalmente buona, la salvezza deve comprendere il corpo e il mondo materiale, il che diventa uno degli argomenti teologici a favore del vero corpo di Cristo e della futura risurrezione dei corpi. Terzo, Ireneo trasferisce il problema del male sul piano della libertà e della responsabilità: il male è conseguenza dell'abuso del dono, non l'esistenza di un ente alternativo.

Questa impostazione possiede anche notevoli qualità pastorali e morali: non solleva l'uomo dalla colpa, ma al contrario gli mostra la gravità della decisione. Se il peccato è il frutto del rifiuto della grazia e dell'amore, la purificazione e il rinnovamento non consistono nella fuga dalla materia, ma nella conversione e nella ricapitolazione della creazione in Cristo[140].

[138] Ireneo tratta il diavolo come apostata che si è «allontanato» dalla sua vocazione originaria; cfr. Adversus haereses IV,37. Vedere inoltre l'analisi del motivo della gelosia nella sua esposizione della ribellione angelica.

[139] Adversus haereses IV,37; cfr. anche la discussione di Ireneo sulla libertà e la responsabilità morale.

[140] Cfr. in particolare il capitolo di Ireneo sulla recapitulatio in Cristo, dove egli sottolinea che l'Incarnazione ha significato per tutta la natura umana e per la salvezza del corpo.

1.10.3 3. Agostino: privatio boni e la metafisica della mancanza

Agostino, cresciuto in parte nel pensiero manicheo e convertitosi alla fede cattolica, introduce nel dibattito sul male uno strumento che diventerà il fondamento della teodicea medievale successiva: il concetto di privatio boni — il male come mancanza di bene[141]. Il suo ragionamento prende avvio dall'assunto metafisico che l'essere è bene: la natura, nella misura in cui esiste, possiede forma, misura e ordine, che devono essere interpretati come partecipazione al Bene assoluto. Da questo punto di vista è impossibile l'esistenza di cose completamente prive di bene; se così fosse, non sarebbero nulla e non si potrebbe parlare di loro in senso ontologico. Il male dunque non è una sostanza nuova, ma un difetto — come la malattia è difetto della salute e la cecità difetto della capacità di vedere[142].

Per Agostino le conseguenze sono decisive nella polemica con il manicheismo. Se le «tenebre» dovessero essere una sostanza, dovrebbero anch'esse possedere qualche partecipazione all'essere e quindi anche al bene; ciò condurrebbe alla scomoda conclusione che il male in quanto tale abbia una sorta di «essere» proveniente da Dio o che Dio non sia l'unica fonte buona dell'esistenza. Agostino pertanto respinge il dualismo manicheo, mostrando l'interna contraddizione delle sue premesse e formulando il pensiero che il male è una mancanza del dovuto bene e non una entità ontologica[143].

Un altro aspetto essenziale del pensiero agostiniano riguarda la cosiddetta «causa difettiva» del male. Agostino non individua una causa positiva agente del male; non lo si può spiegare come qualcosa aggiunto alla natura che l'abbia resa cattiva. Il primo atto di ingiustizia è piuttosto un movimento della volontà dal bene superiore al bene inferiore — cioè non è atto di produzione di una nuova qualità, ma scelta di disordine. Una volontà così intesa può rivolgersi alle creature (ricchezza, piacere, potere, l'adorazione degli altri) e farne oggetto dell'amore ultimo, scalzando Dio da quella posizione. Il peccato è dunque una riorganizzazione dell'amore, una gerarchia errata dei valori, non il prodotto di una sostanza oggettiva del male[144].

In questa prospettiva Agostino mantiene tre distinzioni importanti: (1) la natura creata resta buona di per sé — la sua corruzione è un fatto morale aggiuntivo, ma non una nuova natura; (2) Dio può permettere il male in senso di permissio senza esserne il colpevole morale; (3) la sofferenza è reale e spesso tragica, ma il suo fondamento ontologico non va cercato postulando un secondo polo sostanziale della realtà. Agostino sottolinea altresì che il permesso del male da parte di Dio non giustifica il peccato e che la Provvidenza ha i mezzi per giudicare e superare definitivamente il male, senza perdere la propria sovranità[145].

1.10.4 4. Eségési di Is 14 ed Ez 28 nella tradizione patristica: demitologizzazione della ribellione

Nella tradizione patristica il materiale chiave per pensare la caduta degli angeli erano i testi profetici — soprattutto i passi del libro di Isaia (Is 14,12–15) ed Ezechiele (Ez 28,12–19) — che i Padri leggevano non solo come critica ai re terrestri (Babilonia e Tiro), ma anche come descrizioni stratificate della ribellione di esseri spirituali. I Padri, nello spirito allegorico-tipologico, interpretavano questi testi come indizi per comprendere la ribellione preistorica. L'uso di motivi quali la caduta dal cielo, l'aspirazione all'elevazione

[141] Agostino d'Ippona, De natura boni; cfr. Enchiridion; Confessiones. L'argomentazione sulla privatio boni è centrale per la sua critica al manicheismo.

[142] Cfr. Agostino, Enchiridion; De natura boni. Agostino usa le metafore della luce e dell'ombra, della salute e della malattia, per mostrare che il male è mancanza di bene e non sostanza.

[143] Cfr. Agostino, De natura boni. Vedere anche trattazioni critiche di questa polemica nella letteratura storico-teologica.

[144] Cfr. Agostino, De libero arbitrio e Confessiones (in particolare il Libro VII, riflessione sull'esperienza manichea).

[145] Agostino distingue permesso del male (permesso) e causazione morale; cfr. De civitate Dei e altri trattati antimaniechi.

sopra Dio o la perdita della gloria originaria contribuì a forgiare l'immagine di Lucifero — essere che per superba ambizione e brama di autosufficienza divenne simbolo dell'opposizione a Dio[146].

Questa esegesi patristica svolge la funzione di «demitologizzare» le immagini pagane del caos e dei draghi. Anziché trattare le forze delle tenebre come potenze autonome primordiali, l'interpretazione cristiana inscrive la loro attività nella storia della creazione: sono esseri creati che mediante la propria scelta hanno trasformato la natura ricevuta in strumento del male. Così la caduta angelica diventa parte di una storia unica, il cui centro rimane l'unico Dio e la sua economia di salvezza, e non il conflitto tra due poli indipendenti. In tal modo i testi profetici funzionano nel pensiero patristico come strumenti letterario-teologici per mostrare che l'origine del male è di carattere morale, non cosmologico[147].

Vale qui ribadire ancora una volta la distinzione tra natura e volontà. La figura di Lucifero nell'interpretazione dei Padri non è un'altra natura, ma un ente che — pur portando in sé il bene creato dell'esistenza — per scelta è divenuto l'opposto della sua vocazione. Questo consente di mantenere la realtà dell'azione demonica (tentatore, seduttore, imitatore del bene), evitando al tempo stesso di elevare il male al rango di un secondo dio.

1.10.5 5. Il confine escatologico del male: la limitazione del potere di Satana da parte della Provvidenza

L'accettazione che Satana sia una creatura e non un principio ha conseguenze escatologiche. Se il male non possiede autonomia ontologica, la sua potenza è temporanea e dipendente dalla grazia e dalla volontà del Creatore. In un sistema dualista il conflitto potrebbe teoricamente perdurare all'infinito, perché ciascuna delle parti possiede una propria fonte indipendente d'essere. Nella teologia cristiana invece la vittoria di Dio sul male non è solo moralmente necessaria, ma ontologicamente possibile: il male non ha in sé la forza di costruire una nuova struttura irreversibile dell'essere[148].

Questo non significa minimizzare la realtà del male né sminuire la sofferenza. Al contrario: poiché il male è abuso del bene, il suo danno è tanto più doloroso e richiede una risposta e una riparazione divina altrettanto serie. La Provvidenza divina non esime tuttavia dalla responsabilità umana; giudizio, pena e ristabilimento della giustizia restano dimensioni reali dell'azione di Dio. Agostino sottolinea ripetutamente che Dio, essendo saggio e misericordioso, permette il male non perché ne abbia bisogno, ma perché sa trarre il bene dal male sofferto. Questo permettere resta però sempre entro i limiti di un fine supremo — di guarigione e della vittoria definitiva sul male[149].

Quali implicazioni pratiche derivano da questa escatologia? Si possono indicare diversi livelli:

1. L'antidualismo rafforza la speranza: se il male è difetto e non ente, la vittoria non è mera utopia ma conseguenza logica della gerarchia ontologica dell'essere.
2. L'antidualismo tutela la sacramentologia e l'antropologia: se il corpo e la materia sono un bene divino, i sacramenti e la risurrezione dei corpi hanno senso come reale rinnovamento della creazione.

[146] L'interpretazione patristica di Is 14 ed Ez 28 come descrizioni della ribellione angelica è ampiamente diffusa; vedi le tradizioni interpretative anonime presso i Padri della Chiesa e i commentari a questi libri.

[147] I testi profetici (Is 14,12–15; Ez 28,12–19) furono nella patristica utilizzati a più livelli — come critica di re concreti e al contempo come tipologia della caduta di esseri spirituali.

[148] Il contrasto tra escatologia dualista (conflitto duraturo tra forze paritarie) e escatologia cristiana della vittoria di Dio è tema centrale nelle polemiche contro il manicheismo; cfr. Agostino, De civitate Dei.

[149] Agostino in De civitate Dei sviluppa il pensiero che Dio è in grado di trarre il bene dal male e che il permesso del male rientra nella Provvidenza; cfr. De civitate Dei.

3. L'antidualismo conserva la responsabilità morale: il peccato è atto della creatura libera e in quanto tale soggetto a giudizio; non lo si può scaricare su una «sostanza» del male senza annullare la giustizia.

1.10.6 Conclusione dell'argomento: l'unità della monarchia di Dio e la gravità del male

Confrontando il pensiero di Ireneo e di Agostino otteniamo una teologia complementare: Ireneo mette in rilievo la dimensione storica ed economica del male (apostasia, economia della salvezza, maternità dell'Incarnazione), Agostino la conduce alla chiarezza metafisica (privatio boni, partecipazione all'essere, assenza di dualismo sostanziale). Entrambe le impostazioni cooperano per spostare il peso della spiegazione del male dal piano ontologico (una seconda fonte paritaria) al piano morale e della libertà (il male come allontanamento da Dio). Così è possibile al contempo riconoscere la realtà del male e difendere l'unica buona origine dell'essere.

Nella riflessione teologica pratica questa interpretazione richiama a un approccio prudente verso i fattori demoniaci e la sofferenza: quando ci troviamo di fronte al male personale, è necessario riconoscere cause morali e psicologiche, evitare la demonizzazione automatica di ogni difficoltà e confidare che il male, pur minaccioso e reale, non ha diritto ultimo di esistenza dinanzi a Dio. Nella liturgia e nella morale la fede in un unico, sovrano Creatore ci ammonisce a non cercare il colpevole nella creazione, laddove l'unica fonte ultima è Dio; al tempo stesso ricorda la gravità della scelta libera e la necessità della grazia che guarisce la volontà corrotta.

Dunque — ricapitolando in tre punti conformi alle esigenze di questo lavoro —: (1) la natura creata è originariamente buona; la sua corruzione è un atto di volontà e non una nuova sostanza ontologica; (2) Dio permette il male in senso di permissio, ma la causazione morale del male incombe sulle creature libere; (3) la sofferenza è reale, ma non giustifica l'adozione di un dualismo sostanziale, perché non possiede un proprio, indipendente fondamento ontologico[150].

Alla luce di questa teologia Satana è drammaticamente reale — come avversario personale e seduttore che sfrutta il bene per cadere — ma ontologicamente dipendente: la sua esistenza e la sua capacità di agire derivano dall'essere creato e dunque restano entro i limiti della Provvidenza divina. Ciò offre al cristianesimo tanto coerenza teorica quanto gravità morale: il male non viene sminuito né dotato di dignità divina; rimane però suscettibile di giudizio, punizione e definitiva sconfitta da parte di Colui che è principio e fine di tutte le cose.

Note

1.11 Unità di entrambe le risposte

La tesi di questo capitolo è la seguente: l'unità delle risposte di Ireneo di Lione e di Agostino di Ippona alla domanda „unde malum?" non consiste nell'identità dei sistemi teodiceali, ma in un fondamento antidualista comune e nell'integrazione complementare dei loro accenti — l'approccio pedagogico e storico-economico in Ireneo e l'esplicazione metafisico-antropologica in Agostino. Entrambe le risposte difendono l'unità del Creatore, la bontà del creato e la responsabilità della libera volontà e in tal modo si oppongono non solo alle emanazioni gnostiche, ma anche alle affermazioni manichee sul dualismo eterno.

[150] Jason D. BeDuhn, "Non allontanarsi da Cristo": Augustine between "Manichaean" and "Catholic" Christianity, HTS Theological Studies 69(1), 2013 — analisi biografica e contestuale della trasformazione di Agostino e del ruolo dell'esperienza manichea nella sua critica del dualismo. Per il contesto storico sugli esorcismi e la rappresentazione degli spiriti maligni nei Vangeli vedi Michèle B. Badé, "L'autorità di Gesù sugli spiriti maligni: la guarigione dei indemoniati nel Vangelo di Marco" (materiale di supporto).

L'esame della loro unità richiede di ribadire tre distinzioni redazionali: (1) natura creata / la sua corruzione; (2) permesso del male / causalità morale; (3) realtà della sofferenza / rifiuto del dualismo sostanziale. Queste distinzioni accompagneranno la presentazione e il raccordo sintetico delle posizioni di entrambi i Padri.

1.11.1 Distinzione degli avversari e antidualismo fondamentale

Il punto di partenza deve essere storico e concettuale: Ireneo e Agostino combattettero forme diverse di dualismo, che tuttavia erano attraversate dalla stessa tentazione di separare il male dall'ordine divino. Ireneo rivolse le sue polemiche soprattutto contro i gnostici, che adoperavano miti di emanazione e spiegazioni demiurgiche del cosmo; nelle loro concezioni il Dio supremo rimaneva distante, e il mondo visibile era il risultato di un errore o dell'azione di un essere inferiore (il Demiurgo), sicché la materia e il corpo venivano talora considerati in radice cattivi. Agostino, al contrario, nei primi anni della sua vita subì l'influsso del manicheismo, che sosteneva un dualismo radicale, spesso simmetrico, di due principi eterni — Luce e Tenebra — e rappresentava il mondo come arena del loro conflitto[151]. La distinzione tra questi avversari è necessaria: i sistemi gnostici spesso moltiplicavano ipostasi ed eoni, spiegando il male come guasto dell'ordine emanativo; il manicheismo, invece, assolutizzava l'antagonismo, facendo del male una sostanza coetterna alla luce. Indicare queste differenze non serve solo alla ricostruzione storica; è rilevante teologicamente, perché permette di comprendere quali affermazioni concrete sull'unità di Dio e sul valore del creato Ireneo e Agostino consideravano pericolose e dovevano contrastare.

Entrambe le risposte iniziano dalla conferma della monarchia di Dio come principio ontologico: esiste un solo, supremo, infinitamente buono Creatore, rispetto al quale non c'è un secondo principio coeterno. Tale monarchia non è solo una metafora politica, ma una tesi ontologica: se accanto a Dio esistesse un secondo principio indipendente, nessuno di questi inizi non sarebbe assoluto. Questo ragionamento sta alla base del rifiuto di ogni dualismo sostanziale tanto in Ireneo quanto in Agostino[152]. Da questa posizione entrambi formulano la critica di dottrine che fanno del male un ente parallelo al bene. Di conseguenza affermano anche la buona ontologia del creato: essendo creato dall'Unico, tutto ciò che esiste è, in senso ampio, buono, benché possa essere soggetto a corruzione.

Ireneo formula questo pensiero nella prospettiva dell'economia della rivelazione: il Verbo che ha creato ogni cosa non può essere separato dal creato, che è divenuto sua «proprietà», e l'Incarnazione del Logos è una smentita inequivocabile del disprezzo gnostico per la materia[153]. Agostino, invece, coglie un'analoga verità in categorie metafisiche: l'essere, nella misura in cui esiste, partecipa al bene dell'esistenza; il male non può essere sostanza, perché la sostanza dovrebbe avere essere, e l'essere è bene[154]. Entrambe le conclusioni conducono alla medesima tesi antidualista: il male non ha uno status autonomo e eterno. È importante sottolineare che questo antidualismo non sminuisce la potenza del male né nega la realtà della sofferenza — al contrario, pone la domanda sul suo luogo nell'economia unitaria della creazione.

---

[151] Jason D. BeDuhn, «Non allontanarsi da Cristo»: Agostino tra il cristianesimo «manicheo» e «cattolico», *HTS Theological Studies* 69(1), 2013. Il testo esamina l'influsso dell'esperienza manichea sulla biografia e sul pensiero di Agostino e richiama l'attenzione sulla necessità di leggere le opere agostiniane nel contesto di questo dialogo; disponibile online: https://scielo.org.za/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0259-94222013000100029.

[152] Cfr. Ireneo di Lione, *Adversus haereses* (Contro le eresie), che affronta in modo articolato il problema della molteplicità di eoni e demiurghi; per esempio le confutazioni dei miti emanativi e demiurgici si trovano in vari libri dell'opera. Ireneo pone l'accento sull'unità del Creatore e del Verbo.

[153] Ireneo di Lione, *Adversus haereses* — cfr. tra l'altro le considerazioni di Ireneo che mettono in rilievo l'identità Verbo-Creato-Salvezza (v. in particolare i libri relativi all'Incarnazione e alla critica della cosmologia gnostica).

[154] Agostino di Ippona, *De natura boni* (Sulla natura del bene). Agostino argomenta che l'esistenza è misura del bene e che il male va inteso come mancanza di bene, non come sostanza positiva.

1.11.2 Libertà, responsabilità e privatio boni

Il secondo pilastro dell'accordo tra le due risposte è il concetto di libero arbitrio come condizione della responsabilità morale e come campo in cui il male si manifesta. Ireneo ricorda che l'uomo è stato dotato della capacità di scelta e che la sua condizione morale non è determinata dal tipo di natura, ma dalla risposta al dono del bene offerto da Dio; in ciò si oppone alle classificazioni gnostiche degli uomini in tipi ontologici[155]. L'interpretazione di Ireneo è fortemente storico-antropologica: l'uomo è «figlio» creato per crescere nella somiglianza divina, e la presenza della prova e della possibilità di caduta è connessa con l'economia pedagogica di tale crescita. In questo senso il male appare come un turbamento del processo di maturazione — reale e grave, ma non originario.

Agostino trasforma questa intuizione in una più ampia metafisica morale. La sua categoria chiave — privatio boni — spiega il male come mancanza di bene, non come ente positivo. Tutto ciò che esiste possiede forma, misura e ordine; il guasto di queste proprietà è male. La volontà, come capacità di scegliere, è natura creata e perciò buona; la sua «corruzione» non consiste nell'aggiunta di una sostanza cattiva, ma in un difetto nell'ordine dell'amore: la volontà si volge dal bene supremo verso un bene inferiore, che Agostino descrive come disordine della gerarchia degli amori[156]. In tal modo Agostino respinge sia il dualismo materiale manicheo, sia il semplice determinismo: Dio dona la libertà ed è fonte dell'essere, ma il peccato è conseguenza di un uso disordinato del libero arbitrio.

Tre distinzioni redazionali emergono qui con chiarezza e devono essere mantenute coerentemente. Primo: natura creata / la sua corruzione. Entrambi i Padri affermano costantemente il bene originario della natura: il corpo, la ragione, la volontà sono doni buoni del Creatore; il male consiste nella loro corruzione e non nella loro negazione come enti. Secondo: permesso del male / causalità morale. Dio può permettere il male nella sua disposizione della storia, senza esserne la causa morale; autore morale del peccato è però la creatura che sceglie contro Dio. Terzo: realtà della sofferenza / rifiuto del dualismo sostanziale. Bisogna riconoscere che la sofferenza è reale e spesso profondamente non colpevole per le vittime, ma al tempo stesso non si può inferire da essa l'esistenza di un secondo ente, pari a Dio, del male.

Il pensiero agostiniano sulla causa difettiva del male è qui utile: esso non richiede di cercare una «prima causa» positiva del male, perché tale causa condurrebbe a una regressione infinita o all'accettazione di un secondo dio. Al contrario Agostino indica che le prime cadute derivano da un rivolgimento interno della volontà — un movimento che è mancanza di adeguata orientazione[157]. Questa spiegazione non riduce il male a un'«illusione». La volontà può essere corrotta con effetti seri e duraturi; tuttavia tali effetti non conferiscono al male autonomia ontologica.

Ireneo e Agostino si avvicinano qui: il primo mostra il carattere evolutivo dell'essere umano e la necessità della pedagogia divina, il secondo precisa i confini ontologici del male e indica la categoria della mancanza come logicamente necessaria per preservare l'unità dell'essere. La loro fusione produce una risposta più completa: la libertà è condizione del bene reale, ma il suo abuso genera danni reali che richiederanno l'azione guaritrice della Provvidenza.

---

[155] Ireneo, *Adversus haereses* IV,37 — Ireneo, opponendosi alle divisioni gnostiche degli uomini in classi naturali permanenti, riconosce la capacità di scelta come elemento costitutivo della condizione umana.

[156] Agostino, *Enchiridion* e *De natura boni* — testi fondamentali in cui formula la teoria della privatio boni e analizza il disordine della gerarchia degli amori come nucleo del peccato.

[157] Agostino, *De libero arbitrio* — riflessioni sulla volontà libera, la responsabilità e la natura del male; Agostino distingue la causa efficiente delle cose dalla «causa» del male morale come mancanza d'ordine.

1.11.3 Provvidenza, permesso e teleologia della storia della salvezza

Un altro aspetto dell'unità delle due risposte è il modo in cui intendono la Provvidenza divina. Entrambi rifiutano la riduzione della Provvidenza a un determinismo arbitrario e al contempo respingono la via al «ripudio» logico di Dio da alcune porzioni della realtà. In Ireneo la Provvidenza si manifesta come orientamento del processo di maturazione del creato: Dio, in quanto pedagogo, permette esperienze e prove per formare il suo popolo e condurlo alla piena maturità in Cristo. Questo permesso non significa che Dio dia luogo ai cattivi atti in quanto tali; piuttosto egli include le loro conseguenze nella sua economia di giudizio, punizione e misericordia[158].

Agostino sviluppa questa prospettiva, formulando la convinzione che Dio permette il male perché con pieno dominio e sapienza è capace di trarre il bene dal male; il permesso è dunque prova della Provvidenza, non sua negazione[159]. Questa affermazione, spesso fraintesa come giustificazione del male, ha in Agostino una dimensione teologica: poiché la libertà poteva essere abusata, la Provvidenza si oppone costantemente alla assolutizzazione delle conseguenze di tale abuso e insieme le incardina in un fine salvifico. L'esempio più drammatico è la croce: l'atto della più grande violenza contro il Figlio di Dio diventa, mediante la forza della Provvidenza, mezzo di redenzione e ricapitolazione di tutta la creazione[160].

In questo contesto occorre distinguere tre ordini d'azione: (1) la creazione ontologica — Dio come unico, buono, principio creatore; (2) gli atti morali delle creature libere — azioni che hanno peso e conseguenze morali; (3) l'economia della Provvidenza — il modo in cui Dio usa, limita e trasforma le conseguenze degli atti liberi, conducendole verso il fine. Mantenere questa distinzione è necessario per non confondere il permesso divino con la causalità morale; Dio può permettere certi avvenimenti, ma non li rende moralmente buoni né ne è causatore morale.

Ireneo sottolinea qui la dinamica della storia della salvezza: l'Incarnazione del Logos significa che Dio non «si ritira» dalla materia, ma vi entra per guarirla. Cristo ricapitola la storia dell'umanità — viene come Colui che attraversa gli stadi umani e li include nel suo ministero redentore[161]. Agostino, invece, mette in rilievo i fondamenti metafisici del rinnovamento: poiché il male è mancanza, è possibile un atto di riparazione mediante il compimento del bene; la grazia non elimina la responsabilità, ma guarisce la volontà, ripristinandone la giusta gerarchia degli amori.

Entrambe le prospettive indicano anche conseguenze pratiche per la teologia della sofferenza. Riconoscere che la sofferenza è reale richiede alla teologia compassione e giudizio giusto. Al tempo stesso il rifiuto del dualismo sostanziale rafforza la speranza: la sofferenza non è effetto del dominio di una forza invincibile del male, ma un permesso che, in ultima istanza, può essere integrato nel progetto della Provvidenza divina. Non si tratta di una teodicea banale; è una convinzione ferita e difficile che Dio possa usare anche gli effetti più pesanti del male per finalità redentrici, senza per questo eliminare la colpa dei colpevoli né abbellire il male.

---

[158] Ireneo sviluppa il concetto di pedagogia divina e la storia dell'educazione nel contesto dell'economia della salvezza; v. i passaggi di *Adversus haereses* sulla funzione dell'esperienza e del giudizio nella storia della salvezza.

[159] Agostino, *De civitate Dei* (La città di Dio) — riflessioni sulla Provvidenza, sul permesso del male e sul trarre il bene dal male per potenza divina; cfr. anche indicazioni sul rapporto tra libertà e Provvidenza.

[160] Cfr. Ireneo e Agostino sulla croce come paradosso dell'azione divina: la croce resta un atto moralmente malvagio degli uomini, ma nel piano divino diventa mezzo di redenzione; Ireneo usa la categoria della ricapitolazione, Agostino — l'economia della Provvidenza e la teologia della grazia.

[161] Ireneo, concezione dell'anakephalaiosis (ricapitolazione) — il Verbo che assume il corpo e conduce al rinnovamento della creazione.

1.11.4 Soteriologia: ricapitolazione e guarigione in Cristo

Il luogo culminante dell'unità tra Ireneo e Agostino è la loro visione di Cristo come centro della soluzione al problema del male. Ireneo formula la nota concezione dell'anakephalaiosis — ricapitolazione — secondo la quale Cristo, «secondo Adamo», ricostruisce e compie la storia della creazione mediante il suo obbedire, la sua sofferenza e la sua risurrezione; è Lui che attraverso il suo corpo rinnova la sorte umana e introduce nella storia la vittoria finale sulla frattura della libertà[162]. La ricapitolazione così intesa resta coerentemente anti-gnostica: non c'è fuga dal corpo, ma trasformazione e santificazione del corpo.

Agostino, il quale nelle sue opere sull'ontologia del bene e nei testi pastorali esprime un profondo realismo circa i danni della volontà umana, comprende Cristo in una dimensione terapeutica e ontologica. Cristo è Colui che viene a guarire la volontà, a ristabilire l'ordine dell'amore e, mediante la partecipazione sacramentale alla sua vita, a includere l'uomo nella pienezza del bene. Per Agostino la grazia è necessaria, perché gli effetti della caduta incidono sulla nostra capacità di permanere nel bene (sebbene non annullino totalmente la libertà). Cristo non sopprime la libertà per sostituirla con il fatalismo; al contrario, la dona per una libertà maggiore e guarita[163].

Questa unità soteriologica ha importanti implicazioni dottrinali: la salvezza non è fuga dalla creazione né suo rifiuto, ma il suo rinnovamento. Di fronte alle tendenze gnostiche allo spaccamento, Ireneo sottolinea la continuità Verbo-Creato-Salvezza; di fronte alle rappresentazioni manichee di due principi pari, Agostino mostra che poiché il male è difetto, esso è riparabile e che Dio, in quanto sommo bene, può realmente condurre l'insieme alla vittoria finale sulla corruzione. La cristologia di entrambi non solo dimostra intellettualmente l'assenza di dualismo, ma lo supera esistenzialmente: Dio in Cristo ha assunto la storia nella sua interezza per condurla alla pienezza.

Va inoltre osservato che entrambe le prospettive lasciano spazio alla pena, alla giustizia e al giudizio. La redenzione non annulla la scelta responsabile di nessuno né elimina la necessità del giudizio. Ireneo parla della pena e della misericordia divina come elementi della pedagogia; Agostino difende chiaramente il giudizio di Dio come ordine necessario della giustizia (pur nella convinzione della possibilità di trarre bene dal peccato)[164]. La salvezza è dunque un processo che coniuga il ripristino della libertà con la giustizia di Dio — e non la sua eliminazione.

1.11.5 Conseguenze teologiche e ecclesiali dell'unità delle due risposte

La complessa unità di Ireneo e Agostino comporta diverse conseguenze durature per la teologia cristiana, che è utile elencare e brevemente commentare:

1. Difesa dell'unità della Rivelazione e del valore del creato. Se il Verbo si è fatto carne, ogni dualismo anticorporeo perde legittimità. Ciò ha conseguenze liturgiche, sacramentali ed escatologiche: la speranza cristiana include la risurrezione del corpo, non solo il «distacco» dello «spirito» dalla materia.
2. La realtà del peccato come atto responsabile del libero arbitrio. Il peccato non è effetto di una sostanza estranea né semplice determinismo della natura; è scelta, perciò dotata di peso morale e suscettibile di giudizio. Contemporaneamente è necessario grazia e terapia della volontà, il che arricchisce la comprensione dei sacramenti e del ministero pastorale.

[162] Ireneo, *Adversus haereses*, dove il concetto di ricapitolazione è uno dei termini chiave della sua soteriologia.

[163] Agostino, *Confessiones* (Sfide) — testimonianza autobiografica del passaggio dal manicheismo al cristianesimo; e opere teologiche che mostrano come la grazia guarisca la volontà senza annullarne la responsabilità.

[164] Ireneo e Agostino nelle loro opere sviluppano anche la dottrina del giudizio di Dio; cfr. i riferimenti sopra a *Adversus haereses* e *De civitate Dei*.

3. Il rifiuto del dualismo sostanziale non elimina il problema della sofferenza. La sofferenza resta reale e spesso non colpevole; tuttavia la teologia ha un fondamento di speranza: poiché il male è mancanza e non ente, la Provvidenza può limitarlo e guarirlo senza rinunciare alla giustizia divina.
4. Centralità di Cristo come ricapitolazione e guarigione. Nella prassi ecclesiale ciò significa che l'interpretazione della storia e dell'esperienza del male deve avvenire nella prospettiva della croce e della risurrezione — non tramite speculazioni astratte, bensì attraverso l'esperienza sacramentale e comunitaria della grazia.
5. Imperativo teologico di critica alle ideologie che «sganciano» il male dalla responsabilità umana o, al contrario, che offuscano la giustizia di Dio — ciò richiede tanto ragione filosofica (analisi concettuale) quanto sensibilità pastorale (accompagnamento dei sofferenti). Ireneo e Agostino insieme mostrano che spiegazione intellettuale e cura pratica devono procedere congiunte.

Da queste conseguenze deriva anche un importante monito contro il sincretismo: l'identificazione di tutte le forme «dualiste» sotto un'unica etichetta, sia storicamente che terminologicamente, conduce a semplificazioni e a interpretazioni ingiuste degli avversari reali. Ireneo e Agostino dimostrano che la critica del dualismo deve essere precisa e mirata — contro tesi gnostiche e manichee specifiche — ma al tempo stesso teologicamente e pastoralmente coerente.

Conclusione

L'unità delle due risposte di Ireneo e Agostino è dunque un'unità conforme, non identica. Ireneo apporta la narrazione storico-pedagogica, nella quale il male è turbamento del processo di maturazione del creato e apostasia delle creature libere; Agostino fornisce gli strumenti metafisici e antropologici per dimostrare che il male non possiede autonomia ontologica, ma è mancanza di bene e corruzione dell'ordine dell'amore. La comprensione congiunta protegge l'unità di Dio, il bene del creato e la giustizia e la misericordia della Provvidenza. Ciò che conta è che tale unità non minimizza il tragico del peccato né relativizza la sofferenza; al contrario, mostra che le ferite reali della libertà e della natura possono essere integrate nel piano redentivo di Dio, il quale non è un «sorriso» trionfante sul male, ma il dolore della salvezza il cui centro è la croce e la risurrezione di Cristo. Di fronte alle tentazioni gnostiche e manichee di scissione, questa risposta coordinata dei Padri costituisce una difesa duratura e giusta della visione monoteistica della creazione, della responsabilità e della speranza.

Note

1.12 Significato teologico della vittoria sul dualismo

La vittoria della teologia cristiana sul dualismo gnostico e manicheo non fu soltanto un trionfo del discorso dottrinale; rappresentò una profonda trasformazione del modo in cui la Chiesa intendeva Dio, il mondo e l'uomo. Il ripristino dell'unità della monarchia divina, la riabilitazione della materia come bene della creazione, la formulazione del male come privatio boni e la difesa della responsabilità morale dell'uomo in riferimento alla libertà — questi elementi insieme hanno plasmato il paradigma cristiano della teodicea e dell'antropologia. Questo capitolo cerca di mostrare che il superamento del dualismo non solo difese la visione monoteista tradizionale, ma rese anche possibile un impegno costruttivo nel mondo: etico, sacramentale e culturale. L'argomento procede dalle basi ontologiche verso le conseguenze pratiche, conservando la distinzione tra la natura creata e la sua corruzione, tra il permesso del male e la sua causazione morale e tra la realtà della sofferenza e il rifiuto del dualismo sostanziale.

1.12.1 La monarchia di Dio di fronte alla frammentazione della divinità

Una delle dispute fondamentali con il gnosticismo riguardava l'identità del Creatore. I sistemi gnostici, in varie versioni, adottavano lo schema della molteplicità degli inizi: al di sopra del mondo esisteva un Dio supremo inconoscibile, mentre il cosmo visibile veniva attribuito a un demiurgo inferiore — spesso inconsapevole o addirittura ostile. Tale divisione rivedeva la relazione tra la creazione e la Trascendenza e conduceva a una dicotomia radicale: la sfera alta dello spirito contro la sfera bassa della materia. I Padri della Chiesa, e in particolare Ireneo di Lione, opposero a ciò una coerente difesa della «monarchia» di Dio: l'unità della sorgente dell'essere e dell'autorità, che non conosce co-originari né limiti esterni[165].

Ireneo argomenta che se il mondo fosse stato creato da una qualche potenza inferiore, relativamente indipendente, il Dio supremo non sarebbe né onnisciente né onnipotente; e se il creatore inferiore agisse con il Suo consenso, non sarebbe possibile mantenere coerentemente la distinzione tra Creatore e creatura[166]. Dal punto di vista teologico questa conclusione è cruciale: l'unico Dio che si è rivelato in Gesù Cristo è lo stesso che ha introdotto l'essere nell'esistenza. L'identità del Creatore e del Salvatore costituisce il punto assiale della risposta cristiana al dualismo — la salvezza non può essere un campo di battaglia contro un «altro» Dio, ma la ricostruzione del mondo da parte del Figlio, che è Logos e artefice della creazione (cfr. Gv 1,14; Gen 1)[167].

La monarchia di Dio ha una dimensione ontologica e pratica. Ontologicamente elimina la possibilità dell'esistenza di logiche co-originarie; praticamente, protegge dalla forma di isomorfismo teologico in cui i fedeli potrebbero attribuire all'Antico Testamento e alla legge un demiurgo principiale e austero, e al Vangelo soltanto un parziale sblocco delle scintille spirituali. Ireneo mette in evidenza la coerenza dei due Testamenti: la storia della salvezza è una sola, e Cristo, «recapitulando» la storia dell'umanità, non la estranea dal Creatore, ma la ripara e la conduce verso la pienezza[168]. Questa lettura ricostituisce l'integrità delle Scritture e protegge dalla teologia che giustificherebbe il rifiuto del mondo come dominio estraneo al Bene ultimo.

Nel confronto con il manicheismo un filo analogo assume la forma della negazione di due principi eterne. La cosmologia manichea bilanciava il regno della Luce e il regno delle Tenebre, facendo del principio del male una realtà reale e autonoma. La difesa della monarchia di Dio significava dunque anche mettere in crisi questa simmetria: non si possono accettare due inizi coeterni e indipendenti della realtà senza rinunciare al teismo classico, che riconosce in Dio la fonte assoluta dell'essere[169]. Questo passo è il primo verso ulteriori risoluzioni — sulla bontà della creazione e sulla natura del male.

1.12.2 La bontà ontologica della creazione e la riabilitazione della materia

Le opinioni gnostiche sulla materia come prigione per scintille divine oppure come effetto di un errore cosmico conducevano a un nichilismo materiale: il corpo e il mondo materiale perdevano lo status di

[165] Cfr. Ireneo di Lione, Adversus haereses — critica generale della proliferazione di eoni e intermediari e difesa dell'unità di Dio Creatore; vedi in particolare l'argomentazione generale e l'esposizione delle conseguenze cosmologiche del politeismo (trad. ingl. disponibile online: Adversus haereses, New Advent).

[166] Ibid.; Ireneo mette in evidenza l'incoerenza interna dei sistemi che separano il Padre supremo dal Dio dell'Antico Testamento (cfr. Adversus haereses).

[167] Sacra Scrittura: Gen 1,31; Gv 1,14. I testi biblici come fonte dell'argomento fondamentale sulla bontà della creazione e sull'Incarnazione del Verbo (cfr. Bibbia, varie traduzioni).

[168] Ireneo di Lione, Adversus haereses — la concezione della recapitulatio e dell'unità della storia della salvezza (traduzione e commento disponibili online; cfr. libri II–IV).

[169] Schizzo della cosmologia manichea e delle sue implicazioni per il monoteismo; cfr. J. D. BeDuhn, „Not to depart from Christ": Augustine between "Manichaean" and "Catholic" Christianity, HTS Theological Studies 69(1), 2013 — osservazioni biografiche sul contesto agostiniano e sulla forza dell'attrattiva del manicheismo nella pratica religiosa.

bene, divenendo al più un male necessario o un ostacolo allo sviluppo spirituale. L'alternativa cristiana si fonda però sulla dichiarazione biblica che Dio vide la creazione e la giudicò «molto buona» (Gen 1,31). Questa tesi semplice ma fondamentale divenne il punto di partenza per la difesa del senso sacramentale ed escatologico della materia.

Ireneo difende il mondo visibile appellandosi alla logica dell'Incarnazione: il Verbo non si limita a trasmettere conoscenza, ma entra nella storia della creazione come carne. In tal modo il corpo non viene tanto «imprigionato» quanto chiamato alla guarigione e alla trasformazione. La riabilitazione della materia ha dunque una dimensione cristologica: se il Logos assume il corpo, la materialità in quanto tale non può essere ontologicamente cattiva[170]. Questo rovescia lo scenario gnostico, in cui la salvezza è la fuga dello spirito dalla materia; il cristianesimo proclama la salvezza dell'uomo intero e dell'intera creazione.

Agostino sviluppa questo pensiero in linguaggio filosofico: se una cosa esiste, ha un'essenza e un ordine, ha dunque anche partecipazione al bene — l'esistenza in sé stessa è una certa forma di bene. Pertanto la materia non può essere per definizione ontologicamente male, poiché in tal caso sarebbe priva di esistenza[171]. Questo ragionamento non solo respinge il dualismo manicheo, ma protegge anche dal pessimismo che renderebbe l'attività umana verso il mondo moralmente inutile. La riabilitazione della materia apre lo spazio alla responsabilità etica: poiché il mondo è buono, la cura del suo ordine e della sua bellezza diventa espressione della partecipazione al disegno divino.

Nella dimensione pratica questa teologia conduce a varie conseguenze: la prassi sacramentale della Chiesa (partecipazione all'Eucaristia, benedizione della materia), un'etica della cultura (arte sacra, edificazione), e la comprensione del corpo come oggetto degno di amore e cura. Il rifiuto del mondo non è un dominante cristiano; al contrario, il cristianesimo chiama alla trasformazione della materia e al suo destino verso la pienezza, non al suo rifiuto.

1.12.3 La natura del male come privatio boni e la libera volontà come fonte del male morale

La svolta intellettuale chiave, che costituì uno degli strumenti decisivi della critica al manicheismo, fu formulata da Agostino: il male non è una cosa separata, sostanziale, ma una mancanza di bene — privatio boni. Da questa definizione derivano tre implicazioni essenziali: primo, il male non ha un essere ontologicamente equivalente rispetto al bene; secondo, l'esistenza del male presuppone l'esistenza di un bene che può essere perduto o deformato; terzo, la responsabilità morale non può essere trasferita a una «sostanza del male», ma grava sulla libera volontà del soggetto dell'azione[172].

Agostino perviene a questa concezione tramite un percorso filosofico-teologico: tutto ciò che ha natura possiede un ordine, una forma e un fine — e questi sono beni. Se una proprietà è «corrotta», ciò significa che ha perso l'ordine a essa dovuto. Malattia dell'occhio, menzogna del linguaggio, ingiustizia della volontà — tutti questi fenomeni devono avvenire «in» un qualche essere che conserva il suo status di essere nonostante il difetto. In tal modo si elimina la necessità di ricorrere a una sostanza indipendente del male,

[170] Ireneo intende l'Incarnazione come reale assunzione del corpo da parte del Logos e perciò contrappone il pieno incarnarsi del Figlio al docetismo — cfr. Adversus haereses; vedi anche i riferimenti al Prologo di Giovanni (Gv 1,14).

[171] Agostino d'Ippona, De natura boni (Sulla natura del bene) e Enchiridion; l'argomento che l'esistenza è partecipazione al bene è sviluppato nelle opere agostiniane (traduzioni inglesi disponibili online, New Advent).

[172] Agostino, De natura boni; Enchiridion — la formulazione privatio boni e le implicazioni metafisiche; vedi anche Confessiones (Confessiones come testimonianza del percorso intellettuale personale di Agostino).

la cui esistenza minerebbe l'unicità di Dio come fonte assoluta dell'essere[173].

Questa metafisica del male armonizza con un altro fondamentale discrimine: tra il permesso del male da parte di Dio e la causalità morale del male da parte delle creature. I Padri sostenevano che Dio, in quanto Sovrano Creatore, permette l'esistenza della libertà e della complessità delle creature, il che comporta il rischio di abusi. Questo permesso consiste nel mantenere le creature come veri agenti nell'ordine causale e morale; non è invece la causa dell'atto morale di apostasia. In altre parole, Dio non fa il male in senso morale; egli permette la libertà che rende possibile la nascita del male come mancanza di bene[174].

La difesa della libera volontà contro il determinismo manicheo ha dunque un duplice senso. Primo, rende possibile l'attribuzione della responsabilità — senza libertà non vi sarebbero lode o punizione giuste. Secondo, conserva il senso della grazia: poiché l'uomo può realmente voltarsi lontano da Dio, anche la grazia, che guarisce e dirige verso Dio, è necessaria e significativa. Agostino non nega l'importanza della grazia; anzi — mostra che senza di essa la libertà naturale umana rimane esposta a ferite permanenti. Tuttavia il fatto che la libera volontà possa diventare fonte del male non implica che Dio ne sia il produttore — essa è piuttosto la condizione della responsabilità e del senso morale della storia della salvezza[175].

Per ordinare l'argomentazione, si possono distinguere i seguenti passaggi del ragionamento agostiniano contro il manicheismo:

1. Ogni natura esistente partecipa al bene (esistenza = una certa forma di bene).
2. Il male non è una natura separata; costituisce un danneggiamento, una mancanza o un disordine nella natura (privatio).
3. La libera volontà è una natura creata e può essere corrotta mediante il capovolgimento della gerarchia dell'amore.
4. Dio crea la libertà, non il male; il permesso non equivale alla causalità morale.
5. La grazia di Dio è necessaria per guarire la volontà, ma non riduce la sua responsabilità.

Questa sequenza rafforza le basi teologiche della risposta monoteista: poiché il male è mancanza e non sostanza equivalente, Dio non compete con alcun «altro Dio», e la storia della salvezza tende a recuperare i beni perduti dal peccato.

1.12.4 Incarnazione e soteriologia: rifiuto del docetismo e salvezza per la materia

La cristologia divenne la prova più sicura e la verifica pratica dell'antidualismo. Se la materia fosse per natura cattiva, l'Incarnazione del Verbo nel corpo umano sarebbe o impossibile o apparente (docetismo). Il reale assumere il corpo da parte del Figlio è invece un segno radicale che Dio non solo riconosce il mondo come ammissibile, ma intende rinnovarlo dall'interno[176].

Ireneo mette in rilievo questa conseguenza logica nella sua dottrina della recapitulatio: Cristo ha assunto tutte le fasi della vita umana — nascita, crescita, sofferenza, morte — per «ricapitolare» e rinnovare tali fasi. Non si tratta di un mero atto simbolico; è un fatto ontologico: mediante l'Incarnazione Dio entra

[173] Agostino analizza esempi di diverse forme di male come danneggiamenti dei beni della creazione (es. malattia, cecità, menzogna) — cfr. Enchiridion, De natura boni; traduzioni disponibili online (es. New Advent).

[174] La distinzione tra il permesso del male da parte di Dio e la causalità morale delle creature: questione presente negli scritti patristici e in Agostino — cfr. De libero arbitrio; viene trattata inoltre in De civitate Dei nel contesto della Provvidenza.

[175] Agostino, De libero arbitrio; Confessiones — autoriflessione sul proprio legame con il manicheismo e sul percorso verso la comprensione della libera volontà e del ruolo della grazia. Si tenga conto del contesto autobiografico e dialettico nella sua polemica con i manichei (osservazioni biografiche: BeDuhn, 2013).

[176] Conclusione cristologica contro il docetismo: Gv 1,14; Ireneo e i Padri successivi interpretano l'Incarnazione come criterio per valutare la teologia della materia (cfr. Adversus haereses).

realmente nella materia per trasformarla. Di fronte a questo, l'idea gnostica di salvezza come «liberazione della scintilla dalla prigione del corpo» appare come eresia, che sminuisce il valore del corpo e rende impossibile la vera economia della redenzione[177].

La soteriologia cristiana, plasmata dalla vittoria sul dualismo, significa dunque la salvezza dell'uomo intero — corpo e anima — e, in una prospettiva più ampia, il rinnovamento della creazione. La risurrezione dei corpi è qui una conseguenza: poiché la materia ha valore ontologico ed è stata assunta da Dio, la sua trasformazione ultima fa parte del progetto divino. Il desiderio gnostico di «sollevare lo spirito» verso una sfera pura priva di corpo sarebbe incompatibile con questa logica teologica.

Le conseguenze pratiche sono molteplici: liturgia, sacramenti, cura della vita corporale e un'escatologia che presuppone il rinnovamento e non l'annichilimento del mondo. La speranza cristiana diventa speranza per il cosmo, non per la fuga da esso.

1.12.5 Il male personale, la sofferenza e i limiti della demonologia dualista

L'antidualismo non nega la realtà della sofferenza, dell'esperienza del male personale né dell'azione degli spiriti maligni. Al contrario: ne mostra la gravità, poiché il male è qui rischio intrinseco della reale libertà delle creature. Satana e i demoni sono creature — angeli caduti — la cui libertà si è rivolta contro il Creatore. La loro azione è reale e non può essere sottovalutata, ma non possiede un'ontologia indipendente in competizione con Dio[178].

Questa distinzione possiede importanti conseguenze pratiche pastorali. Il male esperito non è automaticamente spiegabile mediante una «sostanza estranea» né motivo di abolizione morale della colpa. Laddove il male personale si manifesta nella vita di una persona (per es. nella schiavitù morale), la Chiesa non riduce la responsabilità alla «natura dominante delle tenebre». Al tempo stesso riconosce la realtà dell'influsso demoniaco e la necessità di interventi spirituali e comunitari, senza una banalizzazione demoniaca della persona sofferente[179].

Agostino osserva inoltre che molte forme di sofferenza naturale non sono diretto effetto del peccato personale di singoli individui; esse costituiscono piuttosto la conseguenza della finitezza della creazione e dell'inclusione del mondo nella storia della caduta. Poiché però il male morale intensifica il caos e degrada l'ordine relazionale, la sofferenza naturale nel mondo post-fallimento acquista una nuova, spesso rilevante, dimensione morale. Dio può permettere la sofferenza senza esserne l'autore, e al contempo agire in essa: limitare il male, sostenere i sofferenti e, attraverso la prova, forgiare le anime verso una fiducia più piena e un impegno maggiore verso di Lui[180].

1.12.6 Conseguenze culturali, etiche ed escatologiche della vittoria dell'antidualismo

La vittoria dell'antidualismo non fu solo una decisione astratta. Permise lo sviluppo della teologia dei sacramenti, la costituzione di una morale cristiana espressa non nel rifiuto del mondo, ma nella sua trasformazione, e la costruzione di una cultura che tratta la materia come portatrice di senso religioso.

[177] Ireneo, Adversus haereses — dottrina della recapitulatio: Cristo come colui che «ricapitolizza» la storia umana per rinnovarla.

[178] Demonologia cristiana in chiave monoteista: satana e i demoni sono creature e non possiedono un essere ontologico indipendente; cfr. Ireneo, Agostino (De civitate Dei) e le discussioni patristiche sul tema della caduta degli angeli.

[179] Indicazione relativa alla pratica pastorale: distinzione tra male personale e condizioni mediche/psicologiche; richiamo a non caricare automaticamente la persona sofferente di responsabilità per un'azione demoniaca (principi redazionali dell'elaborato).

[180] Agostino, De civitate Dei (libro XXII e altri passi) — riflessioni sul permesso del male nell'economia della Provvidenza e sulla possibilità di trarre bene dal male tramite l'azione divina (traduzioni online, New Advent).

La convinzione della dignità del corpo e della creazione influenzò l'arte sacra, la teologia del lavoro, la medicina morale e le istituzioni di cura. In prospettiva escatologica, la certezza che il male non sia un principio equivalente dà speranza per la vittoria finale di Dio e per il rinnovamento di tutto ciò che è stato creato.

Teologicamente, poi, l'antidualismo conserva la pienezza del monoteismo: Dio resta il solo fondamento dell'essere; la sua onnipotenza e bontà non risultano indebolite dalla presenza del male, perché il male non ha un proprio essere. Al contempo questa apologetica non esime dalle valutazioni morali: l'uomo risponde delle scelte della volontà; la storia è il teatro di una drammatica prova della libertà; la salvezza è atto di Dio che entra nel mondo e lo trasforma, non una fuga da esso.

Infine la vittoria sul dualismo svela anche un profondo rigore pratico di misericordia: poiché le colpe e le sofferenze non si giustificano con una semplice etiologia di «sostanza estranea», la Chiesa deve intraprendere un lavoro complesso di discernimento, giudizio e aiuto. Perciò la sua attività deve coniugare la verità sulla libertà e sulla responsabilità con una reale compassione e un concreto prendersi cura delle persone ferite.

La vittoria sul dualismo fu dunque un passo fondamentale: restituì integrità alla creazione e alla salvezza, diede senso alla moralità umana e alla sofferenza, e insieme rafforzò la speranza escatologica. Cristo, mandato da un unico Padre, assunse la natura umana per guarirla e innalzarla — e questo è il più pieno argine teologico ad ogni tentazione di scindere la realtà in due inizi inconciliabili.

Note

1.13 Bibliografia essenziale

- Agostino d'Ippona, *Confessiones*; *De libero arbitrio*; *De natura boni*; *Enchiridion*; *De civitate Dei*.
- Ireneo di Lione, *Adversus haereses*, in particolare i libri II e IV.
- Jason D. BeDuhn, "Not to depart from Christ": Augustine between "Manichaean" and "Catholic" Christianity, *HTS Theological Studies* 69(1), 2013.
- Sacra Scrittura: Gen 1–3; Gb 1–2; Is 45,7; Gv 1,1–18; Rm 5–8; 1 Gv 1,5–2,2; Ap 12; 20–22.