

NOTE SULL'ONNIPOTENZA DIVINA NELL'OPERA DI AGOSTINO

Se nel complesso panorama degli studi medievistici non è mai venuto meno l'interesse per la logica in rapporto al suo arricchimento e alla progressiva sofisticazione come disciplina liberale,¹ proprio a partire dagli anni cinquanta del secolo scorso, un ravvivato impegno degli studiosi verso questi ambiti ha presto riconsegnato l'analisi della nozione di onnipotenza divina ai molti spunti di carattere logico, riconoscendo, nelle innumerevoli possibilità offerte da questo elemento teologicamente dominante, la leggibilità di precise coordinate nell'organizzazione del discorso teologico tra i secoli IV e XII.

L'odierno dibattito² sull'onnipotenza divina alterna continui rimandi polemici a forme di manipolazione puramente logica, spesso sopravvalutando le conquiste speculative della tarda scolastica e ignorando contributi di enorme importanza. Se in parte la genuinità degli interessi di ricerca finisce per rilanciare l'imponenza di un tema a lungo trascurato, allo stesso modo, un certo disinteresse ha finito per opacizzare nel complesso l'originalità dei risultati finora ottenuti.

Si tenterà in questa occasione di riposizionare i tasselli del mosaico agostiniano, evitando il recupero forzato di un'immagine nitida e definita della nozione d'onnipotenza, e questo per alcune ragioni.³ L'interrogativo che spinge Agostino a maneggiare ripetutamente

¹ Si veda soprattutto il noto *The Cambridge History of Later Medieval Philosophy*, eds. N. Kretzmann-A. Kenny-J. Pinborg, Cambridge 1982. Per un'accurata ma più sintetica ricostruzione delle principali linee evolutive cf. J. Pinborg, *Logik und Semantik im Mittelalter. Ein Überblick*, Stuttgart 1972.

² Per un quadro completo sull'evoluzione della nozione cf. G. van den Brink, *Almighty God: A Study of the Doctrine of Divine Omnipotence*, Kampen 1993.

³ Per quanto riguarda la testimonianza agostiniana, si reputa più indicata una ricostruzione concettuale e orientata alla trattazione dei riferimenti testuali più rilevanti che una ricostruzione unicamente fondata sulla cronologia.

l'onnipotenza divina può a buon diritto appartenere alla più vasta e nota polemica antimanichea, questione centrale e trainante, che coinvolge l'irrisolto interrogativo sulla presenza del male nel mondo e sul relativo principio originante. Già nel secondo episodio del *De ordine*,⁴ in un dialogo dalla forte impostazione platonica e in cui è in questione il rapporto tra l'eternità divina e l'imperfezione del divenire,⁵ proprio la salvaguardia e la radicalizzazione del parametro etico valorizzano lo stesso scenario che presto accoglierà gli elementi funzionali alla discussione sul potere divino.

Le difficoltà agitate dal giustificazionismo manicheo, pur attualizzando le già note linee argomentative dello stoicismo sul destino (*fato*), sulla sorte (*fortuna*) o sulla seduzione diabolica, convogliano in una fuga de-responsabilizzante che certamente non risparmia la bontà del creatore come attributo indefettibile di una natura perfetta.⁶ Sono proprio le direttive offerte dalla polemica contro il manicheismo a risvegliare nella *quaestio de natura mali* del VII libro delle *Confessiones* un interesse 'cosmologico', catalizzatore

⁴ Cf. Aug., *ord.* 1,7,17.

⁵ Proposto nel primo libro del *De ordine*, il tema della razionalità del vivente dà occasione per discutere dell'inclusione del male nell'ordinamento divino. Alle obiezioni di Licenzio, Agostino oppone due soluzioni, entrambe anticipanti l'intervento conclusivo della madre che esclude la responsabilità divina nella creazione del male e la successiva inclusione nella giustizia disposta per governarlo: « Ego non puto nihil potuisse praeter Dei ordinem fieri, quia ipsum malum quod natum est nullo modo Dei ordinem natum est, sed illa iustitia id inordinatum esse non sivit et in sibi meritum ordinem redegit et compulit » (*ord.* 2,7,23).

⁶ L'esplicita polemica contro il manicheismo condensa in poche battute la validità di note posizioni teoriche appartenenti soprattutto allo stoicismo. Sullo sfondo di questa polemica, al ridimensionamento della responsabilità nell'agire umano segue inevitabilmente quello della potenza divina incapace di escludere in assoluto la possibilità stesa del male: « Etenim adversus eum ex contrario principio inducunt mali substantiam rebellantem, cui non potuisset resistere, nisi substantiae naturaeque suae partem eidem rebellanti contaminandam corrumpendamque miscuisset, et tunc seu peccare dicunt, quando natura mali praevallet naturae Dei. Haec Manichaeorum est immundissima insania, quorum machinamenta diabolica facillime veritas indubitata subvertit, quae Dei naturam incontaminabilem atque incorruptibilem confitetur » (*cont.* 5,14).

delle spinte e delle influenze più radicalmente filosofiche.⁷ L'origine del male, qui associata alla naturale disposizione della materia, rischia di alterare quel concetto di Dio (cf. *conf.* 7,1,1) quando, in qualità di elemento limitante e distraente, arriva a vincolare l'onnipotenza al punto da trasfigurarla in impotenza. Ad essere in gioco è l'operatività divina come forza plasmante, portata ad intercettare l'imperfezione della materia e ad affrontarne la bassezza secondo strategie ancora non completamente precisate.⁸ Questi gli 'assilli dolorosissimi' che albergano nel cuore di Agostino e che non sembrano facilmente riducibili a conclusioni univoche sui limiti della potenza divina.⁹

Nei quattordici anni che separano l'incontro tra Agostino e Fausto (382-383 ca.) dalla stesura del *Contra Faustum Manichaeum* (ca. 398), Agostino ritorna sull'eresia manichea almeno in quattro

⁷ Per una bibliografia essenziale su questo tema si vedano: J.-N. Bezancon, *Le mal et l'existence temporelle chez Plotin et chez st. Augustin*, in *RechAug* 3(1965), pp. 133-160; V. Capánaga, *Materia y espíritu en el problema del mal según san Agustín*, in *Augustinus* 6(1961), pp. 169-178.

⁸ « Unde est malum? An unde fecit ea, materies aliqua mala erat, et formavit atque ordinavit eam, sed reliquit aliquid in illa, quod in bonum non converteret? Cur et hoc? An impotens erat totam vertere et commutare, ut nihil mali remaneret, cum sit omnipotens? » (*Aug., conf.* 7,5,7). Allo stesso modo, ricorrono i dubbi sulla possibilità di un annientamento totale della materia: « Postremo cur inde aliquid facere voluit ac non potius eadem omnipotentia fecit, ut nulla esset omnino? Aut vero existere poterat contra eius voluntatem? Aut si aeterna erat, cur tam diu per infinita retro spatia temporum sic eam sivit esse ac tanto post placuit aliquid ex ea facere? Aut iam, si aliquid subito voluit agere, hoc potius ageret omnipotens, ut illa non esset atque ipse solus esset totum verum et summum et infinitum bonum? Aut si non erat bene, ut non aliquid boni etiam fabricaretur et conderet qui bonus erat, illa sublata et ad nihilum redacta materie, quae mala erat, bonam ipse institueret, unde omnia crearet? Non enim esset omnipotens, si condere non posset aliquid boni, nisi ea quam non ipse considerat adiuvaretur materia » (ibidem).

⁹ Cf. J. Jolivet, *Le problème du mal d'après saint Augustin*, Paris 1936. Di natura analoga, il tema della costrizione divina nell'esercizio dell'azione onnipotente è proposto nel *c. Iul. imp.* 5,45 (PL 45, cc. 1435-1436) quando Agostino deve rispondere all'obiezione di Giuliano che pone il mondo nella necessità di essere, una volta premessa la volontà divina di assegnargli un'essenza.

occasioni, sempre esplicitando motivi di forte attrito ideologico.¹⁰ Accostando una grossolana sentenza di Fausto sul male¹¹ alle ragioni della fede manichea che valuta il miracolo « non consideratione iam naturae, sed potestatis tantum et virtutis Dei », ¹² ne deriva un'inequivocabile limitazione della bontà divina.¹³ Il « Creator et conditor omnium naturarum » richiamato nella polemica strategia agostiniana antepone il rispetto della legge naturale (« nihil contra natura fecit ») alla dimostrazione arbitraria di potenza. Termini come *modus*, *ordo*, *numerus*, appaiono scolpiti con tanta forza nella pagina agostiniana da individuare la razionalità di una precisa capacità demiurgica in atto. Entro questo platonismo¹⁴ che conforma e sorregge l'edificio della potenza divina, l'aspetto impreveduto e oscuro del miracolo costituisce una sorta di filo tirato nell'immagine d'insieme.

Sostenendo alcune tesi sulla prescienza divina, Agostino presenta la tesi manichea secondo cui « si omnipotens est Deus, faciat ut quae facta sunt, facta non fuerint », come alterazione di un fatto accaduto fino all'eventualità di un intervento sul tempo tanto radicale da spingersi alla sua completa rimozione. Ma, a dire di Agostino, ricade nelle possibilità di Dio « facere ut aliquid non sit quod erat », ¹⁵ non propriamente alterare l'accaduto.¹⁶ Balza immediatamente

¹⁰ Accumulando presto molte riserve nei riguardi di un sapere fantasioso e poco adatto alle esigenze di un razionalismo moderato, Agostino elabora nel *Contra Faustum Manicheum* l'ennesima risposta polemica contro il manicheismo, ricorrendo ad un densissimo impianto argomentativo che certamente tiene conto delle considerevoli capacità dialettiche dell'avversario.

¹¹ « Quoniam quidem si non est malum, profecto infinitus est Deus; habet autem finem, si malum est: constat autem esse malum: non igitur infinitus est Deus: illinc enim esse mala accipiunt, ubi bonorum est finis » (Aug., *c. Faust.* 25,1).

¹² *c. Faust.* 26,2.

¹³ « ... habet autem finem, si malum est: constat autem esse malum: non igitur infinitus est Deus: illinc enim esse mala accipiunt, ubi bonorum est finis » (*c. Faust.* 25,1).

¹⁴ Elementi validi di questa ascendenza platonica ricorrono in G. Boyer, *Christianisme et Néo-Platonisme dans la formation de Saint Augustin*, Roma 1953, pp. 82-88. Cf. inoltre O. Lechner, *Idee und Zeit in der Metaphysik Augustinus*, [Salzburger Studien zur Philosophie 5], München 1964, pp. 43-164.

¹⁵ Aug., *c. Faust.* 26,5.

all'occhio l'elemento di disturbo e la componente inassimilabile che lo ispira. Incastonata nello spazio-tempo dell'azione, la verità di un fatto implica il suo svolgimento dipendendone in maniera ineludibile. Ogni fatto esiste attraverso, per mezzo, entro, a causa e secondo la sua verità. Il testo agostiniano va, dunque, ridimensionato nella pretesa di attribuire a Dio la facoltà di far sì che ciò che è accaduto non sia mai stato, proprio fissando lo sguardo su un fattore intimamente strutturante che volge al fatto e al suo non essere altrimenti.

Letteralmente, far sì che ciò che era non sia più è ben diverso dal far sì che un accadimento già compiuto non sia mai stato. L'esempio agostiniano conferma che l'autorità del potere divino può agire sulla vita come stato temporale, mutando uno stato passato (vita) nel suo contrario (morte).¹⁷ L'onnipotenza può così intervenire sullo spazio-tempo senza pretendere di annullarlo entro se stesso, ma solo in altro: così avviene nel caso della morte che riduce la vita al suo opposto. La regione dell'onnipotenza è così approssimata al *datum* attraverso un intervento che punta al fatto, non alla sua revisione ontologica: nell'ipotesi agostiniana, la dimensione esistenziale che lo avvolge una volta compiuto non viene così stravolta, perché « Huic veritati Deus non potest adversari, in quo est ipsa summa et incommutabilis veritas ».¹⁸

Inevitabile risulta la distinzione tra i due ambiti ontologico e linguistico finora ripetutamente incontrati. La ragione che induce Agostino a credere che su ciò che già non esiste più non vi possa essere azione, riporta in superficie anche il problema della resurrezione o della malattia negli esseri mortali. Abbiamo chiarito

¹⁶ L'impossibilità di mutare l'accaduto si accorda anche con quanto sostenuto da Pier Damiani nel *De sancta simplicitate* 29. Ciò non è sufficiente a stabilire una perfetta aderenza tra le soluzioni riportate nel più noto scritto damiano (*De divina onnipotentia*) e le linee guida dell'argomentazione agostiniana. Questa divergenza dipende essenzialmente dai differenti presupposti polemici che articolano la scelta (anti)dialettica damiana, la cui costruzione retorica merita senza dubbio ulteriori approfondimenti (cf. M. Della Serra, *La prova dialettica nel De divina onnipotentia di Pier Damiani*, in *Schede Medievali* 46(2008), pp. 179-193.

¹⁷ « Velut cum aliquem, qui coepit esse nascendo, facit non esse moriendo » (Aug., *c. Faust.* 26,5).

¹⁸ *Ibidem*.

come far sì che ciò che era non sia più significa agire su uno stato (S1) e mutarlo in qualcosa di diverso (S2), situazione che differisce in tutto dalla sottrazione di un fatto al divenire storico. L'intervento sul tempo a cui si riferisce Agostino sembra, tuttavia, interessare soltanto l'esistenza come impossibilità di annullare l'esistenza di qualcosa che già l'ha perduta. Se la morte di un individuo rientra nell'accaduto perché la sua scomparsa determina altri momenti storici, Dio non può intervenire su questo momento per riportare l'individuo in vita. O meglio, potrebbe, ma soltanto nell'incomprensibile logica del miracolo che non è affatto contro natura.¹⁹ Una divinità onnipotente dovrebbe poter ricondurre all'esistenza un corpo che ne è ormai privo.²⁰ L'interpretazione letterale del messaggio agostiniano riguarda, dunque, l'inalienabilità storica dell'accaduto, considerando la sempre possibile riserva del miracolo: da S2 già in atto non si può ottenere S2 in atto come 'altro' non collocabile naturalmente in un ordine preconosciuto. La *summa et*

¹⁹ « Sed contra naturam non incongrue dicimus aliquid Deum facere, quod facit contra id quod novimus in natura » (*c. Faust.* 26,3). La valenza del miracolo nella prospettiva agostiniana va giustamente reinserita nel disegno provvidenziale che Dio sceglie e conosce dall'eternità. Come ha notato il Courtenay, è piuttosto la sorpresa suscitata nell'uomo dall'evento straordinario ad avvertire l'intervento di Dio nel mondo. Dunque, il miracolo non sarà contro natura ma perfettamente inscritto in essa. Cf. W.J. Courtenay, *Capacity and volition: a history of the distinction of absolute and ordained power*, Bergamo 1990, p. 29.

²⁰ Servendosi dello stesso esempio, Tommaso d'Aquino riassume la sua posizione nella *Summa Theologica* con il titolo: « Utrum Deus possit facere quod praeterita non fuerint ». L'esplicito richiamo al *Contra Faustum Manicheum* rende chiaramente l'adesione di Tommaso all'idea agostiniana di onnipotenza come impossibilità di intervenire sul fatto ormai passato, ma con un'interessante puntualizzazione circa l'impossibilità stessa: trasformare un uomo deceduto in vivente non è impossibile quanto far sì che Socrate non abbia camminato, una volta che ha compiuto l'azione. Il miracolo è sempre associato ad un'impossibilità relativa o ipotetica cioè non aggirabile per mezzo delle stesse forze naturali implicate nell'impossibilità ma soltanto per mezzo dell'onnipotenza divina. Il miracolo rispetta dunque il principio di non-contraddizione: « Et sic est magis impossibile quam mortuum resurgere, quod non implicat contradictionem: quod dicitur impossibile secundum aliquam potentiam, scilicet naturalem. Talia enim impossibilia divinae potentiae subduntur » (p. I, q. 25, a. 4).

incommutabilis veritas è osservata da Dio fino all'ultimo: Dio non può opporsi al fatto che « semper enim verum erit fuisse illud quod erat, et non est; et ibi verum erit iam fuisse quod erat, ubi verum erat antequam fieret futurum esse quod non erat ».²¹

L'onnipotenza non viola la realtà passata quando ciò significherebbe sovvertire le leggi dello spazio-tempo e del linguaggio.²² Alla necessità reale del passato segue una necessità linguistica.²³ Sulla verità del linguaggio si regge l'intero ordine cosmologico quando Dio osserva le sue leggi e prende posizioni rispettando la costanza dell'ordinamento preconsociuto.

Con un intento didattico prossimo, almeno sul piano dei contenuti, al percorso ermeneutico e biografico delle *Confessiones*, il *sermo De Symbolo ad catechumenos* offre ad Agostino l'occasione per ribadire, anche passando in rassegna le azioni impossibili per Dio,²⁴ come l'onnipotenza non incontri limiti di alcun tipo.²⁵ Se il 'Simbolo' non è altro che una « complexa regula fidei », proprio tale complessità necessita di una spiegazione (*expositio*) che Agostino in più occasioni tenta di riassumere.²⁶ Ma, piuttosto che affermare

²¹ « Sempre infatti sarà vero che è esistito ciò che esisteva e non esiste più; e dove sarà vero ciò che già era stato, lì [nel passato] era vero che sarebbe stato ciò che non era » (cf. Aug., *c. Faust.* 26,5). Accostando il passo ad Aristot., *De interpretatione* 9, la prescienza divina raduna ciò che Aristotele ammette solo come necessità di entrambi i contrari.

²² « Sententia quippe qua dicimus aliquid fuisse, ideo vera est, quia illud de quo dicimus, iam non est. Hanc sententiam Deus falsam facere non potest, quia non est contrarius veritati » (Aug., *c. Faust.* 26,5).

²³ Cf. O. Boulnois, *Ce que Dieu ne peut pas*, in *La Puissance et son ombre de Pierre Lombard à Luther*, ed. O. Boulnois, Parigi 1994, p. 32.

²⁴ « Cum sit omnipotens, mori non potest, falli non potest, mentiri non potest, et, quod ait Apostolus, *negare se ipsum non potest* »: Aug., *ymb. cat.* 1,2 (PL 40, c. 627). Ciò si accorda con quanto riportato in *c. Faust.* 26,5.

²⁵ « Facit quidquid vult: ipsa est omnipotentia » (ibidem).

²⁶ In questa occasione è più che mai evidente come le discordanze nelle datazioni dei vari sermoni (quelli dedicati al 'Simbolo' oscillano tra il 410-415) non consentano una ricostruzione esatta delle scelte argomentative agostiniane. Per la datazione dei sermoni qui presi in esame cf. A. Kunzelmann, *Die Chronologie der Sermones des hl. Aug.*, in *Miscellanea Augustiniana*, Roma 1931, vol. II, pp. 417-520. Per approfondimenti: cf. A. Sizoo, *De etheid van Augustinus' Sermo de Symbolo ad catechumenos*, in *Gereformeerd theologisch tijdschrift* 41 (1940), pp. 286-300; C. Eichenseer, *Das Symbolum Apostolicum beim heiligen Augustinus*,

l'incontrastata onnipotenza, preferisce insistere su come 'potere alcune cose' sia sinonimo di impotenza.²⁷ È quasi con il proposito di ricostruire una genealogia dell'onnipotenza che, in via provvisoria, si accenna al compimento di qualunque azione dichiarando che un volere debba sempre dipendere da un potere, come possibilità che venga espressa una volontà.²⁸ Ciò pone non pochi problemi, soprattutto quando si indaga il valore semantico del *non potuit* come corrispondente al *noluit*.²⁹ Tuttavia, soltanto perché Dio potrebbe peccare allora sceglie di non volere peccare, precludendo al peccato la via dell'esistenza. Tra il potere assoluto e il fare non esiste alcuna identità quando la mediazione del volere garantisce che l'azione compiuta (tutto ciò che Dio realizza) rispetta una decisione impeccabile e rigorosamente valutata. Per dirsi tale, l'onnipotenza agostiniana sembra così rispondere alla delimitazione del volere, elemento essenziale in una riduzione etica della potenza, implicato nella mancata equivalenza tra *posse* e *velle*, responsabile, in ultimo, di un alleggerimento del *posse* (come capacità di fare ogni cosa possibile) che ricade nel *velle* come scelta consapevole del giusto. Al contrario, una potenza senza limiti potrebbe (come il volere ogni cosa che si può) anche quel peccato che pretende di respingere per dirsi tale.

[Kirchengeschichtliche Quellen und Studien 4], Sankt-Ottilien 1960; P.P. Verbracken, *Les sermons 215 et 56 de st. Aug.*, in *RB* 68(1958), pp. 5-40; Id., *Le sermon 214 de st. Aug.*, in *RB* 72(1972), pp. 7-21.

²⁷ « Quam multa non potest, et omnipotens est. Et ideo omnipotens est, quia ista non potest. Nam si mori posset, non esset omnipotens; si mentiri, si falli, si fallere, si inique agere, non esset omnipotens, quia, si hoc in eo esset, non fuisset dignus qui esset omnipotens. Prorsus omnipotens Pater noster peccare non potest. Facit quidquid vult: ipsa est omnipotentia »: Aug., *ymb. cat.* 1,2 (PL 40, c. 627). Analogamente nel s. 213,1: « Nam ego dico quanta non possit: non potest mori, non potest peccare, non potest mentiri, non potest falli; tanta non potest, quae si posset, non esset omnipotens » (PL 38, cc. 1060-1061). Di importanza non secondaria per gli studi sul concetto di onnipotenza, nell'edizione inglese curata da E. Hill (cf. *The Works of Saint Augustine, Sermons*, New Rochelle-New York 1993, vol. III/6, pp. 140-149) il termine *omnipotens* è tradotto con *almighty*.

²⁸ Quasi a garanzia di un'efficace metodologia nell'analisi della potenza, la scelta di trattare immediatamente i rapporti di dipendenza tra potere e volontà sarà osservata anche nel *De divina omnipotentia* di Pier Damiani.

²⁹ Cf. G. van den Brink, p. 69.

La difficoltà di conciliare le imperfezioni conoscitiva e comportamentale della creatura con le attitudini della prescienza divina compare quasi ad apertura del *De continentia* (ca. 416-418),³⁰ quando Agostino, ricorrendo ad una soluzione che non chiarifica nulla sulle cause prime dell'esistenza del male, riformula il delicato contrasto tra libero arbitrio e peccato, rinviando all'impeccabilità divina (« qui cum mali nihil faciat ») l'incertezza conoscitiva di quanti agiscono in maniera virtuosa. Se il male non fosse punibile, certamente nessun castigo sarebbe inferto ai peccatori.³¹

Non tutti i testi agostiniani godono nel secolo XI della notorietà che accompagna l'*Enchiridion de fide spe et charitate* (ca. 421-423).³² All'origine di questo successo si pone certamente quel tipico dirottamento terminologico che consente ai maestri delle nascenti *scholae* (in particolare Laon e Reims) di integrare i commenti delle opere dei Padri attraverso nuove *sententiae*, enunciate spesso senza tener conto dell'integrità dei passi citati, della loro autenticità o del

³⁰ Riaffiorano in questo breve trattato gli elementi più noti della ricerca agostiniana (la natura della grazia, la persistenza del bene nella natura umana e la polemica contro l'eresia manichea). Per le difficoltà di datazione dell'opera si veda l'introduzione al *De continentia* di V. Tarulli, in *Sant'Agostino, La continenza*, [NBA VII/1], Roma 1978, pp. 321-322. La difficoltà che ridimensiona la lettura di D.O'B. Faul (cf. *The date of the "De continentia" of St. Augustine*, in *Papers presented to the Third International Conference on Patristic Studies, Oxford 1959*, [StPatr 6 : TU 81], Berlin 1962, pp. 374-382), portato a posticipare all'anno 426 la datazione dell'opera, dipende dal registro fin troppo elaborato della confutazione che Agostino dispiega contro gli avversari. Cf. inoltre: A.M. La Bonnardière, *La date du « De continentia » de saint Augustin*, in *REAug* 5(1959), pp. 121-127; G. Armas, *La continencia perfecta en la ética agustiniana*, in *Augustinus* 1(1956), pp. 559-571; P.-T. Camelot, *Enkrateia (Continentia). Les latins: Saint Augustin*, in *DSP* IV, cc. 365-368.

³¹ « Sicut ergo dicis: Cur permittit ista, si displicent? ita ego dico: Cur punit ista, si placent? Ac per hoc sicut ego confiteor, quod omnino ista non fierent, nisi ab Omnipotente permitterentur, ita tu confitere facienda non esse, quae a iusto puniantur, ut non faciendo quae punit, mereamur ab eo discere cur permittit esse quae puniat » (Aug., *cont.* 6,15).

³² Redatto probabilmente nello stesso periodo del *Contra Iulianum*, l'*Enchiridion* resta uno dei principali riferimenti testuali del mondo monastico. Per la diffusione nelle scuole monastiche cf. J. De Ghellinck, *Le mouvement théologique du XII siècle*, Parigi 1948, pp. 115-118.

contesto di appartenenza.³³ Così come vengono riportate nelle *Confessiones*, le improprietà di una materia ingestibile e avversa vengono reinserite in un complesso quadro di perfezionamento del mondo, perché dall'esistenza del male, si possano trarre beni maggiori di quanti la sola esistenza del bene potrebbe garantire.³⁴

Pur riportando l'esistenza del male a ragioni imprecisate, come nel *De correptione et gratia*,³⁵ Agostino tenta di immunizzare il mondo, convinto che l'onnipotenza possa addirittura trarre vigore da un ostacolo apparente, soprattutto esercitando un'azione restrittiva e finalizzata. Confrontando le varie linee argomentative, la soluzione cronologicamente più matura del *De correptione et gratia* sembra trovare una degna – anche se incompiuta – anticipazione nel *permittere* dell'*Enchiridion*: le articolazioni della grazia in riferimento al peccato del primo uomo individuano soluzioni più sofisticate rispetto al tema originario e 'quantitativo' della necessità del male.

Ma già nell'*Enchiridion*, disponendo di una grande occasione per dimostrare che l'onnipotenza è priva di limiti, Dio dà prova di non temere la presenza del male, preferendo un incerto risultato creativo che soltanto per scelta possa respingere la corruzione del peccato. L'alternativa è posta, dunque, non tra una totale assenza di male e il suo opposto – nell'errata formulazione secondo cui Dio

³³ Chiari segni di questa metamorfosi nella metodologia di ricerca appaiono già nelle scuole monastiche del secolo XI. Tracce significative su questo argomento compaiono in F. Vandembroucke, *Nouveaux Milieux, nouveaux problèmes du XII^e au XVI^e siècle*, Parigi 1961, pp. 279-282. Cf. inoltre: J. Leclercq, *La crise du monachisme aux XI^e et XII^e siècles*, in *Aux sources de la spiritualité occidentale*, Paris 1964; J. De Ghellinck, pp. 133-148.

³⁴ È qui ribadito il principio di sovranità e la strategia correttiva che permette a Dio di disporre beneficamente del male: « Neque enim Deus omnipotens quod etiam infideles fatentur: *Rerum cui summa potestas cum summe bonus sit, ullo modo sineret mali esse aliquid in operibus suis nisi usque adeo esset omnipotens et bonus ut bene faceret et de malo* » (Aug., *ench.* 3,11).

³⁵ « Quapropter saluberrime confitemur, quod rectissime credimus, Deum Dominumque rerum omnium, qui creavit omnia bona valde, et mala ex bonis exortura esse praescivit, et scivit magis ad suam omnipotentissimam bonitatem pertinere, etiam de malis bene facere, quam mala esse non sinere, sic ordinasse Angelorum et hominum vitam, ut in ea prius ostenderet quid posset eorum liberum arbitrium, deinde quid posset suae gratiae beneficium iustitiaeque iudicium » (Aug., *corrupt.* 10,27).

crea o fa il male – ma tra l'assenza e il permesso di compiere il male, concessione fatta senza alcuna complicità e, anzi, prontamente ridimensionata attraverso una piena esecutività dell'onnipotenza. Ancora la puntualità terminologica evita fraintendimenti sulla corruzione del potere divino quale responsabile dell'aggiunta volontaria del male nella 'ricetta' della creazione. Ma se « non faciendo quae punit, mereamur ab eo discere cur permittit esse quae puniat », allora l'onnipotenza come concetto continua a porsi entro una volontà di bene che respinge il peccato e ne mostra il tessuto complicatissimo.

Nella stessa prospettiva del *De continentia*, e in un'ulteriore dimostrazione di raffinatezza dialettica, l'inevitabile distinzione concettuale tra il *non posse* peccare e il *posse* non peccare proposta nel *De correptione et gratia*³⁶ illustra la singolare condizione del primo uomo, ingannato dal suo arbitrio quando libero di scegliere, poi anelante alla *gratia* che soltanto la bontà divina può concedere. In un densissimo paragrafo, la libertà umana attuata secondo il *velle* è investita dalla seconda grazia (*libertas major*) soltanto dopo aver peccato³⁷ o, più precisamente, per aver abbandonato una situazione d'imperfezione primordiale. L'aiuto garantito *ab omnipotenti bono* è la riprova di come l'errore di Adamo non sia causato dalla tentazione divina, ma da quel dono che, unitamente alla possibilità della tentazione, rimane insostituibile nel raggiungimento della salvezza.³⁸

³⁶ Opera che richiama altre monumentali produzioni agostiniane sul problema della libertà, il *De correptione et gratia* (ca. 426) rappresenta, a dire di molti, una chiave d'accesso alla confutazione antipelagiana. Il passo qui preso in esame (*corrept.* 12,33) rivela tutta la complessità della costruzione grammaticale adottata per la descrizione del potere divino e, unitamente, della soluzione che Agostino ipotizza per garantire alla vita individuale una degna riuscita nonostante il peccato.

³⁷ Agostino afferma esplicitamente che l'aiuto divino mai avrebbe potuto costringere l'uomo alla perfezione di un volere impeccabile: « Tale quippe erat adiutorium, quod desereret cum vellet, et in quo permaneret si vellet: non quo fieret ut vellet » (*Aug., corrept.* 11,31).

³⁸ Espediente reso esplicitamente per ricordare come l'abbandono dell'uomo sia conseguenza del suo disinteresse verso Dio: « Posset ergo permanere si vellet: quia non deerat adiutorium per quod posset, et sine quo non posset perseveranter bonum tenere quod vellet » (*Aug., corrept.* 11,32). L'insistenza di Agostino rettifica l'inversione che provoca il dirottamento

In una sola mossa, Agostino preserva la bontà divina e giustifica la condanna della malvagità liberamente scelta.³⁹ Ecco, dunque, che nessuna ‘soggezione’ divina condiziona la possibilità di azione, nonostante la necessità di un aiuto aggiuntivo riduca l’imperfezione temporale e la debolezza che un’autonomia del volere inevitabilmente implica.⁴⁰ Nella *libertas minor*, luogo originario dell’essere che non conosce la realizzazione del *posse* nel *velle*, si condensano allora numerosi tratti irrisolti.⁴¹ Nell’immagine agostiniana, le fasi di questa progressione scagionano comunque la bontà divina quando spetta alla grazia accordare in una perfetta identità *velle* e *posse*.⁴² Ciò che la grazia consegna, rintraccia nell’impossibilità di peccare (dal *posse peccare/ non peccare* al *non posse peccare*) la concordanza assoluta dei due termini.

Se in una triplice gemmazione Dio mostra la sua benevolenza verso il creato (creando, creando l’uomo capace di bene, perdonando secondo giustizia), tre saranno le motivazioni sufficienti per l’adozione

della responsabilità: all’origine della perseveranza nel bene e della beatitudine della creatura angelica, tanto salda da isolarla dalla possibilità d’errore, resta l’aiuto divino, principio base della sottomissione della creatura al Creatore. Cf. inoltre C. Boyer, *Dieu pouvait-il créer l’homme dans l’état d’ignorance et de difficulté? Étude de quelques textes augustinien*, in *Gregorianum* 1 (1930), pp. 32-57.

³⁹ Cf. M.E. Alflatt, *The Responsibility for Involuntary Sin in Saint Augustine*, in *RechAug* 10 (1975), pp. 171-186.

⁴⁰ Cf. A. Solignac, *La condition de l’homme pécheur d’après saint Augustin*, in *Nouvelle revue théologique* 78 (1956), pp. 359-387.

⁴¹ « Quod non fuit in homine primo: unum enim horum in illo fuit, alterum non fuit. Namque ut reciperet bonum, gratia non egebat, quia nondum perdidit; ut autem in eo permaneret, egebat adiutorio gratiae, sine quo id omnino non posset; et acceperat posse si vellet, sed non habuit velle quod posset: nam si habuisset, perseverasset » (Aug., *corrupt.* 11,32). La mancata perseveranza individua l’assenza di una volontà di ciò che si può. Per questo Agostino riporta al libero arbitrio la deviazione del volere. Così l’uomo non necessita di grazia fin quando l’accordo tra potere e volere è rispettato.

⁴² L’identità è garantita dalla mancanza di una scelta esplicita che possa diversificare il volere come attuazione specifica del potere. Si vedano le riflessioni sull’accostamento tra Agostino e Anselmo riguardo alla potenza in J. Plagnieux, *Le binome justitia-potentia dans la sotériologie augustinienne et anselmienne*, in *Spicilegium Beccense* 1 (1959), pp. 141-154.

di un comportamento virtuoso: l'accettazione del dono della creazione; la riconoscenza attraverso l'esecuzione di opere virtuose; la gratitudine per il perdono misericordioso secondo il pentimento e la penitenza.

Sviluppando ampie riflessioni sull'onnipotenza in un'epistola indirizzata a Fermo,⁴³ Agostino ritorna sull'identità tra volontà e azione per contestare l'indecisione del catecumeno sulla scelta del battesimo. La sintesi del Frohnhofe⁴⁴ rileva certamente elementi concettuali essenziali, ma senza perlustrare a fondo la problematicità del libero arbitrio, quella stessa che Agostino deve equilibrare prima di reintrodurre il *permittere* in prospettiva giustizianista.⁴⁵ Ricalcando la soluzione dell'*Enchiridion*, l'onnipotenza necessita proprio del male conosciuto dall'eternità⁴⁶ per dirsi tale, perché senza il *permittere* mai sarebbe stata *omni-potentia*.⁴⁷

Il tema della razionalità dell'universo – in questa occasione soltanto accennato – ricorre in tutta la produzione agostiniana e in

⁴³ Si tratta dell'epistola 272, redatta all'incirca nel 428. Numerosi impegni impediscono ad Agostino di formulare una risposta immediata alle incertezze di Fermo, attento lettore del *De civitate Dei* e uomo benvenuto dal vescovo d'Ippona. Si tenga tuttavia presente che l'esitazione del catecumeno sembra rientrare (cf. l'introduzione di L. Carozzi in *Sant'Agostino, Le lettere, supplemento (1*-29*)*, [NBA XXIII/A], Roma 1992) in una pratica molto diffusa nel V secolo e consistente nella consacrazione in età avanzata o con il pretesto di una grave malattia. Una scelta che può inoltre tradurre una pratica filosofica di avvicinamento alla religione ma non un sentito interesse per la pratica religiosa. Per approfondimenti si vedano inoltre: J. Divjak, *Augustin erster Brief an Firmus und die revidierte Ausgabe der Civitas Dei*, in *Latinität un Alte Kirche, Festschrift für Rudolf Hanslick zum 70. Geburtstag*, eds. W. Kraus-A. Primmer-H. Schwabl, Wien 1977, pp. 56-70; C. Lambot, *Lettre inédite de St. Augustin relative au 'De civitate Dei'*, in *RB* 51(1939), pp. 109-121.

⁴⁴ Cf. H. Frohnhofe, *Anmerkungen zum Brief 2* de heiligen Augustinus*, in *VigChr* 38(1984), pp. 388-389.

⁴⁵ « Nihil enim prorsus fit, nisi quod aut ipse facit aut fieri ipse permittit, et quoniam volens facit, volens et permittit, nihil fit omnino, si nolit » (Aug., *ep.* 272).

⁴⁶ Cf. J. van Gerven, *Liberté humaine et prescience divine d'après saint Augustin*, in *Reveu philosophique de Louvain* 55(1957), pp. 317-330.

⁴⁷ Va tuttavia ricordato come Agostino tenti di ridimensionare il suo azzardo confermando di non conoscere come tale concessione possa ambire a qualcosa di giusto: « quamquam de illis quid boni faceret invenire non possum » (*ep.* 272).

una riuscita certamente più compatta. Due fattori esprimono così accordo e condivisione: da una parte l'amore di Dio, distribuito anche nella giustizia divina; dall'altra l'universalizzazione⁴⁸ della verità, la circolazione del logos divino nelle molteplici ragioni umane che aderiscono al vero e ne fanno motivo di ordine.⁴⁹ L'implicita restrizione del potere entro un volere che non può scegliere altro che il bene rientrerà nella scelta di pensatori come Pietro Lombardo e Tommaso d'Aquino che adatteranno questa premessa al pieno controllo delle infinite abilità divine. La portata della riflessione agostiniana, anche se non sufficientemente compiuta in molti tratti, consegna all'occidente cristiano un primissimo tentativo di trascrizione della potenza nell'ambito della logica, anticipando l'indomabile complessità di argomentazioni che non smetteranno di sollecitare chiarimenti e innovazioni concettuali, sconfinando spesso in scomode asserzioni eretiche o in intricatissime formulazioni paradossali.

MANLIO DELLA SERRA
Schleifmühlweg 1
72070 Tübingen
DEUTSCHLAND
dellaserra@hotmail.com

ABSTRACT

The notion of 'omnipotence' (*potentia dei*) runs through the history of medieval philosophy especially after the contribution of Augustine's thought. Augustine thus traces ethical developments from the idea of God's sovereignty to the construction of an order of things comparable with his power of creation. Augustine was the first Christian thinker to introduce and document the notion of *potentia dei* in an ethical context, proving at the same time that the ambivalence of God's power results either from the activity of ordering, or from the impossibility of God's duplication, or from the incapacity to destroy the world in respect to a rational configuration of laws and events.

⁴⁸ « quidquid in quorumque animis et mentibus veri est » (Aug., *c. Faust.* 26,5).

⁴⁹ Cf. G. D'Onofrio, *La dialettica in Agostino e il metodo della teologia nell'alto medioevo*, in *Atti del congresso internazionale su s. Agostino nel XVI centenario della conversione: Roma, 15-20 settembre 1986*, [SEA 24], Roma 1987, p. 263.