

FRANCO DE CAPITANI*

MEDICINA, DISCIPLINA, MISERICORDIA
LA CURA DEL CORPO E DELL'ANIMA COME ESPRESSIONE DELL'AMORE
DEL PROSSIMO E DI DIO NEL GIOVANE AGOSTINO ANTIMANICHEO
(*MOR. ECCL. 27,52-28,58 SS.*)

Medicine, Discipline, Mercy. The Care of Body and Soul as Expression of the Love of Neighbour and of God in the Young Anti-Manichean Augustine (*Mor. Eccl. 27,52-28,58 ss.*)

The article demonstrates how the unitary conception of man, understood as 'substantia rationalis constans ex anima et corpore' (*Trin.*, XV, 7,11), which scholars usually attribute to the second phase of Augustinian thought, that is to say that of time of his priesthood and his episcopate, in fact it is already present in him since the youthful period of his second Roman stay, at least since the *De moribus ecclesiae catholicae et de moribus manichaeorum*. Work in which the influence of his Roman meditations on the sacred Scriptures are, for the first time in a substantial way, acquired by his way of understanding and rethinking the problems that he intends to face, according to a more Christian perspective.

Keywords: Soul, Body, Man, 'Misericordia', Manicheism

1. *Anima e corpo in Agostino*

In un lungo passo di un'opera antimanichea, scritta a Roma nel 387, quando vi risiedette di ritorno da Ostia Tiberina¹, il giovane neoconvertito Agostino esprime la sua 'nuova' concezione dell'unità del composto umano, scritturisticamente fondata sulla parola di Dio. Di lì si comprende quanto le sacre Scritture abbiano influito sul pensiero del nostro Autore, contribuendo non poco a farlo passare dal dualismo di concezione, anima-corpo, verso una concezione unitaria di due realtà, sì distinte quanto a composizione sostanziale, ma 'unite' quanto a capacità di correlazione nel singolo individuo. È vero che la concezione agostiniana dell'uomo, accreditata per larga parte nel Medioevo, è quella di unione di due sostanze distinte alla maniera platonica², ma è anche altrettanto vero, secondo studi abbastanza recenti, che in

* Università degli Studi di Parma. Email: franco.decapitani@unipr.it
Received: 12.04.2017; Approved: 25.05.2017.

¹ Da dove pensava di poter tornare in Africa, dopo la sua nota conversione ed il successivo battesimo. Le date delle vita di Agostino sono ben delineate e documentate da O. PERLER, *Les voyages de saint Augustin*, Études Augustiniennes, Paris 1980.

² Sulle questioni dell'anima nel Medioevo è essenziale, ad es., lo studio di S. VANNI ROVIGHI, *Uomo*

Agostino sono presenti entrambe³ le concezioni dell'uomo in seguito consolidate: sia quella dell'uomo inteso come unione di due sostanze diverse, sia come unica sostanza in cui l'anima costituisce la forma guida del corpo che anima, appunto; e questo specialmente nella seconda parte della sua esistenza di uomo e di pensatore⁴. Basti leggere il bello scritto della Manferdini ed altri per convincersene⁵. A noi importa sottolineare una novità del pensare agostiniano. Vale a dire: già da questo secondo periodo di permanenza romana di lui abbiamo a che fare con la sua visione da molti attribuita alla seconda parte della sua evoluzione dottrinale ed umana.

Come cercheremo di far vedere, avremo modo di renderci conto sino a che punto l'impianto di fede derivante dagli insegnamenti desumibili dalla sacra Scrittura, abbia avuto un influsso fondamentale sul modo di pensare del futuro vescovo di Ippona. La nota definizione di uomo inteso come *anima rationalis, mortali atque terreno utens corpore*, viene ampiamente superata nella sua sostanziale duplicità di contenuti concettuali e viene intesa come subordinazione di un 'tale' corpo ad una 'tale' determinata anima. Dunque Agostino inizia col dire che quando l'uomo *diligit proximum*, fa del bene sia al corpo sia all'anima del suo prossimo. Al corpo *benefacit* con quella che Agostino chiama *medicina*; mentre all'anima del prossimo *benefacit* attraverso quella che egli chiama *disciplina*⁶. Vedremo poi cosa intenda il cattolico ritrovato con queste espressioni riassuntive di vari tipi di comportamento. Diventa così evidente quanto sia il corpo sia l'anima di colui che ama il suo prossimo come se stesso e Dio in quanto loro creatore comune, diventino reciprocamente coinvolti e come 'impastati', nei momenti in cui rendono effettivo il precetto cristiano del duplice amore. È vero, l'anima razionale dell'uomo svolge sempre un ruolo di guida e di direzione dell'operatività del corpo, al punto che se non è abbastanza convinta dell'importanza di aiutare il prossimo e non lo fa è da Agostino considerata *stulta*.

Sono infatti gli 'stolti' quelli che faticano a comprendere che la *miser cordia* verso gli altri non sia un *vitium*; mentre, invece, è un *officium* dato da Dio agli uomini come insegnamento essenziale per l'attuazione di una vita che voglia dirsi 'cattolica' e quindi anche 'manichea', sembra voler dire Agostino. I veri cattolici, precisa il nostro, non aspettano che la compassione li muova all'aiuto del prossimo in difficoltà e biso-

e natura. Appunti per un'antropologia filosofica, Vita e Pensiero, Milano 1980, dove l'autrice riprende e riassume studi precedenti. Per una trattazione più recente cfr., ad es., C. GIORGINI, *Il rapporto anima-corpo nelle filosofia medievale*, in A. MOLINARO - F. DE MACEDO (a cura di), *Verità del corpo. Una domanda sul nostro essere*, Ed. Pro Sanctitate, Roma 2008, pp. 247 ss.

³ Una buona esposizione delle due concezioni è reperibile in A. TRAPE', *Introduzione a sant'Agostino*, pubblicata dalla 'Nuova Biblioteca Agostiniana' (NBA), Città Nuova, Roma 2006, cap. IV, II (*L'uomo*), pp. 109 ss. Si tratta della ripubblicazione di un testo ormai classico della bibliografia agostiniana internazionale, curata dallo stesso autore, *Sant'Agostino, l'uomo, il pastore, il mistico*, Editrice Esperienze, Torino 1996.

⁴ Ma già qui nello stesso *De moribus ecclesiae* (I,4,6) Agostino sapeva che l'uomo è anche concepibile come *unio* di due sostanze, anima e corpo, oltre che come anima sola. Quello che nessuno ammette, invece, dice (e, ovviamente egli si riferisce anche ai manichei) è che con il termine uomo si possa intendere il solo corpo dell'uomo.

⁵ Cfr. T. MANFERDINI, *Unità del vero e pluralità delle menti in S. Agostino. Un saggio sulle condizioni della comunicazione*, Pàtron, Bologna 1960.

⁶ «Homo igitur, ut homini apparet, anima rationalis est mortali atque terreno utens corpore. Partim ergo corpori, partim vero animae hominis benefacit qui proximum diligit. Ad corpus quod pertinet, medicina nominata est, ad animam autem 'disciplina'» (*Mor. eccl.* I, 27,52; NBA XIII/1, Città Nuova, Roma 1997, pp. 80-82).

gnoso di aiuto; lo fanno e basta. Non hanno bisogno di un coinvolgimento passionale per accorgersi del bisogno degli altri; dovrebbe bastare loro il precetto evangelico, intelligentemente interiorizzato e fatto proprio della personalità morale individuale di ciascuno. In questo senso l'anima razionale deve influire sul corpo; nel senso cioè di essere ella per prima convinta della fondatezza intellettuale e morale del precetto cristiano dell'amore verso tutti, verso Dio e il prossimo, al punto che non si possa parlare di un tipo di amore senza l'altro.

La comprensione intellettuale della fede è guida necessaria all'azione morale cristianamente corretta⁷. Il corpo 'mortale' e 'terreno' di cui siamo costituiti⁸, non è se non un soggetto che va 'scongelato' dallo stato di rigidità 'disumana' in cui la *stultitia*, che è vera mancanza di *miseriordia*, lo ha condotto. Infatti se lo *stultus* ricordasse che anche Dio è detto *misericors* comprenderebbe subito quanto sia importante cercare e attuare la mitezza e la misericordia verso tutti, e non solo verso i propri correligionari manichei, sembra suggerire Agostino⁹.

2. Le opere di misericordia corporale: la 'medicina corporis'

«Colui che ama il prossimo», precisa il nostro Autore, «fa del bene, *benefacit*, in parte al corpo, in parte all'anima dell'uomo». E prosegue: «Ad corpus quod pertinet, medi-

⁷ Cfr. il *serenantur tranquillitate rationis* di *Mor. eccl.* I, 18,54 (NBA XIII/1, p. 84).

⁸ Con abbastanza evidente richiamo al corpo 'celeste' di cui siamo costituiti secondo la dottrina manichea. Sul quale argomento ci si può rivolgere a qualche buona monografia sul manicheismo in circolazione. Ad es. partendo dal classico H.CH. PUECH, *Le manichéisme, son fondateur, sa doctrine*, Edition du Musée Guimet, Paris 1949, per arrivare ai più recenti lavori di G. WIDENGREN, *Il manicheismo*, tr. it. di Q. Maffi - E. Luppis, Il Saggiatore, Milano 1964; F. DECRET, *Mani et la tradition manichéenne*, Seuil, Paris 1974; M. TARDIEU, *Il manicheismo*, tr. it. a cura di G. Sfameni Gasparro, Giordano, Cosenza 2009; J. RIES, *Manicheismo: un tentativo di religione universale*, tr. it. di R. Nanini, Jaca Book, Milano 2011. Per quanto riguarda i testi manichei esiste la pregevole antologia, per ora in tre volumi, curata da G. Gnoli per la collezione 'Valla': *Il Manicheismo* (vol. I); *Mani e il manicheismo* (vol. II), Mondadori, Milano 2003; *Il Manicheismo. Il mito e la dottrina. Testi manichei dall'Asia centrale e dalla Cina* (vol. III), Mondadori, Milano 2008.

⁹ Per comodità del lettore preferisco riportare di seguito la prima parte dell'intero brano dell'opera che ci interessa: «Sed medicinam nunc voco, quidquid omnino corporis vel tuetur vel instaurat salutem. Ad hanc itaque pertinent non ea tantum quae ars eorum exhibet, qui proprie medici nominantur, sed etiam cibus et potus, tegmen et tectum, defensio denique omnis atque munitio, qua nostrum corpus adversus etiam externos ictus casusque servatur; nam et fames et sitis et frigus et aestus et quidquid extrinsecus graviter infligitur salutem, de qua nunc agitur, manere non sinunt. 27. 53 Quare illa omnia, quibus huiusmodi malis incommodis resistitur, qui officiose atque humiliter praebent, misericordes vocantur, etiamsi sapientes usque adeo sint, ut iam nullo animi dolore turbentur; nam quis ignoret ex eo appellatam esse misericordiam, quod miserum cor faciat condolescentis alieno malo? Et quis non concedat ab omni miseria liberum esse debere sapientem, cum subvenit inopi, cum esurienti cibum praestat potumque sitiienti, cum vestit nudum, cum peregrinum tecto recipit, cum oppressum liberat, cum denique humanitatem suam usque ad sepulturam porrigit mortuorum? Etiamsi id faciat mente tranquilla, nullis aculeis doloris instinctus, sed adductus officio bonitatis, misericors tamen vocandus est. Huic enim nihil obest nomen, cum absit miseria. 27. 54 Stulti vero cum misericordiam quasi vitium devitant, quia officio satis moveri nequeunt, si nec perturbatione commonentur, congelascunt potius rigore inhumanitatis quam rationis tranquillitate serenantur. Itaque multo prudentius etiam Deus ipse misericors dicitur (cfr. *Deut* 4, 31; *2 Neh* 9, 14; *Ps* 85, 15; *Eccl.* 2, 13; *Lc* 6, 36; *Iac* 5, 11), qui quemadmodum dicitur, restat intelligere his qui sese idoneos religione studioque praestiterint, ne eum verbis doctorum inepte utimur, indoctorum animas prius durescere vitando misericordiam quam benignitatem appetendo mitescere faciamus. Atque ut misericordia iubet ista nos ab homine pellere incommoda, sic innocentia prohibet inferre» (*Mor. eccl.* I, 27, 52-54; NBA XIII/1, pp. 80-84).

cina nominata est; ad animam autem, disciplina»¹⁰. Dunque abbiamo a che fare con due nuovi termini caratteristici del pensiero di Agostino: *medicina e disciplina*. Della *disciplina* parleremo dopo, come del resto fa Agostino. Anzitutto occorre spiegare cosa si debba intendere con l'espressione *medicina corporis*.

Con essa non si intende la cura meramente fisica dei malanni del nostro o dell'altrui corpo, con dei farmaci che i medici sono soliti dare alle persone per guarirle, per trarle fuori da uno stato di sofferenza e disagio. Non è così. La cura del corpo di cui Agostino intende parlare ai manichei, che sono i suoi interlocutori principali, anche se non esclusivi¹¹, è quella della mutua assistenza ai bisognosi ed ai sofferenti per qualche motivo. Dunque si tratta di quelle che diventeranno le 'opere di misericordia corporale': dar da mangiare agli affamati, da bere agli assetati, vestire gli ignudi, visitare i carcerati, accogliere gli stranieri, e seppellire i morti. Il *Catechismo* di san Pio X le classificava come le sette opere di misericordia corporale¹². Qui Agostino, per una delle prime volte nella sua vita di studioso e di pensatore di ispirazione cristiana ha il coraggio di parlare di esse, che sono l'aspetto visibile della carità e della misericordia verso i propri simili, non solo di fede. Però le chiama opere di 'medicina del corpo'. Le quali opere però sono solamente le espressioni più preziose del nostro modo di mettere in pratica la fede raggiunta. Ciò vale sia per i cattolici che per i manichei. Anche questi secondi infatti sanno che la sacra Scrittura, ma specialmente, dicono loro, quella consistente nel Nuovo Testamento, pone l'amore del prossimo come una delle regole d'oro dell'intero insegnamento evangelico, assieme, ovviamente all'amore di Dio. Anche i manichei sanno chiaramente che il solo amore di Dio 'disincarnato' non può essere definito vero amore, ma vana inclinazione ideale¹³. Anch'essi sanno che due sono le regole d'oro nelle quali si può riassumere 'tutta la legge e i profeti', come dice Matteo: l'amore di Dio e del prossimo, intimamente uniti e indisgiungibili, al punto di non poter sussistere l'uno senza l'altro. Ma prima, in certo senso, dal punto di vista 'operativo', viene l'amore del prossimo, la carità, come elogia e riassume san Paolo¹⁴ nel suo famoso *Inno* alla carità.

«La carità tutto precede, tutto opera, tutto sopporta, tutto perdona...». L'Agostino del secondo periodo romano è così: è già l'intellettuale di ispirazione cattolica che

¹⁰ Cfr. testo *supra*, nota 6.

¹¹ La destinazione antimanichea del brano, ovviamente, è fuori discussione, data la destinazione antimanichea dell'intero *De moribus*. Tuttavia non è escludibile che la trattazione possa ritenersi rivolta anche, in generale, ad ogni 'uomo di buona volontà', come si diceva un tempo, che lo possa avere tra le mani. Infatti, oltre che di manichei la Roma nella quale Agostino scrive e pubblica lo scritto, era soprattutto piena di pagani, devoti del Dio sole od altro, come sottolineano le note monografie ben informate sulla vita del neoconvertito e sull'ambiente culturale in cui visse. Cfr., ad es., per tutte, la monografia di P. BROWN, *Agostino d'Ippona*, tr. it. di L.M. Crisafulli - K. Elam, Einaudi, Torino 2013; o anche, se si vuole, la recentissima opera di R.L. Fox, *Augustine: Conversions to 'Confessions'*, Allen Lane, New York 2015.

¹² Cfr. il numero 21 delle *Prime preghiere e formule da sapersi a memoria* del *Catechismo* ricordato.

¹³ I manichei, in effetti, davano molta importanza alla conduzione di una vita sempre religiosamente ispirata e dottrinalmente diretta dai fondamenti della loro dottrina, che era, non dimentichiamolo, dottrina di salvezza e di liberazione da una condizione di soggezione al dominio del secondo principio manicheo del male e della materialità 'appesantente' la condizione storica di ciascuno. Perciò fede e vita dovevano essere fortemente legate e tenute in estrema considerazione reciproca. Si vedano su ciò i lavori ben fatti sulla dottrina manichea, alcuni dei quali sono da noi già stati ricordati *supra*, nota 8.

¹⁴ Cfr. la prima *Lettera ai Corinzi*, il famoso capitolo 13.

si preoccupa di costruire e di fondare un disegno di principi di vita sociale ed umana divinamente ispirati. E lo fa vedere ai suoi antichi correligionari manichei, ricordando anche a loro, anzi soprattutto a loro, le comuni radici cristiane di ispirazione dell'azione etica e civile in generale. Poiché a prima vista parrebbe che anch'essi le abbiano dimenticate e quasi annullate.

Per di più la *medicina corporis* invita a risalire alle fondamenta esegetiche testamentarie¹⁵, nelle quali trova i suoi agganci e le proprie prescrizioni di ispirazione divina.

Solo che i manichei, come sappiamo anche da altre fonti, disprezzano interamente la parte antica del Testamento, e la intendono anzi come opera del demonio e del dio del male, la quale non contiene nulla di divinamente ispirato¹⁶. Per di più quel poco che si dovesse trovarvi, ribadito, poi dai libri del Nuovo Testamento, non può, per loro, essere altro che pura 'interpolazione' letteraria, pura circostanza ingannevole¹⁷. Ma ad Agostino, che aveva anticamente anch'egli condiviso questa interpretazione dell'Antico Testamento, quando era adepto manicheo, oggi, dopo il battesimo milanese, avuto da Ambrogio, e soprattutto dopo il completo capovolgimento culturale e dottrinale maturato a Milano, grazie alle sue letture e meditazioni dei libri *Platonicorum*¹⁸, e specialmente dopo la sua personale sintesi teorica tra gli insegnamenti provenienti da questi libri e dagli insegnamenti esegetici di Ambrogio e della sua scuola episcopale¹⁹: Agostino, dopo tutto ciò, non è più quello di un tempo, quello del periodo africano, fautore, anch'egli, del modo manicheo di leggere ed interpretare le Scritture. Agostino è un 'nuovo' Agostino, una nuova mente e un nuovo spirito, di nuova 'generazione'. In quanto tale è pronto ad agire e a illustrare pubblicamente e apertamente i suoi nuovi punti di vista, anche esegetici. E qui, nel *De moribus*, dicono gli studiosi²⁰, egli è ormai pronto a far entrare 'massicciamente' l'apporto esegetico scritturistico così raggiunto nel novero dei suoi insegnamenti, come prima d'ora non aveva mai fatto nella sua produzione letteraria precedente.

¹⁵ Cfr., ad es., *Mor. eccl.* I, 18, 57-58; 19, 59-61.

¹⁶ Sul concetto di Satana nel manicheismo cfr., ad es., H.CH. PUECH, *Le prince des ténèbres dans son royaume*, in un numero collettivo (molto buono) dedicato a *Satan* delle «Études Carmélitaines» del 1952.

¹⁷ Cfr., ad es., «“in his [...] duobus praeceptis tota Lex pendet, et omnes prophetae” (Mt. 22, 40). Quid hoc loco potest dicere impudentissima pertinacia? Non hoc Christum dixisse? At in Evangelio verba eius ista conscripta sunt. Falsum esse scriptum? Quid hoc sacrilegio magis impium reperiri potest? Quid ista voce impudentius? Quid audacius? Quid sceleratius?» (*Mor. eccl.*, I, 19, 59-60; NBA XIII/1, p. 90); ma anche: «Proferendus est namque tibi alius codex eadem continens, sed tamen incorruptus et verior, ubi sola desint ea quae hic immissa esse criminariis» (*ibi*, I, 29, 61; NBA XIII/1, pp. 90-92).

¹⁸ Sui noti libri *Platonicorum* le pubblicazioni sono tante, dopo gli anni '50 del secolo scorso, quando il Courcelle propose la sua teoria sull'influenza 'neoplatonica' in ambiente 'cristianamente ispirato'. Uno di questi, abbastanza riassuntivo è, ad es., A.-I. BOUTON-TOUBOULIC, *L'approche philosophique de l'œuvre d'Augustin au miroir de la Revue des Études Augustinienne*, «Revue d'études augustiniennes et patristiques», 50 (2004), pp. 325-347.

¹⁹ Su Ambrogio e la sua scuola episcopale il lavoro di riferimento è ormai A. SOLIGNAC, *Il circolo neoplatonico milanese*, in M. SORDI (a cura di), *Agostino a Milano*, Augustinus, Palermo 1988, pp. 51 ss. Cfr. anche CH. PIETRI, *Aristocratie milanaise. Païens et chrétiens au IVe siècle*, «Publications de l'École Française de Rome», 234 (1997), 1, pp. 981-1006.

²⁰ Il lavoro di riferimento sul *De moribus* è J.K. COYLE, *Augustine's "De moribus ecclesiae Catholicae": A Study of the Work, Its Composition And Its Sources*, University Press, Fribourg 1978 (Paradosis, 25). Il Coyle ha presentato, in sintesi, le sue vedute sul *De moribus ecclesiae* in J.K. COYLE ET AL., *De moribus ecclesiae catholicae et de moribus Manichaeorum. De quantitate animae di Agostino d'Ippona*, Augustinus, Palermo 1991, pp. 13-57 (*De moribus ecclesiae catholicae: Augustin chrétien à Rome*).

3. La 'medicina del corpo' praticata dai 'sapienti' e la 'medicina del corpo' praticata dagli 'stolti'

Seguono due paragrafi, il 52 e 53, a dir poco abbastanza sconcertanti, a prima vista, per un lettore moderno. Infatti vengono introdotte due categorie sociali di 'praticanti' le opere di misericordia corporale, quella dei *sapientes* o quasi e quella degli *stulti*, le quali si pongono in maniera differente riguardo alle motivazioni che 'muovono', mettono in moto i loro atteggiamenti caritativi.

Perché ci sono queste due categorie di operatori della 'misericordia' nei confronti degli altri? Secondo una nota delle *Ritrattazioni*, che sappiamo essere quello scritto di revisione sul contenuto di ognuna delle opere precedenti il 426, che Agostino scrisse, dunque, verso la fine della sua vita, il Nostro neoconvertito romano si premura di precisare circa l'espressione *sapientes*, quello che segue: «Non bisogna intendere questa parola nel senso che possano esistere tali saggi in questa vita». Cioè: da buon cristiano maturo Agostino teme che qualcuno possa ipotizzare che egli abbia potuto pensare, a Roma, all'esistenza di persone del tutto sagge, al punto tale da poter praticare le opere di misericordia corporale in modo perfetto. Evidentemente perché per un cristiano nessuno, in questa vita, sinché è in via rispetto all'eternità, rispetto al mondo dell'aldilà, può pensare di poter essere considerato sapiente in maniera assoluta²¹. Per spiegare questa precisazione concettuale, contenuta nelle *Ritrattazioni*²², Roland-Gosselin, nell'edizione del *De moribus* per la *Bibliothèque Augustinienne*, rinvia ad una *Nota critica*, alla fine del testo, intitolata *Le stoïcisme chez saint Augustin*²³. Ed, in effetti, sembrerebbe valida, a prima vista, la convinzione che qui Agostino se la possa prendere con la corrente di pensiero stoico, la quale, appunto, differenziava veramente gli uomini in: già sapienti, ai quali era consentita ogni azione retta, e in: non ancora diventati tali, che costituivano il volgo normale, la cosiddetta maggioranza silenziosa, per così dire, seppure incamminata sulla via della sapienza, ma non ancora arrivata alla meta in questa vita terrena e perciò ancora da considerarsi *stulta* e non del tutto filosoficamente formata. Ma a noi questa interpretazione, seppure a prima vista plausibile, appare abbastanza fuori luogo, nel senso che qui, in quest'opera che Agostino sta scrivendo, l'ottica nella quale il nostro è principalmente coinvolto è quella 'anti-manichea'. Vale a dire: anche in questo passo, come ovviamente in altri di tutto quanto il *De moribus*, l'attenzione di Agostino è quella di farsi comprendere dai Manichei, per i quali sta scrivendo, al fine, dirà, di ricondurli alla retta fede e non di confutarli sterilmente e soltanto dal punto di vista retorico²⁴.

²¹ Cfr. *supra*, nota 9.

²² «Item quod dixi de his qui subveniunt indigentibus, quia "misericordes vocantur, etiam si sapientes usque adeo sint, ut iam nullo animi dolore turbentur", non sic accipiendum est, tamquam definierim in hac vita esse tales sapientes; non enim dixi: "cum sint", sed dixi: "etiam si sint"» (*Retract.* I, 7, 4; NBA I/2, Città Nuova, Roma 1994, p. 36).

²³ Cfr. B. ROLAND-GOSSELIN, *Note complémentaire*, 21, in *Bibliothèque Augustinienne* (BA), I, Desclée de Brower, Paris 1949, p. 520.

²⁴ Non dimentichiamo, inoltre, che, ad es. Cleante, nel suo *Inno a Zeus*, «si pone il problema dell'esistenza del male, inteso come male morale (ma, per gli Stoici, questo soltanto [quello morale, appunto] è veramente male, rientrando il dolore, la sventura ecc. nelle cose 'indifferenti' che non sono né beni né mali). Perciò diventava giocoforza anche per il sapiente stoico, disinteressarsi del dolore e delle sventure degli altri, come invece richiede il precetto giudaico-cristiano». La citazione è presa da un ottimo conoscitore delle filosofie ellenistiche quale è D. Pesce, ad es., ne *Il pensiero filosofico e scientifico*, Le Monnier, Firenze 1976, p. 48.

In effetti questa duplice distinzione di *sapientes* e di *stulti* ben si attaglia alla duplice distinzione manichea di ‘eletti’ e ‘uditore’, le due classi sociali e culturali nelle quali i credenti di fede manichea venivano classificati. È anche vero, però, che questa duplice distinzione stessa può essere considerata, anch’essa, di ispirazione stoicheggiante. Ragion per cui le due classificazioni si possono, in fondo, considerare sovrapponibili. Ma senza dimenticare che qui, in quest’opera, Agostino è dominato dall’ottica antimanichea che sta perseguendo. Pertanto l’argomentazione, evidentemente pensa l’Agostino romano, risulterà più perspicua e più evidente agli antichi correligionari. Un’altra annotazione generale dobbiamo anticipare prima di passare all’esegesi del testo. Chi sono questi *stulti*, che ci perseguiteranno abbastanza spesso nel corso dei secoli medievali che seguiranno. Pensiamo agli ‘insipienti’ di anselmiana memoria: all’*insipiens* di ispirazione biblica, e più precisamente salmifica, il quale disse *in corde suo che deus non est*²⁵.

Siamo, in effetti sulla stessa lunghezza d’onda, per così esprimerci. Gli *stulti* del *De moribus* e l’*insipiens* del monastero del Bec appartengono entrambi alla stessa categoria sociale, allo stesso popolo renitente all’esistenza del sacro, sia intellettuale che operativo – caritativo.

Qui, in Agostino prevale la seconda ‘non qualità’ del praticante credente rispetto alla prima, ma anche l’aspetto intellettuale, di convinzione intellettuale e morale che il semplice credente deve avere nei confronti del prossimo, non è del tutto assente nei passaggi che stiamo commentando, come vedremo. Dunque, inizia con il dire Agostino: «sono *misericordes*» coloro che si oppongono ai «mali ed agli *incommoda*» che affliggono l’umanità, i fratelli e non solo, ai quali sono rivolte le opere di «misericordia» corporale che abbiamo ricordato.

Soltanto che, chiosa il nostro: c’è ragione e ragione che muove l’animo di un credente o praticante verso tali opere di misericordia. Vale a dire: i sapienti le compiono, *officiose e humaniter*. Cioè per semplice spirito del dovere, religioso od umano che sia e per quello che potremmo tradurre ‘spirito di umanità’ verso gli altri, per semplice *officium bonitatis*, dirà più avanti: per semplice dovere di bontà. I sapienti non hanno bisogno di altre motivazioni per agire ‘misericordemente’ verso gli altri, verso quello che verrà chiamato il prossimo, se non la loro convinzione morale e intellettuale, potremmo sintetizzare, che ‘debbano’ agire così verso i più deboli e svantaggiati. Quindi, prosegue Agostino, non hanno bisogno di altro pungolo di azione, come invece avviene nel mondo degli ‘stolti’. Il sapiente non ha bisogno di *nullo animo dolore*, come avviene per lo stolto, per potersi indirizzare verso un’opera di misericordia corporale. Gli *stulti*, invece, per solito, evitano, *devitant*, la misericordia quasi come un vizio, *quasi vitium*, ed hanno bisogno di essere messi in moto verso i bisognosi da una qualche *perturbatio*, perturbazione dell’animo, altrimenti rischiano di ‘congelarsi’, *congelascunt potius rigore inhumanitatis, quam rationis tranquillitate serenantur*.

²⁵ Su Anselmo d’Aosta, come lo chiamiamo noi italiani, o di Canterbury, come lo chiamano gli anglofoni, è obbligatorio il ricorso agli studi di S. Vanni Rovighi, sia nella piccola e preziosa monografia *Introduzione a Anselmo d’Aosta*, Laterza, Roma - Bari 1999, sia per lo meno gli studi anselmiani raccolti nei due volumi, a lei dedicati dai suoi allievi, di *Studi di filosofia medievale*, Vita e Pensiero, Milano 1978. Per un aggiornamento degli studi su tale prova ontologica cfr., ad es.: R.G. TIMOSI, *Prove logiche dell’esistenza di Dio, da Anselmo a Kurt Godel. Storia critica dell’argomento ontologico*, Marietti, Brescia 2005; I. SCIUTO (a cura di), *Anselmo d’Aosta. Monologio e Proslgio*, Bompiani, Milano 2002.

Altrimenti, appunto, rischiano di diventare freddi e congelati in un rigoroso senso di 'disumanità' verso di essi, piuttosto che fissarsi 'in una serena tranquillità della ragione'. Quindi le motivazioni delle opere di misericordia dei 'saggi' sono differenti da quelle degli 'stolti', degli indotti.

Il risultato però è lo stesso, nel senso che siano gli uni ad agire che gli altri, qualora si sia riusciti, in qualche modo, a smuovere i secondi, alla fine i beneficiari delle opere di carità corporale ne sono favoriti. Solo che convincere gli *stulti* a compiere quello che presto diventerà 'amore verso il prossimo' sarà più difficile e laborioso²⁶.

Come si potrà farlo? Come si potrà evitare di *durescere*, di rendere ancora più duro l'animo degli 'indotti' nei confronti dei bisognosi, in modo che non considerino la misericordia come un 'quasi vizio', un *quasi vitium*? Abbiamo visto che i semplici richiami alla ragione, al senso del dovere o al senso di umanità verso i bisognosi non sono sufficienti, da soli, a smuovere l'animo degli 'indotti'. Essi sono guidati nelle loro azioni più dalla passionalità, da una qualche *perturbatio* sensibile che dal senso di ragionevolezza intelligentemente colto, come avviene per i sapienti.

Diventa giocoforza, allora, trovare degli insegnamenti autorevoli al punto tale da non poter essere messi in discussione. Primo fra tutti quello che «Dio stesso è detto misericordioso», *deus... ipse misericors dicitur*. Dunque va imitato e seguito senza discussione. E questo modo di vedere Dio va recuperato e fatto presente agli indotti anche da parte dei manichei, i quali, sembra sottintendere Agostino, non hanno ben precisato questa 'qualifica' della divinità buona, avendo a che fare anche con una seconda divinità, quella cattiva e malevola, appunto, la quale sta alla base della natura umana decaduta e del suo aspetto e comportamento malefico.

I manichei quindi hanno bisogno che si richiami questo aspetto benevolo della divinità, perché, non dimentichiamolo, la loro concezione 'sensista' per così dire e dualista della natura dell'uomo li porta a giustificare in certo senso l'atteggiamento gelido e duro dell'uomo comune nei confronti dei bisogni degli altri. Tant'è vero che, come si è visto, il semplice richiamo all'uso della ragionevolezza e del senso di umanità, da solo, non basta a muovere il volere degli *stulti*. Occorre qualcosa di più concreto e di più imperativo, per così dire. Ecco perché Agostino ritiene utile soffermarsi un poco più a lungo su questa questione degli indotti. In sostanza vuol precisare Agostino ai suoi ex correligionari: per smuovere i fedeli comuni²⁷, occorre mettere l'accento sulla parola di Dio, che è *in primis* misericordioso, oltre che sugli 'esempi' di bontà posti in essere concretamente dagli stessi perfetti sulla via della fede, che sono poi i saggi qui menzionati.

Infatti la semplice parola di costoro, la quale esorti alla bontà verso gli altri, e al senso di umanità verso i più deboli e bisognosi, non appare sufficiente a convincere tutti dell'importanza dell'atteggiamento caritatevole verso gli ultimi. Occorrono i fatti, gli esempi di carità da chiunque attuati e... l'autorità della parola divina.

²⁶ Cfr. *supra*, nota 9.

²⁷ Così potremmo riassumere il senso del gruppo sociale degli indotti.

4. La 'disciplina' dell'anima

Veniamo al secondo termine problematico introdotto da Agostino in questa serie di passaggi del *De moribus: la disciplina*. Dice: «Quod autem attinet ad disciplinam, per quam ipsi animo sanitas instauratur, quae si absit nihil ad depellendas miserias salus illa corporis valet, difficillima omnino res est». L'argomento, come si vede, è difficilissimo. Cosa intendere, in effetti, con questo termine?

Vediamone prima le caratteristiche, poi risaliremo ad un suo significato complessivo e comprensivo. Si dice subito che esso instaura nello stesso animo dell'uomo la salute. Si precisa anche che senza tale salute dell'anima anche la salute del corpo non è sufficiente da sola ad espellere, a distruggere le miserie corporali che affliggono l'umanità. Dunque il termine *disciplina* ha un valore direttivo nei confronti dell'animo che vuole espellere le miserie che affliggono il corpo del prossimo. Senza di esso queste miserie difficilmente potranno essere eliminate dalla vita degli uomini. E si prosegue dicendo che tale atteggiamento di *disciplina* sussiste, ad esempio «quando noi consigliamo e persuadiamo, *hortamur et monemus*, a dare ai bisognosi, agli *indigentes* quei soccorsi che è un dovere dare al corpo' di costoro»²⁸. Vale a dire: «Quando in effetti facciamo questo, veniamo in aiuto al corpo; quando noi insegnamo, cioè esortiamo affinché gli altri lo facciano, *docemus ut fiant*, allora veniamo in aiuto all'animo di costoro con l'educazione, con la *disciplina*». Allora la *disciplina* non è altro che l'insegnamento, l'esortazione a compiere le opere di misericordia corporale fatto da chiunque agli uomini che non sono in grado di comprenderlo da soli.

E chi dunque più alto di Dio sarà in grado di inviare agli uomini tale insegnamento, che costituisce una medicina dell'anima per gli uomini? Anzi, se così non fosse non ci sarebbe nessuna speranza di salvezza per l'umanità, *nulla spes salutis esset*, «tanto è immoderata la progressione dei loro peccati». In tal modo Agostino viene a toccare la dogmatica manichea della *massa damnata*²⁹, la quale rimarrebbe fine a se stessa se

²⁸ «Quod autem attinet ad disciplinam, per quam ipsi animo sanitas instauratur, quae si absit, nihil ad depellendas miserias salus illa corporis valet, difficillima omnino res est. Atque ut in corpore dicebamus aliud esse morbos et vulnera curare, quod pauci homines bene facere possunt, aliud autem famem sitimque sopire et cetera in quibus subvenire hominem homini vulgo passimque conceditur, sic in animo sunt quaedam, in quibus excellentia illa et rara magisteria non admodum desiderantur, ut cum hortamur et monemus, ut haec ipsa indigentibus exhibeantur quae corpori exhibenda esse diximus. Cum enim haec facimus, ope corpori, cum autem docemus ut fiant, disciplina animo subvenimus. Sunt vero alia, quibus multimodi varique morbi animorum magna quadam et prorsus ineffabili ratione sanantur; quae medicina nisi divinitus populis mitteretur, nulla spes salutis esset tam immoderata progressione peccantibus, quamquam et illa corporis, si altius rerum originem repetas, non invenitur unde ad homines manare poterit, nisi a Deo, cui rerum omnium status salusque tribuenda est» (*Mor. eccl.* I, 28,55; NBA XIII/1, pp. 84-86).

²⁹ La questione della *massa damnata* in Agostino e nel manicheismo è piuttosto controversa nella letteratura. Tuttavia pare sia fuori luogo che nella dottrina manichea esisterà alla fine dei tempi, del 'terzo momento' della dogmatica che un certo numero di uomini non riuscirà a liberarsi del tutto della maledizione del dominio del male, che rende l'umanità una *massa damnata* definitivamente e quindi condannata ad essere chiusa nel 'bolos', nella fornace eterna nella quale rimarrà per sempre ricoperta da un coperchio non più toglibile. Cfr., a questo proposito, ad es., l'articolo di F. DECRET, *Le 'globus horribilis' dans l'éshatologie manichéenne d'après les traités de saint Augustin*, in S. LASSIER (éd.), *Mélanges d'histoire des religions offerts à Henri-Charles Puech*, Puf, Paris 1974, pp. 487-492. Mentre nella dogmatica di Agostino alcuni studiosi hanno sostenuto che egli l'avrebbe usata e presa dal pensiero manicheo. Cfr., a questo riguardo, ad es., il classico E. BUONAIUTI, *La genesi della dottrina agostiniana intorno al peccato originale*,

Dio non avesse stabilito una via per il ritrovamento della salvezza, che nella religione manichea consiste nel seguire, per così dire la *via lucis*, la strada della liberazione della sostanza luminosa posseduta dall'umanità 'decaduta'³⁰.

Mentre per il cristianesimo si tratta della decadenza della specie umana, ovviamente, in seguito al peccato originale. Qui evocato sia pure in maniera velata e quasi misteriosa³¹.

Quel che entrambe le religioni messe a confronto hanno in comune, è ammettere che «la stessa medicina del corpo, se si cerca più in alto l'origine delle cose, non si trova da dove ha potuto venire agli uomini, se non da Dio, al quale dobbiamo attribuire la costituzione, lo *status*, e la conservazione, la *salus*, di tutte le cose»³². Dunque la stessa medicina del corpo viene, in ultima istanza, dall'insegnamento divino, sia per i manichei che per i cattolici. E, in entrambi i gruppi religiosi, è essenziale per liberare l'umanità dalle sofferenze, non personalmente e direttamente imputabili a ciascuno. Come amare perciò l'anima e il corpo sono strettamente connessi in Agostino nell'attuazione del precetto dell'amore del prossimo, e l'anima svolge sempre un ruolo diretto rispetto al corpo, come anche le Scritture, che sono parola di Dio, ci insegnano e ci hanno costantemente insegnato.

5. L'uso 'distorto' della sacre Scritture da parte dei manichei

Inizia a questo punto del discorso una sezione di esegesi testamentaria³³ nella quale Agostino cerca di far comprendere agli antichi correligionari il duplice modo con

Tipografia del senato, Roma 1916; prima di lui questa tesi era stata proposta, ad es., da O. ROTTMANNER, *Der Augustinismus. Eine dogmengeschichtliche Studie*, Lentner, München 1892 e in Id., *Geistesfrüchte aus der Klosterzelle*, Lentner, München 1908, pp. 11-32. Per una sua riconsiderazione abbastanza recente cfr. BROWN, *Agostino d'Ipbona*, pp. 387 ss. Per una ricerca delle fonti dell'informazione agostiniana sul peccato originale cfr., ad es. P.F. BEATRICE, *Tradux peccati: alle fonti della dottrina agostiniana del peccato originale*, Vita e Pensiero, Milano 1978 e, sulle controversie medievali, per lo meno, ad es., L. COVA, *Il peccato originale. Agostino e il medioevo*, Il Mulino, Bologna 2014.

³⁰ Anche a questo proposito occorre riferirsi agli studi generali sul manicheismo, alcuni dei quali sono citati, *supra*, alla nota 8.

³¹ Infatti la durezza di cuore degli *stulti* pare richiamare una comune e diffusa incapacità di operare rettamente per tendenza naturale. Atteggiamento che, invece, non pare affliggere i *docti*. L'idea potrebbe essere quella di una ignoranza e difficoltà operativa più radicata in alcuni uomini rispetto ad altri.

³² Cfr. *supra*, nota 28.

³³ «28.57. Atque in his duobus convenit mihi cum Manichaeis, id est, ut Deum et proximum diligamus, sed hoc Veteri Testamento negant contineri; in quo quantum errent, satis, ut opinor, apparet ex his quas superius protulimus de utroque sententiis. Verumtamen ut breve aliquid dicam, sed tale cui resistere sit mirae dementiae, nonne animadvertunt haec ipsa duo, quae laudare coguntur, quamquam opportunissime a Domino in Evangelio de Veteri Testamento esse prolata negent, ibi esse scriptum: Diliges Dominum Deum tuum ex toto corde tuo et ex tota anima tua et ex tota mente tua (Deut 6, 5; Mt 22, 37) vel illud alterum: Diliges proximum tuum tamquam te ipsum (Deut 6, 5; Lev 19, 18; Mt 19, 19; 22, 39)? Aut si haec negare non audent, premuntur enim luce veritatis, illud negare audeant, salubria esse ista praecepta, his mores optimos contineri negent si possunt et dicant non oportere Deum diligere, non oportere proximum diligere neque diligentibus Deum omnia procedere in bonum (cfr. Rom 8, 28) neque dilectionem proximi malum non operari (cfr. Rom 13, 1); quibus duobus saluberrime atque optime humana vita disponitur. Quae si dicunt, non solum illis cum christianis, sed nec cum hominibus quidem ratio est. Sin haec dicere non audent cogunturque confiteri esse divina, quid eos libros unde ista prolata sunt impietate nefaria lacescere atque improbare non desinunt? 28.58. An illud dicturi sunt, non esse consequens ut omnia ibi bona sint, ubi haec invenire potuimus? Nam hoc solent dicere. Cui ego tergiversationi quid respondeam, quemadmodum occurram, non facile video. Discutiamne verba singula Veteris Testamenti ut in his summam

cui l'attività divina si è espressa, sia nell'Antico che nel Nuovo Testamento, per condurre l'uomo all'amore verso il prossimo ed, *in primis*, al compimento delle opere di misericordia corporale.

E qui il difficile per lui consiste nel cercar di far accettare ai manichei ciò che, per loro, a prima vista appare inaccettabile, vale a dire l'autorità divina dell'Antico Testamento.

Esso è ritenuto da questi ultimi, come abbiamo detto, opera del diavolo, fattura del principe delle Tenebre e quindi non proponibile come testo rivelato contenente insegnamenti vincolanti per i fedeli manichei³⁴. Il neoconvertito lo sa perfettamente, essendo stato di recente un adepto di questa dottrina. Agostino però, ora, qui a Roma, durante il suo secondo soggiorno in questa città, è ancora di fresco imbevuto degli insegnamenti esegetici di Ambrogio, alle cui prediche aveva partecipato quando era a Milano e del quale forse portava con sè anche un qualche codice dei discorsi sull'Antico Testamento, da costui tenuti³⁵.

cum Evangelio esse concordiam pervicacibus indoctisque demonstrum? Sed quando istud erit? Quando aut ego sufficiam aut ipsi patientur? Quid ergo faciam? Deseramne causam et eos in sententia quamvis improba et falsa tamen difficili ad dissolvendum delitescere sinam? Non faciam; aderit de proximo Deus ipse, cuius illa praecepta sunt nec me in tantis angustiis inopem ac desertum esse patientur 29.59. Quomobrem adeste animis, Manichaei, si qui forte illa superstitione ita tenemini, ut evadere aliquando possitis. Adeste, inquam, et sine pertinacia, sine studio resistendi; namque aliter vobis perniciosissimum est iudicare. Certe enim nemini dubium est, nec aversi vos ita estis a vero, ut non intelligatis, si diligere Deum et proximum bonum est, quod negare nemo potest, quidquid in his duobus praeceptis pendet, vituperari iure non posse. Quid ergo in his pendet, ridiculum est si a me quaerendum putas; ipsum Christum audi, audi, inquam, Christum, audi Dei Sapientiam: In his, inquit, duobus praeceptis tota lex pendet et omnes prophetae (Mt 22, 40). 29.60. Quid hoc loco potes dicere impudentissima pertinacia? Non hoc Christum dixisse? In Evangelio verba eius ista conscripta sunt. Falsum esse scriptum? Quid hoc sacrilegio magis impium reperiri potest? Quid ista voce impudentius? Quid audacius? Quid sceleratius? Simulacrorum cultores, qui Christi etiam nomen oderunt, numquam hoc adversus Scripturas illas ausi sunt dicere. Consequetur namque omnium litterarum summa perversio et omnium qui memoriae mandati sunt librorum abolitio, si quod tanta populorum religione roboratum est, tanta hominum et temporum consensione firmatum, in hanc dubitationem adducitur, ut ne historiae quidem vulgaris fidem possit gravitatemque obtinere. Postremo quid de Scripturis ullis proferre poteris, ubi mihi uti hac voce non liceat, si contra meam rationem intentionemque proferatur? 29.61. Illud vero quis ferre possit, quod nos notissimis ac iam in manibus omnium libris constitutis credere vetant et his quae ipsi proferunt imperant ut credamus? Si de scriptura dubitandum est, de qua magis quam quae diffamari non meruit, quae vere potuit sub nomine alio tota mentiri? Si istam obdis invito, et auctoritatis exaggeratae ratione cogis in fidem, egone de illa, quam constanter latissime divulgatam video et Ecclesiarum per totum orbem dispersarum contestatione munitam, dubitabo miser et, quod est miserius, te auctore dubitabo? Cum si exemplaria proferres altera, tenere non deberem nisi ea quae plurimum consensione commendarentur, nunc nihil te proferente quod conferas praeter inanissimam vocem temeritatisque plenissimam, putabis usque adeo genus humanum esse perversum et divinae providentiae ope desertum, ut illis Scripturis non a te prolatas alias quibus redarguantur, sed tua tantum verba praeponat? Proferendus namque tibi est alius codex eadem continens, sed tamen incorruptus et verior, ubi sola desint ea quae hic immissa esse criminari. Ut si verbi causa Pauli epistolam, quae ad Romanos scripta est, corruptam esse contendis, aliam proferas incorruptam vel alium codicem potius, in quo eiusdem Apostoli eadem epistola sincera et incorrupta conscripta sit. Non faciam, inquis, ne ipse corripisse credat; hoc enim soletis dicere et verum dicitis. Nihil prorsus aliud suspicabuntur vel mediocriter cordati homines, si hoc feceris. Vide ergo tu ipse quid de auctoritate tua iudicaveris et intellige utrum tuis verbis contra illas Scripturas credere debeant, si codici ob hoc solum quod abs te profertur, magnae temeritatis esse credere» (*Mor. eccl.* I, 28,57 - 29,61, pp. 88-92).

³⁴ Cfr. *supra*, note 8 e 16.

³⁵ Cfr., ad es., quel che diciamo in un precedente saggio sul *De moribus*, F. DE CAPITANI, 'Stupendae fortitudinis foemina'. *La madre dei fratelli Maccabei come esempio al femminile e in chiave antimanichea*

La stesura del *De moribus* gli sta offrendo l'occasione di dare prova del proprio nuovo livello di apprendimento esegetico ortodosso e di metterlo al servizio del recupero, all'apparenza, disperato degli antichi correligionari della capitale. La tecnica che Agostino usa è emblematica e rimarrà sempre la stessa in tutte le opere di polemica antimanichea successive³⁶.

Egli cerca di riportare dei passi del Nuovo Testamento a passi analoghi se non addirittura paralleli, diremmo oggi, contenuti nell'Antico. In modo che nessuno, dotato di capacità razionali normali, possa mettere in dubbio la volontà degli estensori di dare indicazioni comportamentali di uguale portata. È questo il caso del precetto dell'amore del prossimo, il quale è contenuto, fa vedere Agostino, sia nell'Antico che nel Nuovo Testamento, ovviamente contestualmente all'amore di Dio.

Ed egli cita i classici passaggi di *Deuteronomio* VI, 5 e *Levitico* XXIX, 18 mettendoli in parallelo con *Matteo* XXII, 37,39, ove si recita: «Amerai il Signore Dio tuo con tutto il cuore, con tutta l'anima e con tutto lo spirito»; o ancora, sempre lì: «Amerai il tuo prossimo come te stesso». E, più oltre, riporta anche *Matteo* XXII, 40 che recita: «A questi due precetti è legata tutta la Legge e tutti i Profeti». Dunque la conclusione logica che deriva da tali confronti o richiami, che dir si voglia, non può essere che una sola, ritiene Agostino. Vale a dire: sia nell'Antico che nel Nuovo Testamento i precetti dell'amore del prossimo e di Dio sono così chiaramente espressi da non consentire di dare origine ad alcun dubbio circa la loro comune veridicità e quindi circa il valore 'prescrittivo' del loro insegnamento per qualsiasi credente.

Non dimentichiamo che Agostino cercava, come aveva detto sopra, un qualche testo biblico testimone, fornito di un'autorità tale da non potere venire messa in dubbio dal alcun credente, sia manicheo che cattolico; testo, meglio se di origine divina, il quale prescrivere agli 'indotti', ai duri di cervice e non ancora usi, umanamente parlando, ad aiutare i bisognosi per solo spirito di umanità e di 'dovere', a farlo effettivamente e basta, senza recriminazioni.

Adesso gli sembra di averlo trovato. Solo che Agostino conosce bene i suoi avversari e sa benissimo che essi una risposta alla sua esegesi già la possiedono e si aspetta che gliela oppongano apertamente. Ecco allora che egli stesso se la fa per primo e pensa ad una risposta anche ad essa.

Egli gioca cioè di anticipo. I manichei infatti parlano, al riguardo dei codici contenenti le sacre Scritture, di codici veritieri e codici falsi, perché contenenti interpolazioni successive all'epoca storica alla quale essi appartengono.

Questo lavoro adulterativo, per loro, è avvenuto soprattutto per l'Antico Testamento. Il cui testo contiene varie interpolazioni successive e 'interessate', volte ad accreditare determinati insegnamenti ai fini appunto di un qualche interesse esegetico di parte. E questo è il caso soprattutto della fede cristiana ortodossa. Ed è anche proprio il caso del precetto dell'amore di Dio e del prossimo, di cui si parla nel testo cattolico dell'Antico Testamento.

della virtù della fortezza nel giovane S. Agostino, in M. LENOCI - M. PAOLINELLI - M. SINA (a cura di), *Ricordo di Sofia Vanni Rovighi nel centenario della nascita*, Vita e Pensiero, Milano 2009, pp. 47-67.

³⁶ Cfr. su tale tecnica, ad es., F. DECRET, *L'Afrique manichéenne (IV-V è siècle). Etude historique et doctrinale*, 2 voll., Études Augustiniennes, Paris 1977.

Essi mettono avanti l'esistenza di un «*alius codex eadem continens, sed tamen incorruptus et verior, ubi sola desit ea quae hic immissa esse crimina[nt]*»³⁷. Solo che questa proposta di avere 'altri codici' più veritieri cui far riferimento, alla resa dei conti non è che un 'bluff' per Agostino.

O, meglio, essi non li vogliono mostrare apertamente e preferiscono insistere sul fatto che si debba credere alla loro parola sulla esistenza di questi codici incorrotti.

Tale atteggiamento però, nota subito Agostino, dà adito a mille dubbi sulla reale esistenza di essi e la dice anche lunga sul peso che la parola stessa dei manichei può suscitare nella mente di un credente di media capacità intellettuale e riflessiva.

Dunque la prova dell'esistenza di tali 'vantati', di più veri e incorrotti codici delle sacre Scritture risulta, alla fine, controproducente per la dottrina manichea. Anzi, tale prova dei *codices incorrupti et veriores*, conclude Agostino, è resa vana dal comportamento manicheo stesso. Infatti essi non sono capaci di mostrare tali codici.

6. La 'disciplina dell'anima' si è 'esplicita', nelle sacre Scritture, in due momenti: la 'coercizione' e l'educazione'

Abbiamo visto che la *disciplina* dell'anima per Agostino consiste nell'educazione dell'animo del credente, sia manicheo che cattolico, ed in particolare dell'animo del credente 'non dotto', comune e non ancora intellettualmente ed umanamente ben formato.

In effetti è soprattutto a questo secondo tipo di credente, quello comune, che per i manichei è l'"uditore", il non perfetto, che il nostro neoconvertito romano intende rivolgersi.

E questo perché, abbiamo visto, esso è il più refrattario a compiere le opere di misericordia corporale, perché non ne capisce l'importanza morale e religiosa, ai fini della salvezza personale.

Questo tipo di credente in particolare ha bisogno di essere guidato su questa strada dell'aiuto al prossimo sofferente, affamato, assetato, ignudo, straniero, carcerato e persino defunto. Tale credente 'comune' e popolare, potremmo forse anche dire, tende a pensare prima di tutto a se stesso; e sin qui forse il suo atteggiamento è comprensibile.

Quel che non è comprensibile, invece, è il fatto che se il credente non è coinvolto 'passionalmente', non è commosso a livello sentimentale da qualche ragione 'emotiva', fatica a muoversi in questa direzione misericordiosa verso il prossimo.

Ecco che allora interviene la provvidenza divina, la quale ha ben disposto tutto l'universo ed ha lasciato a tutti i credenti che le accettano, le sacre Scritture, affinché possano fare da guida ai fedeli³⁸. In esse si manifesta la 'pedagogia' divina nei confronti del suo popolo. Ed è qui che Dio manifesta due³⁹ modi per insegnare, per 'istruire' ed 'educare' chi le onora.

³⁷ Cfr. *supra*, nota 33; *Mor. eccl.*, I, 29,61.

³⁸ Cfr., ad es., *Mor eccl.* I, 29, 61 (*supra*, nota 33).

³⁹ «*Nam qui subvenit, nihil horum duorum habet nisi amare. In his duobus Deus ipse cuius bonitate atque clementia fit omnino ut aliquid simus duobus Testamentis, Veteri et Novo, disciplinae nobis regulam dedit. Quamquam enim utrumque in utroque sit, praevalet tamen in Veteri timor, amor in Novo; quae ibi servitus hic libertas ab Apostolis praedicatur. De quorum Testamentorum admirabili quodam ordine divinoque contentu longissimum est dicere et multi religiosi doctique dixerunt. Multos libros res ista flagitat, ut pro merito, quantum ab homine potest, explicari et praedicari queat. Qui ergo diligit proximum, agit quantum potest ut salvus corpore salvusque animo sit, sed cura corporis ad sanitatem animi referenda est. Agit ergo his gradibus, quod ad animum pertinet, ut primo timeat deinde diligit Deum. Hi mores sunt optimi, per quos*

In effetti, il secondo modo di agire di Dio verso l'uomo, perché egli compia il suo dovere verso il prossimo, è l'*instructio*, l'educazione amorosa e amorevole. Tale 'istruzione', che è sempre amorevolmente esercitata dal divino creatore nei confronti della sua creatura, costituisce un 'grado' superiore di coinvolgimento di essa nelle opere di carità verso gli altri.

Nell'istruzione, dice Agostino, prevale l'amore, che è 'libertà' di possesso della verità⁴⁰. Ed esso, amore, prevale nella pedagogia del Nuovo Testamento, mentre nel Vecchio Testamento prevale l'applicazione della *coercitio*, volta al compimento delle opere di misericordia corporale. *Coercitio* che è indicativa di *servitus* e non certo di libertà di azione amorevolmente compiuta.

Per spiegare queste grandi verità, questi insegnamenti contenuti nelle sacre Scritture e, soprattutto, il 'consenso', la concordanza dottrinale su questo punto, contenuta sia nell'Antico che nel Nuovo Testamento, occorrerebbe tantissimo tempo, che ora, precisa Agostino, non è possibile impiegare; su tale questione sarebbe cioè, dice, *longissimum... dicere*. E *multi religiosi doctique* ne hanno già parlato. Evidentemente qui Agostino si riferisce anzitutto agli insegnamenti esegetici sui rapporti fra Antico e Nuovo Testamento avuti a Milano da Ambrogio e dal suo circolo di dotti, quali, ad esempio, Simpliciano⁴¹. Ma qui egli si sente forse ancora non del tutto pronto ad affrontare quanto merita la questione dei rapporti fra i due Testamenti. Preannuncia però che lo farà con *multi libri*.

E se leggiamo queste parole alla luce di ciò che Agostino ha in seguito prodotto sul piano dell'esegesi, sia di fronte ai manichei, che ai donatisti, che ai pelagiani ed ai semipelagiani di Gallia, non possiamo se non prenderlo in parola⁴².

7. Conclusioni

Nei paragrafi di quest'opera proto- esegetica romana riservata alla medicina del corpo e dell'anima, al precetto della misericordia verso i bisognosi e i più deboli ed all'amore di Dio e del prossimo, Agostino così sintetizza il suo pensiero: «Colui dunque che ama il prossimo fa tutto ciò che può per renderlo sano, *salvus*, di corpo e di animo. Ma la cura del corpo deve essere rapportata alla salute dell'animo, *ad sanitatem animi*. Per quel che riguarda l'animo, anzi, egli lo conduce per gradi, *gradibus*, dal timore di Dio all'amore di Dio»⁴³.

nobis etiam ipsa provenit, ad quam omni studio rapimur, agnitio veritatis» (*Mor. eccl.* I, 28,56, p. 86).

⁴⁰ Cfr. il testo alla nota precedente.

⁴¹ Sull'estrema importanza del circolo neoplatonico milanese sulla formazione filosofico-teologica di Agostino cfr. per lo meno gli studi citati *supra*, nelle note 18 e 19.

⁴² Le opere esegetiche di Agostino si possono individuare e, all'occorrenza, leggere, anche solo parlando, ad es., dall'*Indice generale* di qualsiasi edizione dell'*Opera omnia*. Ad esempio ci si può rivolgere alle benemerite 'Nuova Biblioteca Agostiniana' (NBA) di Roma, che ha da non molto terminato la traduzione italiana di tutti gli scritti dell'Ipponense.

⁴³ Cfr. *Mor. eccl.* I, 28,56: testo, *supra*, nota 40. Il tema dell'amore trova grande spazio nel *De moribus ecclesiae*, innervando di sé tutte le azioni buone dell'uomo verso se stesso, verso Dio e la società tutta. Una bibliografia sull'amore in Agostino sarebbe immensa. Perciò basti riferirsi, per iniziare, anche se i contributi italiani sono poco citati, alle voci: *Amor, Caritas, Dilectio* dell'*Augustinus - Lexicon* (AL), curate da D. Dideberg, vol. I (le prime due), vol. II (la terza), Schwabe, Basel - Stuttgart 1986.

Tale guida divina dell'animo del credente attraverso 'questi gradi' educativi è presente in varia misura in entrambi i Testamenti. Anche se, come si è detto, nell'Antico prevale l'obbligo morale di comportarsi amorevolmente verso i bisognosi di aiuto, anzitutto come *regula disciplinae*, imposta e sanzionata da Dio per chi non la vuole attuare.

Mentre nel Nuovo Testamento prevale la *regula amoris*, la legge dell'amore del prossimo e di Dio, per il piacere di farlo e per la raggiunta consapevolezza dell'importanza della sua attuazione ai fini della propria salvezza individuale. Rimane ancora da dire una parola su quell'accenno ai 'gradi' pedagogici assunti da Dio nelle sue Scritture per educare i credenti in esse. Ciò perché il Roland-Gosselin, che è studioso di vaglia, nel suo commento alla traduzione francese del *De moribus*, avanza l'idea che con essi Agostino intenda riferirsi alla morale stoica, «molto diffusa, dice, [fra] gli onesti pagani del suo tempo»⁴⁴. La quale, come è noto, predicava «l'uguaglianza delle virtù e [...] dei vizi», fondata sul «ragionamento che la ragione non ha gradi, non più della linea retta. Si agisce secondo la ragione o contro essa, non esiste via di mezzo»⁴⁵. Ora, a noi pare che in questi passi Agostino abbia soprattutto presenti i precetti morali degli antichi correligionari manichei, come abbiamo accennato, e che ad essi, principalmente, egli si riferisca. Anche se è vero che Agostino combatte in altre opere la morale stoica, criticandola anche su queste basi⁴⁶.

A nostro giudizio, nel *De moribus* la teoria dei gradi del processo educativo divino verso i suoi fedeli è rivolta a consolidare negli antichi amici l'idea che la pedagogia divina non cambia mai nelle sue linee di fondo. Una pedagogia che, nel passaggio dall'Antico al Nuovo Testamento, si è affinata ed è diventata sempre più 'amorevole' verso di essi.

Le prese di posizione di Agostino sono volte essenzialmente a fare accettare ai manichei la 'comune' pedagogia divina presente nei due Testamenti e quindi la loro 'comune' ed uguale origine divina ispirata. Il che si può vedere, del resto, anche nel seguito della trattazione nel *De moribus*, tutta dedicata proprio a giustificare questo tema dottrinale, esegetico e polemico di fondo⁴⁷.

⁴⁴ Cfr. ROLAND-GOSSELIN, *Note complémentaire*, 21 (*Le stoïcisme chez saint Augustin*), in BA, p. 520.

⁴⁵ Cfr. ID., *Note complémentaire*, 22 (*Un argomento contro lo stoicismo: i gradi della virtù*), in BA, p. 520.

⁴⁶ Sui rapporti con lo stoicismo cfr., ad es., un primo autorevole contributo da cui altri hanno preso ispirazione, G. VERBEKE, *Augustin et le stoïcisme*, «Recherches Augustiniennes et Patristiques», 1 (1954), pp.67-89. Si veda anche il lavoro complessivo di M.L. COLISH, *The Stoic tradition from Antiquity to the Early Middle Ages: II, Stoicism in Christian Latin Thought through the Sixth Century*, Brill, Leiden 1985.

⁴⁷ Cfr. la parte finale del libro (I, 30, 62 - 35, 80), ove si tenta di provare ai vecchi correligionari manichei che la chiesa cattolica è essenzialmente *magistra veritatis* e *educatrix populorum*, essi manichei compresi.