

Materia, libero arbitrio e origine del male nell'apologetica cristiana dei primi secoli

ROBERTA FRANCHI

Università degli Studi di Firenze

Il problema della materia, insieme a quello del libero arbitrio, rappresenta uno dei punti di maggior attrito fra la dottrina cristiana e la filosofia pagana¹. Platone, Aristotele e il pensiero filosofico greco hanno ammesso l'esistenza di una materia increata, eterna e ordinata dal Demiurgo. Come testimonia un passo di Atanasio di Alessandria, tale questione viene fatta risalire anche dai cristiani al pensiero platonico: ἄλλοι δέ, ἐν οἷς ἔστι καὶ ὁ μέγας παρ' Ἑλλησι Πλάτων, ἐκ προὔποκειμένης καὶ ἀγενήτου ὕλης πεποιηκέναι τὸ θεὸν τὰ ὅλα διηγούνται· μὴ ἂν γὰρ δύνασθαί τι ποιῆσαι τὸν θεὸν εἰ μὴ προὔπέκειτο ἡ ὕλη... εἰ γὰρ οὐκ ἔστι τῆς ὕλης αὐτὸς αἴτιος, ἀλλ' ὅλως ἐξ ὑποκειμένης ὕλης ποιεῖ τὰ ὄντα². L'idea di una materia o di una matrice originaria del divenire corporeo è, infatti, già prefigurata nel *Timeo* (51A) di Platone: «Perciò non diremo che la madre è il ricettacolo di ciò che è generato, visibile e in genere sensibile, sia terra o aria

¹ L'opera classica, ormai datata ma sempre di riferimento, è Cl. Baeumker, *Das Problem der Materie in der griechischen Philosophie*, Münster 1890. Per un quadro più ampio cfr. E. McMullin, *The Concept of Matter in Greek and Medieval Philosophy*, Notre Dame (Ind.) 1965.

² Athan., *Inc.* 2,3 (ed. R.W. Thomson, p. 138). Per un commento cfr. Athanasius: *De Incarnatione Verbi*. Einleitung, Übersetzung, Kommentar von E.P. Meijering, Amsterdam 1989, pp. 41-42.

o fuoco o acqua, né altra cosa nata da queste o da cui queste siano nate. Ma non ci sbaglieremo dicendo che è una specie invisibile e amorfa, che tutto accoglie, e che in qualche modo molto problematico partecipa dell'intelligibile ed è assai difficile a comprendersi». A differenza del Dio della religione giudaico-cristiana, il Demiurgo platonico non crea dal nulla, ma si limita a conferire ordine e forma, a quanto sussiste in maniera disordinata: βουληθεῖς γὰρ ὁ θεὸς ἀγαθὰ μὲν πάντα, φλαῦρον δὲ μηδὲν εἶναι κατὰ δύναμιν, οὕτω δὲ πᾶν ὅσον ἦν ὄρα- τὸν παραλαβὼν οὐχ ἡσυχίαν ἄγον ἀλλὰ κινούμενον πλημμελῶς καὶ ἀτάκτως εἰς τάξιν αὐτὸ ἤγαγεν ἐκ τῆς ἀταξίας, ἡγησάμενος ἐκεῖνο τούτου πάντως ἄμεινον³. La filosofia platonica, sulla base di una visione dualistica, per cui esistono da un lato le Idee e dall'altro lato il mondo fenomenico, nel sostenere la presenza di una materia, pur rendendosi conto di una possibile limitazione, giunge a porre due principi coesistenti, Dio e la materia. La presenza di quest'ultima, supporto a tutti i fenomeni e unico punto stabile, spiega in modo razionale la mutabilità e il mistero dell'origine del mondo; fornisce inoltre una soluzione alla spinosa questione dell'origine e della presenza del male. Ammettendone l'esistenza, non si è costretti ad attribuire ad un essere divino la presenza del male, ma appunto esso può essere ricondotto ad una sostanza, ricettacolo e causa di tutti i mali, soluzione questa adottata in seguito soprattutto dal neoplatonismo.

Se Aristotele, al quale si deve l'uso specifico del termine ὕλη in greco per la materia, ne fa, insieme alla forma e alla privazione della forma, uno dei principi fondanti della triade aristotelica⁴, a partire da Zenone di Cizio l'antica Stoa identifica la materia con il principio passivo, la sostanza inerte e senza qualità, che il principio attivo divino attraverso le ragioni seminali rende produttivo e feconda⁵. Ma una sistemazione originale del problema viene sviluppata e analizzata da Plotino che, reagendo alle tesi aristoteliche e stoiche, recupera i testi platonici e formula la presenza di una materia sensibile, copia della materia intelligibile, alla quale attribuisce l'idea di "non essere"⁶. Il neoplatonismo,

³ *Tim.* 30A.

⁴ Cfr. H. Happ, *Hyle. Studien zum aristotelischen Materie-Begriff*, Berlin-New York 1971. Aristotele riprende il concetto della materia nel primo libro della *Fisica* per spiegare il fenomeno del mutamento concepito come passaggio da contrario a contrario, da una privazione a una forma; per tale scopo postula l'esistenza del «sostrato originario», che è appunto la materia costitutiva, immanente al divenire di ogni cosa (*Ph.* 192A).

⁵ Cfr. L. Bloos, *Probleme der stoischen Physik*, Hamburg 1973.

⁶ Cfr. H. Benz, *Materie und Wahrnehmung in der Philosophie Plotins*, Würzburg 1990.

proprio in ragione di questa inconoscibilità della materia, peraltro già sostenuta da Aristotele che la definisce «inconoscibile» di per sé⁷ giacché sprovvista di forma, conduce ad una sorta di specularità e di *oppositio* tra Dio e la materia: del primo si afferma che «non è» in quanto l'essere comporta una forma, non chiaramente attribuibile all'essenza divina, che per sua stessa natura è impossibile circoscrivere e definire, mentre della materia si può dire che «non è», in quanto priva di forma⁸. Frutto di dottrine sincretistiche, la filosofia neoplatonica, interpretando letteralmente il passo di *Timeo* 30A, concepisce la materia come un ricettacolo, simile a una massa priva di riposo, senza ordine e soggetta al cambiamento. Eloquentemente in questo senso è quanto apprendiamo dalla lettura di alcune righe plotiniane: ὅσα παρὰ θεοῦ εἰς αὐτὸν ἦκει, ἀγαθὰ, τὰ δὲ κακὰ ἐκ τῆς ἀρχαίας φύσεως, τὴν ὕλην λέγων τὴν ὑποκειμένην οὐπω κοσμηθεῖσαν ἐκ θεοῦ⁹ e ancora οὐ γὰρ ἔτι τοῖς οὕτω λέγουσιν ἐκεῖνος ὁ λόγος βοηθεῖ, ὡς καλῶς κατὰ τὸ δυνατὸν ἔχειν, αἰτία ὕλης οὕτως ἐχόντων, ὡς ἐλαττόνως ἔχειν, καὶ ὡς οὐ δυνατὸν τὰ κατὰ ἀπολέσθαι, εἶπερ, οὕτως ἐχρῆν ἔχειν, καὶ καλῶς οὕτω, καὶ οὐχ ἡ ὕλη παρελθοῦσα κρατεῖ, ἀλλὰ παρήχθη, ἵνα οὕτω, μᾶλλον δὲ ἦν καὶ αὐτὴ αἰτία λόγον οὕτως¹⁰. Plutarco (*Def. orac.* 424A-B) e Numenio (*fr.* 52,85ss., ed. É. Des Places, Paris 1973, p. 97), solo per citarne alcuni, sostengono che la materia presenta la caratteristica della ἀνεπιτηδειότης, possiede un'ἄτακτος κίνησις; solo grazie alla δημιουργία passa dall'ἄταξία alla τάξις e dall'ἀνεπιτηδειότης all'ἐπιτηδειότης¹¹.

La visione di una materia preesistente, eterna e coeterna a Dio contrasta con l'interpretazione, propria del cristianesimo e presente in alcuni passi biblici, per cui il Signore avrebbe creato il mondo *ex nihilo*. Fatta eccezione per i primi due capitoli di *Genesi*, in quanto alcuni studiosi ritengono che il termine ebraico *barah* (= ἐποίησεν nella versione dei LXX) non significhi *creò*, ma semplicemente *plasmò, ordinò*, il concetto di *creatio ex nihilo* fa la sua comparsa già nella tradizione ebraica, giacché ne esistono accenni nei Salmi (*Ps.* 33,6-9), nei Profeti

⁷ Cfr. Arist., *Metaph.* 6,1036A.

⁸ Cfr. Plot., *Enn.* 1,8,9 e 2,4,2-3.

⁹ Plot., *Enn.* 1,8,7 (ed. P. Henry-E. Schwyzer, vol. I, p. 130.5ss.).

¹⁰ Plot., *Enn.* 3,2,15 (ed. P. Henry-E. Schwyzer, vol. I, p. 289.7ss.). Dopo Platone, infatti, la filosofia greca ha trovato la fonte del male nella materia (Arist., *Ph.* 192A; *Metaph.* 14,1091B-1092A; Iambli., *De mysteriis* 4,7).

¹¹ Al riguardo si veda l'articolo di A. Rescigno, *Desiderare componi a deo: Attico, Plutarco, Numenio sulla materia prima della creazione*, in «Koinonia» 21, 1997, pp. 39-82.

(come in *Is.* 40,12–28), per arrivare ad un’esplicita affermazione nel libro dei Maccabei. Qui la genitrice dei sette fratelli esorta in questi termini uno dei suoi figli: «Ti prego, figliolo, guarda il cielo e la terra e osserva tutte le cose che sono in essi. Sappi che non da cose esistenti Dio le ha fatte e che anche il genere umano è stato fatto allo stesso modo»¹².

All’interno del NT il prologo del vangelo giovanneo e soprattutto gli scritti paolini riprendono e accettano la concezione veterotestamentaria della creazione, come espressione della potenza divina, aggiungendo che l’atto creativo è realizzato da Dio per mezzo del Figlio, attraverso cui tutto è stato fatto: «per noi c’è un solo Dio, il Padre, dal quale tutto proviene, e noi siamo per lui; e un solo Signore, Gesù Cristo, per mezzo del quale sono tutte le cose e noi siamo per mezzo di lui»¹³. Un altro passo precisa questa azione creatrice: «poiché tutte le cose provengono da Lui, esistono in grazia di Lui, tendono a Lui»¹⁴. Mentre l’*Epistola agli Efesini* insiste sull’unicità di Dio creatore¹⁵, in *Colossesi* 1,15-16 viene delineato il ruolo del Figlio quale Demiurgo: «Egli è l’immagine del Dio invisibile, primogenito di tutta la creazione (πρωτότοκος πάσης κτίσεως), poiché in lui sono stati creati tutti gli esseri nei cieli e sulla terra, i visibili e gli invisibili: Troni, Signorie, Principi, Potenze. Tutte le cose sono state create per mezzo di lui e in vista di lui». Egli è l’ἀρχή, perché racchiude in sé la completezza, πᾶν τὸ πλήρωμα. Nell’*Epistola agli Ebrei* questa concezione viene sviluppata ulteriormente. L’autore della creazione è tanto il Figlio, ministro del Padre, quanto il Padre stesso, principio e fine di tutto; come nella *Genesi*, la parola produce gli esseri¹⁶. E’ a partire da un simile *humus*, che si innesta la discussione dell’apologetica cristiana antica dei primi secoli; occorre trovare una soluzione al problema di Dio e della materia, ritenuta secondo una *communio opinio* uno dei principi fondanti, in vista dell’attuazione della creazione¹⁷.

¹² 2 *Mac.* 7,28.

¹³ 1 *Cor.* 8,6: ἀλλ’ ἡμῖν εἰς θεὸς ὁ πατήρ, ἐξ οὗ τὰ πάντα καὶ ἡμεῖς εἰς αὐτόν, καὶ εἰς κύριος Ἰησοῦς Χριστός, δι’ οὗ τὰ πάντα καὶ ἡμεῖς δι’ αὐτοῦ.

¹⁴ *Rom.* 11,36.

¹⁵ *Eph.* 4,5-6.

¹⁶ *Hebr.* 1-2.

¹⁷ Al riguardo si può vedere quanto riportato in seguito da Clemente Alessandrino, *Str.* 5,14,89: «Ma tuttavia i filosofi, e non soltanto gli Stoici, o i Platonici, o i Pitagorici, ma anche il peripatetico Aristotele, annoverano la materia tra i principi, e non affermano un unico principio».

Come è ben noto, l'apologetica cristiana antica comprende al suo interno scritti composti, fin dai primi decenni del II sec., per difendere il cristianesimo e i cristiani dalle persecuzioni, dalle accuse dei pagani, dalle ostilità degli ambienti culturali. Gli scrittori cristiani dei primi secoli non sono direttamente interessati al problema della materia, perché si trovano a dover difendere la religione nascente da accuse ben più gravi, quali appunto quella di antropofagia, di empietà nei confronti della legge dello stato in cui vivono, oppure a doversi difendere dalla condanna emessa nei loro confronti, per il solo fatto di essere cristiani¹⁸. In opposizione e in polemica con il mondo pagano e giudaico gli apologeti cristiani si prefiggono, quale scopo principale, quello di dimostrare che il cristianesimo rappresenta il compimento delle profezie dell'Antico Testamento, nonché di far risaltare la sua importanza sul piano dei contenuti di fede e dottrina. Ciò non significa che non si siano occupati dell'argomento Dio-materia; tuttavia, non hanno formulato una trattazione organica e organizzata, giacché tali opere non contengono al loro interno una esposizione dottrinale compiuta sui principi della fede e sulle verità dottrinarie. Il rapporto che essi adottano nei confronti della cultura classica è duplice; da un lato cercano una linea d'intesa con la tradizione pagana e ne riprendono in parte concetti e terminologia, facendo interagire il cristianesimo con la cultura classica; dall'altro, specialmente alcuni di essi, assumono una posizione più polemica nei riguardi del pensiero classico, cercando di mettere in risalto la supremazia della rivelazione cristiana¹⁹. Simili posizioni si riscontrano anche in merito alla questione della materia e del libero arbitrio.

Animato dal proposito di dimostrare che, quanto vi è in comune tra la filosofia classica e il pensiero cristiano, si deve al fatto che la prima ha tratto le sue argomentazioni dal sapere antico cristiano, Giustino ritiene che Platone avrebbe ricavato dalla *Genesi* la sua nozione di «materia informe». L'apologeta scrive infatti:

¹⁸ Sull'apologetica cristiana cfr. I. Giordani, *La prima polemica cristiana: gli apologeti greci del secondo secolo*, Brescia 1943; R.M. Grant, *Greek Apologists of the Second Century*, Philadelphia 1988; M. Pellegrino, *Gli apologeti greci del II secolo*, Roma 1947; Id., *Studi sull'antica apologetica*, Roma 1947.

¹⁹ B. Pouderon-J. Doré (a cura di), *Les apologistes chrétiens et la culture grecque*, Paris 1998; V. Monachino, *Intento pratico e propagandistico nell'apologetica greca del II secolo*, in «Gregorianum» 32, 1951, pp. 3-49.

Affinché comprendiate che Platone ha ricavato dai nostri dottori, vale a dire dalla dottrina diffusa per mezzo dei profeti, la sua affermazione secondo la quale “Dio, dopo aver trasformato la materia informe, fece il mondo”, ascoltate che cosa ha detto testualmente Mosè, il già citato prima profeta, e più antico degli scrittori greci, attraverso il quale lo spirito profetico, esponendo in che modo, all’inizio, Dio abbia creato il mondo, e da quali elementi, così ha parlato “In principio Dio fece il cielo e la terra. La terra era invisibile e disordinata, e le tenebre erano sopra l’abisso: e lo Spirito di Dio aleggiava sulle acque. E Dio disse: Sia fatta la luce! E così fu”. Perciò, sia Platone, sia quelli che affermano le medesime cose e anche noi stessi abbiamo imparato da Mosè che tutto il mondo è stato creato a partire dalle cose da lui indicate, le quali ne erano il sostrato: è possibile convincere anche voi di ciò²⁰.

La sua argomentazione non solo è sviluppata con lo scopo di dimostrare la supremazia e l’antioriorità della creazione genesiaca, all’interno del rapporto tra rivelazione cristiana e filosofia classica, ma appare ancora più interessante perché in tale ragionamento l’apologeta, restando ancorato alla visione della filosofia greca, non arriva a focalizzare a pieno le conseguenze che comporta l’ammettere l’esistenza di una materia da cui Dio avrebbe creato il mondo. Il suo pensiero non si pone ancora in netta polemica con la filosofia greca, giacché continua a concepire l’esistenza di una materia informe, anteriore alla nascita del mondo, principio indipendente da Dio e a Lui parallelo:

Abbiamo appreso che (Dio) nella sua bontà in principio ha creato l’universo dalla materia informe per gli uomini²¹.

La materia non è un qualcosa di ἀγέννητον, perché Dio soltanto è ἀγέννητος; tuttavia, secondo Giustino, sebbene non provenga da Dio, può sussistere a fianco del Creatore: accanto all’ἀγέννητος, si colloca un μὴ ὄν, una pura possibilità dell’essere. E’ pur vero che poche righe dopo Giustino rileva che Dio in principio ha creato esseri che prima non esistevano, sottintendendo ovviamente che Dio soltanto è stato l’artefice, colui che ha portato all’esistenza il creato, in linea dunque con il pensiero cristiano²². Tuttavia, pur professando il Dio, Padre onnipoten-

²⁰ Iust., *I Apol.* 59,1-5.

²¹ Iust., *I Apol.* 10,2.

²² Cfr. Iust., *I Apol.* 10,3.

te, autore e conservatore di tutte le cose²³, Giustino aderisce sempre al presupposto dell'esistenza iniziale di una materia informe, sussistente accanto al Creatore²⁴. La sua posizione è oscillante. Del resto, gli scritti dell'apologetica cristiana antica dei primi secoli cercano di seguire linee di pensiero, tematiche e problematiche che trovano un terreno d'intesa con il pensiero classico, ragion per cui non insistono sui caratteri più innovativi del cristianesimo, ma piuttosto su quel patrimonio comune di idee e di concetti. Partendo da queste basi filosofiche comuni, l'apologetica cristiana antica cerca di attuare e di creare un dialogo sia con la cultura classica sia con quanti si mostrano disposti ad accogliere il nuovo messaggio evangelico²⁵. Gli Apologisti sono pronti a prendere in prestito dalla filosofia, *in primis* da quella platonica e neoplatonica, argomentazioni e concetti che possono riuscire utili nelle dispute teologiche. La dottrina platonica, così come quella neoplatonica, era come tutte le altre filosofie "indipendente" e "neutrale", nel senso che per certe tematiche poteva suggerire soluzioni convincenti, per altre avanzava teorie ed ipotesi che mal si conciliavano con i dogmi della retta fede. Per integrarsi in un ambiente e in una cultura cristiana, necessitava di un lento e difficile lavoro di critica e di adattamento. Nei primi secoli del cristianesimo questo lavoro era stato intrapreso e incominciato, anche se occorrerà svilupparlo e portarlo avanti nei secoli successivi. All'interno di questa realtà storico-culturale bisogna inserire con ogni probabilità l'opera di Giustino e degli altri apologisti greci, che cercano di dialogare con un pubblico avvezzo alla *παιδεία* classica, che di fatto era e rimarrà la cultura di base anche nei secoli successivi.

Dal canto suo, Atenagora distingue Dio dalla materia, perché gli elementi propri di Colui che è il creatore non possono appartenere alla *ὕλη*: la divinità è eterna, ingenerata, contemplata dalla sola ragione, mentre la materia è creata e corruttibile. Solo Dio è stato in grado di dare origine alla creazione partendo da una natura informe:

²³ Cfr. Iust., *I Apol.* 61,3 e 10; 67,2.

²⁴ In seguito lo stesso Tertulliano, convinto sostenitore della *creatio ex nihilo* ammette, in linea teorica, in un passo dell'*Adversus Marcionem* 2,5,3 che l'espressione "dal nulla" potrebbe avere un suo significato anche ammettendo una materia preesistente. Cfr. al riguardo C. Micaelli (a cura di), Tertulliano, *Contro Ermogene*, Roma 2002, p. 15.

²⁵ Cfr. H. Hagendhal, *Latin Fathers and the Classics. A Study on the Apologists, Jerome and other Christian Writers*, Göteborg 1958; G. Visonà, *Grazia divina e divinizzazione dell'uomo negli apologisti greci: l'uomo tra natura e grazia*, in *Grazia divina e divinizzazione dell'uomo nei Padri della Chiesa* (Dizionario di Spiritualità Biblico-Patristica 31), Roma 2002, p. 89.

ἡμῖν δὲ διαιροῦσιν ἀπὸ τῆς ὕλης τὸν θεὸν καὶ δεικνύουσιν ἕτερον μὲν τι εἶναι τὴν ὕλην ἄλλο δὲ τὸν θεὸν καὶ τὸ διὰ μέσου πολύ - τὸ μὲν γὰρ θεῖον ἀγέννητον εἶναι καὶ αἰδίον, νῶ μόνῳ καὶ λόγῳ θεωρούμενον, τὴν δὲ ὕλην γεννητὴν καὶ φθαρτήν²⁶.

Basandosi proprio sulla distinzione tra Dio e materia, la sua argomentazione cerca di dimostrare quanto sia inutile e impossibile adorare degli idoli, puri oggetti materiali. Se materia e Dio sono la medesima cosa, i cristiani devono essere considerati empì, perché non adorano come dèi le pietre, il legno o l'oro. Ma tra i due sussiste una differenza, tanta quanta si riscontra tra l'artista e il materiale della sua arte. L'apologeta introduce un *exemplum* al fine di comprovare la sua tesi: come l'argilla da sola è incapace di diventare un vaso senza l'intervento del vasaio, così la materia, che è ricettiva, senza l'opera del Dio demiurgo non potrebbe assumere né forma, né bellezza²⁷. Nel pensiero di Atenagora sembra cominciare a delinearsi una distinzione tra ὄν, οὐκ ὄν e μὴ ὄν. Il μὴ ὄν non esiste propriamente parlando e non può entrare in conflitto con ἰαγέννητος; si tratta di ciò che diviene, una semplice possibilità; da pura possibilità la materia diventa non essere, in quanto sostanza informe, distinta da Dio e sottoposta all'attività demiurgica: ἐπεὶ δὲ ὁ λόγος ἡμῶν ἓνα θεὸν ἄγει τὸν τοῦδε τοῦ παντὸς ποιητὴν, αὐτὸν μὲν οὐ γενόμενον - ὅτι τὸ ὄν οὐ γίνεται, ἀλλὰ τὸ μὴ ὄν²⁸. Comunque, la materia costitutiva del mondo è considerata sempre preesistente, in linea con il pensiero platonico, e la sua origine non è oggetto di discussione²⁹.

Se Giustino e Atenagora non combattono apertamente il dualismo del *Timeo* platonico, Taziano rifiuta nettamente la supposizione di una materia increata. Ammettere una materia senza principio a fianco di Dio, equivale a porre un limite alla potenza divina. Signore di tutte le cose, principio sostanziale di tutto, Egli possiede in potenza con sé tutte le realtà visibili e invisibili e la creazione ha avuto origine da Lui, giacché il Logos ha generato da sé la creazione che circonda l'uomo, dopo aver creato la materia. Essa infatti «non è senza principio come lo è Dio, né a causa dell'essere senza principio è come Dio nella potenza,

²⁶ Athen., *Leg.* 4,1.

²⁷ Cfr. Athen., *Leg.* 15.

²⁸ Athen., *Leg.* 4,2.

²⁹ Cfr. Athen., *Leg.* 10,3; 15,2ss.; 22,2.

ma è generata e non è creata da altri, originata dall'unico creatore di tutte le cose»³⁰. Dunque, la ὕλη proviene da Colui che ha creato tutto: γεννητὴ δὲ καὶ οὐχ ὑπὸ τοῦ ἄλλου γεγονυῖα, μόνου δὲ ὑπὸ τοῦ πάντων δημιουργοῦ προβεβλημένη³¹. Tutte le cose si trovano in Dio, in potenza, prima della creazione; hanno il loro fondamento sostanziale in Lui, perché la materia, che è il supporto e la forma primaria di tutto l'essere nel mondo, è stata progettata (προβεβλημένη) da Dio stesso. Per Taziano, allora, Dio è ὑπόστασις τοῦ παντός, il principio che si trova alla base di tutto e che ne costituisce il nervo essenziale, dal quale è stata creata la materia. Si comprende in tal senso anche il duro attacco, sferrato dall'apologeta contro la filosofia stoica la quale, nonostante non abbia formulato esplicitamente l'idea della materia come luogo di Dio, tuttavia ammette che Dio è nella materia (τοῖς ἀπὸ τῆς Στοῶς ἔδοξεν ὁ θεός... ἐν τῇ ὕλῃ εἶναι)³², si estende attraverso di essa (ὁ διὰ τῆς ὕλης διήκων θεός)³³ e ne è la ragione interna (τὸν ἐν αὐτῇ λόγον τὸν θεόν)³⁴. Contro questa visione non soltanto avevano già lanciato i loro strali Plutarco³⁵ e Albino³⁶, ma anche gli apologeti; Atenagora è convinto che l'unicità di Dio venga minacciata dalla concezione stoica di uno spirito divino in grado di penetrare nella materia e nelle cose³⁷, perché questo avrebbe come diretta conseguenza il fatto che Dio potrebbe trovarsi anche nelle cose più vili. Taziano afferma che, sebbene Dio sia pneuma, non pervade la materia e la trascende³⁸ e con estrema ἐνάργεια adduce un *exemplum*: se fosse così come sostengono gli stoici, allora il Dio di Zenone finirebbe col dover essere indicato come autore del male, ridotto a interessarsi di cloache, vermi e di altre occupazioni innominabili³⁹.

La discussione su Dio e sulla materia assume un forte spessore in Teofilo d'Antiochia. Egli *in primis* polemizza con la creazione del

³⁰ Tat., *Orat.* 5 (trad. it. a cura di C. Burini, *Gli apologeti greci*, Roma 2000², p. 196).

³¹ Tat., *Orat.* 5.

³² Cfr. SVF II, 306, p. 112,7-8.

³³ Cfr. SVF II, 475, p. 156,16. Cfr. inoltre SVF II, 1042, p. 308,3-4; SVF I, 87, p. 25,6-7.

³⁴ Cfr. SVF I, 85, p. 24,7.

³⁵ Cfr. SVF II, 313, p. 113,16-21.

³⁶ Cfr. Alcin., *Did.* 10,166 (ed. J. Whittaker, Paris 1990, pp. 25-26).

³⁷ Cfr. Athen., *Leg.* 6,4.

³⁸ Cfr. Tat., *Orat.* 4.

³⁹ Cfr. SVF I, 159, p. 42,15. Autori pagani come Sesto Empirico (SVF II, 1037, p. 307,20), Alessandro di Afrodisia (SVF II, 1038, p. 307,24) e poi soprattutto i cristiani rifiutano questo elemento del pensiero stoico. Filone nega che l'Intelletto universale possa abbassarsi a ciò che è inferiore (*Migr. Abr.* 35 e 193).

mondo quale è descritta in Esiodo. Il poeta di Ascra ai vv. 116ss. della *Teogonia* aveva gettato le basi della sua visione cosmogonica: in principio vi era il Caos, assieme ad una materia ingenerata, che nelle varie fasi della creazione assumeva i contorni delle realtà create. Teofilo allora si domanda: se esiste il Caos e questa materia informe, chi la modificò, chi la plasmò, visto che lo stesso Zeus è stato generato molto tempo dopo l'esistenza della materia, del mondo, degli uomini e perfino dopo suo padre Cronos? Deve senza dubbio esistere un principio che l'ha creata. Tale principio è chiaramente, secondo la visione dell'apologeta, Dio⁴⁰. Adottando un atteggiamento di distacco dal mondo pagano e preferendo fondare i suoi temi dottrinali sulla Sacra Scrittura le cui citazioni, soprattutto quelle dal libro di *Genesi*⁴¹, si avvalgono di un'esegesi allegorica, Teofilo intravede una profonda contraddizione nel riconoscere a fianco di Dio una materia increata ed eterna. Ciò infatti porterebbe a ritenerla uguale a Dio (ἰσόθεος), un'ipotesi assurda poiché è impossibile che due principi increati sussistano insieme. Platone e quelli della sua scuola ammettono che esiste un Dio ingenerato, padre e creatore di tutte le cose; affermano poi che è Dio anche la materia non creata e sostengono che questa emerse nel suo vigore insieme a Dio. Ma se Dio è ingenerato e anche la materia è ingenerata, allora Dio non è più il creatore di tutte le cose secondo i platonici, né –a quanto essi dicono– si mostrerebbe la sovranità assoluta di Dio. Che cosa c'è di grande nel fatto che Dio può creare da una materia già esistente, visto che anche un artigiano sarebbe in grado di fare la medesima cosa?⁴² L'azione di Dio, fra l'altro, dipenderebbe da un elemento a lui esterno e comporterebbe un grave attentato alla sua *sufficiencia*, in quanto Dio per sua stessa natura non ha bisogno di nulla. Teofilo in questo suo argomentare recupera il tema della *Bedürfnislosigkeit*, conosciuto già dai tragici (Eur., *Her.* 1345-46) e appartenente alla filosofia platonica⁴³. La grandezza e la superiorità di Dio consistono proprio nel fatto che, mentre un artista produce ciò che vuole partendo da una materia preesistente, Egli può produrre ciò che vuole portandolo dal non essere all'essere. E' significativo che Teofilo nel suo serrato argomentare rievochi l'idea della

⁴⁰ Cfr. Thpl. Ant., *Aut.* II,6.

⁴¹ Il secondo libro del suo *Ad Autolico* costituisce il più antico commento alla *Genesi*.

⁴² Cfr. Thpl. Ant., *Aut.* II,4.

⁴³ Cfr. *Tim.* 33D; Plut., *Is. et Os.* 370C; Alcin., *Did.* 10,164 (ed. J. Whittaker, *op. cit.*, p. 23). In ambito cristiano è sottolineata da Giustino, *I Apol.* 10,3; Clem. Al., *Str.* 6,16,137; Meth., *De creatis* 2,1.

creatio ex nihilo, alla base del noto passo di 2 Mac. 7,28, per mostrare che Dio, allorché ha dato inizio alla creazione, non ha avuto bisogno dell'esistenza di un qualcosa pari a lui: la sua volontà e la sua potenza sono elementi sufficienti a creare il mondo. Si scorge nel pensiero dell'Antiocheno l'affermarsi dell'idea di Dio quale ποιητής e non più δημιουργός. Se, infatti, il Demiurgo è colui che crea a partire da una materia già preesistente, il Dio cristiano è ποιητής in quanto crea ciò che vuole senza aver bisogno di un sostrato preesistente⁴⁴. Dunque, Teofilo si spinge ancora più avanti, sostenendo non solo che Dio ha creato tutto per mezzo del Verbo, ma che ha creato tutto dal nulla.

Dal quadro ricostruito emerge come alcuni apologeti, rimasti ancorati in parte alla visione della materia presente nella dottrina filosofica classica, ne hanno adottato il pensiero e l'hanno applicato al dettato genesiaco, senza preoccuparsi di indicare come Dio abbia potuto creare la ὕλη e di che cosa possa comportare la sua presenza a fianco di Dio. Un'altra parte di loro ha respinto la concezione di una materia indipendente da Dio, aprendo così la strada al concetto di *creatio ex nihilo*⁴⁵. Se il pensiero di Giustino e Atenagora risente di una visione dualistica, Taziano e soprattutto Teofilo cercano di dimostrare l'immanenza e insistono piuttosto sull'essenza divina che si trova in tutto l'essere e che crea dal nulla tutto l'esistente.

Accanto al problema della materia e della creazione dal nulla si colloca, quale logico e diretto corollario, la questione del libero arbitrio e dell'origine del male. Se per il pensiero filosofico antico l'esistenza di una materia quale ricettacolo del male era sufficiente a spiegarne l'origine, una simile posizione diventa inammissibile nel cristianesimo, perché Dio in ogni caso ne sarebbe l'artefice; infatti si dovrebbe concludere o che ha creato il male spontaneamente dal nulla, poiché Egli è il creatore di tutto o, cosa ancora più indegna, che per necessità avrebbe tratto dalla materia tutto ciò che è cattivo e fonte di malvagità, ponendo anche un limite alla sua stessa onnipotenza. Se l'esistenza del male non

⁴⁴ L'autore della *Cohortatio ad Graecos* al cap. 22 distingue fra δημιουργός e ποιητής. Il demiurgo è colui che crea a partire da una materia già esistente, mentre il ποιητής è colui che dà luogo alla creazione senza bisogno di un qualche cosa iniziale. Dio infatti è ποιητής e non δημιουργός, perché è in grado di creare dal nulla tutto ciò che vuole.

⁴⁵ Cfr. G. May, *Creatio ex nihilo. The Doctrine of Creation "Out of Nothing" in Early Christian Thought*, Edinburgh 1994; J. Daniélou, *In principio: Genesi 1-11*, Brescia 1965; J. Auer, *Il mondo come creazione*, Assisi 1977.

può risiedere nella materia, né tanto meno in Dio⁴⁶, allora *donde est malum*? L'origine deve essere rintracciata nel libero agire dell'uomo, creato fin dall'inizio da Dio con la capacità di scelta. Non solo. La presenza del libero arbitrio comporta il rifiuto di ogni posizione che afferma l'esistenza del fato, perché se tutto fosse già stabilito, non avrebbe senso né la bontà di un Dio che punisce e premia secondo giustizia, né lo stesso libero arbitrio, dono che, come si deduce a partire dalle Sacre Scritture, il Creatore ha concesso all'uomo per differenziarlo dagli altri esseri del creato e per renderlo responsabile delle proprie azioni⁴⁷.

Allora come conciliare la potenza divina, le leggi immutabili che regolano l'armonia del κόσμος con il potere di scelta che l'individuo sembra possedere e con l'esistenza del male? Il compito di rispondere a questo interrogativo era, in parte, già stato assunto dalla tradizione filosofica antica attraverso dibattiti e formulazioni sull'argomento. Fin dai poemi omerici una forza ineluttabile, ἀνάγκη (*necessitas*), governa gli avvenimenti umani e divini. Dèi e uomini sono sottomessi a Zeus, a sua volta dipendente da una forza superiore e misteriosa, Moira, ai cui decreti egli stesso deve sottomettersi; esiste un destino ὑπὲρ μόρον (*Od.* 1,34)⁴⁸. Ma accanto a questa linea di pensiero ne emerge un'altra, secondo la quale il mondo e la vita umana non costituiscono una totalità prestabilita, ma un processo aperto nel quale l'uomo ha capacità di scelta e nel quale c'è qualcosa che sfugge alla determinata volontà di Zeus. Non si può dimenticare il celebre paradosso socratico secondo il quale «nessuno pecca volontariamente» e «chi fa il male, lo fa per ignoranza del bene», ossia nessuno commette il male con volontarietà, sapendo di farlo; chi lo compie è semplicemente un individuo che ignora il bene, perché colui che agisce fa sempre ciò che per lui è bene, giacché la sua azione è motivata da un fine utilitaristico⁴⁹. Dal canto suo, Platone mette in evidenza la libertà dell'agire umano nel mito di Er, per cui la

⁴⁶ Già Ben Sira afferma con forza, contro ogni tendenza fatalistica, la libertà dell'uomo che è responsabile della sua vita e del suo destino, e che non può attribuire a Dio il suo peccato (cfr. *Sir.* 15,11-17).

⁴⁷ Cfr. W.S. Anglin, *Free will and the Christian Faith*, Oxford 1990, pp. 121-131. Per un quadro sull'origine del male dal mondo classico a quello cristiano cfr. F.M. Verde, *Il problema del male da Plutarco a Sant'Agostino (Le fonti del pensiero di S. Tommaso circa il problema del male)*, in «Sapienza» 11, 1958, pp. 231-268.

⁴⁸ In realtà la situazione nel mondo greco antico è estremamente complessa e presenta varie articolazioni.

⁴⁹ Cfr. N. Abbagnano-G. Fornero, *Protagonisti e testi della filosofia*, Torino 1996, vol. I, p. 164.

sorte attuale dipende da una *scelta* precedentemente compiuta nel mondo delle Idee⁵⁰, così che soltanto chi ha fatto la scelta non la divinità è responsabile delle proprie azioni⁵¹, mentre Aristotele ritiene l'uomo in grado di agire con libertà e non sottoposto a costrizione; la volontarietà viene definita dallo Stagirita sulla base di due condizioni: –il soggetto è principio dell'atto; –conosce le condizioni in cui esso si realizza⁵². Un forte cambiamento di prospettiva si attua, però, con lo stoicismo che, pur riconoscendo una libertà interiore⁵³, sottopone tutto l'agire alla legge del fato e della necessità⁵⁴. Così, ὕλη e ἀνάγκη finiscono per essere i due principi dominanti all'interno delle speculazioni filosofiche, che comportano necessariamente delle limitazioni alla presenza di quell'unico essere da cui tutto ha avuto origine, Dio, nonché all'uomo stesso.

E' chiaro che una simile visione contrasta con l'importanza assunta dalla libera scelta, su cui fanno leva gli apologeti greci, perché se tutto fosse già stabilito e preordinato allora il male e il bene non avrebbero senso, così come le punizioni e le ricompense. Del resto, proprio l'avvento del cristianesimo, sostenitore dell'importanza del libero agire umano, pone il problema drammatico di come conciliare il libero arbitrio della creatura con l'onnipotenza del Creatore, la sua prescienza e la sua provvidenza. Fra l'altro, esso si scontra con quella tendenza religiosa di tipo sincretistico, che sostiene un vivo determinismo, predestinazionismo, la strapotenza del destino e l'incapacità dell'uomo di far valere la propria volontà: lo gnosticismo, contro il quale l'apologetica cristiana e gli scrittori successivi quali Ireneo di Lione, Clemente d'Alessandria e Origene, si oppongono sottolineando l'importanza

⁵⁰ Cfr. Plat., *Resp.* 617Ass. Secondo Giustino (*I Apol.* 44,8), Platone ammette il principio della responsabilità personale, perché desunto dalla Scrittura.

⁵¹ Cfr. Plat., *Resp.* 617E: «Responsabile è chi ha fatto la scelta, non la divinità». Tale assunto è stato ripreso da Porfirio, *Ep. ad Marc.* 12, nel *Corpus Hermeticum* 4,8. Clemente Alessandrino, *Str.* 5,14,136, cita in modo esplicito il passo platonico e adduce subito dopo altre testimonianze sul libero arbitrio tratte da Bacchilide, Pindaro ed Euripide. Cfr. I. Ramelli (a cura di), Bardesane, *Contro il fato*, Bologna 2009, pp. 72-75.

⁵² Cfr. l'introduzione di M. Zanatta ad Aristotele, *Etica Nicomachea*, Milano 1986, vol. I, pp. 41-46.

⁵³ Nella *II Apol.* 8,1 Giustino afferma che gli stoici si mostrarono saggi per ciò che concerne l'etica. Tuttavia, secondo l'apologeta nel sistema stoico vi sarebbe una contraddizione perché la sua saggia etica sarebbe inficiata dal determinismo.

⁵⁴ Cfr. R.W. Sharples, *Soft Determinism and Freedom in Early Stoicism*, in «Phronesis» 31, 1986, pp. 266-279. Per un quadro generale cfr. D. Amand, *Fatalisme et liberté dans l'antiquité grecque*, Louvain 1945, pp. 62- 68.

della libertà umana⁵⁵. Nel pensiero gnostico la salvezza è ontologicamente predestinata, posseduta indipendentemente dall'osservanza dei precetti morali, che discendono dal comando e dall'ubbidienza, dal bene e dal male: «A parer loro o avrebbero licenza anche di peccare a causa della [loro supposta] perfezione, o comunque sarebbero salvati in ogni modo naturalmente, anche se al presente peccano, perché a priori prescelti»⁵⁶.

Secondo Giustino, Dio conduce alla fede coloro che accettano di seguire i suoi comandamenti per mezzo di quella capacità razionale che Egli stesso ha donato loro. Il genere umano fu creato intelligente e capace di scegliere la verità e di agire bene, perché Dio vuole che tutti gli uomini si convertano:

Non spettava a noi, in principio, scegliere di venire all'esistenza; ma seguire ciò che a Lui piace, scegliendolo per mezzo delle facoltà razionali che egli stesso ci ha donato, a questo ci persuade e ci conduce alla fede⁵⁷.

Le facoltà razionali rendono l'uomo capace di creare il proprio destino, di agire in piena libertà. Contro l'ἀννάγκη, il fatalismo e il determinismo, propugnato dallo gnosticismo, Giustino sostiene che, poiché Dio ha creato fin da principio il genere degli angeli e degli uomini dotato di libero arbitrio, giustamente tutti riceveranno la pena del fuoco eterno per ciò che hanno commesso contro la giustizia oppure il premio della salvezza, se le loro azioni sono frutto di giustizia. La predisposizione al peccato originale rimane una propensione irrazionale, non in grado di scalfire la naturale bontà ontologica dell'uomo, né di annullare la sua capacità di scelta:

Avendo imparato dai profeti che i castighi, le pene e le buone ricompense vengono date secondo il merito delle azioni di

⁵⁵ Per una visione generale cfr. B. Motta, *Il Contra fatum di Gregorio di Nissa nel dibattito tardo-antico sul fatalismo e sul determinismo*, Pisa 2008, pp. 14-29. M. Harl nota che il termine ἀντεξούσιον si afferma in ambito cristiano proprio in seguito alla nascita dell'eresia gnostica. Cfr. M. Harl, *Problèmes posés par l'histoire du mot ἀντεξούσιον, liberté stoïcienne et liberté chrétienne*, in «REG» 73, 1960, pp. XXVII- XXVIII.

⁵⁶ Basilide in Clem. Al., *Str.* 3,1,3. Cfr. E. Peretto, *Elementi di antropologia del secondo secolo: conflitto tra ortodossia e gnosticismo sull'origine e la libertà dell'uomo*, in G. De Gennaro (ed.), *L'antropologia biblica*, Napoli 1981, pp. 309-364.

⁵⁷ *Iust.*, *I Apol.* 10,4.

ciascuno, dimostriamo che ciò è vero; se non fosse così, ma tutto accadesse secondo il destino, non esisterebbe affatto il nostro libero arbitrio; se infatti fosse destinato che uno sia buono e l'altro malvagio, né l'uno sarebbe meritevole, né l'altro riprovevole. Del resto se il genere umano non può decidere liberamente di fuggire ciò che è biasimevole, né ha la possibilità di scegliere ciò che è buono, è irresponsabile in ogni modo di ciò che viene compiuto. Ma che (l'uomo), scegliendo liberamente, si comporta rettamente o sbaglia, lo dimostriamo. Vediamo che una stessa persona fa esperienza di cose opposte. Se fosse deciso dal fato che essa sia cattiva o virtuosa, non sarebbe capace di cose contrarie né muterebbe frequentemente, ma né i buoni esisterebbero, né i malvagi, poiché si dimostrerebbe che il destino è causa di bene o di male e agisce in contraddizione con se stesso; riteniamo allora che sia vero quello che abbiamo detto prima: che nulla sono il bene e il male, ma solo in base all'opinione si ritiene che una cosa sia buona o cattiva; ma ciò, come dimostra un ragionamento secondo verità, è una grandissima empietà e una ingiustizia. Affermiamo invece che destino inevitabile sia proprio questo: degne ricompense a coloro che hanno scelto cose buone e, allo stesso modo, giuste pene per coloro che hanno preferito il contrario. Dio creò l'uomo non come gli altri esseri, quali la pianta o il quadrupede che non sono assolutamente in grado di scegliere come agire; infatti (l'uomo) non sarebbe degno di ricompensa o di lode se non scegliesse da solo ciò che è buono, ma si trovasse nelle stesse condizioni (degli animali); né se fosse perverso, gli spetterebbe una punizione secondo giustizia, poiché non sarebbe tale per causa sua né potrebbe anzi in alcun modo essere diverso da quello che è⁵⁸.

Per natura ogni essere creato possiede la capacità del male e del bene, altrimenti nessuno potrebbe essere lodato o punito se non avesse la facoltà di volgersi verso l'una o l'altra cosa; non esiste il destino, la prescienza divina guida il tutto secondo un progetto ben preciso⁵⁹. Sebbene l'uomo sia spinto da un ἄλογον πάθος e dall'ἐπιθυμία, l'origine del male non è riconducibile ad un principio ilico, ma è da rapportare alla capacità dell'agire umano, giacché gli uomini sono stati creati come δεκτικοὶ κακίας καὶ ἀρετῆς, atti al bene e al male⁶⁰. Giustino si

⁵⁸ Iust., *I Apol.* 43,2-8 (trad. it. di Burini, *op. cit.*, pp. 126-127).

⁵⁹ Cfr. Iust., *I Apol.* 44; *II Apol.* 5.

⁶⁰ Cfr. Iust., *I Apol.* 28,3: «In principio egli creò il genere umano intelligente e capace di scegliere la verità e di agire bene, cosicché per tutti gli uomini davanti a Dio non vi sono scuse; sono nati infatti con la capacità di ragionare e di riflettere» (trad. it. di Burini, *op. cit.*, p. 113).

allontana e rifiuta il dualismo della filosofia greca, che faceva ricadere il male nella presenza di una materia, o peggio ancora nell'esistenza di un fato ineluttabile, per affermare invece che il male e il bene sono il risultato del libero arbitrio, dono dispensato da Dio: «e (non diciamo) neppure che gli uomini compiono azioni o sopportano ciò che accade secondo il fato, ma ognuno secondo la sua scelta, agisce rettamente oppure sbaglia»⁶¹. Per porre rimedio alla trasgressione di Adamo e alla conseguente caduta nel peccato dell'umanità, Cristo si «è fatto uomo per mezzo della vergine, affinché per la via per la quale aveva avuto inizio la disobbedienza causata dal serpente, per quella stessa via avesse anche termine. Eva infatti, che era una vergine esente da corruzione, accogliendo la parola del serpente generò disobbedienza e morte; la vergine Maria, invece, concepì fede e gioia quando l'angelo Gabriele le portò il lieto annuncio che lo Spirito del Signore sarebbe sceso su di lei e la potenza dell'Altissimo su di lei avrebbe steso la sua ombra, per cui il santo nato da lei sarebbe stato il Figlio di Dio; e rispose: *Avvenga di me secondo la tua parola*»⁶².

La presenza del libero arbitrio, quale elemento fondante tanto della natura umana quanto di quella angelica e demoniaca, è messa in luce anche da Atenagora, che non manca di specificare come questa prerogativa comporta a pieno titolo pene o ricompense: «come fra gli uomini che dispongono di libera scelta sia nel bene che nel male... alcuni sono zelanti in ciò che da voi gli è stato affidato, mentre altri sono infedeli, si verifica una situazione simile anche riguardo agli angeli. Alcuni, dotati di libero arbitrio da parte di Dio, perseverarono in quelle cose per le quali Dio li aveva creati e li aveva preordinati, altri però oltraggiarono sia l'essenza della loro natura sia il loro dominio»⁶³. Dio, che ha creato

⁶¹ Iust., *II Apol.* 7,3 (trad. it. di Burini, *op. cit.*, p. 165). Per un'ampia indagine sul problema di libertà e responsabilità umana in Giustino cfr. P. Merlo, *Liberi per vivere secondo il Logos. Principi e criteri dell'agire morale in San Giustino filosofo e martire*, Roma 1995, pp. 29-77; J.J. Ayán Calvo, *Antropología de San Justino. Exégesis del mártir a Gen. I-III*, Santiago de Compostela-Córdoba 1988, pp. 151-163; Visonà, *Grazia divina e divinizzazione* cit., pp. 85-107. Cfr. inoltre Ramelli (a cura di), Bardesane, *Contro il fato* cit., pp. 68-70.

⁶² Iust., *Dial.* 100,4-5. Basata su *Gen.* 3,15, Giustino è il primo ad aver dato vita alla contrapposizione Eva-Maria. Per un primo approccio al tema cfr. G. Jouassard, *La nouvelle Ève chez les Pères anténicéens*, in «Études Mariales» 12, 1954, pp. 35-54; Id., *Le parallèle Ève-Marie aux origines de la Patristique*, in «Bible et Vie chrétienne» 7, 1954, pp. 19-31; L. Cignelli, *Maria nuova Eva nella Patristica greca (sec. II-V)*, Assisi 1966; C. Corsato, *La tipologia "Eva-Chiesa-Maria" nella tradizione patristica prenicena*, in «Theotokos. Ricerche interdisciplinari di Mariologia» 9, 2001, n. 1, pp. 153-190.

⁶³ Athen., *Leg.* 24,4-5 (trad. it. di Burini, *op. cit.*, p. 295).

tutto, possiede anche la dovuta preoccupazione delle sue creature, e fa in modo che il giusto giudizio divino su coloro che hanno vissuto male o bene non manchi di essere applicato nella vita presente⁶⁴. Sulla base di un'antropologia platonizzante che riconduce il peccato all'influsso della materia e alla potenza tentatrice dei demoni⁶⁵, Atenagora presenta un'escatologica libertà per l'anima capace di acquistare uno *status* spirituale⁶⁶.

Maggiori sfumature si intravedono nel pensiero di Taziano. L'uomo non è soltanto un essere dotato di mente e scienza, ma è stato creato a immagine e somiglianza di Dio, in modo tale che non si debba comportare a guisa degli animali ma, distaccandosi il più possibile dalle passioni e dai sentimenti perversi, possa essere in grado di avanzare verso Dio⁶⁷. Sebbene nel pensiero di Taziano il termine di paragone sia rappresentato dalla definizione classica dell'uomo come animale razionale, capace di intelletto e di scienza, è pur vero che il termine ultimo di approdo è costituito dalla concezione biblica di *Gen. 1,26*, così che l'uomo, questo essere dotato di intelletto, è stato plasmato nel fango, è stato vivificato per insufflazione dello spirito del Padre, al fine di ottenere l'immortalità. Per questo apologista, così come per Giustino e Teofilo, non è semplicemente il corpo che contraddistingue l'uomo dagli animali e lo rende a immagine di Dio, ma è l'unità di corpo, anima e spirito che conduce verso l'immortalità, dove la dimensione di grazia è insita nella costituzione stessa dell'uomo, attraverso la presenza dello spirito al momento dell'atto creativo⁶⁸. Già al suo stato naturale, l'uomo è chiamato a parteciparvi per diventare dio, attraverso però l'esercizio del libero arbitrio. Il cammino verso l'immortalità esige un forte impegno etico e appare connotato dal libero agire umano e dalla libera autodeterminazione dell'individuo, strumenti atti a forgiare il destino umano, a dispetto del fatalismo stoico e del determinismo gnostico. Taziano si appella al Logos quale giusto giudice delle scelte degli uomini, dotati di libero arbitrio, capaci di salvarsi mediante la libertà della loro scelta: «La potenza del Logos, invece, avendo in sé la prescienza di ciò che accadrà, e non fatalmente ma per una libera scelta delle cose che si devono preferire, predisse gli avvenimenti del futuro, reprimendo la mal-

⁶⁴ Cfr. Athen., *Res.* 19,4.

⁶⁵ Cfr. Athen., *Leg.* 25,4; 27,2.

⁶⁶ Cfr. Athen., *Leg.* 31,4.

⁶⁷ Cfr. Tat., *Orat.* 15.

⁶⁸ Cfr. Visonà, *Grazia divina e divinizzazione* cit., pp. 101-104.

vagità mediante proibizioni e lodando coloro che perseveravano nella bontà»⁶⁹. Vi è sottesa una critica alla necessità cosmica, che determina il peccato degli uomini, filtrata dall'influsso degli astri e capace di far perdere all'uomo l'essere ad immagine e somiglianza. Su questa linea si collocano gli strali lanciati da Taziano contro gli influssi astrologici e soprattutto contro l'idea secondo cui tutto ciò che accade deriva da un destino ineluttabile, a cui l'uomo non può sottrarsi. I demoni non fanno altro che ingannare gli uomini come se giocassero a dadi, mostrando loro il diagramma delle costellazioni e dicendo che tutto è stato stabilito⁷⁰; non esiste invece nessun influsso dei segni zodiacali e dei sette pianeti, che giocherebbero anch'essi come a scacchi con gli uomini⁷¹. «Noi siamo superiori al fato»⁷², prorompe Taziano, con un aperto tono di superiorità e di polemica contro le posizioni astrologiche.

L'uomo, infatti, è stato creato libero di scegliere il bene o il male, affinché il malvagio sia giustamente punito per le sue azioni, mentre il giusto sia lodato per le sue buone azioni, tanto più meritevole in quanto, pur essendo dotato di libero arbitrio, non ha trasgredito la volontà divina. Il Creatore ha concesso la possibilità di scelta non soltanto all'uomo, ma anche agli angeli, così che quando entrambi decisero di seguire colui che si era ribellato alla legge divina e lo onorarono come un Dio, la potenza del Verbo allontanò il capo della rivolta e i suoi seguaci e anche quell'essere creato a immagine di Dio, l'uomo, divenne mortale⁷³. E' il libero arbitrio ad aver rovinato il genere umano, perché da libero è diventato schiavo ed è caduto nel peccato⁷⁴. Proprio da quegli angeli che seguirono Lucifero, gli uomini sono stati resi schiavi e istigati al peccato. Tuttavia, vi è una differenza perché, mentre a quest'ultimi, in quanto creature dotate di libero arbitrio e di intelligenza, è concesso pentirsi dei peccati e liberare l'anima dalla corruzione, ai demoni non è accordato nessun pentimento e sono esclusi dalla vita eterna⁷⁵. In ogni

⁶⁹ Tat., *Orat.* 7 (trad. it. di Burini, *op. cit.*, p. 197).

⁷⁰ L'idea che l'astrologia sia un inganno ordito dai demoni è un *Leitmotiv* che percorrerà tutta la tradizione cristiana antica successiva, cfr. Motta, *Il Contra fatum* cit., pp. 149-164.

⁷¹ Cfr. Tat., *Orat.* 8,1; 9,1ss.

⁷² Tat., *Orat.* 9,2.

⁷³ Cfr. Tat., *Orat.* 7.

⁷⁴ Cfr. Tat., *Orat.* 11,2.

⁷⁵ Cfr. Tat., *Orat.* 12; 14.

caso la vera origine del male rimonta al libero arbitrio degli uomini e degli angeli⁷⁶.

In verità, se si analizza bene il ragionamento dell'apologista, si scorge che Taziano sembra ancora fare della materia una fonte del male. Pur insistendo sulla nozione e sull'esistenza del libero arbitrio, Taziano afferma che nell'uomo disordini, scompensi e mali sono da rapportare alla presenza di quella parte di materia insita in lui e in grado di attirare i demoni:

I demoni sono visti anche dagli psichici, quando si mostrano agli uomini affinché credano nella loro esistenza oppure per danneggiarli come fossero nemici... Se fosse loro possibile, senz'altro trascinerebbero in basso anche il cielo e tutto il resto della creazione, ma questo non lo fanno assolutamente, perché sono impotenti. Combattono invece contro la materia simile a loro per mezzo della materia inferiore. Se qualcuno volesse vincere questi esseri, respinga la materia. Munito della corazza dello spirito celeste, protetto interamente da questa, gli sarà possibile salvare se stesso. Nella materia che è in noi vi sono malattie e disordini: i demoni stessi, quando ciò si verifica, attribuiscono a sé le cause poiché essi si presentano ogni volta in cui sopraggiunge un male⁷⁷.

Alcune espressioni fanno pensare ad una natura malvagia della ὕλη, causa dei mali: i demoni, decaduti in seguito ad un atto di libero arbitrio, si sono uniti con gli elementi inferiori della materia per corrompere e dominare l'umanità; c'è una distinzione all'interno della qualità della materia, più pura e meno pura, e anche in merito alla sua collocazione, più in alto e più in basso; per vincere i demoni, si esorta a scacciare la materia. La materia è dunque sottilmente chiamata in causa in rapporto al libero agire umano, come possibile ricettacolo del male.

Strettamente unita al tema della creazione dell'uomo, del libero arbitrio e del peccato originale, è la concezione di Teofilo. In Teofilo di Antiochia la possibilità di salvezza dipende dalla purezza dell'anima, condizione necessaria perché Dio le si possa rivelare⁷⁸. Il messaggio cristiano si riduce ad un accorato invito alla conversione morale,

⁷⁶ Per un quadro sul problema di grazia e libero arbitrio in Taziano cfr. Visonà, *Grazia divina e divinizzazione* cit., pp. 91; 99ss.

⁷⁷ Tat., *Orat.* 16 (trad. it. di Burini, *op. cit.*, p. 210).

⁷⁸ Cfr. Thpl. Ant., *Autol.* I,2.

all'ubbidienza alla Legge e ai santi precetti, che consentono alla libertà dell'uomo di replicare quella scelta originariamente posta ad Adamo nell'Eden, riprendendo così quel cammino spirituale, stabilito dalla provvidenza divina, che il peccato di Adamo ha interrotto. Dio creò l'uomo a «sua immagine e somiglianza»⁷⁹ e pose ogni cosa al suo servizio⁸⁰. L'essere umano fu dotato di una natura né mortale né immortale, ma in grado sia di morire sia di vivere in eterno⁸¹. Con una simile affermazione, è chiaro che Teofilo ribadisce e concede un grande primato all'autodeterminazione, al libero arbitrio. Libero di scegliere, l'uomo ha preferito voltarsi verso il male e ha commesso il peccato, quando disobbedì a quell'ordine divino che esortava a non cibarsi dei frutti di un certo albero. Dio aveva dato quest'ordine, non perché provasse invidia nei confronti della sua creatura e neppure perché il frutto dell'albero della conoscenza del bene e del male fosse male, ma perché Adamo, essendo ancora un bambino, non poteva comprendere la scienza in modo conveniente. Inoltre, la divinità voleva metterlo alla prova per vedere se era obbediente al suo precetto. La creatura più astuta di tutte, il serpente, per gelosia verso l'uomo, lo persuase a trasgredire l'ordine divino e a mangiare il frutto edenico; così l'individuo, disobbediente, fu giustamente punito e cacciato dal Paradiso⁸². Eliminando ogni possibile sospetto di invidia di Dio nei riguardi dell'uomo, così come l'aver potuto creare un qualcosa di malvagio, Teofilo suggerisce che Adamo non aveva ancora raggiunto la piena maturità cognitiva; quasi in una veste pedagogica, proprio come un padre verso un figlio, Dio impartisce l'ordine di non cibarsi di quel frutto.

E' nel racconto genesiaco che vengono rintracciate l'origine e la natura del libero arbitrio, elemento che se in questa circostanza ha comportato l'abbandono dello stato edenico e di grazia originaria, è anche vero che attraverso l'obbedienza permette di ottenere la vita eterna:

Dio creò l'uomo libero e indipendente... e come l'uomo, avendo disobbedito, procurò a se stesso la morte, così obbedendo alla volontà di Dio... può procurare a se stesso la vita eterna⁸³.

⁷⁹ Cfr. Thpl. Ant., *Autol.* II, 18-19. Cfr. inoltre A.G. Hamman, *L'uomo immagine somigliante di Dio*, Milano 1991, pp. 111-113.

⁸⁰ Cfr. Thpl. Ant., *Autol.* I, 6.

⁸¹ Cfr. Thpl. Ant., *Autol.* II, 27.

⁸² Cfr. Thpl. Ant., *Autol.* II, 25; 27.

⁸³ Thpl. Ant., *Autol.* II, 27 (trad. it. di Burini, *op. cit.*, p. 423).

Obbedienza e disobbedienza risultano essere i due poli primari sui quali l'apologista innesta e articola tutto il suo argomentare. Mentre dalla disobbedienza scaturisce il male, dall'obbedienza derivano l'amore e la grazia di Dio; se il peccato impedisce la visione di Dio, l'obbedienza ai precetti divini permette di squarciare le tenebre e di vedere il bagliore della luce della Provvidenza. Così, ogni individuo ha il potere di scegliere tra la vita e la morte, giacché Dio ha dato la legge e i santi comandamenti; chiunque li mette in pratica con obbedienza può salvarsi e, mediante la resurrezione, ottenere l'immortalità⁸⁴. Nonostante sia sottesa la presenza di un intervento misericordioso di Dio, volto a sanare le conseguenze del peccato, è la libera autodeterminazione dell'uomo l'elemento fondante. La grazia divina non sembra avere un ruolo determinante nella teologia di Teofilo, se non nella decisione di Dio di cacciare Adamo dall'Eden e di renderlo mortale⁸⁵.

Dunque, prendendo le distanze dalla visione filosofica classica, che fa risalire la presenza del male o alla materia oppure a una concezione fatalistica, già a partire dall'apologetica cristiana antica viene messo in evidenza il libero arbitrio e si accenna al rapporto tra libero agire e provvidenza divina, temi alla base della futura discussione cristiana sul problema di materia, libero arbitrio e origine del male. Contro il determinismo gnostico, il fatalismo e l'astrologia, gli apologeti greci pongono l'accento sulla scelta deliberata (προαίρεσις), sul libero arbitrio (τὸ αὐτεξούσιον), sull'impegno etico e sulla capacità di scelta⁸⁶. Un *Leitmotiv* percorre la concezione del libero arbitrio nella visione degli apologeti greci: l'impegno etico. Lode o punizione, salvezza o condanna sono frutto del libero agire umano, rispetto ai comandamenti dati da Dio. L'uomo è libero, padrone di se stesso, possiede una volontà che si autodetermina e che decide autonomamente, grazie alle facoltà razionali di cui è dotato, in modo da conquistarsi la propria salvezza, «perché non restiamo figli della necessità e dell'ignoranza, ma della scelta consapevole»⁸⁷.

⁸⁴ Cfr. Thpl. Ant., *Autol.* II, 25. Cfr. inoltre Visonà, *Grazia divina e divinizzazione* cit., pp. 85-86.

⁸⁵ Cfr. Thpl. Ant., *Autol.* II, 26.

⁸⁶ Cfr. Visonà, *Grazia divina e divinizzazione* cit., pp. 87-88; 106-107.

⁸⁷ Iust., *I Apol.* 61,10.

SOMMARIO

Nel pensiero filosofico antico la presenza della materia offre una possibile soluzione alla spinosa questione dell'origine del mondo e all'esistenza del male, ma è anche vero che la presenza di un soggetto coeterno a Dio pone seri ostacoli all'onnipotenza di Dio, l'unico principio per il quale e dal quale tutte le cose esistono. La posizione della filosofia antica non è accettabile per l'apologetica cristiana antica. Gli Apologeti da un lato continuano a porre l'esistenza di una materia informe, dall'altro lato aprono la strada al concetto di *creatio ex nihilo*, sostenendo che la materia non può essere un principio parallelo a Dio, ma creato da Dio. Contro il determinismo gnostico, il fatalismo e l'astrologia, gli apologeti sottolineano la scelta deliberata e il libero arbitrio, poiché l'uomo è stato creato dotato di libero arbitrio, capace di realizzare la propria salvezza. Dio ha creato tutte le cose e non ha creato il male. Il male dipende dalla libera volontà. Punizione o lode, salvezza o condanna è il risultato della libera azione umana.

ABSTRACT

In ancient philosophical thought the existence of matter offers a possible solution to the question of the origin of the world and to the existence of evil, but it is also true that the existence of a subject coeternal with God poses serious constraints to the omnipotence of God, the only principle for whom and by whom all things exist. The position of ancient philosophy is unacceptable for the ancient Christian Apologetics. The Apologetists on the one hand continue to posit the existence of a formless matter, on the other side they open the way to the concept of *creatio ex nihilo*, saying that matter can not be a principle parallel to God, but created by God. Against the Gnostic determinism, fatalism and astrology, the Apologetists emphasize free choice, since man was created with free will, able to obtain salvation. God created all things and He did not create evil. It depends on free will. Praise or punishment, salvation or condemnation is the result of free human action.