

**UTRUM PECCATUM ORIGINALE SIT:  
LE PROVE DI UNA PRIMA PREVARICAZIONE  
NELLA RIFLESSIONE DI BONAVENTURA  
E NEL PENSIERO FRANCESCANO DEL XIII SECOLO**

LUCIANO COVA  
Università di Trieste

Le animate discussioni del XIII secolo sul peccato originale, così ricche di spunti innovativi nella storia della teologia, riguardarono soprattutto il problema della sua essenza (*quid sit*) e della sua trasmissione a tutti i discendenti di Adamo (*qualiter traducatur*). Cionondimeno anche l'obiettivo (preliminare) di una giustificazione della sua esistenza vide impegnati gli autori scolastici, con esiti a volte non del tutto in linea con la tradizione. Ancora una volta Tommaso d'Aquino contribuì fortemente ad agitare le acque del dibattito teologico, con la sua rinuncia ad una fondazione razionalmente apodittica della teoria di una primitiva prevaricazione e di una corruzione colpevole trasmessa ereditariamente. In seguito, però, con Riccardo di Mediavilla tale rinuncia poté trovare consensi anche all'interno della scuola francescana, a scapito dell'eredità bonaventuriana.

Riccardo, come ogni buon commentatore del Lombardo, si propone, all'inizio della distinzione XXX del secondo Libro delle *Sentenze*, di trovare il modo più opportuno per affermare la presenza in ogni bambino di una vera e propria colpa contratta con la nascita: *qualiter elidi debeat error Pelagianorum, qui negabant in parvulis culpam esse* (1). Le questioni sulla *quidditas* del peccato originale sono insomma precedute da quelle sulla sua *entitas*, secondo la terminologia che Riccardo mutua da Bonaventura (2), per il quale anche il *Magister Sententiarum* si era chiesto innanzi tutto *utrum originale peccatum sit* (3). La via scelta dal *doctor solidus* presenta tuttavia alcune peculiarità che a mio giudizio la differenziano nettamente da una posizione fino ad allora autorevolmente sostenuta all'interno della scuola francescana, o

---

(1) RICHARDUS DE MEDIAVILLA, *II Sent.*, d. 30, a. 1, q. 1, ad 6, Brixiae 1591, t. II, p. 373a.

(2) Cfr. BONAVENTURA, *II Sent.*, d. 30, tractatio quaest., *Opera omnia*, Ad Claras Aquas 1882-1905, t. II, 1885, p. 713a; RICH., *ivi*, tractatio quaest., II, p. 371b.

(3) Cfr. BON., *ivi*, diviso text., II, p. 713b.

addirittura, se si vuole, dall'impostazione di fondo che l'intera tradizione teologica latina aveva ricevuto in consegna dal vescovo d'Ipbona, impostazione per la verità spesso trascurata (da Pietro Lombardo stesso, ad esempio), ma che proprio il serafico dottore aveva saputo magistralmente interpretare.

Nelle opere di Agostino le testimonianze bibliche (soprattutto il salmo 50 e il quinto capitolo dell'epistola ai Romani) e il richiamo alla prassi liturgica (esorcismi ed insufflazioni praticati nel rito del pedobattesimo) costituiscono soltanto alcuni degli argomenti invocati per provare la presenza in ogni bambino di un vizio colpevole, frutto di una primitiva caduta i cui effetti devastanti si comunicano per via di trasmissione ereditaria a tutta l'umanità. Egli si appella infatti anche a situazioni quotidianamente sperimentabili, ossia a vari aspetti dell'infelice condizione presente (come la concupiscenza carnale che inevitabilmente vizia ogni atto generativo e come le sofferenze che affliggono indistintamente tutti gli infanti), attribuendo loro il valore di segno di una colpa che tutti gli uomini contraggono senza un atto malvagio personale, ma semplicemente in quanto discendono da un primo uomo che deliberatamente peccò (4). Avremo occasione di esaminare, tra poco, lo sviluppo che simili argomenti di esperienza ricevono all'interno della scuola francescana parigina, da Bonaventura a Matteo d'Acquasparta e ad altri, nel convincimento che l'esistenza di una primitiva prevaricazione e di un peccato ereditario siano non soltanto «predicati» dalla verità della fede e «confermati» dai passi autorevoli della Scrittura, bensì pure «manifestati» per via argomentativa dalla ragione (5).

Da parte sua Riccardo, a differenza di Bonaventura, fa subito oggetto di una questione la presenza di una colpa contratta dai bambini con la nascita, anziché argomentare previamente

---

(4) La concupiscenza come castigo di un primitivo peccato, e peccato essa stessa, costituisce un tema ricorrente nelle opere della maturità di Agostino, soprattutto a partire dalla polemica antipelagiana. Nella controversia con Giuliano d'Eclano (in particolare nell'*Opus imperfectum*) viene sviluppato il tema delle miserie e dei dolori che, secondo il vescovo d'Ipbona, provano la colpevolezza dei bambini. Cfr. P.F. BEATRICE, *Tradux peccati. Alle fonti della dottrina agostiniana del peccato originale*, Vita e Pensiero, Milano 1978, pp. 85-119.

(5) «Dicendum, quod absque dubio natura humana in has corruptions deiecta est merito primae praevaricationis, non instituta a primordio suae conditionis. Hoc enim fidei veritas praedicat, sacrae Scripturae auctoritas confirmat, rationis probabilitas manifestat». BON., *II Sent.*, d. 30, a. 1, q. 1, resp., II, p. 715b.

l'esistenza di una caduta ai primordi dell'umanità prescindendo dal valore di colpevolezza rivestito dalla conseguente corruzione della natura umana. O, per meglio dire, se si tiene presente lo sviluppo del *respondeo* anziché il solo titolo, egli connette direttamente il tema della disubbidienza di Adamo con quello della colpa negli infanti, riservando alla questione successiva soltanto il problema di come qualificare la natura umana postlapsaria, vale a dire *in suis naturalibus peiorata* oppure semplicemente *suis naturalibus relicta* (6). Nell'ottica di una fondazione argomentativa dell'esistenza del peccato originale questa seconda questione riveste dunque un'importanza minore in quanto considera già scontato il fatto della caduta (*Respondeo quod per peccatum primorum parentum natura humana est in suis naturalibus peiorata*) (7).

I termini di un confronto efficace con il grande caposcuola francescano sono perciò da una parte la prima questione di Riccardo (*Utrum in parvulis ab origine sit aliqua culpa*) (8) e dall'altra la prima questione di Bonaventura (*Utrum corruptio, quam videmus in humana natura, insit ei ex suae conditionis primordio, an ex peccati merito*) (9). A questa tuttavia si può aggiungere anche la successiva (*Utrum merito primae transgressionis humana natura fuerit corrupta poenaliter tantum, an etiam culpabiliter*) (10), in quanto mantiene, almeno in parte, la struttura argomentativa di tipo fortemente razionale-filosofico che contraddistingue la prima, nella quale Bonaventura fa leva da una parte sulle strutture attribuibili *a priori* alla natura umana considerando la giustizia, la sapienza e la bontà del suo creatore, e dall'altra sul fatto sperimentabile delle attuali miserie, per inferire l'esistenza di un primo peccato come unica causa in grado di spiegare il disordine vigente, lo scarto tra la situazione di fatto (*natura lapsa*) e quella che non poteva non esserci ai primordi dell'umanità (*natura condita*).

La svolta impressa da Riccardo si manifesta già negli argomenti preliminari portati a sostegno della presenza di una colpa contratta con la nascita: in nessuno dei quattro egli si colloca in

---

(6) «Utrum per peccatum primorum parentum natura humana sit in suis naturalibus peiorata aut tantummodo suis naturalibus relicta». RICH., *ivi*, a. 1, q. 2, II, p. 373a.

(7) *Ivi*, resp., II, p. 373b.

(8) RICH., *ivi*, a. 1, q. 1, II, p. 371b.

(9) BON., *ivi*, a. 1, q. 1, II, p. 714.

(10) BON., *ivi*, a. 1, q. 2, II, p. 717.

una prospettiva filosofica facendo ricorso direttamente alla ragione o all'esperienza (il che avviene per almeno tre volte nei sei argomenti *quod non*). Si appella invece a varie *auctoritates* bibliche e patristiche, tra cui Efesini 2, 3 (*Eramus natura filii irae*) e Agostino, *De Trinitate* XIII, 16 (*Non solum ipsa mors, sed omnia huius seculi mala, dolores, laboresque hominum, de peccatorum et maxime de peccati originalis meritis veniunt*) (11). Non muta, in realtà, la valenza meramente teologica dell'argomentazione il fatto che quest'ultima *auctoritas* costituisca formalmente soltanto la premessa maggiore di un sillogismo la cui minore afferma il «fatto» (constatabile) che dalla nascita i bambini sono soggetti alla necessità di morire, alle fatiche e ai dolori, per concludere in tal modo l'esistenza in tutti di una *culpa ab origine* (12).

L'impostazione autoritativa e teologica trova poi puntuale e precisa conferma nello sviluppo del *respondeo*, il cui punto di partenza è dato da una professione di fede:

Respondeo quod in omnibus parvulis per propagationem descendentibus ab Adam est aliqua culpa a sua origine in utero. Et hanc veritatem tenet sancta fides catholica (13).

Tutto ciò indubbiamente è scontato, per ogni teologo cattolico. Meno scontato si presenta però lo sviluppo del discorso successivo, che - secondo uno schema classico, codificato nella teologia di ascendenza agostiniana dell'*intellectus fidei* - vuole essere una *declaratio* di questa verità tenuta per fede, una chiarificazione operata con le risorse della ragione: *quod sic declaratur...* Ciò che risulta decisivo per individuare la peculiarità di Riccardo sta nel punto di partenza da cui egli prende le mosse perché tale verità già professata per fede risulti poi la conclusione di un percorso argomentativo. Ebbene, l'avvio è costituito non da un principio razionale, bensì da una verità «di fatto» che a sua volta (come risulta chiaro in tutto lo sviluppo della distinzione, ma particolarmente nel terzo articolo) si colloca per lui nell'orizzonte del dono divino e al di sopra di un ordine puramente naturale (14),

---

(11) CCh 50 A.

(12) «Sed parvuli ab origine sunt subiecti necessitati moriendi et laboribus et doloribus. Ergo in eis est culpa a sua origine». RICH., *ivi*, a. 1, q. 1, in opp. 2, II, p. 372a.

(13) RICH., *ivi*, resp., *ibid.*

(14) «Aliqui tamen dicunt quod talis homo [formatus de elementis et suis naturalibus relictus] rectus esset intantum quod in ipso virtutes inferiores perfecte obedirent superioribus et vires superiores rectam habitudinem

e cioè: ai primi genitori «fu data» la giustizia originale, e fu data anche in quanto essi contenevano *in virtute* tutti gli individui della specie umana.

I passaggi intermedi del ragionamento sono, riassumendo, i seguenti: se destinataria della giustizia originale, secondo il piano divino, era ogni natura umana, ne consegue che la natura di ogni bambino sin dal grembo materno è debitrice di tale giustizia, che ricevette da Adamo. D'altra parte la natura di ogni bambino ne è priva, come risulta evidente (*patet*) dal fatto che nell'età adulta esce in atto e si rende manifesto un disordine già presente nel bambino *secundum habitum*, consistente nella mancanza di quella perfetta obbedienza delle *vires* inferiori alle superiori e di quelle superiori a Dio che era inclusa nella giustizia originale: ne è priva non per un atto volontario dello stesso bambino, ma per la disubbidienza di Adamo, il quale disordinò la natura che doveva venire propagata *secundum rationem seminalem*. Una tale *carentia debitae iustitiae*, però, anselmianamente è ingiustizia, e dunque colpa. Ne consegue che in ogni bambino c'è colpa sin dal concepimento, colpa anzitutto della natura, certamente, ma anche della persona in cui la natura si trova (15).

---

haberent ad Deum. Sed hoc mihi non placet, quia tunc iustitia originalis per sola naturalia haberi potuisset, quod non credo verum, ut inferius declarabitur». RICH., *ivi*, a. 1, q. 2, ad 3, II, p. 374b.

(15) «Originalis iustitia primis parentibus fuit data, non tantum in quantum erant singulares personae, sed etiam in quantum in eis erant omnia individua speciei humanae in virtute. Unde in ipsis primis parentibus data fuit omni humanae naturae. Unde natura parvuli a sua origine in utero debitorum est illius originalis iustitiae, quam accepit in Adam. Sed natura parvuli a sua origine in utero caret originali iustitia. Quod patet, quia originalis iustitia includebat perfectam obedientiam virium inferiorum ad superiores et rectam habitudinem superiorum ad Deum, quod non esse in parvulo sequens aetas adulta manifestat, quando illa inordinatio exit in actum, quae in parvulo prius fuit secundum habitum. Praedicta autem iustitia caret natura parvuli non per actum voluntatis personae ipsius parvuli, sed ipsius Adae, qui per inobedientiam non solum illam naturam in numero, quae in ipso erat, deordinavit, sed etiam omnes alias naturas eiusdem speciei, cum sua in ipso virtualiter praeexistentes, et secundum rationem seminalem ab ipso naturaliter propagandas... Sed omnis carentia debitae iustitiae culpa est... Constat autem omnem iniustitiam culpam esse. Restat ergo quod in natura parvuli est aliqua culpa a sua origine in utero. Et quia natura est in persona, ideo, quamvis illa culpa per prius sit culpa naturae, tamen ex consequenti est culpa personae...». RICH., *ivi*, a. 1, q. 1, resp., II, p. 372ab.

Si possono notare il breve spazio dedicato al ricorso all'esperienza e l'ambito limitato delle miserie umane cui si fa riferimento (soltanto il disordine delle potenze). Ciò che tuttavia colpisce è soprattutto la collocazione di questo genere di considerazioni in un percorso argomentativo che parte dal fatto di un dono per giungere al fatto di una condanna (si noti tra l'altro che, chiamando il primo uomo Adamo, Riccardo conferma l'orizzonte schiettamente «positivo» e teologico in cui si muove). Quello che in altre parole conta (e fa la differenza) è il termine di confronto dell'attuale miseria: non la natura istituita da un Dio per il quale formare una creatura umana (sua immagine) volta al male e radicalmente sproporzionata nei suoi principi costitutivi sarebbe stato incompatibile con la propria intrinseca perfezione, bensì la grazia «aggiunta sopra» una natura che, se fosse stata lasciata a se stessa (il che sarebbe stato possibile, come si afferma in seguito) (16), avrebbe comportato il conflitto fra corpo e anima, fra sensualità e ragione, e dunque la concupiscenza, la fame e la sete, le malattie, la morte.

Certamente Riccardo si dimostra così debitore della lezione tomista: se la natura fosse stata creata non nella giustizia originale bensì *suis naturalibus relicta*, sarebbe stata lacerata dalle passioni, anche se - precisa il francescano, che non vuole rompere con la tradizione del suo ordine - le penalità che sperimentiamo come castigo per il peccato sono più gravi e disordinate (17). Tommaso, senza dubbio, è più radicale, direi doppiamente più radicale nel suo deciso naturalismo coniugato a un franco soprannaturalismo per il quale i doni edenici non sono soltanto *gratia gratis data* ma vengono riferiti, almeno nel Commento alle *Sentenze*, direttamente all'ordine della visione bea-

---

(16) Cfr. RICH., *ivi*, a. 2, q. 1, resp., II, p. 375b: «Utrum humana natura ante omne peccatum potuisset esse alicui poenalitati subiecta... Dico quod possibile fuit naturam humanam sic institui, ut potuisset esse in ea ante peccatum poenalitas, non secundum quod poenalitas dicitur a punitioe, sed secundum quod accipitur pro labore, vel angustia, vel dolore, quia a Deo potuit institui suis naturalibus relicta, et si sic instituta fuisset naturaliter, potuissent esse in ea esuries et sitis et aliquae aliae poenalitates, quamvis non ita graves, sicut modo sunt in humana natura propter peccatum».

(17) Oltre al passo appena citato, si veda anche *ivi*, a. 1, q. 2., ad 3, II, p. 374b. Cfr. L. COVA, *Originale peccatum e concupiscentia in Riccardo di Mediavilla. Vizio ereditario e sessualità nell'antropologia teologica del XIII secolo* (Università degli Studi di Trieste, Facoltà di Lettere e filosofia, Istituto di Filosofia, 12), Edizioni dell'Ateneo, Roma 1984, p. 89.

tifica (18). La finalizzazione alla beatitudine, o anche semplicemente - stando alle opere della maturità - la dignità dell'anima razionale incorruttibile (19), consentirono ai primi uomini, secondo il maestro domenicano, di venire esentati da quelli che sarebbero stati *naturales defectus* dovuti al conflitto naturale degli elementi nel corpo e delle potenze nell'anima, e viceversa a causa del peccato non avvenne un vero deterioramento della natura, bensì *relictus est homo in illis tantum bonis quae eum ex naturalibus principiis consequuntur* (anche se, precisa Tommaso nella *Summa* teologica, fu diminuita la naturale inclinazione alla virtù) (20).

Questa (parziale) convergenza dei due teologi nel focalizzare il concetto di una natura umana distinta nei propri «principi intrinseci» da quella di fatto istituita e da quella di fatto decaduta e nel ritenere tale natura intimamente conflittuale, sia a livello fisico che a livello psicologico e morale, trova in entrambi un preciso riscontro, per così dire, epistemologico nella rinuncia a dimostrare l'esistenza di una caduta primordiale ricorrendo alla ragione e all'esperienza. Sono in effetti le due facce di un'unica medaglia: se la natura in sé è portatrice di «difetti» e l'armonia edenica era solamente il frutto di un dono estrinseco (anche se consono alle esigenze della parte più nobile del composto umano), la presenza attuale di tali difetti non ci consente di inferi-

---

(18) Cfr. ad esempio THOMAS DE AQUINO, *II Sent.*, d. 19, q. 1, a. 2, resp. e ad 5, ed. Mandonnet-Moos, Paris, Lethielleux, 1929-1947, vol. II, pp. 486 e 487: «... Cum ergo homo institutus esset ad finem beatitudinis excellentis omnem facultatem humanae naturae, oportuit quod in ipsa sui institutione aliquid sibi collatum fuerit super facultatem principiorum naturalium... Dicebatur enim homo tunc [ante peccatum] mortalıs, prout mortale est differentia eius, secundum quod ex conditione naturae suae mortalitatem habuit».

(19) Si veda ad esempio THOM., *De malo*, q. 5, a. 5, resp., Marietti, Torino-Roma 1949, p. 551b: «Sic ergo mors et corruptio naturalis est homini secundum necessitatem materiae; sed secundum rationem formae esset ei conveniens immortalitas; ad quam tamen praestandam naturae principia non sufficient; sed aptitudo quaedam naturalis ad eam convenit homini secundum animam; complementum autem eius est ex supernaturali virtute...». Cfr. anche *S. Th.* I. II., q. 85, a. 6, resp., Marietti, Torino-Roma 1952, t. I, pp. 390b-391b. Sulla complessa risposta di Tommaso al problema della naturalità della morte, cfr. A. ZIMMERMANN, *Natur und Tod gemäß Thomas von Aquin*, in *Mensch und Natur im Mittelalter*, «Miscellanea Mediaevalia» 21/2, Walter de Gruyter, Berlin-New York 1992, pp. 767-778.

(20) Cfr. THOM., *II Sent.*, d. 30, q. 1, a. 1, resp.; *S. Th.* I. II., q. 85, a. 1, resp., p. 386b.

re un evento particolare che nel corso della storia umana li avrebbe prodotti.

Tommaso, da parte sua, è molto esplicito nel negare che in assenza della rivelazione si possa concludere in maniera rigorosa il carattere «penale» della *necessitas moriendi*, della *passibilitas*, della *rebellio carnis ad spiritum et huiusmodi* (21). A più riprese e nell'arco di tutta la sua produzione letteraria (*Sententiae*, *De malo*, *Super epistulam ad Romanos*) egli spiega che Seneca e gli antichi filosofi gentili non furono in grado di riconoscere il valore di castigo della morte per il fatto che, privi della rivelazione divina e della fede, mediante la ragione considerarono la natura umana soltanto *secundum principia intrinseca* e non poterono conoscere lo *status primae conditionis* in cui l'uomo aveva goduto dell'«aiuto gratuito» costituito dalla giustizia originale (22). Nella *Contra gentiles* vengono teorizzati con estrema chiarezza i due livelli conoscitivi (fede e ragione) di approccio al problema degli umani *defectus* sperimentabili nello stato attuale, anche se l'inattingibilità sul piano razionale del dogma del peccato originale si presenta in parte attenuata rispetto ad altri testi, precedenti e successivi (23). Da una parte c'è la «dottrina della fede», per la quale poniamo che l'uomo all'inizio ha ricevuto una grazia tale da supplire alle sue naturali imperfezioni nell'anima e nel corpo. All'estremo opposto c'è un modo di considerare la

---

(21) «... Quae omnia ex principiis naturae causantur, et speciem totam consequuntur, nisi miraculose aliter contingat». THOM., *II Sent.*, d. 32, q. 1, a. 2, resp., II, p. 828.

(22) Cfr. ad esempio THOM., *De malo*, q. 5, a. 4, 1 e ad 1, p. 550a e 551b.

(23) Cfr. *Contra Gent.*, IV, 52, *Opera omnia*, t. XV, Roma, Commissio Leonina, 1930, pp. 163a-164a: «Posset tamen aliquis dicere huiusmodi defectus, tam corporales quam spirituales, non esse poenales, sed naturales defectus ex necessitate materiae consequentes... Sed tamen, si quis recte consideret, satis probabiliter poterit aestimare, divina provvidentia supposita, quae singulis perfectionibus congrua perfectibilia coaptavit, quod Deus superiorem naturam inferiori ad hoc coniunxit ut ei dominaretur... Sic igitur, secundum doctrinam fidei, ponimus hominem a principio taliter esse institutum quod, quandiu ratio hominis Deo esset subiecta, et inferiores vires ei sine impedimento deservirent, et corpus ab eius subiectione impediri non posset per aliquod impedimentum corporale, Deo et sua gratia supplente quod ad hoc perficiendum natura minus habebat... Sic igitur huiusmodi defectus, quamvis naturales homini videantur absolute considerando humanam naturam ex parte eius quod est in ea inferius, tamen, considerando divinam provvidentiam et dignitatem superioris partis humanae naturae, satis probabiliter probari potest huiusmodi defectus esse poenales. Et sic colligi potest humanum genus peccato aliquo originaliter esse infectum».

natura umana in assoluto (*absolute*) ma limitandosi alla sua parte inferiore: così la corruzione corporea, le tendenze degli appetiti sensibili contrarie alla ragione, le difficoltà stesse di attingere la verità della scienza da parte di un intelletto che opera partendo dai *phantasmata*, appaiono non castighi ma aspetti imprescindibili (*ex necessitate materiae*) della natura umana. Se tuttavia - riconosce qui Tommaso - qualcuno prende in considerazione anche la divina provvidenza e la «dignità della parte superiore dell'umana natura», può ritenere abbastanza probabile (*satis probabiliter poterit aestimare*) che Dio abbia garantito un dominio della parte superiore su quella inferiore (dell'anima sul corpo e della ragione sui sensi) in virtù di un «beneficio speciale e soprannaturale». Si tratta dunque, da parte di Dio che crea, non di una necessità bensì di una convenienza, e, da parte dell'uomo che indaga, di un'argomentazione non apodittica bensì dialettica: che i nostri difetti siano penali si può provare, ma, come viene ulteriormente precisato, (soltanto) *probabiliter probari*. E si tenga presente che lo stesso Tommaso, proprio nel proemio della *Contra Gentiles*, sottolinea lo scarto epistemologico che intercorre tra le «ragioni dimostrative» con cui siamo in grado di manifestare certe verità divine e le «ragioni verisimili» cui ci si deve limitare nel manifestarne altre: gli argomenti di questo secondo tipo tornano utili *ad fidelium exercitium et solatium*, ma, razionalmente «deboli», si rivelerebbero addirittura controproducenti se si pretendesse di adoperarli per convincere gli avversari, anziché limitarsi all'autorità della sacra Scrittura divinamente confermata dai miracoli (24).

I testi di Tommaso e di Riccardo manifestano tutta la loro portata innovatrice rispetto a una certa tradizione teologica se si confrontano con il commento bonaventuriano alla distinzione XXX del Lombardo. Nella prima questione il dottore serafico, con un percorso speculativo di rara compattezza e densità, si erge quale grande interprete di un tipo di agostinismo già scarsamente praticato ai suoi tempi e destinato a limitate fortune nel prosieguo del dibattito scolastico, un agostinismo nel quale l'idea di un Dio elargitore di grazie non mette in ombra quella di un Dio principio di razionalità e di ordine.

Il problema, come detto, è se la corruzione constatabile (*quam videmus*) nell'umana natura le appartenga sin dalla sua costituzione oppure a causa di un peccato. La risposta, ancora

---

(24) Cfr. *Contra Gent.*, I, 9, XIII, p. 22ab.

una volta, è scontata: *absque dubio natura humana in has corruptiones deiecta est merito primae praevaricationis, non instituta a primordio suae conditionis* (25). Ma ancora una volta la peculiarità va cercata nelle motivazioni addotte. Fede e sacra Scrittura sono, ovviamente, i primi pilastri di questa certezza: quella con la sua predicazione proclama che il Figlio di Dio ha sofferto per strapparci alla morte nella quale ci aveva fatti precipitare il primo genitore, mentre questa ci descrive nel secondo capitolo del *Genesi* come l'uomo sia incorso nella pena della mortalità mediante la colpa della disubbidienza. Tuttavia a questi due fondamenti Bonaventura concede nel corso della questione uno spazio limitatissimo (26). Pochi sono del resto gli altri passi biblici citati, sempre come conferma di quanto si sostiene nel corso del ragionamento e mai come *auctoritates* in base alle quali procedere. Nel quinto argomento iniziale vengono semplicemente parafrasati *Proverbi* 16,4 (per dire che Dio opera tutto per se stesso) (27) e *Genesi* 8, 21 (per esprimere l'inclinazione al male che si sperimenta sin dall'adolescenza) (28); nel sesto invece *Giobbe* 3, 3 e *Geremia* 20, 14, insieme con un generico riferimento alla Legge, servono ad esemplificare le maledizioni di cui molte nostre passioni sono degne (29). A sua volta nelle risposte *ad obiecta* troviamo parafrasati due passi, uno vetero e l'altro neotestamentario, per esprimere con il linguaggio della Scrittura l'esperienza dell'attuale miseria contrapposta alla condizione primordiale: il *Salmo* (48, 21) che denuncia la somiglianza con le bestie cui l'uomo insipiente si riduce e la *Lettera ai Romani* (7, 23) che contrappone la legge delle nostre membra alla legge della nostra mente (30).

(25) BON., *II Sent.*, d. 30, a. 1, q. 1, resp., II, p. 715b.

(26) «Hoc enim fidei veritas praedicat, sacrae Scripturae auctoritas confirmat, rationis probabilitas manifestat. Fides hoc clamat et dicit, Filium Dei passum esse, ut nos a morte eriperet, in quam nos induxerat primus patrens. Sacrae Scripturae auctoritas confirmat, quae dicit Genesis secundo, qualiter homo per culpam inobedientiae poenam mortalitatis incurrerit». BON., *ivi*, II, pp. 715b-716a.

(27) Si veda il passo *infra*, nota 38.

(28) Si veda il passo *infra*, nota 41.

(29) Si vedano i passi *infra*, nota 41.

(30) Cfr. BON., *ivi*, ad 3 e ad 4, II, p. 716b: «... Nunc autem est rebellio, quia praeter iudicium rationis frequenter appetit; et propter hoc brutales effecti sumus et iumentis insipientibus comparati, cum tamen homo in primordio conditus fuerit in honore et dignitate rationis... Nunc autem in nobis non est sic, pro eo quod videmus aliam legem in membris nostris, repugnantem legi mentis nostrae et captivantem nos in servitutem peccati».

Per il resto (nel corpo del *Respondeo* come nei sei argomenti preliminari che vengono ripresi e confermati in tale sede) tutto l'impegno speculativo di Bonaventura è rivolto a sostenere che anche la ragione è in grado di dimostrare la caduta: *ratio autem hoc manifestat* (31). E' fuor di dubbio, a mio giudizio, che il dottore serafico pensi a una fondazione razionale piena e non, come Tommaso, a un'argomentazione meramente verisimile. Non deve trarre in inganno l'espressione '*rationis probabilitas*' adoperata all'inizio del *Respondeo* (32): in questo contesto la «probabilità» viene contrapposta alla «verità» (immediata) della fede e all'«autorità» della Scrittura ed ha il significato positivo di 'possibilità di venire provato', non quello limitativo per cui si contrappone l'argomentare dialettico a quello dimostrativo. Che sia così risulta non solo da tutto lo sviluppo degli argomenti, ma anche, formalmente, dall'espressione che si trova alla fine del *Respondeo*, dove si dice: *non solum fide, sed etiam rationum evidentia* (33).

C'è un nucleo centrale della prova razionale, che Bonaventura riprende nel *Respondeo* (34) dopo averlo sviluppato all'inizio della questione come base comune dei sei argomenti *quod ex peccati merito*, i quali tra l'altro ne traggono un'unità e una compattezza fuori dell'ordinario. Il principio è dato da un «triplice ordine» che c'è e non può non esserci in tutte le creature in quanto derivano da un Dio giusto, sapiente e buono: *videtur tam ex ordine divinae iustitiae, quam ex ordine sapientiae, quam etiam ex ordine bonitatis*. Mediante la giustizia vengono ordinati le remunerazioni e i meriti, mediante la sapienza vengono vicendevolmente ordinate le parti delle creature, mediante la bontà le cose vengono ordinate al loro fine (35). Questo

---

(31) «Ratio autem hoc manifestat, sicut prius in opponendo monstratum est, tam ex ordine, qui respicit divinam iustitiam, quam ex ordine, qui respicit sapientiam, quam etiam ex ordine, qui respicit bonitatem summam». BON., *ivi*, resp., II, p. 716a.

(32) Cfr. *supra*, nota 26.

(33) Cfr. *infra*, nota 54.

(34) Si veda il passo citato *supra*, nota 31.

(35) «... Et quod non insit ex suae conditionis primordio, sed ex peccati merito, videtur tam ex ordine divinae iustitiae, quam ex ordine sapientiae, quam etiam ex ordine bonitatis. Differt enim triplex ordo in creaturis, quia per iustitiam fit ordinatio remunerationum et meritorum, per sapientiam vero ordinatio partium ad se invicem, per bonitatem vero ordinatio rerum in suum finem». BON., *II Sent.*, d. 30, a. 1, q. 1, quod non, II, p. 714a.

principio è specificato poi negli argomenti, articolandosi nelle premesse maggiori di sei distinti sillogismi, simmetricamente divisi in conformità al triplice ordine: due *ex parte divinae iustitiae* (le premesse maggiori sono: non viene inflitta una pena senza una colpa precedente, nulla di curvo e di obliquo procede dalla somma equità) (36), due *ex ordine summae sapientiae* (somma sapienza agostinianamente equivale a somma bellezza e da questa nulla procede di brutto e di turpe, somma sapienza significa anche somma verità ed uguaglianza, e da questa non deve procedere alcuna sproporzione) (37), ed infine due *ex ordine divinae bonitatis* (dalla somma bontà nulla procede che sia più vicino al male che al bene, nulla procede che sia degno di maledizione) (38).

Le sei premesse minori riflettono invece l'esperienza della situazione di fatto, lo *status praesentis miseriae*. Il 'sed' canonico nella tecnica sillogistica assume qui una totale pregnanza, il valore di una netta contrapposizione di contenuto: «ma» il genere umano è sottoposto alle pene consistenti nelle «passioni involontarie» e alla *corruptio curvitatatis* costituita dall'inclinazione al male (39); «ma» l'uomo sperimenta connaturali a sé alcune passioni di cui in conformità alla ragione arrossisce e il suo corpo mortale è totalmente sproporzionato rispetto alla sua anima immortale (40);

---

(36) «Ex parte divinae iustitiae arguitur sic. Nulli iuste infligitur poena, nisi praecedat culpa... Item, a summa iustitiae aequitate nulla procedit curvitas et obliquitas...». BON., *ivi*, fund. 1 e 2, *ibid*.

(37) «Ex ordine autem sapientiae arguitur sic. Ubi cumque est summa sapientia, ibi est summa pulcritudo, sicut exponit Augustinus in libro de Trinitate... Item, ubi cumque intelligitur summa sapientia, intelligitur summa veritas et summa aequalitas...». BON., *ivi*, fund. 3 e 4, II, p. 714ab.

(38) «Ex ordine divinae bonitatis arguitur sic. A summa bonitate nihil procedit, quod sit magis propinquum ad malum quam ad bonum, cum universa propter semetipsam summa bonitas operetur... Item, nihil quod procedit a summa bonitate, est dignum maledictione...». BON., *ivi*, fund. 5 e 6, II, p. 714b.

(39) «Sed nihil aliud est poena quam passio involuntaria in rationali creatura... Sed humana natura non solum corrupta est corruptione poenalis, verum etiam corruptione curvitatatis, quia videmus, hominem ex corruptione sibi indita inclinari ad malum...». BON., *ivi*, fund. 1 e 2, II, p. 714a.

(40) «Sed a summa pulcritudine nihil procedit foedum, nihil turpe, nihil quod rationalem offendat aspectum; sed in homine ratione utente sunt aliquae passiones connaturales, de quibus rationabiliter erubescit... Sed a summa aequalitate nulla debet procedere improporcionabilitas; sed duratio et conservatio corporis secundum statum praesentis miseriae est improporcionabilis animae, quae est eius forma, quia hoc est temporale, illud perpetuum...». BON., *ivi*, fund. 3 e 4, II, p. 714b.

«ma» i suoi sensi e i suoi pensieri sono proni al male e molte sue passioni sono degne di maledizione (41).

La conclusione dei sei sillogismi, anche se espressa in termini parzialmente diversi, è sempre la stessa: *ergo* l'attuale corruzione è estranea alla primitiva «condizione» umana ed è effetto di una trasgressione compiuta dall'uomo stesso (*ex propria culpa*) (42). Il discorso appare preciso e lineare, ma merita di essere analizzato e correttamente inteso per quanto riguarda le premesse maggiori, dalla necessità delle quali dipende la cogenza della conclusione. Se s'intendesse che è solamente opportuno che Dio, qualora crei una creatura razionale, la crei retta e armoniosa in tutte le sue parti, il discorso non potrebbe presentarsi come dimostrativo, e le *rationes* non potrebbero essere fornite di quell'*evidentia* che Bonaventura attribuisce loro. Soltanto se ammettiamo che Dio, qualora crei l'uomo, lo «debba» creare immortale e privo di passioni ignominiose, la conseguenza potrebbe presentarsi come evidente.

Proprio concludendo l'esposizione dei sei *fundamenta* il dottore serafico adopera un'espressione che sembra compromettere o attenuare la valenza (o l'intenzione) apodittica dell'intera costruzione, laddove dice che contro l'ordine della bontà, della sapienza e della giustizia *inconueniens est Deum aliquid facere* (43). È corretto prenderne atto, ma è altrettanto corretto a mio giudizio interpretare in senso forte questa «sconvenienza», tenendo presente il fatto che, dei sei argomenti, cinque principiano con altrettante negazioni categoriche (44). L'ultimo argomento rafforza la negazione con l'uso del verbo 'dovere': *a summa aequalitate nulla debet procedere improportionabilitas* (45). Di gran-

---

(41) «Sed sensus et cogitationes hominum prona sunt in malum ab adolescentia sua, secundum quod dicit Scriptura... Sed multae sunt in nobis passiones maledictione dignae, propter quas tam Iob quam Ieremias maledixit diei suae, in qua natus est, et in Lege maledicebantur steriles mulieres...». BON., *ivi*, fund. 5 e 6, II, p. 714b-715a.

(42) Basti citare qui la conclusione dell'ultimo argomento, cui segue una conclusione riassuntiva di tutti e sei: «Ergo non videtur, quod humana natura in ea corruptione, in qua nunc est, creata sit a summa bonitate. Videtur igitur, quod in hanc corruptionem et statum devenit merito culpae, cum hoc sit contra ordinem bonitatis, sapientiae et iustitiae, contra quem ordinem inconueniens est Deum aliquid facere». BON., *ivi*, fund. 6, II, p. 715a.

(43) Cfr. *supra*, nota 42.

(44) Si vedano i due passi citati nella nota 36, il primo dei due citati nella nota 40 e i due citati nella nota 38.

(45) Si tratta del quarto argomento: cfr. *supra*, nota 40.

de rilievo in quest'ottica è anche la risposta ad un argomento contrario, nella quale l'idea di un «ordine di natura» rafforza ulteriormente quella di un «dovere da parte di Dio», nel senso che se Dio crea una natura non può non darle ciò che ne è costitutivo secondo una regola di rettitudine: *quia secundum ordinem naturae corpus debet esse subiectum animae, et sensibilitas debet esse subiecta rationi, sic debuit Deus dare inclinationem tam corpori hominis quam sensualitati carnis, quod in nullo praeiudicaretur rectitudini rationis* (46).

Bonaventura, qui, si presenta a mio giudizio quale autentico erede del primo Agostino, cristiano platonico non ancora immerso nelle meditazioni su san Paolo e nella prassi della Chiesa africana, l'Agostino filosofo teorico del Dio sommo bene e somma sapienza che crea il migliore dei mondi possibili. Qui davvero l'armonia iniziale non viene presentata come dono (se non nel senso in cui tutta la creazione è dono), la *natura instituta* non appare il risultato di «benefici gratuiti e soprannaturali» sommati a una «natura pura» per la quale Dio, creando, avrebbe potuto optare nella sovranità del suo arbitrio.

Certamente questa constatazione pone problemi enormi, se non altro per il fatto che la lettura delle distinzioni precedenti (in particolare della XIX) sembrano mostrarci un «altro» Bonaventura, che riguardo al tema dell'immortalità e della giustizia edenica sceglie la strada di un soprannaturalismo, anche se moderato, d'ispirazione lombardiana: la natura umana all'inizio aveva un'«attitudine» all'immortalità anche nel corpo, ma soltanto la grazia poté conferirle una «disposizione sufficiente», quella che Anselmo chiama *iustitia originalis* fu un *donum gratiae naturae superadditum* (47). Si tratta certamente di spiegare queste, almeno apparenti, contraddizioni, ma mi sembra giusto rivendicare anzitutto la liceità della lettura di un testo considerato per se stesso, senza ritenere *a priori* che altri testi, sia pure della stessa opera, debbano costituirne la chiave interpretativa. Non mi pare perciò corretto il modo di procedere che gli editori di Quaracchi adottano nello Scholion dell'*editio maior* (48). Preoccupati di dimostrare che Bonaventura è completamente estraneo al cosiddetto errore di Baio, dicono che la prima questione della XXX distinzione va intesa in modo da non escludere la possibilità che

---

(46) BON., *ivi*, ad 3, II, p. 716b.

(47) Cfr. BON., *II Sent.*, d. 19, a. 3, q. 1, resp. e ad 2, II, pp. 469b-470b.

(48) Cfr. II, p. 717.

Dio dall'inizio creasse l'uomo *qualis nunc nascitur*. gli argomenti bonaventuriani dovrebbero venire intesi soltanto presupponendo la presente provvidenza e la destinazione soprannaturale dell'uomo. Riguardo all'immortalità, risulta ovviamente prezioso per gli editori di Quaracchi fare riferimento alla distinzione XIX; riguardo al principio (davvero agostiniano!) secondo il quale alla natura razionale non viene mai inflitta una pena senza una colpa precedente, essi ricorrono addirittura a Riccardo di Mediavilla per sostenere che ciò vale soltanto nella situazione di fatto.

Ma il problema mi sembra più complesso anche richiamandosi al resto dell'opera, dato che Bonaventura nel corso di tutto il Libro sembra voler temperare istanze diverse riguardo alla condizione originaria dell'uomo. Così nel corso della stessa distinzione XIX, prima della questione che riguardo all'immortalità pone l'alternativa tra natura e grazia, il dottore serafico spiega l'impossibilità che il corpo di Adamo si dissolvesse stante la condizione di innocenza facendo leva sull'«ordine della divina giustizia, la quale non sopporta nessun disordine nell'universo»: il beneficio della grazia, certamente non negato, viene tuttavia ignorato, ed è appunto *ex ordine divinae iustitiae* che, per la prima questione del secondo articolo, il corpo, in sé corruttibile, era perfettamente soggetto alla volontà e perciò immortale finché l'uomo non avesse scelto di ribellarsi a Dio (49). Nella distinzione XXIV, poi, riguardo al libero arbitrio, egli sostiene che, posto *in puris naturalibus*, l'uomo avrebbe potuto resistere alla tentazione diabolica *per naturale adiutorium, sine gratia superaddita* (50), mentre è il *liberum arbitrium lapsum* che a tal fine abbisogna - come risulta dalla distinzione XXVIII - di una *gratia gratis data* (51). Inoltre, per la distinzione XXIX, se da un lato anche *in statu innocentiae* l'uomo sarebbe stato accetto a Dio soltanto in virtù di una *gratia gratum faciens*, dall'altro la natura umana nella sua integrità precedette i doni gratuiti, intesi come «ornamenti» conferiti in un secondo momento e non concretati insieme con l'uomo (52). Mi pare perciò più corretto prendere atto, a prescindere da valutazioni di tipo dottrinale, delle tensioni che percorrono il pensiero antropologico di Bonaventura, in cui convivono due anime - entrambe tra l'altro genuinamente

---

(49) Cfr. BON., *ivi*, a. 2, q. 1, resp. e ad 1, II, p. 465b.

(50) Cfr. BON., *ivi*, d. 24, p. 1, a. 1, q. 2, fund. 2, II, p. 556a.

(51) Cfr. BON., *ivi*, d. 28, a. 1, q. 2, resp., II, p. 678b.

(52) Cfr. BON., *ivi*, d. 29, a. 1, q. 1, resp., II, pp. 695a-696b; d. 29, a. 2, q. 2, resp., II, pp. 703a-704a.

agostiniane e non nuove nella tradizione del pensiero teologico latino, se si pensa al dibattito sulla naturalità della condizione edenica che, secondo la testimonianza del Lombardo (53), caratterizzava gli interpreti dell'Ipponese già nel corso del XII secolo.

La forzatura maggiore mi sembra però il tentativo di individuare nella stessa prima questione della distinzione XXX un passo che escluderebbe la prospettiva di un'integrità originaria dovuta a un'esigenza della natura umana. Lo Scholion di Quaracchi attribuisce appunto questo valore alla seconda parte del *Respondeo*, lì dove si sostiene la distinzione tra il modo di procedere della ragione aiutata dalla fede e quello della ragione lasciata a se stessa, modo quest'ultimo che, riguardo al carattere penale delle nostre miserie, condusse i filosofi a posizioni discordanti nei confronti della verità cattolica (54). La bonaventuriana *ratio adiuta radio fidei* diventa per gli editori francescani *modus inquirendi rationabiliter suppositis nonnullis principiis fidei* e, par di capire, le verità presupposte sarebbero quelle riguardanti l'attuale provvidenza, il libero decreto con cui fu stabilita l'elevazione dell'uomo al di sopra dei suoi principi naturali. Ma il passo bonaventuriano è di tutt'altro tenore, ed ha la precisa funzione di giustificare il fatto che solo i pensatori cristiani hanno sostenuto l'esistenza di una prima prevaricazione benché questa possa in linea di principio essere oggetto di prove razionali.

---

(53) Cfr. PETRUS LOMBARDUS, *Sententiae in IV libris distinctae*, II, d. 19, 4-6, Collegium S. Bonaventurae, Grottaferrata 1971, vol. I, pp. 424-427.

(54) «Attendendum est tamen, quod ratio in inquirendo dupliciter potest procedere: aut prout est adiuta radio fidei, et sic procedit aspiciendo ad causas superiores; aut prout iudicio proprio relicta est, et sic procedit inspiciendo ad naturas et causas inferiores; acquirit enim scientiam per viam sensus et experientiae. Primo modo ratiocinantur doctores catholici et fideles circa ea quae sunt fidei, et secundum hunc modum ratiocinandi multum est hoc consonum rationi, quod Deus in tanta miseria et calamitate, in qua nunc est, hominem a principio non fecerit; immo dicere contrarium magnae impietatis videtur esse pie et sanae menti. Secundo modo ratiocinando processerunt philosophi, qui non aspexerunt in hominis conditione suum principalem Auctorem, sed aspexerunt principia componentia et operationes, quas habet per virtutem naturae; et secundum hunc modum ratio potius discordat veritati catholicae, quam concordet. Et haec est ratio, quare philosophi, qui fuerunt tantae veritatis indagatores, non pervenerunt ad lapsus humani cognitionem, quia eis videbatur esse valde rationabile, hominem sic fuisse conditum; cum tamen catholicis doctoribus non solum fide, sed etiam rationum evidentia certitudinaliter eius contrarium appareat esse verum». BON., *II Sent.*, d. 30, a. 1, q. 1, resp., II, p. 716a.

I filosofi non credenti, per il dottore serafico, si trovano in una condizione di inferiorità rispetto ai «dottori cattolici» ed ai fedeli perché (obnubilati, è sottinteso, dallo stesso vizio originale, che è anche ignoranza e necessità di partire dai sensi e dall'esperienza nella conoscenza delle cose (55)) non procedono altrimenti se non *inspicendo ad naturas et causas inferiores*, e in tale maniera si sono sempre limitati ai principi e alle operazioni che l'uomo possiede in virtù della natura e mai sono potuti pervenire *ad lapsus humani cognitionem*, confondendo la *conditio* iniziale con lo stato attuale. Ciò che fa la differenza è l'essere in grado di elevare lo sguardo alle cause superiori e di scorgere *in hominis conditione suum principalem auctorem*. Il credente è in grado di farlo, ed allora la sua certezza che una caduta c'è stata gli deriva non solo dalla predicazione della fede e dall'autorità della Scrittura, ma anche dall'evidenza delle *rationes*, quelle appunto che Bonaventura ha esposto e che fanno leva non su di una grazia concessa, bensì sulla perfezione della natura stessa di Dio creatore (diversa, come si è visto, sarà la posizione di Tommaso: anche guardando alla parte superiore dell'uomo e alla provvidenza divina, non potremo comunque svolgere una dimostrazione rigorosa della caduta).

Per Bonaventura, potremmo dire, l'unico di fatto in grado di filosofare autenticamente è proprio il credente, perché non si affida a una ragione lasciata a se stessa, vale a dire al suo stato di decadimento, ma illuminato dalla fede sa rivolgere la mente al primo principio e così, in base alle caratteristiche di questo, può anche dedurre le condizioni necessarie dei suoi effetti (per lo meno in negativo: *nulla procedit curvitas, nihil procedit foedum, nihil turpe...*) e perciò attribuire ad una causa creaturale quanto nell'esperienza non rientri nella dovuta cornice di perfezione e di armonia. In linea di principio la prova rimane dunque schiettamente razionale (ammesso, s'intende, che il punto di partenza - vale a dire l'esistenza di un Dio giusto, sapiente e buono da cui procedono tutte le cose - sia considerato in sé razionalmente attingibile e solo di fatto garantito dal «raggio della fede»). Mi paiono perciò discutibili anche le considerazioni del padre Lottin, quando sostiene che il santo dottore non pretende di presentare i suoi argomenti *a posteriori* in favore dell'esistenza di una colpa primitiva come una prova stabilita con la sola

---

(55) Cfr. *ivi*, d. 23, a. 2, q. 1 resp., II, quod non 4 e resp. concl. 1, II, pp. 537a-538a; d. 30, a. 2, q. 2, resp., II, p. 725ab.

ragione, e interpreta il passo sul duplice modo di procedere con la ragione come una contrapposizione tra filosofo e teologo, nella quale il vantaggio del secondo consisterebbe non solo nel conoscere gli attributi divini che fondano il triplice ordine dell'universo, ma anche nel sapere (positivamente) che Adamo è stato condannato a morire e che il Cristo è venuto a liberarci dal peccato contratto a causa dei nostri primi genitori (56).

Nella questione successiva, volta a provare che la corruzione da cui è stata inficiata la natura umana a causa della prima trasgressione non è soltanto pena ma anche colpa (57), l'orizzonte del discorso torna ad essere in parte teologico, ma Bonaventura non rinuncia a svolgere anche qui alcune argomentazioni puramente razionali. Ciò avviene già negli argomenti preliminari, dove due «ragioni» fondate su varie *auctoritates* neotestamentarie sono seguite da altre che nel loro percorso logico partono da principi razionali, anche se si muovono nell'ottica «positiva» di Adamo primo uomo, all'inizio innocente e poi peccatore (58). Particolare rilievo assume però il *Respondeo*, che presenta uno sviluppo notevole e non si limita a riprendere gli argomenti svolti nel *quod sic*. Vi troviamo ampiamente articolate tre «prove» (59), ancora una volta centrate sul confronto tra situazione di fatto e *conditio* originaria.

Nella prima la prospettiva teologica è inequivocabile: tutti gli uomini sono colpevoli in quanto soltanto per una propria indegnità possono venire privati (a meno che non rinascano tramite il battesimo) della visione di Dio per la quale sono stati fatti (60). Le altre due tuttavia riprendono il taglio razionale-sperimentale della questione precedente, in una maniera addirittura esplicita: *Erubescencia etiam rationis hoc manifestat... praedominantia concupiscentiae hoc evidentissime manifestat*. Il maestro francescano introduce alla prima conclusione dicendo: *Ex hoc igitur colligitur et manifestatur*, e com-

---

(56) Cfr. O. LOTTIN, *Les théories sur le péché originel de Saint Anselme à Saint Thomas d'Aquin*, in *Psychologie et morale aux XII<sup>e</sup> et XIII<sup>e</sup> siècles*, t. IV, p. 3, I, Abbaye du Mont César-J. Duculot, Louvain-Gembloux 1954, pp. 220-221.

(57) Cfr. *supra*, nota 10.

(58) Cfr. BON., *II Sent.*, d. 30, a. 1, q. 2, fund. 1-6, II, pp. 717a-718b.

(59) «Dicendum, quod absque dubio tota natura, hoc est natura in omnibus hominibus, seminaliter ab Adam descendentibus, corrupta est, non solum poenaliter, sed etiam culpabiliter. Hoc enim manifestat visionis Dei carentia, rationalis erubescencia, concupiscentiae praedominantia». BON., *ivi*, resp., II, p. 719a.

(60) Cfr. *ibid.*

menta poi la prima parte del secondo ragionamento affermando: *et hoc quidem verum est de plano, non tantummodo secundum fidem, verum etiam secundum philosophiam* (61).

Le due esperienze negative da cui Bonaventura prende le mosse (e che ancora una volta costituiscono le premesse minori dei rispettivi sillogismi) sono quelle su cui lungamente ha meditato il suo maestro Agostino: la vergogna per il movimento involontario degli organi genitali (62) e il predominio della concupiscenza che stravolge l'ordine naturale tra la parte superiore e quella inferiore del composto umano (63). Le due premesse maggiori sono costituite da principi razionali presentati come certi ed evidenti: *Nullus enim rationabiliter erubescit de his passionibus, quas habet a natura, nisi insit ei per aliquam culpam* è l'inizio del primo ragionamento. La reazione spontanea della ragione ai meccanismi della sessualità, considerati indegni di una creatura razionale, sono segno, agostinianamente, non soltanto di una primitiva trasgressione (altrui), ma anche di una colpa (sia pure non personale bensì «contratta») che coinvolge ciascun uomo, *corruptus non tantum poenaliter, sed etiam vituperabiliter et culpabiliter* (64).

L'altro principio viene presentato come altrettanto inoppugnabile sul piano razionale. E' certo infatti - prosegue Bonaventura - che l'anima dell'uomo è ordinata quando lo spirito è sottomesso a Dio e il corpo e le virtù animali obbediscono allo spirito, e viceversa dunque l'anima è perversa quando la parte inferiore dell'uomo comanda a quella superiore (65). Se si considera però l'attuale situazione dell'uomo, la conclusione risulta evidente: *ex hoc igitur clarum et apertum est, quod anima cuiuslibet hominis a nativitate perversa est et inordinata*, per una perversione e un disordine che, in quanto contrari alla rettitudine, non possono che essere colpa. Sicché *in quolibet homine indubitanter ponendum est esse peccatum originale* (66).

---

(61) Cfr. *infra*, nota 65.

(62) «Sed omnis homo naturaliter erubescit ex genitalium membrorum motu». BON., *ibid.*

(63) «Sed in homine vigor concupiscentiae et lex membrorum, quam unusquisque habet a nativitate, captivat spiritum et ei dominatur». BON., *ivi*, II, p. 719ab.

(64) BON., *ivi*, II, p. 719a. Cfr. anche *supra*, nota 59.

(65) «Certum est enim, quod tunc anima hominis est ordinata, quando spiritus est sub Deo, et caro et virtutes animales sunt sub spiritu et sequuntur eius imperium. Ab oppositis igitur tunc anima hominis est perversa, quando caro et virtutes animales praesunt spiritui rationali. Et hoc quidem verum est de plano, non tantummodo secundum fidem, verum etiam secundum philosophiam». Cfr. BON., *ibid.*

(66) Cfr. BON., *ivi*, II, p. 719b.

L'argomentazione sembrerebbe conclusa, ma Bonaventura insiste ancora, con uno stile efficace, quasi incalzante, a descrivere il nostro miserevole stato di peccato, nel quale predominano, con il vigore della concupiscenza, l'amore di sé e la ribellione a Dio. Ancora una volta San Paolo gli fornisce le espressioni più forti per descrivere la situazione di conflitto e il bisogno di liberazione (67). Ma ciò che qui maggiormente interessa è il fatto che il dottore serafico deve ancora una volta, come nella questione precedente, riconoscere e in qualche modo giustificare, a dispetto di tanta pretesa evidenza, l'«errore» per il quale i filosofi (gentili) e anche - egli aggiunge in questo caso, pensando ai pelagiani - alcuni eretici non riconobbero l'esistenza di una colpa ereditaria (68). Ne può dubitare, per Bonaventura, solo chi ignora la forza della concupiscenza e il dovere per lo spirito razionale di essere sottomesso a Dio (69). Si va fuori strada, in altre parole, solo se si interpreta male la propria esperienza morale e non si afferra il principio razionale di subordinazione dell'inferiore al superiore. Detto per inciso, nel corpo del *Respondeo* appare davvero riduttivo il modo di «leggere» la negazione del peccato originale: solo nelle risposte *ad oppositum* Bonaventura affronta poi e si sforza di confutare le obiezioni razionali di fondo sull'incompatibilità fra colpa e mancanza di consenso volontario e personale che già l'umanesimo pelagiano, ma a suo modo anche Pietro Abelardo, avevano contrapposto all'idea agostiniana di una colpa di natura (70).

(67) «Et de hoc nemo dubitat, nisi qui nescit, quantus sit vigor concupiscentiae, et qualiter spiritus rationalis Deo debeat subesse. Constat enim, quod non subest spiritus noster perfecte Deo, nisi diligat ipsum super omnia et propter se. Planum est etiam, quod nullus in statu naturae corruptae Deum diligit super omnia et propter se sine dono gratiae, immo necessario vincitur a vigore concupiscentiae, ut magis amet se, vel aliquod bonum apparens. Planum est igitur, quod anima cuiuslibet hominis in sua natiuitate peccatrix est, cum subversa et inordinata sit, sicut ostensum est. Et ideo dicit Apostolus ad Romanos septimo, in persona hominis lapsi: Video aliam legem in membris meis, repugnantem legi mentis meae et captivantem me in lege peccati...». *Ibid.* Cfr. *Rom.* 7, 23.

(68) «Hoc tamen ignorauerunt philosophi et etiam aliqui haeretici, quia nescierunt attendere, in quo attenditur rectitudo animae et iustitia, et pro quanto anima dici debet ad Deum ordinata. Constat igitur, quod tota humana natura corrupta est, non solum poenaliter, sed etiam culpabiliter». *Bon., ibid.*

(69) Cfr. *supra*, nota 67.

(70) Cfr. *BON., II Sent.*, d. 30, a. 1, q. 2, in opp. 1, 4, 5, 6 e ad 1, ad 4, ad 5, ad 6, II, pp. 718b-719a e 720ab.

Nei passi esaminati trova sufficiente conferma, a mio giudizio, la motivazione che ho considerato sottintesa nel discorso della prima questione riguardo ai filosofi incapaci di guardare alle cause superiori. Si tratta dell'ignoranza prodotta dal peccato originale, il quale così, potremmo dire, si auto-nasconde per gli effetti devastanti sull'umano conoscere da lui stesso prodotti. *Hoc tamen ignoraverunt philosophi et etiam aliqui haeretici, quia nescierunt attendere, in quo attenditur rectitudo animae et iustitia* (71). Bonaventura qui è senz'altro più esplicito. Non dice semplicemente 'non aspexerunt', dice 'nescierunt attendere', 'non seppero rivolgere l'attenzione'. Accecati dal peccato, non solo non credero, ma non furono neanche in grado di ragionare, filosofi incapaci di accedere - a differenza dei «dottori cattolici» - a quella filosofia che in linea di principio ci può manifestare lo stato di colpa in cui tutti nasciamo.

L'analisi dei testi sin qui effettuata mette in luce, mi sembra, il solco profondo che, a distanza di trent'anni e più, divide le posizioni di Riccardo da quelle di Bonaventura. Ma certamente non fu soltanto il grande caposcuola francescano a venire tradito. Un compito complesso, ma di grande interesse, sarebbe ripercorrere l'atteggiamento dei primi discepoli diretti e indiretti del dottore serafico riguardo alle «prove» del peccato originale. Mi limiterò qui a segnalare brevemente alcuni testi di maestri importanti che operarono tra gli anni settanta e gli anni ottanta nella scuola francescana di Parigi e che testimoniano la perdurante fiducia in una fondazione non meramente teologica della caduta e della colpa ereditaria.

Una posizione di grande rilievo dottrinale è quella assunta da Matteo d'Acquasparta, il quale affronta il problema non soltanto nelle *Sententiae*, ma anche all'inizio delle *Quaestiones disputatae de incarnatione*. Le due questioni di un testo corrispondono per argomento, struttura e contenuti, alle due dell'altro (72). Sono tutte molto ampie e articolate, anche se quelle del

---

(71) Si veda il passo completo *supra*, nota 68.

(72) I brani cui mi riferisco sono tutti reperibili nell'edizione del 1957: MATTHAEUS AB AQUASPARTA, *Quaestiones disputatae de incarnatione et de lapsu*, Collegium S. Bonaventurae, Quaracchi 1957, che riporta anche alcune questioni tratte dal commentario al secondo Libro delle *Sentenze*. La prima questione disputata («Primo quaeritur utrum natura humana sic fuerit condita, an merito peccati a statu primae conditionis sit lapsa», pp. 3-25) corrisponde a *II Sent.*, d. 30, a. 1, q. 1 («Utrum corruptio quae est in natura humana, insit ei ex suae conditionis primordio vel ex primae transgressionis merito», pp. 260-277). La

commentario al Lombardo presentano in qualche punto delle due *responsiones* uno sviluppo inferiore, ragione per la quale ho preferito prendere come fonte principale le due questioni disputate. La posizione bonaventuriana, ripresa a volte quasi alla lettera, viene ampliata e in parte modificata, ma nel complesso addirittura rafforzata, a mio giudizio, riguardo alla non-naturalità dello stato presente e alla possibilità di risalire, per via razionale e di esperienza, ad una condizione primordiale di armonia e alla successiva prevaricazione. Già il loro titolo e il loro ordine ricordano da vicino il dottore serafico: prima si tratta di provare che la natura umana è caduta a causa di un peccato, e poi che la caduta ha comportato una vera e propria colpa nei discendenti del primo genitore (73).

Nella prima questione gli argomenti iniziali sono in parte di ragione (con un richiamo importante ad Anselmo sul peccato come causa della morte (74)) e in parte si fondano su passi scritturistici. La risposta inizia con un esame degli «errori» commessi a riguardo dagli antichi filosofi, e si sforza di individuarne addirittura due filoni distinti, uno facente capo a Platone (ma anche ad Aristotele, per la questione corrispondente delle *Sentenze*) e basato sul carattere ciclico della condizione umana e del cosmo intero, l'altro, attribuito ad «altri» e che potremmo definire genericamente naturalistico, fondato sulla corruttibilità dei corpi materiali, composti di contrari, a prescindere dal problema di un principio temporale (75). A tutti costoro Matteo, così come il suo

---

seconda questione disputata («Secundo quaeritur utrum natura humana ex peccato primi parentis sit lapsa non tantum poenaliter, sed etiam culpabiliter, hoc est quaerere utrum peccatum illud Adae transfusum sit ad posteros, et utrum adhuc peccatum transfundatur a parentibus in filios», pp. 25-45) corrisponde a *II Sent.*, d. 30, a. 1, q. 2 («Secundo quaeritur utrum natura humana merito primae transgressionis sit lapsa non tantum poenaliter, immo etiam culpabiliter, hoc est quaerere utrum sit originale peccatum», pp. 277-289).

(73) Cfr. *supra*, nota 72.

(74) Gli argomenti *contra* (a favore della caduta) nelle *Questioni disputate* sono quattro, mentre nelle *Sentenze* sono addirittura dodici. La citazione del *Cur Deus homo* si trova in ambedue le opere (rispettivamente in *d. e in e.*, pp. 8 e 265-266).

(75) «Circa istam quaestionem fuerunt plures errores Philosophorum. Quidam enim posuerunt, ut Plato et platonici (ut Plato et sui sequaces, et forte Aristoteles: *II Sent.*, d. 30, a. 1, q. 1, resp., pp. 268-269), quod etsi homo habuit principium substitutionis, non tamen habuit initium durationis, sicut nec mundus; et ideo non posuerunt hominem lapsum, sed semper alternis vicibus ad eundem statum rediisse, sicut et mundum. Hunc errorem

maestro Bonaventura, contrappone prima, ma solo assai brevemente, la predicazione della fede e l'autorità della Scrittura (76), per poi dilungarsi invece nell'illustrazione delle «ragioni necessarie» che «manifestano» la *rectitudo* iniziale e il *lapsus* successivo, con toni ed espressioni (attinte anche ad Agostino) che enfatizzano la necessità, a livello di *natura condita*, di un'armonia di tutto il composto umano e l'impossibilità che le miserie presenti siano espressione di un «ordine naturale». Ancora una volta i filosofi sono combattuti con armi filosofiche.

Matteo presenta quattro «ragioni», ampliando il discorso di Bonaventura con un'articolazione più complessa e con varie citazioni del *Genesi*, di san Paolo e di Agostino (77). I nostri di-

---

recitat Augustinus, XI et XII De civitate Dei... Aliorum error fuit quod, etsi mundus et etiam homo habuerint principium durationis, si qui hoc philosophi posuerunt, tamen istos defectus, qui sunt in natura humana, dicunt provenire non ex merito culpa, sed potius ex necessitate materiae: ex eo quod corpus humanum compositum est ex contrariis, ideo est passibile, resolubile et corruptibile. Nec potuerunt elevari ad notitiam alterius status. Quia enim mundana sapientia est a sensu accepta et per experientiam collecta, licet adiuvante luce divina, non potuerunt conscendere ad cognitionem creaturae rationalis ultra id quod ex ea perceperunt per sensum et experientiam; ideo non pervenerunt ad lapsum; propterea ignoraverunt medicum, nec quaesierunt remedium». MATTH., *Quaestiones disputatae de incarnatione et de lapsu*, q. 1, resp., p. 9. A proposito del secondo errore, Matteo potrebbe riferirsi, secondo gli editori di Quaracchi, ai pelagiani oppure ai manichei.

(76) «Sed nos, quidquid somniaverint vel deliraverint Philosophi, qui defecerunt scrutantes scrutinio, et dicentes se esse sapientes, stulti facti sunt, indubitanter credimus, et certitudinaliter ac simpliciter confitemur quod natura humana non fuit in ista miseria, in istis calamitatibus et defectibus condita, sed deiecta est et lapsa merito primae praevaricationis; non sic est a Deo instituta. Hoc enim et fidei veritas dictat et praedicat, quae clamat et dicit Dei Filium passum, crucifixum et mortuum pro humani generis reparatione et redemptione a mortalitate et damnatione, in quam induxit nos primus parens; Matth. 18, 11: Venit Filius hominis quaerere et salvum facere quod perierat. Hoc sacrae Scripturae auctoritas confirmat, quae tradit Gen. 2, 17, et 3, 19, quomodo per culpam inobedientiae mortem incurrit». MATTH., *ivi*, pp. 9-10. Il passo corrispondente delle *Sentenze* (p. 268) è ancora più breve e non appare, come questo, uno sviluppo del testo bonaventuriano (cfr. *supra*, nota 26).

(77) «Hoc idem nihilominus ratio necessaria manifestat; et potest sumi ratio ex quatuor: ex parte Dei efficientis, ex parte humanae dignitatis, ex parte ordinis naturalis et ex parte finis. Iste enim status sive isti defectus repugnant Deo auctori, repugnant humanae dignitati, repugnant ordini naturali et repugnant fini». MATTH., *Quaestiones disputatae de incarnatione et de lapsu*, q. 1, resp., p. 10. Un po' diverso si presenta lo schema nelle *Sentenze* (p. 268), dove la *ratio* si sviluppa *per comparisonem istorum defectuum ad causam ipsius creaturae rationalis efficientem, formalem et finalem*.

fetti ripugnano anzitutto a Dio che ci ha creati (*defectus repugnant Deo auctori*): quelli colpevoli (la *lex peccati*) ripugnano alla bontà e alla potenza divina, quelli penali (morte, malattie, fame e sete) ripugnano alla sua giustizia, quelli turpi e riprovevoli (passioni e ignoranza) ripugnano alla sua sapienza (78). Lo sta-

---

(78) Di questa prima «ragione», che occupa ben tre pagine nell'edizione di Quaracchi, mi limito qui a riportare alcuni passi: «Primo igitur sumitur ratio ex parte Dei auctoris. Istorum enim defectuum quidam sunt culpabiles, quidam poenales, alii autem foedi et vituperabiles. Defectus culpabiles omnino repugnant bonitati et potentiae. Et quod sint in nobis defectus culpabiles, manifestatur sic: «quoniam hominis est proprie nihil velle sine ratione, sicut brutorum est nihil velle cum ratione», ut dicit Anselmus, De conceptu virginali, cap. 10, et hoc dictat ipsa ratio; quod autem est contra rationem, peccatum est. Sed homo [ita] nascitur, ut necessario velit aliquid sine ratione, immo contra rationem; inde est illa vox Apostoli, Rom. 7, 19: Non quod volo bonum, hoc ago, sed quod odi malum, illud facio... Quod autem isti defectus bonitati repugnent, manifestum est ex Scriptura, quae dicit Gen. 2: Vidit Deus cuncta quae fecerat, et erant valde bona... Est etiam communis animi conceptio, quod a summo bono malum culpae esse non potest. Si igitur ex primaria sui conditione acceptus, nunc autem omnis homo est reprobus: cum ergo hoc repugnet summae bonitati, a Creatore summe bono homo non fuit sic conditus nec istis defectibus subiectus... Repugnat nihilominus potentiae, quoniam defectum potentiae artificis attestatur producere opus defectivum et a suo fine deordinatum, sicut manifeste videmus in artificibus creatis et eorum operibus. Si igitur summi artificis perfecta sunt opera, homo perfecte conditus est et ad finem ordinatus. Cum igitur pro isto statu a fine deficiat sitque a fine actualiter deordinatus, ergo nullo modo talis fuit ab omnipotente artifice institutus. Et hoc demonstrat et ostendit eleganter doctor egregius Augustinus, III libro De libero arbitrio... Omnis autem poena, si iusta est, peccati poena est et supplicium nominatur; si autem iniusta poena est, quoniam poenam esse nemo ambigit, iniusto aliquo dominante homini imposita est. Porro quia de omnipotentia Dei et iustitia dubitare dementis est, iusta haec poena est et pro peccato aliquo penditur... Sunt alii defectus poenales, sicut mors, infirmitates, fames, sitis et iis similes, et isti repugnant divinae iustitiae. Quod autem multi sint defectus poenales, manifestum est experientia; et Augustinus dicit, I De libero arbitrio, quod poena est passio involuntaria; multi autem sunt defectus huiusmodi in natura humana, quibus subiecta est. Quod autem isti repugnent divinae iustitiae, patet, quoniam secundum Augustinum, 83 Quaestionum, quaest. 25, communis est animi conceptio quod «divina iustitia nullam poenam sinit immerito infligi, nullum praemium immerito dari»... Sunt et alii defectus foedi et vituperabiles, et de quibus omnis erubescit natura humana, sicut multas passiones quam sentimus, sicuti etiam error et ignorantia. Isti autem defectus omnino repugnant sapientiae, quoniam ab illa pulcritudine aeternae sapientiae, quae forma omnium est, nihil turpe seu foedum atque indecorum provenire potest, ab illa arte nihil turpe procedere aut vituperabile; nec turpe est nec vituperabile, nisi in quantum ab arte discordat, secundum Augustinum III De libero arbitrio... Ergo isti de-

to di difficoltà e di soggezione al peccato ripugna inoltre alla dignità dell'uomo, creato a immagine di Dio (79). La ribellione della carne, che si manifesta nella vergogna per i moti involontari della sensualità e per gli atti sessuali anche se compiuti nel matrimonio, ripugna all'ordine naturale proprio della creatura razionale (80). La disposizione all'infelicità e la necessità di morire ripugnano al fine dell'uomo, che si manifesta nel suo appetito naturale e che, non soltanto per i *sancti* ma anche per i *philosophi*, consiste nella beatitudine e implica l'immortalità dell'anima ma anche del corpo (81).

---

fectus non sunt a divina sapientia in natura humana plantati, sed merito culpae et primae transgressionis sive praevagationis inducti...». MATTH., *Quaestiones disputatae de incarnatione et de lapsu*, q. 1, resp., pp. 10-13.

(79) «Secunda ratio sumitur ex parte humanae dignitatis. Humana dignitas est conformitas divinae imaginis, ex eo quod intellectualis creatura est capax et particeps sapientiae; propter quod dicitur Gen. 1, 26: Faciamus hominem [ad imaginem] et similitudinem nostram; in quo praestat et excellit omnes creaturas irracionales. Hoc autem ipso quod est ad imaginem Dei, intellectualis et capax sapientiae est, arbitrio libera, ac per hoc domina sui actus, secundum Ioannem Damascenum...». MATTH., *ivi*, p. 13.

(80) «Tertio sumitur ratio ex parte ordinis naturalis in rationali creatura. Isti enim defectus ordini naturali repugnant. Ordo autem naturalis est, ut inferiora subdantur superioribus; unde et corpus animae, vires inferiores superioribus, sensualitas rationi. Nunc autem experimento cognoscimus quod anima corpus continere non potest, immo eam dimittit invitam; vires inferiores rebellant superioribus, Gal. 5, 17: Caro concupiscit adversus spiritum, spiritus adversus carnem; haec enim invicem adversantur. Et quod ista inobedientia et rebellio ordini repugnent, manifestum est ex pudore et erubescencia quae ex illa rebellione et inobedientia consurgit. Nam sicut probat Augustinus, XIV De civitate Dei, in multis capitulis, non ob aliud pudet istorum motuum sensualium et actus illius, etiam coniugalis; quod non contingit in aliis motibus, ut irae vel odii et similibus, quia homo irascit volens, sed illi motus insurgunt contra rationem et voluntate nolente. Ergo naturali ordine sensualitas est rationi subiecta, et naturali manente ordine, nullus esset motus rationi repugnans. Si enim naturalis esset, pudendus non esset...». MATTH., *ivi*, pp. 13-14.

(81) «Quarto sumitur ratio ex parte finis. Secundum autem omnes, tam Philosophos quam Sanctos, homo factus est ad beatitudinem, et est communis animi conceptio, quam indicat ipse appetitus naturalis quo beati esse volumus... Sed natura humana, secundum statum in quo modo est, ordinata est ad miseriam et damnationem perpetuam; ergo a sui prima conditione non fuit talis condita. Ulterius, hoc ipso quod natura rationalis ordinatur ad beatitudinem, ordinatur ad aeternitatem; ac per hoc de se immortalis est, quia finis imponit necessitatem iis quae sunt ad finem. Cum igitur anima rationalis sit immortalis de natura sua et ad beatitudinem cum suo corpore ordinetur, quod est eius instrumentum, et ipsa est finis eius et forma, secundum Philosophum: ergo [et] humanum corpus de sua primaria

Anche nella risposta alla questione successiva (volta ad affermare con forza contro il «nefandissimo errore» dei pelagiani che la corruzione dell'umana natura non è soltanto castigo ma anche colpa (82)) Matteo amplia notevolmente il discorso di Bonaventura. Da una parte trovano spazio i fondamenti propriamente teologici: l'«autorità inviolabile della Scrittura», la «verità indubitabile e infallibile della fede», ma anche la «vitale necessità del sacramento», in quanto senza battesimo sono condannati pure coloro che non hanno compiuto alcun peccato personale (83). Dall'altra si moltiplicano gli argomenti di tipo razionale: gli *experimenta* su cui Matteo si basa sono anzitutto la concupiscenza e la vergogna per il movimento degli organi genitali (come per Bonaventura, la ribellione della carne allo spirito e della sensualità alla ragione, tanto forte da diventare prevalenza, è segno di colpa e non semplicemente di pena per una colpa altrui), ma sono anche, nel solco di Agostino, le sofferenze degli infanti che, se non si vuol cadere nell'«empietà» di ritenere Dio del tutto ingiusto, solo la presenza di un peccato può giustificare (84). Inoltre viene presentato un *argumentum rationis*

conditione fuit immortale. Si igitur pro statu in quo est, homo necessitati mortis subiectus est, ergo non fuit talis conditus, sed merito peccati isti necessitati subiectus... Ergo natura humana non fuit sic condita, sed fuit instituta in quadam rectitudine, et in statu quem catholice et theologice vocamus innocentiae; ex quo statu primus homo, per liberum arbitrium in peccatum inobedientiae lapsus, per divinam iustitiam est in istam miseriam ordinatus et istis calamitatibus subiectus cum omni posteritate sua, ut dicit Augustinus et Apostolus». MATTH., *ivi*, pp. 14-15.

(82) «Omisso errore Pelagi et Pelagianorum nefandissimo, qui posuerunt nullum parvulos peccatum ex parentibus contrahere, ac per hoc ad eius expulsionem non esse necessarium Baptismatis sacramentum, dicendum est indubitanter et firmiter asserendum quod ex transgressione primi parentis tota natura humana corrupta est et infecta, non tantum poenaliter, sed etiam culpabiliter; quae infectio sive culpabilis corruptio, quae peccatum originale dicitur, ex ipso transfunditur et descendit in omnes secundum legem et virtutem naturae propagatos atque seminaliter generatos». MATTH., *ivi*, q. 2, resp., pp. 31-32.

(83) Cfr. MATTH., *ivi*, pp. 32-33.

(84) «Ad hoc nihilominus inducit evidens et certum experimentum. Quilibet experitur in se ipso repugnantiam et rebellionem carnis ad spiritum et sensualitatis ad rationem. Videmus, ut Apostolus dicit, Rom. 7, 23, aliam legem in membris nostris, repugnantem legi mentis nostrae, et non solum repugnantem, sed etiam praevalem; propter quod subdit: et captivantem nos in lege peccati etc. Sed manifestum est quod ex ordine naturali debet esse caro subiecta spiritui, sensualitas rationi, vires inferiores superioribus. Cum igitur iustitia non sit aliud quam ordo, naturalis iustitia, naturalis ordo:

definito «irrefragabile» e articolato in quattro «ragioni», che in parte riprendono i *fundamenta* bonaventuriani: l'origine universale del genere umano (Adamo come principio di tutta la natura umana), l'universale obbligazione del precetto (che fu trasgredito da tutta la natura umana), l'universale conferimento della giustizia originale o naturale (che è un *debitum* per tutti quelli che nascono), la naturale assimilazione della prole al genitore (85).

Il maestro francescano si rivela dunque pienamente fiducioso nella possibilità di dimostrare l'esistenza di una primitiva caduta e di una colpa ereditaria in base a ragioni necessarie. Nel suo studio sulla dottrina del peccato originale in Matteo d'Acquasparta lo rileva anche H.G. Gasser, per il quale Matteo non intende proporci una prova meramente persuasiva e probabile (86). Questo studioso, tuttavia, preoccupato che si possa attribuire al cardinale francescano l'affermazione che una natura umana pura (caratterizzata da conflitti e miserie) sarebbe impossibile, sostiene che si tratta di argomenti portati non in assoluto, considerando filosoficamente la natura umana, ma soltanto nell'ipotesi di un'elevazione alla giustizia originale della natura umana, considerata perciò *de facto*, sotto un profilo storico (87). Si tratta ancora una volta, a mio giudizio, di una lettura mossa soprattutto da preoccupazioni di tipo dottrinale, anche se, ancora una volta, effettivamente non manca (né potrebbe mancare in un teologo scolastico fedele ad Agostino) la prospettiva della gra-

---

ergo deordinatio naturalis, deordinatio in iustitia; et quia carentia iustitiae in natura rationali, in qua debet inesse, culpa est, ideo ista repugnantia, inordinatio, rebellio in natura humana [culpa est]; non actualis vel personalis: ergo originalis et quodam modo naturalis. Ex ista deordinatione sequitur naturalis erubescencia et confusio, qua quis naturaliter erubescit et rationabiliter de motu genitalium membrorum et de ista pugna quae est inter carnem et spiritum. Nullus autem erubescit aut confunditur de his passionibus quae sunt a natura nec insunt per aliquam culpam; ergo manifestum est istam erubescenciam non esse ex natura, sed ex culpa; non actuali: ergo originali. Quot insuper poenas videmus et experimur in parvulis! «Languescunt aegritudinibus, torquentur doloribus, fame et siti cruciantur, debilitantur membris, privantur sensibus, vexantur [ab] immundis spiritibus», ut dicit Augustinus, [epistola] 25, et est ad Hieronymum, De origine animae. Quae omnia si nullus poenas dubitet in creatura rationali, ergo pro peccato aliquo puniuntur: alias Deus omnino est iniustus, quod omnino nefas est dicere. Non pro actuali, certum est, quia nullum commiserunt: ergo pro originali...». Cfr. MATTH., *ivi*, pp. 33-34.

(85) Cfr. MATTH., *ivi*, pp. 34-36.

(86) Cfr. H.G. GASSER, *Fratris Matthaei ab Aquasparta de peccato originali doctrina*, São Paulo 1946, p. 32.

(87) Cfr. H.G. GASSER, *ivi*, pp. 30-33.

zia intervenuta nello *status primae conditionis*: prospettiva che peraltro svolge un ruolo del tutto secondario nei testi esaminati, se si pensa che emerge solamente nella risposta a un argomento in contrario della prima questione, lì dove Matteo sostiene che mancanza di corruzione e immortalità derivavano al primo uomo *a natura dispositive*, ma *completive et consummative ab anima, non omnino per naturam, sed per gratiam: non gratum facientem, sed gratis datam* (88) (formula che riprende, ma in maniera addirittura più limitativa per la grazia in quanto conferisce all'anima in se stessa un ruolo non meramente dispositivo, quella di Bonaventura nella distinzione XIX (89) e del trattato *De coniuncto humano* della *Summa balensis* (90)).

Se la posizione di Matteo si colloca sostanzialmente nel solco della lezione bonaventuriana, Ruggero Marston e Pietro di Giovanni Olivi presentano alcune peculiarità che meritano di venire segnalate. Per le *Quaestiones disputatae de statu naturae lapsae* (91) i due obiettivi iniziali sono ancora gli stessi: provare che gli umani *defectus* derivano non dalla creazione bensì da un'origine viziosa e che possiedono inoltre *ratio culpa*. Sul primo punto il francescano inglese propone ancora una serie di argomenti razionali, ma la *vis philosophica* appare stemperata già in partenza, giacché la funzione delle *rationes* viene ridotta a quella di «consolare» la fede dei semplici: *haec autem veritas et fide creditur et ratione colligitur ad fidem simplicium consolendam* (92). La *decla-*

(88) Cfr. MATTH., *Quaestiones disputatae de incarnatione et de lapsu*, q. 1, ad 8, p. 20.

(89) Cfr. *supra*, nota 47.

(90) Cfr. ALEXANDER DE HALES, *Summa theologica*, Quaracchi 1924-1948, t. II, inq. 4, tract. 3, q. 1, tit. 2 («A quo erat primo homini immortalitas»), n° 492, resp., p. 689a. Il trattato *De coniuncto humano* fu scritto in realtà dopo la morte di Alessandro e di Giovanni de la Rochelle e dipende, spesso alla lettera, dai testi bonaventuriani corrispondenti, come V. Doucet ha messo in luce nei *Prolegomena* alla *Summa balensis* (t. IV, pp. CXXb-CXXIa, CCLXXVIa-CCLXXXIb).

(91) Tali questioni si trovano edite in *Quaestiones disputatae de emanatione aeterna, de statu naturae lapsae et de anima*, Collegium S. Bonaventurae, Ad Claras Aquas 1932.

(92) Cfr. ROGERUS MARSTON, *Quaestiones disputatae de statu naturae lapsae*, q. 1 («Quaesitum fuit utrum sit in nobis aliquis defectus veniens per originem»), a. 1 («Probatum fuit quod isti defectus, qui sunt in nobis, ut ignorantia et difficultas, mortalitas et concupiscentia, non insint nobis ab origine vitiosa, sed a creatione»), resp.: «... Confidenter asserimus quod isti defectus non sunt a natura et creatione, sed a misera propagatione. Haec autem veritas et fide creditur et ratione colligitur ad fidem simplicium consolendam», pp. 149, 155.

*ratio* della verità di fede muoverà dalla considerazione delle varie parti del composto umano così come noi le sperimentiamo, in modo che risulti evidente (*patet*) che altra cosa fu la natura umana istituita da Dio (93). Muoverà dal corpo, innanzitutto, afflitto da molteplici infermità e corruzioni (94); poi dalla «vita vegetale», inficiata non soltanto nella virtù generativa per i movimenti disordinati e la concupiscenza sfrenata, ma anche nella virtù nutritiva contrassegnata da appetiti immoderati e nocivi e nella virtù aumentativa, che per la corruzione della natura produce vari tipi di mostuosità (95); poi ancora dall'«anima sensibile», indegna di una creatura razionale sia perché si oppone alla rettitudine della volontà e sia per la debolezza delle sue funzioni conoscitive (96); e infine dallo spirito razionale, affetto da quell'ignoranza che si manifesta soprattutto negli errori dei filosofi (97). In apparenza am-

---

(93) «Nam primo haec veritas declaratur ex consideratione humani corporis; secundo, ex consideratione vitae vegetabilis; tertio, ex consideratione spiritus intelligibilis vel rationalis». ROG., *ivi*, pp. 155-156.

(94) «Circa corpus humanum occurrit primo consideranda miseria multiplicitatis infirmitatis et corruptionis, quae plus abundant in corpore humano quam in alio quocumque...». ROG., *ivi*, p. 156. Nel prosieguo dell'argomento Ruggero integra e corregge la posizione dei «medici» con quella di Agostino.

(95) «Item, patet ex consideratione vitae vegetabilis in homine, tam a parte virtutis generativae quam nutritivae, quam augmentativae. Nam in generativa est naturalis quaedam erubescencia et immoderata concupiscentia. De erubescencia patet, quia homo naturaliter erubescit de ipso motu membri inordinato et de actu similiter generationis; si ergo de nullo bono naturae homo naturaliter erubescit, impossibile videtur quod talis membrorum motus sit a natura, maxime cum iste actus sit actus naturae nobilissimus, utpote principium alterius in specie similis et ad naturae conservationem et continuandum esse divinum... Immoderatio concupiscentiae patet ex subversione rationis quae provenit ex vehementia delectationis in illo actu, quia in ipso totus homo fit caro et enervatur virtus hominis, quae suprema est in homine... A parte etiam virtutis nutritivae patet huiusmodi defectus non esse a natura instituta. Manifestum est enim quod homo appetit contraria frequenter naturae et vitae, et si appetitus immoderantiam sequeretur et aviditatem, se ipsum frequenter interimeret... Similiter quod virtus augmentativa erret ex naturae corruptione, patet ex monstruositate hominum in parvitate et membrorum inaequalitate». ROG., *ivi*, pp. 156-158.

(96) «Hoc idem patet ex consideratione animae sensibilis. Et primo quoad motivam, quae repugnat rectitudini voluntatis et retardat affectum... A parte vero cognitivae sensibilis hoc idem patet, quia homo, cum sit dignissima creaturarum, est ceteris animantibus [magis] hebes in sensibilis...». ROG., *ivi*, pp. 158-159.

(97) «Hoc quarto patet ex consideratione spiritus rationalis. Ignorat enim ratio sibi necessaria, quae animalia sciunt ex bono naturae... Haec ignorantia summe declaratur in erroribus philosophorum...»: a sostegno di

pie, le argomentazioni sono in realtà quasi un florilegio di vari autori (con netta prevalenza di Agostino, in particolare del *De civitate Dei*), racchiuso nello schema antropologico suggerito dalla psicologia aristotelica.

Riguardo alla *ratio culpa*, però, Ruggero Marston ritiene che si tratti di un problema «assai difficile» e «a stento esplicabile» (ragion per cui, a suo giudizio, lo stesso Agostino in riferimento all'origine dell'anima non optò mai nettamente per il creazionismo, contro il traducianesimo) e di fatto rinuncia in partenza a portare delle prove razionali. Egli polemizza in primo luogo con la spiegazione, ritenuta fuorviante perché elude il problema del consenso, di quelli (s'intende, come Tommaso d'Aquino) che riconducono la responsabilità dei singoli come parte di un tutto alla volontà del primo genitore (98), e propone poi un percorso schiettamente teologico che parte dalla disubbidienza del pri-

---

cio Ruggero riporta varie *auctoritates* agostiniane e prosegue rilevando che «bona etiam dispositio corporis operationi spiritus rationalis repugnat, sicut patet ad sensum» e confermando questa affermazione con alcuni passi di Girolamo e di Bernardo. *ROG.*, *ivi*, pp. 159-160.

(98) «Sed quo modo isti defectus habeant in nobis rationem culpa, habet magnam valde difficultatem et vix explicabilem. Doctor siquidem egregius Augustinus, propter istius quaestionis perplexitatem, nunquam voluit aliquid de origine animae definire, utrum scilicet sit ex traduce an ex creatione... Ad istius igitur difficultatis explicationem humiliter accedentes scire debent in primis quod quidam, istius peccati seriem explicare volentes, dicunt quod actus possunt comparari ad hominem dupliciter: vel secundum quod est persona singularis vel secundum quod est pars alicuius collegii. In quantum vero est pars collegii, potest ad eum pertinere aliquis actus quem non facit proprio arbitrio, ut si fiat a toto collegio vel a principe collegii vel a pluribus de collegio. Tota igitur multitudo hominum ab Adam primo descendentium est sicut unum collegium... Sic [talis defectus] habet rationem culpa propter principium eius voluntarium, sicut manus hominis occidens aliquem non habet rationem culpa secundum quod per se movetur, sed secundum quod hominis voluntate imperatur. Sed ista exempla possent homines ducere in errorem. Quamvis enim actus aliquis possit pertinere ad hominem ut habet rationem poenae, nunquam tamen posset pertinere ad aliquem de collegio ut habet rationem culpa nisi praecedat eius consensus explicite vel implicite, quod non est in proposito. Unde hoc exemplum tantum ad hoc deducit quomodo defectus, non ut culpabilis, sed ut poenalis, a primo parente transit in posteros. Similiter aliud exemplum est frivolum, quia in uno homine non est peccatum nisi unum nec est peccatum interfectionis in manu nisi materialiter, peccatum autem originale formaliter est in quolibet nascente per propagationem». *ROG.*, *ivi*, q. 1, a. 2, resp., pp 161-162. La teoria degli uomini come molte membra di un solo corpo e l'esempio «frivolo» della colpa imputabile alla mano che uccide si possono trovare in THOM., *S. Th.* I. II., q. 81, a. 1, resp., I, p. 372ab.

mo uomo nel paradiso. Ribellandosi a Dio Adamo perse contemporaneamente l'*habitus* di grazia e l'obbedienza delle parti inferiori, la corruzione che tutto lo coinvolse fu trasmessa ai discendenti per via seminale a causa dell'unione di ogni nuova anima con una carne infetta. Ma Dio, in Adamo, aveva conferito la rettitudine della giustizia originale a tutto il genere umano, e perciò *ab omni homine iuste exigit quod dedit*: il peccato originale è imputato in colpa proprio perché, anselmianamente, è *carentia iustitiae cum debito habendi eam* (99). Se nel primo articolo della prima questione la fiducia nella possibilità di provare razionalmente la caduta si presenta indebolita ma non espunta, in questo secondo articolo Marston adotta dunque una prospettiva ormai piuttosto lontana da quella di Bonaventura e vicina, piuttosto, a quella di Riccardo.

Le peculiarità dell'Olivi sono decisamente di segno opposto. Certo, chi scorresse semplicemente i titoli di quelle tra le sue *Quaestiones in secundum Librum Sententiarum* che si riferiscono al peccato originale, potrebbe notare che l'unica dedicata all'esistenza della colpa ereditaria si limita a prendere in esame le prove di tipo scritturistico: *Quomodo originale peccatum probari valeat per Vetus et Novum Testamentum* (100). E tuttavia nel testo sacro, più ancora che le affermazioni esplicite, vengono accuratamente ricercate le «ragioni» che permettono di concludere la presenza in tutti gli uomini di un peccato contratto con la nascita. Così proprio in tale contesto Pietro trova spazio da una parte per controbattere ampiamente con armi filosofiche chi sostiene che la necessità di patire e di morire non è contraria al retto ordine della natura umana, e dall'altra per rilevare, sia pure quasi di sfuggita, che solo una mente non sana potrebbe indicare in Dio-somma virtù la causa delle inclinazioni viziose che tutti sperimentiamo e che solo uno stolto può rifugiarsi nell'idea di una divinità malvagia. Sono le due facce della stessa medaglia, si diceva: se la natura umana non è quella misera che sperimentiamo ma quella armoniosa che un Dio perfetto credò, è im-

---

(99) Cfr. ROG., *ivi*, pp.162-167.

(100) PETRUS IOHANNIS OLIVI, *Quaestiones in secundum Librum Sententiarum*, q. 115, ed. B. JANSEN, vol. III, Collegium S. Bonaventurae, Ad Claras Aquas 1926, p. 312. Nei vari Libri dell'Antico Testamento l'Olivi individua da un lato una serie di affermazioni del peccato originale *ex verbis expressis simpliciter sumptis*, dall'altra (e questa seconda parte occupa uno spazio dieci volte maggiore) una serie di parole e di fatti che includono le *rationes probativae* di tale dogma, articolabili in «sette vie».

pensabile che la corruzione sia derivata da altro che non sia una volontà creata la quale deliberò di prevaricare.

Riguardo al primo aspetto, che non è qui possibile approfondire, basterà sottolineare l'inconsueta radicalità con cui si sostiene che la morte *est dicenda simpliciter innaturalis homini* e contraria all'esigenza naturale non solo del suo appetito naturale, ma anche della sua forma sostanziale. Soltanto se preso per se stesso e considerato privo del dovuto regime dell'anima, il corpo può essere detto mortale (101). Anche la concupiscenza è innaturale, in quanto contraria a ciò che il retto ordine della natura razionale esige (102).

Riguardo al secondo aspetto, può sembrare quasi sorprendente, date le premesse antropologiche, rinvenire solamente un breve rilievo sulla necessità logica di escludere che sia Dio la causa delle corruzioni umane e di individuarla invece nella creatura che volontariamente decise di opporsi al Creatore. In ogni caso il ragionamento, anche se limitato alla concupiscenza, è netto, quasi tagliente. Parlando delle inclinazioni al male e delle pigrizie nel fare il bene, la cui presenza negli uomini è biasimata di continuo nella Scrittura (103), l'Olivi rileva che si tratta di

---

(101) Pietro elabora il suo discorso sull'innaturalità della morte per l'uomo all'interno della prima «via», che muove *ex generalibus iudiciis et poenis humano generi inflictis*. Lo fa rispondendo all'obiezione secondo cui la necessità di morire e la concupiscenza sono naturali per tutti gli animali (l'obiezione, dopo una prima formulazione globale con conseguente risposta, si articola in sei argomenti cui seguono le contro-obiezioni). Cfr. PETR., *ivi*, prob. 2, via 1, ad ob. 2, pp. 320-325. Mi limito qui a riportare la risposta all'obiezione principale (p. 320): «Ad illud autem de morte dicendum quod mors est dicenda simpliciter innaturalis homini, quia est contra naturalem exigentiam non solum sui appetitus naturalis, sed etiam suae formae substantialis et principalis, scilicet, animae rationalis. Quae utique, quantum est ex se, semper exigit corpus tanquam materiam suam et tanquam naturale organum multarum operationum suarum et tanquam coadiuvans ad complementum existentiae suae. Verum est quod si corpus sumatur ut sibi relictum et ut destitutum debito regimine animae, sic competit sibi esse mortale, et pro tanto potest dici mors naturalis. Sed hoc non praeiudicat praedictis».

(102) «Ad illud autem de concupiscentia dicendum primo quod pro tanto est innaturalis, quia contrarium exigit rectus ordo naturae rationalis, sive sumatur rationale per essentiam sive per participationem. Unde quod pars inferior sibi quoad hoc relinquatur est contra rectum ordinem naturae humanae, nisi pro quanto propter culpam praeviam homo ex iustitia sibi relinquatur...». PETR., *ivi*, p. 325.

(103) Si tratta della «terza via», *ex vitiosis inclinationibus nobis a natura inditis et ad malum nos impellentibus*. Cfr. PETR., *ivi*, prob. 2, via 3, pp. 327-328.

un'esperienza così continua e diffusa fra tutte le popolazioni che solo una persona «più che cieca» potrebbe non avvertirla (104). D'altra parte basta essere sani di mente per rendersi conto che è impossibile che tali difetti siano derivati dalla perfezione divina: *constat autem omni sanae intelligentiae quod impossibile est quod haec provenerint ab illo qui est summa virtus* (105) (sin qui, come si vede, si tratta del ragionamento-tipo di Bonaventura con una semplice inversione delle premesse). Se si esclude poi - prosegue Pietro - che una «tanto maligna corruzione» sia l'effetto di un Dio malvagio, come parve ad alcuni stolti sulla base delle precedenti considerazioni, rimane che tale corruzione non potè provenire se non da una volontà sostanzialmente buona, ma volontariamente e accidentalmente depravata (106).

Gli stolti cui si allude sono ovviamente i manichei, stolti - s'intende - ma non tanto da non svolgere in maniera corretta almeno la prima parte del ragionamento. Per chi sa ragionare, in altre parole, il problema del male come tendenza innata nell'uomo (*vitiosae inclinationes nobis a natura inditae et ad malum nos impellentes*) ha una risposta, ed è la stessa che ci suggerisce tutta la sacra Scrittura e che, sulla falsariga dell'Ecclesiaste, Pietro di Giovanni Olivi riassume così: *haec vanitas orta est a voluntario casu hominis, quem Deus fecerat rectum* (107).

Gli autori e i testi che ho preso in esame sono ancora troppo pochi per delineare un quadro completo ed articolato delle posizioni sostenute nella scuola francescana parigina durante la seconda metà del XIII secolo riguardo alle «prove» del peccato originale. Sono tuttavia sufficienti, a mio giudizio, per fare intravedere un panorama piuttosto complesso ed articolato. L'eredità bonaventuriana è ben presente e riconoscibile, ma si incontra e si scontra con altri fattori che certamente, almeno in parte, sono di provenienza esterna, ma potrebbero anche ricolle-

---

(104) «... Et certe, ad hoc facit totus decursus Scripturae increpando concupiscentias nostras et pronitates ad malum et tarditates ad bonum et suadendo, post concupiscentias tuas non eas. Istas autem inclinationes non solum experimento continuo probamus in nobis, sed etiam in communi casu multitudinis gentium in tanta certitudine claret quod plus quam caecus sit qui hoc non advertit». PETR., *ivi*, p. 328.

(105) *Ibid.*

(106) «Unde et hoc dedit magnam occasionem quibusdam stultis ut ponerent Deum malum a quo tanta et tam malitiosa corruptio provenisset, non advertentes quod hoc non potuit venire nisi a voluntate substantialiter bona, sed voluntarie et accidentaliter depravata». *Ibid.*

(107) PETR., *ivi*, p. 327. Cfr. *Eccl.* 7, 30.

garsi a linee di sviluppo del pensiero francescano precedenti lo stesso dottore serafico. Anche in questa direzione c'è senz'altro bisogno di un serio approfondimento. Mi posso limitare ad osservare in questa sede che l'imponente tentativo operato da Bonaventura di una fondazione razionale del dogma della caduta e del peccato originale, se ha in Agostino l'ispiratore profondo, trova solo parzialmente una fonte diretta nei maestri dello studio francescano che hanno contribuito alla sua formazione.

Alessandro di Hales (nelle *Quaestiones disputatae* (108)) e Odone Rigaldi (nelle *Sententiae* (109)) danno spazio da una parte alle autorità bibliche, dall'altra alle *rationes* che permettono di *intelligere quod peccatum originale est* soltanto una volta presupposta la trasgressione da parte di Adamo. Chi invece maggiormente può avere influenzato Bonaventura è Giovanni de la Rochelle, che nella *Summa de vitiis* (ripresa dalla questione *De peccato originali* della *Summa balensis*) conferisce un rilievo secondario alle *auctoritates* scritturistiche, raggruppandole in alcuni argomenti, e propone una serie di cinque prove basate sull'esperienza quotidiana della sofferenza e del male: la paura che ispirano vari animali, il dolore delle donne partorienti, le angustie dei bambini - combustioni, febbri, malattie - che sarebbero ingiuste se il loro fosse uno stato di completa innocenza, la battaglia che i santi combattono contro la concupiscenza della carne, la vergogna che proviamo per alcuni membri del corpo (quella per cui i primi genitori si fabbricarono dei perizomi) (110).

---

(108) Si vedano i passi riportati da O. LOTTIN (*ivi*, pp. 196-199).

(109) Si vedano i passi riportati da O. LOTTIN (*ivi*, pp. 212-214).

(110) Cfr. ALEX., *S. th.*, III, inq. 2, tract. 3, q. 2, membr. 1 («An sit originale peccatum»), n° 220, oppos. a-g., p. 232ab: «Oppositum huius ostenditur multipliciter. Primo, per timorem bestiarum. Timor enim hominis ante peccatum fuit super omnia animalia, et dominium, sicut monstratur Gen. 1, 28: Dominamini piscibus maris; et iterum infra, 2, 19: Adduxit ea ad Adam, ut videret quid vocaret ea etc. Modo autem e contrario est, et praecipue timet homo serpentem, quem Eva non timuit, Gen. 3. Et unde hoc? Timor enim iste omnium est et poena est... Ergo homo non est naturaliter pure innocens aut Deus iniustus est, quoniam sine peccato punit innocentes; si ergo Deus iustus est, peccatum originale est. Secundo, per dolorem mulierum parturientium. Cum enim omnium mulierum sit, naturalis est; ergo pro peccato originali. Tertio, per mala quae patiuntur pueri, qui cum actu nihil commiserunt, patiuntur tamen combustiones, febres variasque aegritudines, quod iniustum esset, si per omnia innocentes essent; peccatum ergo in eis praecessit; sed non actuale; ergo originale. Quarto, per pugnam sanctorum, quam habent contra malum concupiscentiae carnis, de qua Apostolus ad Gal. 5, 17: Spiritus concupiscit adversus carnem. Hanc pugnam

Certo, non vi è ancora alcuno sforzo di sistematizzazione, e rimane per lo più soltanto implicito il principio razionale che esclude la possibilità di considerare naturali tutte le esperienze dolorose nominate: riguardo al *timor bestiarum*, anzi, il termine di confronto è dato da quelli che vengono considerati fatti storici, ossia, in conformità al racconto del *Genesis*, la consegna degli animali da parte di Dio all'uomo perché ne fosse il dominatore e l'assenza di paura in Eva nei riguardi del serpente (111). Ha pienamente ragione il padre Lottin quando rileva che Bonaventura *dépassant de loin les quelques considérations émises par Jean de la Rochelle* si chiede se le miserie dell'umanità attuale non siano una prova *a posteriori* di una colpa originale (112).

La graduatoria dei peccati, innanzitutto è peccato sia veniale, sia capitale. Riguardando cose futili non sarebbe in sé più che un peccato veniale, ma il desiderio di apparire che caratterizza il comportamento del vanaglorioso può indurre a peccati assai gravi (1). È compreso fra i sette vizi principali indicati da Gregorio Magno (2) dei quali è anzi il capofila. Ma è anche confuso con la superbia, in quanto tale può essere ancora a capo della lista o occupare una posizione meno preminente.

Una storia movimentata e non troppo ordinata, tentandone una prima ricostruzione.

La contapevolezza del proprio ruolo e valore è cosa lecita, così come è lecito voler apparire, mostrarsi: «Voi siete la luce del mondo. Non può rimaner nascosta una città situata sopra una montagna, risplenda la vostra luce davanti agli uomini; seggiamo in Matteo, 5, 13-16, ma «affinché veggano le vostre opere buone e glorifichino il Padre vostro che è nel cielo». La «visibilità» è consentita in rapporto al fine e si tramuta in vanagloria se la si persegue ordinatamente a cose futili, presso persone poco stimabili o esclusivamente per proprio gusto personale e non per l'onore di Dio e il bene del prossimo. Questo anche per Tommaso (3) secondo il quale la vanagloria da peccato

habent omnes... Quinto, per circumcisionem Isaac, qui filius fuit promissionis et non naturalis, quia sterili patri et sterili matri datus est, et tamen nisi circumcisis fuisset, periisset... sed non nisi per peccatum; ergo peccatum habebat Isaac tam sancte natus; ergo multo fortius et nos. Sexto, per hoc quod primi parentes fecerunt sibi perizomata, Gen. 3, 7, et per hoc quod quaedam membra dicuntur pudibunda. Sed unde hoc? Non nisi propter peccati corruptionem in porta originis apparentem. Auctoritatibus multis illud probatur...».

(111) Cfr. ALEX., *ivi*, oppos. a., p. 232a. Il passo è riportato *supra*, nella nota 110.

(112) Cfr. O. LOTTIN, *ivi*, p. 220.

