

Francesca Garlatti

Natura lapsa
e peccati di ignoranza
nell'antropologia
di Agostino



Edizioni ETS



www.edizioniets.com

*Volume pubblicato con il finanziamento dell'associazione
"Chimaera" – Centro Studi Maria Elena Reina*

© Copyright 2016

EDIZIONI ETS

Piazza Carrara, 16-19, I-56126 Pisa

info@edizioniets.com

www.edizioniets.com

Distribuzione

Messaggerie Libri SPA

Sede legale: via G. Verdi 8 - 20090 Assago (MI)

Promozione

PDE PROMOZIONE SRL

via Zago 2/2 - 40128 Bologna

ISBN 978-884674726-6

ISSN 2420-9198

INTRODUZIONE

Quale ruolo riveste l'ignoranza umana nella visione antropologica di Agostino? Questa è la domanda alla quale tenterò di rispondere in queste pagine.

La difficoltà di comprensione e i limiti della conoscenza sperimentati dagli uomini sono per Agostino un tema degno di approfondimento. Il quadro antropologico proposto dall'Ipponese tiene conto delle difficoltà cognitive del soggetto e le tematizza variamente. Si tratta sia di limiti che si possono supporre connaturati alla mente umana creata e ontologicamente inferiore all'intelligenza divina e angelica, come, per esempio, l'incapacità di spiegare tutti i fenomeni cui assiste, sia di una corruzione della capacità razionale che Agostino considera prevalentemente come conseguenza del peccato.

Parlare della concezione antropologica agostiniana implica necessariamente prendere in considerazione la dottrina del peccato originale, oggetto di interesse e di dibattito lungo i secoli da parte degli studiosi. Una tematica così vasta non può certamente essere esplorata nella sua completezza, tuttavia sarà necessario almeno accennarvi sinteticamente per fornire il quadro nel quale inserire le riflessioni di Agostino sull'ignoranza umana.

Le esposizioni più complete della dottrina del peccato originale si leggono nelle opere composte durante la controversia con i Pelagiani. Nel chiarire le proprie posizioni rispetto agli avversari dottrinali e in particolare nella disputa con Giuliano d'Eclano, definito da Agostino *laudator concupiscentiae*¹, il vescovo di Ippona ha la necessità di soffermarsi sulla concupiscenza per descrivere la condizione di *infirmas* dell'uomo caduto e si tratta di un tema cui viene riservato molto spazio negli scritti composti in occasione di questa disputa. Una scelta di tal genere ha le sue radici nella stessa propensione di Agostino a vedere nella concupiscenza il segno più manifesto della natura caduta e, nella divisione della volontà che essa provoca, la causa dell'incapacità di ope-

¹ *Contra Iulianum opus imperfectum* III, 187.

rare la giustizia. Questa, insieme alla colpa contratta *per originem*, rende l'uomo degno di condanna.

L'enfasi già agostiniana sulla nozione di concupiscenza e la rilevanza del tema nella tradizione successiva che a lui si ispira spiega l'interesse per questa problematica degli interpreti che si sono occupati della dottrina del peccato originale.

I pensatori altomedievali recepiscono l'idea agostiniana che la concupiscenza sia veicolo di trasmissione del peccato originale, contratto da tutti i nati dalla stirpe ininterrotta di Adamo attraverso la generazione carnale. Per comprendere lo sviluppo del rapporto tra la nozione di concupiscenza e quella di peccato originale nelle interpretazioni medievali è interessante notare che, tra i teologi di questo periodo (VI secolo), Fulgenzio di Ruspe afferma che sia il fervore peccaminoso dell'amplesso genitoriale a trasmettere il peccato ai nascituri: «peccatum in parvulos non transmittit propagatio, sed libido»². Questo testo acquisisce una grande importanza nella speculazione teologica medievale poiché viene erroneamente considerato agostiniano, tanto che lo stesso Pietro Lombardo, nei *Sententiarum Libri*, cita il passo sopra riportato e lo attribuisce ad Agostino³.

Se la teologia altomedievale ha identificato Agostino quale autore di un'asserzione di questo tipo, è evidente allora che la dottrina del peccato originale fosse perlopiù recepita con un'accezione sessuale. Inoltre l'attribuzione ad Agostino di questa idea dovette condizionare le interpretazioni successive del suo pensiero che dovevano in qualche modo tenere conto di tale testimonianza.

Riflessioni sul peccato originale che si distacchino da questa tradizione appaiono appena nel XII secolo⁴. Nell'interpretazione di Anselmo d'Aosta il ruolo della concupiscenza è ridimensionato e l'essenza del peccato originale viene identificata con la privazione della giustizia originaria, che era stata attribuita da Dio ad Adamo⁵. Sebbene la concupiscenza sia inseparabile dall'atto generativo non è a causa di essa che i bambini nascono col peccato originale: l'idea della condizione di peccato in cui è coinvolta tutta l'umanità discendente da Adamo è fondata da Anselmo sulla concezione realistica degli universali. Tutta la natura umana era

² FULGENZIO DI RUSPE, *Liber de fide ad Petrum*, 2, 16; PL 40, 758. Vedi: L. COVA, *Originale peccatum e concupiscentia in Riccardo di Mediavilla: vizio ereditario e sessualità nell'antropologia teologica del 13° secolo*, Edizioni dell'Ateneo, Roma 1984.

³ PIETRO LOMBARDO, *Sententiarum libri*, II, 31.

⁴ L. COVA, *Peccato originale. Agostino e il Medioevo*, Il Mulino, Bologna 2014, in part. cap. 4.

⁵ ANSELMO D'AOSTA, *De conceptu virginali et de originali peccato*, 23.

presente nel primo uomo: questi, peccando, l'ha privata della giustizia e coloro che nascono in questa natura sono perciò ingiusti e colpevoli.

Tuttavia è in Pietro Abelardo e in quei pensatori che si rifanno alle sue dottrine che emerge una differenza più significativa rispetto alla teologia del peccato originale di Agostino. Nell'amartologia abelardiana è centrale l'idea di consenso: il desiderio dell'illecito non costituisce di per sé peccato: è il consenso a tradurre in atto tale volontà – ove se ne presenti l'occasione – l'elemento che, dal punto di vista soggettivo, identifica un peccato. La norma divina costituisce la controparte oggettiva e dunque il peccato in senso proprio è la piena disponibilità alla trasgressione di un comandamento che si attua nel consenso, rendendo influenti nella prospettiva del giudizio morale sia la tendenza viziosa sia l'effettiva traduzione in atto della trasgressione⁶. Questo non significa comunque un disconoscimento da parte di Abelardo della dottrina del peccato originale e neppure della concupiscenza come mezzo della sua propagazione, sebbene la posizione agostiniana sia nettamente ridimensionata. Per Abelardo si può infatti parlare anche di peccato in senso lato e in questo modo va inteso anche il peccato originale: si tratta di un debito di pena che i discendenti di Adamo ereditano dal progenitore comune a causa della concupiscenza nella quale l'uomo genera⁷.

L'attenzione per la tematica, anche in epoca contemporanea, ha generato molte riflessioni e interpretazioni divergenti rispetto al rapporto tra la nozione di concupiscenza e quella di peccato originale.

La ribellione del senso alla ragione era stata, secondo Agostino, la prima pena sperimentata dai progenitori dopo il peccato ed è propria di tutti i discendenti di Adamo insieme alla mortalità e all'ignoranza. Tali castighi descrivono la corruzione propria della condizione lapsaria.

Esistono studi nei quali viene affermato che la concupiscenza sia propriamente la natura del peccato originale: sulla via aperta da Turmel⁸ e seguita da Gross⁹ si possono indicare anche contributi più recenti, tra i

⁶ PIETRO ABELARDO, *Scito te ipsum seu Ethica*, I.

⁷ Per una trattazione della dottrina del peccato originale nei pensatori del XII e XIII si può vedere: O. LOTTIN, *Problèmes de morale, in Psychologie et morale aux XIIe et XIIIe siècle*, t. IV., Duculot, Louvain-Gembloux 1954.

⁸ J. TURMEL, *Histoire des dogmes, I. Le péché originel. La rédemption*, Rieder, Paris 1931.

⁹ J. GROSS, *Geschichte des Erbsündendogmas. Ein Beitrag zur Geschichte des Problems von Ursprung des Uebels. Bd. I: Entstehungsgeschichte des Erbsündendogmas. Von der Bibel bis Augustin*, E. Reinhardt, München-Basel 1960.

quali quello dell'italiano Beatrice¹⁰, che, pur presentando anche le accezioni agostiniane della concupiscenza soltanto come castigo del peccato e impulso al peccato, ritiene che siano espressione più autentica del pensiero di Agostino le affermazioni che parlano della concupiscenza come di *culpa* o *malum peccati*. Questo non solo perché Agostino stesso chiama in molte occasioni la concupiscenza peccato, ma anche perché essa sarebbe caratterizzata dalla stessa triplice valenza peccaminosa (l'essere pena del peccato, causa del peccato e peccato di per sé) della *caecitas cordis* e del peccato originale, di cui Agostino scrive:

Et sicut caecitas cordis, [...] et peccatum est, [...] et poena peccati, [...] et causa peccati [...]: ita concupiscentia carnis, adversus quam bonus concupiscit spiritus, et peccatum est, quia inest illi inoboedientia contra dominatum mentis; et poena peccati est, quia reddita est meritis inoboedientis; et causa peccati est, defectione consentientis vel contagione nascentis¹¹.

Un'altra ragione che Beatrice enumera tra quelle a sostegno della tesi che la concupiscenza sia l'essenza del peccato originale è l'affermazione agostiniana che nel Battesimo venga rimesso il *reatus concupiscentiae*¹².

La coincidenza della nozione di concupiscenza con quella di peccato originale è condivisa anche da Burnell: «Original sin itself (as inherited by us) is the settled and, naturally speaking, helpless state of concupiscence into which we are born, for what causes us to be born guilty is the fault in human nature, and our sins are remitted in baptism precisely by an internal renewal in us; though even that leaves us still biased towards sin, and we will remain so until resurrection»¹³.

Lo stesso pensiero è espresso anche da Couenhoven, che nel suo contributo si sofferma sull'analisi della concupiscenza e del suo rapporto

¹⁰ P.F. BEATRICE, Tradux peccati: *alle fonti della dottrina agostiniana del peccato originale*, Vita e Pensiero, Milano 1978.

¹¹ *Contra Iulianum* V, 3,8: «E come la cecità del cuore [...] è peccato [...], è pena del peccato [...] ed è causa di peccato [...] così la concupiscenza della carne, contro cui ha desideri lo spirito buono, è peccato perché in essa è insita la ribellione contro il dominio della mente, è pena del peccato perché è stata meritata dalla disobbedienza ed è causa di peccato nella defezione di chi vi acconsente o nel contagio di chi nasce». Le edizioni delle opere agostiniane (testo latino dell'edizione maurina confrontato con il *Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum*) e le traduzioni italiane, salvo diversa indicazione, sono quelle pubblicate nella Nuova Biblioteca Agostiniana, Città Nuova, Roma.

¹² P.F. BEATRICE, Tradux peccati, cit., pp. 92-93.

¹³ P. BURNELL, *Concupiscence and moral freedom in Augustine and before Augustine*, in «Augustinian Studies», XXVI (1995), pp. 49-63, p. 49.

col peccato originale¹⁴. Preliminarmente chiarisce che cosa sia il peccato, ovvero quel disordine che inclina l'uomo a preferire i beni creati al Creatore: «Est autem peccatum hominis inordinatio atque perversitas, id est a praestantiore Conditorum aversio et ad condita inferiora conversio»¹⁵ e osserva che il peccato originale consiste proprio in questo sovvertimento di valori. Tale perversione, afferma Couenhoven, viene definita da Agostino concupiscenza carnale (*carnal concupiscence*)¹⁶. Il termine di concupiscenza non avrebbe in Agostino un significato univoco: egli gli attribuirebbe anche un valore positivo, di derivazione biblica, poiché si può parlare anche di concupiscenza dello spirito contro la carne e di concupiscenza per la sapienza e il termine ha in questi casi un valore moralmente positivo. Tuttavia Agostino lo userebbe più frequentemente per indicare il desiderio disordinato e, rileva Couenhoven, nelle opere tarde questa concupiscenza del secondo genere verrebbe molto spesso chiamata concupiscenza carnale e la lussuria non sarebbe che l'esemplificazione più chiara ed evidente del disordine che coinvolge tutto l'uomo (corpo e mente). Agostino, continua la studiosa, chiama la concupiscenza peccato e afferma nello stesso tempo che essa si dice peccato poiché deriva da un peccato ed è stimolo a commetterne altri. Si potrebbe dunque affermare che la concupiscenza sia propriamente peccato, ma anche che lo sia semplicemente in senso metaforico; Couenhoven ritiene che sia un peccato in senso proprio: «Augustine conceives of carnal concupiscence not merely as evil, but as sin. Thus, though Augustine is not as clear as he would like, his considered view is that concupiscence is sin – and not “sin” in some analogous or extended sense, but sin understood as culpable and blameworthy evil»¹⁷. La colpa rimessa nel battesimo, relativamente al peccato originale, sarebbe una colpa causata dalla concupiscenza e per questa ragione si può sostenere che il peccato originale sia concupiscenza e contemporaneamente che essa rimanga nell'uomo dopo il battesimo: «In baptism, the opposite happens, the guilt being forgiven while disordered desires remain. At this point, Augustine sounds proto lutheran – we are *simul justus and peccator* –, but the fact that God can pardon original sin even while carnal concupiscence remains does not mean that original sin is guilt only, since guilt comes from concupiscence»¹⁸.

¹⁴ J. COUENHOVEN, *St. Augustine's doctrine of original sin*, in «Augustinian Studies», XXXVI (2005), pp. 359-396, p. 363.

¹⁵ *De diversis quaestionibus ad Simplicianum* I, 2,18.

¹⁶ J. COUENHOVEN, *art. cit.*, p. 372.

¹⁷ *Ivi*, p. 377.

¹⁸ *Ivi*, p. 379.

Altri studiosi ritengono invece che si tratti di due realtà separabili e che la concupiscenza costituisca semplicemente una delle conseguenze penali che gravano sull'uomo a causa del peccato di Adamo; l'argomentazione che viene utilizzata a sostegno della separazione delle nozioni è prevalentemente questa: Agostino afferma che nel battesimo vengono rimessi tutti i peccati, anche il peccato originale, ma la concupiscenza rimane comunque nell'uomo. Pertanto la concupiscenza e il peccato originale sono due cose diverse. Su questa linea si possono indicare De Simone¹⁹ e il classico studio di Gaudel²⁰: la risposta al problema posto dall'affermazione agostiniana che nel battesimo venga rimesso il peccato originale, ma la concupiscenza permanga è appunto che la concupiscenza non costituisce l'essenza del peccato ereditario: «C'est donc que la concupiscence, dans sa réalité physique, ne suffit point à constituer le péché originel; celui-ci consiste dans la culpabilité qui s'ajoute à elle dans les non baptisés et qui est détruite tout entière par le baptême»²¹.

Sage²², che ha dedicato diversi studi al dogma del peccato originale in Agostino, è persuaso, come Gaudel, che il *reatus* del peccato originale faccia parte dell'eredità contratta dai discendenti della stirpe di Adamo accanto alla concupiscenza (all'ignoranza e alla mortalità), ma che la concupiscenza non sia la colpa che viene rimessa nel battesimo: «A partir de 412, le reatus qui accompagne la concupiscence est identifié avec le péché originel [...] contrairement à une opinion très généralement répandue, saint Augustin n'a jamais identifié le concupiscence avec le péché originel»²³.

Bonner²⁴ analizza il termine *concupiscentia* e chiarisce come nella teologia agostiniana essa non sia riducibile alla nozione di *libido*. Quest'ultima è il segno più manifesto della *natura lapsa* che si esplica nella disobbedienza delle membra e nella vergogna della nudità, ma è soltanto una parte delle corruzioni che l'uomo storico eredita da Adamo: «Our sexuality bears witness to our fallen condition; and Augusti-

¹⁹ R.J. DE SIMONE, *Modern research on the sources of Saint Augustine's doctrine of the original sin*, in «Augustinian Studies», XI (1980), pp. 205-228.

²⁰ A. GAUDEL, voce «Péché originel», in *Dictionnaire de théologie catholique*, tomo XII, Paris 1933, coll. 275-606, coll. 275-402.

²¹ *Ivi*, col. 408.

²² A. SAGE, *Le péché originel dans la pensée de Saint Augustin, de 412 à 430*, in «Revue des Études Augustiniennes», XV (1969), pp. 75-112.

²³ *Ivi*, p. 92.

²⁴ G. BONNER, *Libido and concupiscentia in St. Augustine*, in «Studia Patristica», VI (1962), pp. 303-314.

ne thought that weakness was confirmed, in a remarkable way, by two observable phenomena: the physiological fact of the disobedience of our members; and the widespread sense of shame at nakedness, and the operations of sex»²⁵. La concupiscenza inoltre non è di per sé un peccato, ma veicolo di trasmissione del peccato originale e costituisce una pulsione al peccato: «Concupiscence is not a sin; but it is a wound and vice in human nature; can be the occasion of sin, even in the baptised; and is the means whereby Original Sin is transmitted»²⁶.

Una trattazione articolata dei rapporti tra il peccato originale e la concupiscenza è proposta da Trapè²⁷; questi afferma che peccato originale e concupiscenza non coincidano, benché siano strettamente legati in quanto essa è pena e causa del peccato. Lo studioso segnala la presenza nei testi agostiniani di affermazioni difficilmente conciliabili: ce ne sono una serie che suggeriscono la coincidenza della concupiscenza col peccato originale e altre nelle quali Agostino sottolinea l'efficacia del battesimo per la remissione di tutti i peccati e contemporaneamente il permanere della concupiscenza nel cristiano. La chiave interpretativa per la conciliazione di queste due serie di testi sarebbe, secondo Trapè, l'analisi del linguaggio. Agostino usa infatti molto spesso la figura retorica della metonimia: «Si dice lingua non soltanto l'organo che si muove in bocca nel parlare, ma anche l'effetto che consegue al movimento di questo organo, cioè la forma e la sequenza delle parole e in questo senso appunto si dice che la lingua greca è diversa dalla latina. Così non solo si dice peccato quello che propriamente è considerato peccato perché si commette volontariamente e coscientemente, ma anche quello che necessariamente consegue da quella condanna»²⁸ e, proprio a proposito della concupiscenza, Agostino afferma nel *De nuptiis et concupiscentia*: «Sed quia modo quodam loquendi peccatum vocatur, quod et peccato facta est et peccatum, si vicerit, facit»²⁹. Agostino chiamerebbe dunque la concupiscenza peccato *per metonimia*, vale a dire perché essa è con-

²⁵ *Ivi*, pp. 310-311.

²⁶ *Ivi*, p. 310.

²⁷ A. TRAPÈ, *Introduzione generale*, in SANT'AGOSTINO, *Natura e Grazia* I, Nuova Biblioteca Agostiniana XVII/1, Città Nuova, Roma 1981, pp. LVXII-LXXXIII.

²⁸ «Nam sicut linguam dicimus non solum membrum quod movemus in ore dum loquimur, sed etiam illud quod huius membri motum consequitur, id est formam tenoremque verborum, secundum quem modum dicitur alia lingua graeca, alia latina: sic non solum peccatum illud dicimus, quod proprie vocatur peccatum, libera enim voluntate et ab sciente committitur; sed etiam illud quod iam de huius supplicio consequatur necesse est». *De libero arbitrio* III, 19,54.

²⁹ *De nuptiis et concupiscentia* I, 23.25.

seguenza del peccato e causa di ulteriori peccati, ma non sarebbe essa stessa il peccato originale. La concupiscenza sarebbe il disordine vizioso che spinge l'uomo a preferire i beni creati a quelli eterni, l'insubordinazione degli appetiti alla ragione che costituisce un incentivo al peccato. Tale *infirmetas* permane nell'uomo lungo tutta la sua esistenza terrena.

Tra le conseguenze penali che gravano sull'uomo storico a causa del primo peccato la concupiscenza è stata dunque oggetto di maggiore interesse da parte degli studiosi rispetto alla questione dell'ignoranza, enumerata tuttavia anch'essa da Agostino tra i castighi del primo peccato. Questo verosimilmente perché lo stesso Agostino, nelle trattazioni sulla condizione caduta, – in particolare nel contesto della controversia con i pelagiani – ha dedicato maggiore attenzione a questa penalità e ha affermato che, in rapporto al peccato, la concupiscenza è un male peggiore dell'ignoranza. Bramare cose illecite essendo consapevoli della peccaminosità del desiderio è un male maggiore che commettere peccato a causa dell'ignoranza, ma senza concupiscenza. Inoltre, precisa Agostino, non conoscere un male non è peccato, al contrario desiderarlo lo è di certo.

Agostino propone comunque anche numerose riflessioni sull'ignoranza; perlopiù essa si caratterizza come castigo del peccato originale, ma esistono anche delle trattazioni in cui il suo carattere penale può riferirsi al peccato del singolo individuo che si distoglie da Dio prediligendo beni inferiori e perde in questo modo la visione della Verità, teologicamente connotata. Di questa *aversio a Veritate* sono conseguenze un'inadeguata conoscenza di se stessi, di Dio e del proprio dovere morale. In alcuni casi tuttavia sarebbe possibile ascrivere una certa ignoranza anche alla natura integra, ritenendola un limite appropriato della *mens* creata.

Il problema delle conseguenze che l'ignoranza umana può comportare sul piano soteriologico viene in primo piano nel terzo libro del *De libero arbitrio*. Agostino, dopo aver definito il peccato una disobbedienza consapevole e volontaria alla norma divina, si sofferma su alcune affermazioni scritturistiche che attestano la necessità di chiedere perdono per i peccati commessi in condizioni di ignoranza. La tensione tra queste asserzioni riceve un chiarimento: l'uomo non si trova nella condizione di natura integra nella quale era stato creato, ma in una inferiore e meritata a causa della trasgressione edenica. Il primo peccato ha determinato una corruzione del libero arbitrio, che diviene insufficiente per agire con rettitudine. L'uomo infatti può non conoscere il proprio dovere morale a causa dell'ignoranza oppure, anche se questo gli diviene noto, accade che non riesca ad adeguarvisi a causa dell'*infirmetas* della volontà che lo induce al peccato. In questo contesto Agostino non sviluppa tutte le conseguenze

contenute nella premessa, ma tale riflessione costituisce un seme destinato a germogliare nelle speculazioni degli anni successivi.

Un aspetto tra i più interessanti è la tematizzazione dell'ignoranza umana come *caecitas cordis*, che condivide la complessa strutturazione del peccato originale e della concupiscenza, ossia essere contemporaneamente peccato, pena del peccato e causa di ulteriori peccati: «Caecitas cordis, [...] et peccatum est, quo in Deum non creditur; et poena peccati, qua cor superbum digna animadversione punitur; et causa peccati, cum mali aliquid caeci cordis errore committitur»³⁰.

Emerge allora la drammatica implicazione soteriologica che l'ignoranza comporta: colui che trasgredisce non sapendo di commettere un errore è giudicato colpevole. Un'affermazione di questo tipo si comprende tenendo presente la dottrina agostiniana del peccato originale: colui che nasce dalla stirpe ininterrotta del primo uomo eredita la natura corrotta dal peccato adamitico di cui fa parte anche l'*infirmetas* morale, caratterizzata dall'ignoranza e dalla concupiscenza. Queste penalità che ciascuno contrae alla nascita non sono eliminate neanche dal battesimo e così l'uomo caduto non è in grado di disporre del proprio libero arbitrio per scegliere il bene perché spesso non gli è nota l'azione retta e anche qualora la conosca non è capace di metterla in pratica perché il suo desiderio è esposto a tentazioni cui non riesce a resistere. L'imputazione a peccato delle trasgressioni commesse in condizioni di ignoranza dipende dal fatto che ciascuno, quando agisce, lo fa *propria voluntate*, anche se non è consapevole della valenza peccaminosa del gesto che compie.

Inexcusabilis est omnis peccator, vel reatu originis, vel additamento etiam propriae voluntatis; sive qui novit, sive qui ignorat, sive qui iudicat, sive qui non iudicat: quia et ipsa ignorantia in eis qui intellegere noluerunt, sine dubitatione peccatum est; in eis autem qui non potuerunt, poena peccati. Ergo in utrisque non est iusta excusatio, sed iusta damnatio³¹.

La colpevolezza grava poi anche su coloro che sono stati esclusi dalla predicazione evangelica e pertanto non hanno potuto conoscere il Dio cui rendere culto e non hanno agito secondo le sue leggi che

³⁰ *Contra Iulianum* V, 3,8.

³¹ *Epistola* 194, 6,27: «Per conseguenza qualunque peccatore è senza scusa, sia a causa della colpa originale, sia a causa di quelle aggiunte per volontà propria, sia che conosca, sia che non conosca (la Legge), sia che giudichi, sia che non giudichi. Poiché la stessa ignoranza è senza dubbio peccato in coloro che non vollero intendere, mentre è castigo del peccato in coloro che non ne furono capaci. Riguardo agli uni e agli altri non è dunque giusta la giustificazione addotta, ma la riprovazione».

non furono loro note. Anche costoro risultano inescusabili dal punto di vista agostiniano.

Infatti soltanto il sacramento battesimale è in grado di emendare l'uomo dalla colpa contratta alla nascita e soltanto la fede in Cristo, elargita gratuitamente all'uomo peccatore, di suscitare la *caritas* con la quale attenersi con amore alle norme di giustizia. Chi non ha potuto accedervi è destinato alla perdizione poiché non ha ricevuto il perdono dei peccati nel sacramento battesimale e perché non si è convertito alla fede che lo avrebbe potuto salvare.

Nelle speculazioni agostiniane sulla dialettica che si instaura tra il libero arbitrio umano e la grazia divina nel realizzare la salvezza dell'individuo è noto che la composizione dell'*Ad Simplicianum* costituisce un momento di svolta³². È in questo scritto che Agostino stabilisce il ruolo preminente della grazia divina nel processo di salvezza: tutti gli uomini nascono gravati dal peccato originale quanto alla colpa e alle conseguenze penali: mortalità, concupiscenza e ignoranza, di cui le ultime due determinano la debolezza morale dell'uomo caduto. Da questa condizione il soggetto può sollevarsi soltanto in seguito a un'immeritata elargizione di grazia da parte di Dio che ne suscita la fede e lo rende in questo modo capace di compiere opere meritorie.

Nella matura concezione antropologica agostiniana è sottolineato infatti che, al di fuori della fede in Cristo, non vi possa essere salvezza perché ciascuno, in ragione della natura corrotta, ereditata dal primo uomo, è inclinato dall'*amor sui* al peccato e soltanto l'opera dello Spirito Santo nel cuore del credente è capace di soverchiare questa tendenza al male suscitando l'*amor Dei* necessario per attenersi alla legge divina.

Tali considerazioni si inseriscono senza contraddizione nelle speculazioni della maturità e si armonizzano con la dottrina della predestinazione. In questo modo si può affermare che il problema dell'igno-

³² Lo scritto *De diversis quaestionibus ad Simplicianum* è redatto da Agostino all'indomani della consacrazione episcopale. Si tratta di un commento ad alcuni passi biblici di cui il vescovo milanese Simpliciano aveva chiesto ad Agostino un approfondimento esegetico. Tra questi anche *Rm* 9, 10-29 in cui Paolo rievoca la vicenda veterotestamentaria di Giacobbe ed Esaù affermando che la predilezione accordata al primo da Dio, già prima della nascita, non appaia spiegabile con i criteri della giustizia umana, poiché nulla distingue i due gemelli, nati «ex uno patre, ex una matre, ex uno concubitu, ex uno Creatore». *Ad Simplicianum* I, 2.4. L'elezione di Giacobbe e il rifiuto di Esaù dipende non dalla prescienza di un qualche merito, ma da un libero gesto della misericordia divina, del tutto immeritata, con il quale Dio concede la grazia a chi vuole, eleggendolo all'interno di un'indistinta *massa peccati*. Per un'analisi delle tematiche sulla dottrina della grazia si vedano i capp. VIII e IX.

ranza umana, in particolare per quel che riguarda le sue implicazioni soteriologiche, abbia un ruolo significativo nelle riflessioni agostiniane intorno alla natura caduta e alle possibilità umane di salvezza.

Questo lavoro intende mettere in luce come l'ignoranza umana – e non solo la concupiscenza – sia di importanza centrale nelle problematiche concernenti la libertà, la responsabilità e la salvezza dell'uomo. In un'analisi cronologica delle affermazioni agostiniane sul tema si può evincere come, accanto alla svolta teologica dell'*Ad Simplicianum*, anche la riflessione sui peccati di ignoranza abbia un impatto significativo sulla dottrina circa le capacità del libero arbitrio di volere e operare la salvezza dell'uomo.

INDICE

Introduzione 7

Capitolo Primo

LA DOTTRINA AGOSTINIANA DEL PECCATO ORIGINALE

1. *Le prime risposte al problema del male: l'apologetica antimanichea* 23
 - 1.1. *Il De ordine e l'interpretazione estetica del male* 25
 - 1.2. *Il primo libro del De libero arbitrio e l'interpretazione etica del male* 28
 - 1.3. *L'esperienza del male e la giustizia di Dio nel secondo libro del De libero arbitrio* 30
2. *L'esegesi della caduta nel De Genesi contra Manichaeos* 31
3. *Il primo peccato nel De vera religione* 41
4. *Corporeità e generazione negli scritti del decennio precedente l'episcopato* 44
5. *Dibattito sull'evoluzione della dottrina agostiniana del peccato originale* 46
6. *La riflessione sulle epistole paoline negli scritti del 394-396* 49
7. *La riflessione agostiniana sul peccato originale nelle opere della maturità* 51
 - 7.1. *Esegesi della caduta nel De Genesi ad litteram e nel De civitate Dei* 51
 - 7.1.1. *La condizione edenica* 53
 - 7.1.2. *Corporeità e sessualità dei protoplasti* 54
 - 7.1.3. *La felicità della condizione edenica* 56
 - 7.1.4. *La conoscenza dei progenitori* 57
 - 7.1.5. *Il libero arbitrio nella condizione edenica* 58
 - 7.2. *Tentazione e caduta* 60
 - 7.3. *Il castigo: mortalità e concupiscenza come pena reciproca* 62

8. <i>La trasmissione del peccato</i>	63
8.1. <i>La controversia pelagiana e il problema dei bambini morti senza battesimo</i>	64
8.1.1. <i>Sull'interpretazione agostiniana di Rm 5, 12</i>	65
8.1.2. <i>La necessità del pedobattesimo</i>	70
8.2. <i>Le modalità di trasmissione del peccato originale</i>	71
9. <i>Il peccato originale e la dottrina della grazia</i>	76

Capitolo Secondo

L'IGNORANZA COME RETAGGIO DEL PRIMO PECCATO

1. <i>La condizione lapsaria</i>	79
1.1. <i>La mortalità</i>	79
1.2. <i>La concupiscenza</i>	81
1.3. <i>L'ignoranza</i>	87
1.3.1. <i>L'infirmis mentis degli infanti</i>	88
1.3.2. <i>La caecitas cordis: peccato, castigo del peccato e causa di peccato</i>	89
1.3.3. <i>L'ignoranza come aversio a Veritate</i>	92
1.3.4. <i>Cenni all'ignoranza come retaggio del peccato originale</i>	93
1.3.5. <i>Le strategie pedagogiche per debellare l'ignoranza</i>	96

Capitolo Terzo

LA CUPIDITAS CAUSA DI IGNORANZA E DI INFELICITÀ

1. <i>Universale aspirazione alla beatitudine</i>	101
2. <i>Sapientia est Sapientia Dei</i>	104
3. <i>Ostacoli al raggiungimento della sapienza: la cupiditas</i>	107
3.1. <i>La cupiditas causa di ignoranza e di infelicità</i>	111

Capitolo Quarto

L'IMPEGNO UMANO NELLA RICERCA DELLA VERITÀ E L'INSUFFICIENZA DELLA RAGIONE: «NISI CREDIDERITIS NON INTELEGETIS»

1. <i>Il ruolo della ragione</i>	115
----------------------------------	-----

- 2. *Il ruolo dell'auctoritas* 120
- 3. *Convergenza di ragione e fede nella ricerca della sapienza* 124

Capitolo Quinto

IL TERZO LIBRO DEL DE LIBERO ARBITRIO

- 1. *L'ignoranza come conseguenza del peccato primordiale* 131
- 2. *I peccati derivanti dall'ignorantia e dalla difficultas* 133
 - 2.1. *Il libero arbitrio dell'uomo caduto* 138
- 3. *La natura viziata e la giustizia divina* 143
 - 3.1. *La prima risposta: il naturale iudicium* 144
 - 3.2. *La seconda risposta: le quattro ipotesi sull'origine dell'anima* 144
 - 3.2.1. *L'ipotesi di De libero arbitrio III, 22.64 su ignorantia e difficultas come primordia naturalia* 146
- 4. *La fede come sola risposta adeguata* 148

Capitolo Sesto

I MOLTEPLICI VOLTI DELL'IGNORANZA

- 1. *L'ignoranza come generale indebolimento delle capacità razionali* 153
 - 1.1. *I pensieri dell'uomo non sono in suo potere* 155
- 2. *L'inadeguata conoscenza di Dio* 157
 - 2.1. *Relazione tra conoscenza imperfetta di sé e conoscenza imperfetta di Dio* 158
- 3. *Mancata conoscenza del dovere morale* 160
- 4. *I limiti della ragione umana* 162

Capitolo Settimo

I PECCATI DI IGNORANZA

- 1. *Le affermazioni del terzo libro del De libero arbitrio sui peccati di ignoranza* 168
- 2. *I peccati di ignoranza nelle opere della maturità* 169
- 3. *Peccati di ignoranza e libero arbitrio* 183
 - 3.1. *I progenitori poterono peccare a causa dell'ignoranza? Un caso particolare di esegesi della caduta: De civitate Dei XIV* 193

Capitolo Ottavo

LA FEDE ELARGITA PER GRAZIA

1. <i>La fede come rimedio all'ignoranza</i>	195
2. <i>Il testo sacro</i>	196
3. <i>Superare l'ignoranza è dono della grazia</i>	199
4. <i>La dottrina della grazia e la questione dell'initium fidei</i>	200
4.1. <i>Dai commentari paolini del 394-395 all'Ad Simplicianum</i>	200
4.2. <i>L'esegesi di Rm 9 nell'Ad Simplicianum</i>	203
5. <i>Fides quae per dilectionem operatur</i>	205

*Capitolo Nono*LA FEDE IN CRISTO COME RIMEDIO
ALL'INFIRMITAS MORALE E ALL'IGNORANZA

1. <i>Il De spiritu et littera</i>	213
1.1. <i>La vocatio congrua nel De spiritu et littera</i>	214
1.2. <i>L'insufficienza della conoscenza del precetto</i>	221
1.3. <i>La giustificazione per fede nel De spiritu et littera</i>	223
1.4. <i>Lex operum e lex fidei</i>	226
2. <i>La fede come rimedio all'ignoranza e alla concupiscenza</i>	228
3. <i>Insufficienza salvifica della capacità razionale</i>	230
 <i>Conclusioni</i>	 233
 <i>Bibliografia</i>	 245
 <i>Indice dei nomi</i>	 263

Edizioni ETS
Piazza Carrara, 16-19, I-56126 Pisa
info@edizioniets.com - www.edizioniets.com
Finito di stampare nel mese di settembre 2017