

LUCIANO COVA

## LA CORRUZIONE DELLA NATURA UMANA NEL PENSIERO MEDIEVALE: BONAVENTURA INTERPRETE DI AGOSTINO

La condizione umana, quale noi la sperimentiamo, non è la condizione umana autentica, primordiale, quella che all'inizio dei tempi uscì dalla mano creatrice divina. Il vero uomo non è questo misero peccatore, debole, ignorante, sofferente, destinato a morire. Al principio non fu così e così non sarà alla fine dei tempi, per coloro che verranno assunti da Dio nella gloria celeste.

Tale fu la convinzione profonda di tutta un'epoca. Il Medioevo trasuda questa *Weltanschauung*, anzi questa *Menschanschauung*, attraverso una grande varietà di espressioni. A livello culto, dottrinale, essa si traduce nella formula: *natura corrupta*. Il che significa che l'essenza stessa dell'uomo si è gravemente deteriorata per colpa dell'uomo stesso: posto originariamente nel paradiso dell'Eden in una condizione di perfetta armonia psicofisica e morale, con il cattivo uso del libero arbitrio egli ha disubbidito al comando divino, subendone di conseguenza la giusta punizione, consistente nella rottura di tale armonia. L'uomo caduto non è d'altra parte in grado, con le sue forze, di reintegrare la propria natura originaria: soltanto la grazia di Dio può farlo, e attraverso Cristo – figlio di Dio incarnato – si avvia, e per coloro che si salvano si attua pienamente nella condizione escatologica, una *restauratio*: ripristinamento che non è però un mero ritorno alle origini, bensì sopravanza di gran lunga la

condizione primitiva, trasformando l'uomo terrestre in uomo celeste<sup>1</sup>.

Se i fondamenti biblici ed ecclesiastici di tale discorso sono individuabili nel libro della Genesi, nelle lettere di San Paolo e soprattutto nell'Agostino della polemica antipelagiana, il quadro filosofico si basa sulla distinzione tra persona e natura umana: una distinzione chiave tra i pensatori cristiani già ai tempi delle dispute di carattere trinitario e cristologico. Si teorizza la possibilità, anzi la realtà, di una duplice azione corruttiva nel percorso terreno dell'umanità: inizialmente quella della persona nei confronti della natura e successivamente, nel corso delle generazioni, quella della natura nei confronti di ogni nuova persona. Basta rivolgersi a due pilastri della teologia medievale come Anselmo d'Aosta e Tommaso d'Aquino per trovare illustrato con grande chiarezza questo processo. In Adamo il peccato attuale, che è un peccato personale libero e volontario, produsse il peccato originale, che è un «peccato di natura», per il fatto che in lui la persona corrompe la natura (*persona corrupta naturam*). Mediante poi questa corruzione, il peccato del primo uomo si trasmette a tutti i posteri, in quanto la natura corrotta corrompe (in maniera naturale e necessaria) la persona che viene a partecipare di tale natura ormai inquinata<sup>2</sup>.

Su questi temi, nei primi decenni del V secolo, si era sviluppata l'aspra polemica tra Agostino da una parte, Pelagio e i suoi seguaci dall'altra: una polemica che aveva visto il trionfo di Agostino (sostenuto dalla potente Chiesa africana ed anche, dopo un iniziale tentennamento, da quella romana) e la conseguente condanna come eresia del pelagianesimo. I Pelagiani – eredi di una cultura cristiana di stampo greco, portatrice di valori etici vicini ad istanze proprie della

<sup>1</sup> Esula dagli intenti di questo breve saggio, che riflette una relazione orale, confrontarsi con la sterminata letteratura secondaria riguardante il tema della corruzione umana nella tradizione agostiniana. Mi limito perciò a segnalare vari testi degli autori cui mi riferisco, da me giudicati particolarmente significativi.

<sup>2</sup> Cfr. Anselmus Cantuariensis, *De conceptu virginali et de originali peccato*, capp. 2 e 23, in *Opera omnia*, ed. F.S. Schmitt, Edinburgh, Thomas Nelson, 1946-1961, II, pp. 141-142, 162-166; Thomas de Aquino, *Summa theologiae* III, q. 8, a. 5, ad 1, *Corpus thomisticum*, ed. Alarcón, <http://www.corpusthomisticum.org/>, nr. 47227: «Peccatum originale in Adam, quod est peccatum naturae, derivatum est a peccato actuali ipsius, quod est peccatum personale, quia in eo persona corrupta naturam; qua corruptione mediante, peccatum primi hominis derivatur ad posteros, secundum quod natura corrupta corrumpit personam».

filosofia classica – avevano a cuore soprattutto il principio secondo cui il peccato non può essere altro se non un atto libero, personale e volontario. Perciò respingevano l'idea, sostenuta da Agostino, che ci potesse essere una colpa trasmessa per via di generazione: per loro il peccato, così come ogni qualità attinente alla persona, non può “migrare”, ossia passare da un individuo (il padre) a un altro (il figlio).

Ma la controversia toccava l'idea stessa che una natura si potesse corrompere a causa della trasgressione di un singolo. Contestando dall'esilio le posizioni agostiniane, Giuliano vescovo di Eclano esclude con forza la possibilità che a causa di un atto cattivo si perdano beni costitutivi della natura stessa (come il libero arbitrio) e si acquisiscano in maniera permanente dei mali (una tirannia del peccato tale da soffocare la razionalità stessa)<sup>3</sup>. Sullo sfondo sta forse l'idea aristotelica (mediata da Cicerone) per cui la natura, in quanto sostanza, si mantiene stabile. A mutare sono solamente gli accidenti: nella fattispecie, sul piano etico, la libera (e variabile) scelta di ciascuno di mantenere l'innocenza donata da Dio con la creazione oppure di abbandonarla.

Agostino invece ritiene che il peccato del primo uomo, solo in apparenza di lieve entità, fu talmente grave da deteriorare profondamente quella natura umana che avrebbe poi trasmesso a tutta la discendenza. Avvenne secondo lui un vero e proprio rovesciamento strutturale, un sovvertimento dell'ordine in cui l'uomo era stato costituito (l'ordine proprio della *natura instituta* o *natura condita*: espressioni destinate a divenire correnti tra i pensatori medievali). Si trattò di un autentico contrappasso, con cui Dio punì la primitiva ribellione: l'uomo infatti era stato formato in una maniera tale per cui l'anima sarebbe stata in grado di comandare alla propria parte inferiore e al proprio corpo, ma non avendo voluto sottomettersi al suo Signore, perdette questa armonia e dunque la signoria su se stesso. Nella natura corrotta dal peccato, *natura lapsa*, la sensualità e il corpo perdono ormai qualsiasi freno e qualsiasi sostegno, il che comporta da una parte il prorompere irresistibile della concupiscenza e dall'altra la dissoluzione del corpo, ormai abbandonato a se stesso<sup>4</sup>.

<sup>3</sup> Cfr. Augustinus, *Contra Iulianum Opus imperfectum*, VI, 18-19, CSEL 85/2, p. 350 ss.

<sup>4</sup> Si veda ad esempio Augustinus, *De civitate Dei*, XIII, 13, CSEL 40/1, pp. 631-632: «Nam postea quam praecepti facta trasgressio est, confestim gratia deserente divina de corporum suorum nuditate confusi sunt. Unde etiam foliis

Per molti secoli questo rimase il punto di vista dominante e condiviso da tutta la tradizione ecclesiastica occidentale. Ne è una lucida espressione, a metà del secolo XII, quella raccolta di *Sentenze* patristiche effettuata dal maestro Pietro Lombardo, che, insieme con la Bibbia, divenne poi nel corso del Duecento il testo base dell'insegnamento teologico. Ma la lettura specularmente più penetrante del discorso agostiniano è reperibile, probabilmente, nell'opera di Bonaventura da Bagnoregio, il maestro francescano che operò nell'università parigina a metà del secolo XIII, prima di divenire generale dell'Ordine. Ed è significativo che ciò avvenne negli stessi anni e nello stesso luogo in cui Tommaso d'Aquino, maestro domenicano attento alle istanze naturalistiche della filosofia aristotelica che si stava riscoprendo, inaugurava un modo nuovo di intendere la primitiva caduta dell'uomo e il successivo stato di corruzione: non come stravolgimento della natura umana in quanto tale, bensì come perdita (colpevole e penale) di doni soprannaturali concessi all'uomo nella condizione edenica, doni con cui Dio lo aveva esentato da limiti di per sé inerenti alla sua natura, vale a dire da passioni e sofferenze, conflittualità morale, mortalità.

Nel secondo libro del Commento alle *Sentenze* – dedicato alla creazione dell'universo, alla condizione primitiva dell'uomo e alla sua caduta – il tema della corruzione della natura umana, intesa come *peioratio* e non come annichilazione, si intreccia con quello della consistenza ontologica di tutte le creature, in termini di corruttibilità e incorruttibilità assolute. A questo proposito, la visione teologica di

ficulneis, quae forte a perturbatis prima comperta sunt, pudenda texerunt; quae prius eadem membra erant, sed pudenda non erant. Senserunt ergo novum motum inoboedientiae carnis suae, tamquam reciprocā poenam inoboedientiae suae. Iam quippe anima libertate in perversum propria delectata et Deo dedignata servire pristino corporis servitio destituebatur, et quia superiorem dominum suo arbitrio deseruerat, inferiorem famulum ad suum arbitrium non tenebat, nec omni modo habebat subditam carnem, sicut semper habere potuisset, si Deo subdita ipsa mansisset. Tunc ergo coepit caro concupiscere adversus spiritum, cum qua controversia nati sumus, trahentes originem mortis et in membris nostris vitiataque natura contentionem eius sive victoriam de prima praevaricatione gestantes». Cfr. anche Ivi, XIV, 17, CSEL 40/2, p. 39: «Patebant ergo oculi eorum, sed ad hoc non erant aperti, hoc est non adtentī, ut cognoscerent quid eis indumento gratiae praestaretur, quando membra eorum voluntati repugnare nesciebant. Qua gratia remota, ut poena reciproca inoboedientia plecteretur, extitit in motu corporis quaedam impudens novitas, unde esset indecens nuditas, et fecit adtentos reddiditque confusos».

un mondo gerarchicamente ordinato in cui l'uomo gode di una posizione centrale, microcosmo che riassume in sé la natura spirituale delle superiori sostanze angeliche e la materialità del mondo corporeo inferiore, non può ormai non confrontarsi con la filosofia di Aristotele (metafisica, cosmologia, fisica). Ciò significa che sono considerate incorruttibili anzitutto le sostanze incorporee: sia quelle che il Filosofo e il pensiero arabo chiamavano «intelligenze», preposte al movimento dei cieli, e che gli scolastici medievali traducono con il termine biblico di «angeli», sia l'anima umana, prima ma anche dopo la caduta, giacché dalla caduta deriva soltanto la dissoluzione del corpo umano, ormai lasciato a se stesso, alla sua corruttibilità di corpo «misto», cioè composto di elementi in contrasto tra di loro<sup>5</sup>. Sono però di per sé incorruttibili anche i corpi semplici, vale a dire non solamente le sfere celesti, ma le forme stesse dei quattro elementi costitutivi del mondo materiale<sup>6</sup>.

Bonaventura traduce questa struttura, che la tradizione peripatetica riteneva perpetua e ciclica, nei termini della «storia» lineare di un universo antropocentrico che ha un suo inizio, una sua decadenza e un suo finale ripristinamento. Così ad esempio, l'incorruttibilità dei corpi semplici si traduce nella loro permanenza anche nella gloria della definitiva condizione escatologica, dopo la resurrezione degli uomini. Viceversa la corruttibilità delle piante e degli animali si traduce nella loro totale scomparsa nella «nuova

<sup>5</sup> Sull'immortalità dell'anima cfr. in particolare Bonaventura, *In II Sententiarum*, d. 19, a. 1, q. 1 (*Utrum anima humana per naturam sit immortalis*), Ad Claras Aquas, ed. PP. Collegii a S. Bonaventura, 1885 (Opera omnia, II), pp. 457-461.

<sup>6</sup> Ivi, d. 19, a. 1, q. 2 (*Utrum quaevis anima, etiam brutalis, ex prima conditione fuerit immortalis*), resp., p. 463: «Universum autem dupliciter habet esse, videlicet decurrens et permanens. Esse decurrens non potest esse perpetuum, quia necesse est, quod aliquando sit quietum. Esse vero permanens est perpetuum. Illae igitur partes, quae respiciunt universum quantum ad esse permanens, sicut sunt orbis caelorum et elementorum, perpetuitatem habent. Illae vero quae respiciunt quantum ad esse decurrens, utpote quae consistunt in generatione et corruptione, qualia sunt mineralia, plantae et animalia bruta, non debent habere esse perpetuum, sed terminatum, quae quasi quodam transitu suo et quadam inveteratione et innovatione, morte et vivificatione decorant universum. Et sic patet, quod bruta animalia quantum ad corpus et animam corruptibilia sunt per naturam, in quantum facta sunt ad repraesentandum divinam bonitatem et sapientiam».

terra»: *plantae et animalia non innovabuntur*<sup>7</sup>. Egli si rifiuta di considerare tale corrottibilità come frutto di una ridondanza della caduta umana sulle altre creature, e ritiene fosse presente già nell'Eden<sup>8</sup>. Si tratta in definitiva di una corrottibilità più radicale di come la pensasse Aristotele. Questo infatti, se considerava transeunti tutti gli individui dell'universo sublunare, riteneva che fossero eterne almeno le specie<sup>9</sup>, unico modo per garantire una certa stabilità anche a questo mondo inferiore della generazione e della corruzione.

Nella prospettiva del maestro francescano questa radicale pochezza dell'universo biologico si connette intimamente con la sua funzione meramente antropologica: piante ed animali sono fatti per l'uomo, così come l'uomo è fatto per Dio. E non ci sarà più posto per loro quando l'uomo, incorruttibile dopo la resurrezione, non avrà più bisogno – dice Bonaventura – di un «*ossequio variabile*»<sup>10</sup>. Basterà allora l'uomo rinnovato a rendere completo l'universo corporeo, rappresentando lui stesso la realtà animata e sensibile senza quell'«irrazionalità» che necessariamente implica imperfezione<sup>11</sup>. E se tutto l'universo creato ruota intorno all'uomo, allora quello che conta davvero è soprattutto la sua storia, triadicamente scandita: l'inizio armonioso ma ancora soggetto alla possibilità di un degrado (l'agostiniano *posse mori e posse non mori*), la rovina della corruzione dopo la caduta con l'irruzione della morte e della carnalità, la riparazione finale per grazia divina e la condizione gloriosa di un uomo spiritualizzato ormai definitivamente immortale e unito a Dio.

Nel Proemio del *Secundus Sententiarum* Bonaventura può così sostenere che «tutta l'intenzione» del Libro verde sulla formazione e

<sup>7</sup> «Dicendum, quod plantae et animalia non innovabuntur, propter hoc quod ultima eorum perfectio est corruptibilis per naturam et ortum et radicem habet a materia; unde non sunt idonea ad vivendum sive durandum aeternaliter». Bonaventura, *In IV Sententiarum*, d. 48, a. 2, q. 4, resp., Ad Claras Aquas, ed. PP. Collegii a S. Bonaventura, 1889 (Opera omnia, IV), p. 994.

<sup>8</sup> Cfr. Bonaventura, *II Sent.*, d. 19, a. 1, q. 2, resp., ed. cit., p. 462 s.

<sup>9</sup> Cfr. Aristotele, *De generatione animalium*, II, 1 (731b).

<sup>10</sup> Bonaventura, *IV Sent.*, d. 48, art. 2, q. 2 (*Utrum corpora supercaelestia quietabuntur*), fund. 4, Ediz. cit., p. 991: «Item, hoc dicit ratio, non tantum fides, quod omnia propter hominem et ad opus obsequii sunt creata: ergo omnia debent habere usum et actum convenientem humano obsequio; sed homo incorruptibilis post resurrectionem non indiget obsequio variabili».

<sup>11</sup> Cfr. *ivi*, q. 4, ad 6, p. 995.

sulla deformazione dell'uomo<sup>12</sup>, lasciando intendere che nel piano divino il ruolo delle altre creature, angeli compresi, è tutto sommato secondario. Non nega certo l'eccellenza dell'essere angelico, ma sottolinea che l'anima umana in sé non è meno «immagine di Dio» di quanto lo sia l'intelletto angelico<sup>13</sup>. E se, paragonata al «composto» umano, la creatura spirituale «separata» in assoluto è superiore, quanto al fine angeli e uomini sono pari nella comune chiamata alla beatitudine<sup>14</sup>. Contro tutta una tradizione teologica (a partire dall'*Enchiridion* e dal *De civitate Dei* di Agostino) che nell'uomo vedeva una specie di ruota di scorta per rimediare alla caduta di un certo numero degli angeli, creata per colmare – dopo un periodo di permanenza nel paradiso terrestre – la parte del cielo svuotatasi per la ribellione di Lucifero e dei suoi seguaci, Bonaventura afferma: «nec homo propter angelum, nec angelus propter hominem», bensì aiuto reciproco nella suprema città celeste.

La caduta dell'uomo, inoltre, non è “irreparabile” come quella angelica<sup>15</sup>, e il quarto libro (cristologia, sacramenti, escatologia) sarà dedicato appunto alla «restaurazione» della natura umana. Ma già all'inizio del secondo si chiarisce che la corruzione causata dal primitivo peccato fu profonda ma non totale. Nell'uomo caduto

<sup>12</sup> Bonaventura, *II Sent.*, Proœmium, Ediz. cit., pp. 4, 6: «In his etiam clauditur tota intentio tractatus libri praesentis, qui circa duo versatur, scilicet circa hominis conditionem et eius deviationem. [...] Sic igitur in verbo proposito notatur hominis conditio et eius deviatio: et hoc solum invenio determinatum in hoc libro».

<sup>13</sup> Per un certo aspetto (per il fatto cioè di essere puro spirito) rappresenta Dio in misura maggiore l'angelo, nella sua totale separatezza rispetto a tutte le altre creature; ma per un altro aspetto (per il fatto di essere il principio unitario di altre cose) lo rappresenta di più l'anima umana, in quanto congiunta al corpo, di cui costituisce la perfezione «inabitandolo» totalmente: cfr. *ivi*, d. 16, a. 2, q. 1, resp., pp. 400-402.

<sup>14</sup> Cfr. *ivi*, d. 1, p. 2, a. 2, q. 2., resp., p. 46.

<sup>15</sup> Bonaventura illustra i motivi di questa differenza in *II Sent.*, d. 21, a. 3, q. 2, resp., ed. cit., p. 506 s.: «Primum peccatum hominis, quod ex tentatione diaboli subsecutum est, remissibile fuit [...], quia erat in carne mortalis, quia in voluntate vertibilis, quia in transgressione excusabilis. [...] Angelus autem per naturam immortalis erat nec mori poterat nisi morte aeterna, et ideo non erat alia via exercendi in ipsum iustitiae severitatem nisi per mortem damnationis aeternae. [...] Hoc (*scil.* voluntatis vertibilitatem) autem angelus non habuit [...] propter brevitatem spatii merendi, post quod voluntas eius vertibilitatem habere non poterat. [...] Homo, qui per alium cecidit, alium debuit habere adiutorem et revelatorem; angelus vero non, quia cecidit per semetipsum».

infatti, in questo suo stato di «deviazione», rimane, nonostante tutto, la disposizione e il desiderio della «rettitudine» perduta: *aptitudo* e *appetitus* che si rivelano proprio nella sua inquietudine. Il suo vano sforzo di trovare pace nelle cose terrene è il segno che l'uomo aspira ancora a quel bene infinito, la cui mancanza però – dice il francescano – «niente di creato può ricompensare». Questa è la profonda ambivalenza del nostro miserevole stato. Lontani ormai dalla verità divina e caduti nell'ignoranza, inutilmente cerchiamo conforto nella vana curiosità che ci solletica a intraprendere sempre nuove ricerche. Avendo abbandonato l'adesione al Sommo bene, cerchiamo invano conforto nell'insaziabile desiderio del piacere carnale (*concupiscentia*) e nell'avidio attaccamento a tutti i beni terreni (*cupiditas*). Persa la forza e la sicurezza che ci conferiva l'amicizia con Dio, ci illudiamo mutando luoghi e situazioni di trovare una stabilità e una quiete quaggiù irrealizzabili<sup>16</sup>.

Secondo Bonaventura che questa non sia la condizione originaria dell'uomo, la vera natura umana, è del tutto evidente. Egli si rifiuta infatti di pensare che soltanto la fede, ispirata alla rivelazione divina, ci testimoni la realtà del primitivo atto di prevaricazione che ha prodotto nell'uomo un profondo deterioramento. No, è la ragione stessa che ce lo dimostra, purché – si intende – venga liberata dalle tenebre del peccato e sia in grado di guardare alle cose superiori.

<sup>16</sup> Il Proemio del secondo libro delle *Sentenze* assume la veste di commento a un passo biblico, Ecclesiaste (Qoelet) 7, 30, che così suona nella versione della Vulgata: «Solummodo hoc inveni, quod Deus fecit hominem rectum, et ipse se infinitis immiscuit quaestionibus». Dopo avere ampiamente illustrato la rettitudine primitiva, il maestro francescano si dilunga sulla condizione postlapsaria, insistendo sulla sua ambivalenza: «Potest etiam notari status, in quem cecidit. Sic enim cecidit a rectitudine, ut perderet ipsam rectitudinem, non rectitudinis aptitudinem, perderet habitum, non appetitum [...] Quoniam igitur remansit appetitus sine habitu, ideo factus est homo quaerendo sollicitus. Et quia nihil creatum recompensare potest bonum amissum, cum sit infinitum, ideo appetit, quaerit et nunquam quiescit; et ideo declinando a rectitudine *in infinitis quaestionibus se immiscuit*. Unde intelligentia, avertendo se a summa veritate ignara effecta, infinitis quaestionibus se immiscuit per curiositatem. [...] Voluntas, discordando a summa bonitate egena effecta, immiscuit se infinitis quaestionibus per concupiscentiam et cupiditatem, [...] unde et *avarus non implebitur pecunia*, sicut dicitur Ecclesiastis quinto <9>. Ideo semper quaerit et mendicat. Similiter concupiscentia nunquam satiatur, immo infinitis voluptatum quaestionibus implicatur. [...] Virtus autem, discontinuando se a summa potestate facta infirma, immiscuit se infinitis quaestionibus per instabilitatem, unde semper quaerit quietem et non invenit» (ivi, Prooemium, p. 5 s.).

Perché, per lui, è la natura stessa divina, nella sua assoluta perfezione, che implica l'impossibilità di una derivazione da Dio dell'attuale stato umano, se non mediante una ribellione dell'uomo stesso, che abbia perciò meritato la giusta punizione divina. E solo ignorando chi sia Dio si può confondere (come fecero gli autori pagani) l'attuale condizione dell'uomo con la sua vera natura<sup>17</sup>.

Ciò è molto importante, se si pensa che soltanto qualche anno più tardi Tommaso d'Aquino escluderà che in assenza della rivelazione si possa concludere con un ragionamento rigoroso e apodittico il carattere penale ossia «storico» della necessità di morire, delle sofferenze, della ribellione della carne allo spirito. Per lui gli antichi filosofi gentili, come Seneca, non furono in grado di riconoscere che la morte è un castigo in quanto furono sprovvisti della rivelazione divina, e considerando la natura umana solo *secundum principia* intrinseca con riferimento alla sua parte inferiore, non conobbero lo *status primae conditionis* in cui l'uomo aveva goduto di quella che già Anselmo aveva chiamato «giustizia originale»: per il domenicano questa armonia originaria, seppure altamente conveniente per evitare la sproporzione tra un corpo mortale ed un'anima immortale, e perciò verisimile anche su di un piano razionale, fu un dono assolutamente gratuito e superiore ai principi della natura umana in quanto tale<sup>18</sup>.

<sup>17</sup> Bonaventura, lvi, d. 30, a. 1, q. 1, resp., p. 716: «Philosophi, qui non aspexerunt in hominis conditione suum principalem Auctorem, sed aspexerunt principia componentia et operationes, quas habet per virtutem naturae, [...] 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».

<sup>18</sup> Cfr. Thomas de Aquino, *Summa contra Gentiles* IV, cap. 52, 1-4, ed. Alarcón, cit., nrr. 27768-27771: «Peccati originalis in humano genere probabiliter quaedam signa apparent. [...] Patitur autem communiter humanum genus diversas poenas, et corporales et spirituales. Inter corporales potissima est mors, ad quam omnes aliae ordinantur: scilicet fames, sitis, et alia huiusmodi. Inter spirituales autem est potissima debilitas rationis. [...] Posset tamen aliquis dicere huiusmodi defectus, tam corporales quam spirituales, non esse poenales, sed naturales defectus ex necessitate materiae consequentes. Necesse est enim corpus humanum, cum sit ex contrariis compositum, corruptibile esse; et sensibilem appetitum in ea quae sunt secundum sensum delectabilia moveri, quae interdum sunt contraria rationi. [...] Sed tamen si quis recte consideret, satis probabiliter poterit aestimare, divina providentia supposita, quae singulis perfectionibus congrua perfectibilia coaptavit, quod Deus superiorem naturam

Vale comunque la pena di esaminare con maggiori dettagli questo passaggio del discorso bonaventuriano, che si articola, secondo uno schema classico, in un ampio e articolato sillogismo. Il principio è costituito da un «triplice ordine» che non può non trovarsi in tutte le creature in quanto derivanti da un Dio giusto, sapiente e buono: «ex ordine divinae iustitiae, ex ordine sapientiae, ex ordine bonitatis».

Dal punto di vista della giustizia divina, non può venire inflitta una pena senza una colpa precedente ed inoltre nulla di curvo e di obliquo può procedere dalla somma equità. D'altra parte (il *sed* canonico della premessa minore) le «passioni involontarie» che di fatto si sperimentano costituiscono per la creatura razionale una pena, ed il genere umano è sottoposto alla *corruptio curvitat*is costituita dall'inclinazione al male<sup>19</sup>.

Dal punto di vista della sapienza divina, questa equivale a somma bellezza, e dalla somma bellezza nulla può procedere di brutto e di turpe. «Ma» si può constatare che l'uomo sperimenta connaturali a sé delle passioni di cui, in conformità alla ragione, non può non arrossire. «Somma sapienza» significa inoltre somma verità ed uguaglianza, «ma» constatiamo che il corpo umano, in quanto

inferiori ad hoc coniunxit ut ei dominaretur. [...] Sic igitur, secundum doctrinam fidei, ponimus hominem a principio taliter esse institutum quod, quando 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 providentiam 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»; *Quaestiones disputatae de malo*, q. 5, a. 4, ad 1, ed. Alarcón, cit., nr. 62244: «Ad primum ergo dicendum, quod illud auxilium datum homini a Deo, scilicet originalis iustitia, fuit gratuitum; unde per rationem considerari non potuit; et ideo Seneca et alii gentiles philosophi non consideraverunt huiusmodi defectus sub ratione poenae».

<sup>19</sup> Bonaventura, *II Sent.*, d. 30, a. 1, q. 1, fund. 1 e 2, ed. cit., p. 714: «Ex parte divinae iustitiae arguitur sic. Nulli iuste infligitur poena, nisi praecedat culpa. Sed nihil aliud est poena quam passio involuntaria in rationali creatura [...] Item, a summa iustitiae aequitate nulla procedit curvitas et obliquitas. Sed humana natura non solum corrupta est corruptione poenalitatis, verum etiam corruptione curvitatis, quia videmus, hominem ex corruptione sibi indita inclinari ad malum...».

mortale, è totalmente sproporzionato rispetto alla sua anima immortale<sup>20</sup>.

Dal punto di vista infine della bontà divina, niente può procedere che si avvicini più al male che al bene, e che sia degno di maledizione. «Ma» i sensi e i pensieri dell'uomo di fatto si presentano pronti al male, e molte delle sue passioni (come ad esempio la sterilità delle donne) sono degne di maledizione<sup>21</sup>.

*Ergo* (è la conclusione di tutte queste premesse) l'attuale corruzione è estranea alla primitiva formazione dell'uomo e non può che derivare da una trasgressione compiuta all'inizio dall'uomo stesso, per una sua libera scelta colpevole<sup>22</sup>.

<sup>20</sup> Fund. 3 e 4, ivi: «Ex ordine autem sapientiae arguitur sic. Ubi cumque est summa sapientia, ibi est summa pulcritudo, sicut exponit Augustinus in libro *De Trinitate* VI <10.11>, [...] 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. [...] Item, ubi cumque intelligitur summa sapientia, intelligitur summa veritas et summa aequalitas. 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». La presenza di passioni che ci fanno arrossire costituirà, nella questione successiva (*Il Sent.*, d. 30, a. 1, q. 2, resp., ed. cit., p. 719 s.), uno degli argomenti per dimostrare che la corruzione della natura umana non ha soltanto un carattere penale, ma anche di colpevolezza: «Nullus enim rationabiliter erubescit de his passionibus quas habet a natura, nisi insint ei per aliquam culpam; sed omnis homo naturaliter erubescit ex genitalium membrorum motu. Ex hoc igitur colligitur et manifestatur quod quilibet in se ipso non tantum poenaliter, sed etiam vituperabiliter et culpabiliter est corruptus, quantum est de sua naturali origine».

<sup>21</sup> Ivi, q. 1, fund. 5 e 6, p. 714 s.: «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. Sed sensus et cogitationes hominum prona sunt in malum ab adolescentia sua, secundum quod dicit Scriptura. [...] Item, nihil quod procedit a summa bonitate, est dignum maledictione. Sed multae sunt in nobis passiones maledictione dignae, propter quas tam lob quam Ieremias maledixit diei suae, in qua natus est, et in Lege maledicebantur steriles mulieres».

<sup>22</sup> I sei argomenti presentano in realtà altrettante distinte conclusioni, che alla fine (Ivi, fund. 6, p. 715) vengono così riassunte e unificate: «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 devenerit merito culpa, cum hoc sit contra ordinem bonitatis, sapientiae et iustitiae, contra quem ordinem inconueniens est Deum aliquid facere».

Il francescano si presenta qui veramente come autentico erede di Agostino. Il male non può derivare da Dio, ma dalla volontà della creatura, mentre Dio opera sempre per il meglio: creando l'uomo, lo «deve» (*debet*) creare immortale e privo di passioni ignominiose. Certo è contingente il fatto che Dio crei: avrebbe potuto non farlo, ma se Dio porta all'essere una natura diversa dalla sua, non può non darle ciò che ne è costitutivo secondo una regola di rettitudine. Scrive testualmente Bonaventura: «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»<sup>23</sup>. È cioè nell'ordine della natura che il corpo sia soggetto all'anima e la sensibilità alla ragione, e conseguentemente fu necessario che originariamente le inclinazioni della parte inferiore dell'uomo non pregiudicassero per nulla la rettitudine della ragione. Che così fosse opportuno, lo pensa anche Tommaso<sup>24</sup>, ma si tratta per lui di una grazia, che di fatto originariamente rimediò a certe inevitabili sproporzioni della natura. E lo stesso Bonaventura, per la verità, in altri passaggi della sua opera stempera alquanto l'idea di un'immortalità costitutiva della natura umana senza il bisogno di un intervento speciale della grazia divina con cui all'anima fosse stata donata la virtù di «contenere» il corpo corruttibile<sup>25</sup>.

La caduta dell'uomo, in ogni caso, come si diceva, è rimediabile. Soltanto però – spiega il maestro francescano all'inizio del III Libro – per grazia divina: l'«autore della riparazione» è Cristo, Dio fattosi uomo, ed è in lui che si attua «il mistero della nostra redenzione»<sup>26</sup>. Tuttavia nella condizione storica intermedia tra la resurrezione di Cristo e la resurrezione finale di tutti gli uomini, la *restauratio* è ancora solo parziale, limitata all'interiorità della persona che, ricevendo la grazia santificante (*gratum faciens*), perde lo stato di colpevolezza: anche nel battezzato rimane infatti quella condizione di corruzione che sarà eliminata soltanto, nei beati, alla fine dei tempi.

<sup>23</sup> Ivi, ad 3, p. 716. Fu Anselmo d'Aosta, nell'ambito del pensiero medievale, a porre come centrale (e non soltanto sul piano etico) il tema della *rectitudo*.

<sup>24</sup> Cfr. *supra*, n. 18.

<sup>25</sup> Cfr. Bonaventura, *II Sent.*, d. 19, a. 3, q. 1, ed. cit., pp. 468-471: «Utrum immortalitas inesset homini a natura vel a gratia».

<sup>26</sup> Cfr. Bonaventura, *III Sententiarum*, Proœmium, Ad Claras Aquas, ed. PP. Collegii a S. Bonaventura, 1887 (Opera omnia, III), p. 1, dove l'espressione usata è *lapsus reparabilis*.

Così, anzitutto, come per Agostino e tutta la tradizione medievale, la concupiscenza rimane – sia pure attenuata – nonostante il lavacro battesimale: *transit reatu sed manet actu*, non è più cioè imputata in colpa, ma continua a svolgere la sua azione devastante<sup>27</sup>. Anche il cristiano interiormente lavato dal sacramento continua infatti a sentire il pungolo della carne e, anche nel più casto degli atti matrimoniali, rivolto a fini esclusivamente procreativi, non può normalmente generare se non servendosi di un male qual è l'automatismo della *libido*<sup>28</sup>, a differenza di Adamo ed Eva, che si sarebbero congiunti nel paradiso mediante un puro atto di volontà. Allo stesso modo rimangono, e continuano a tormentare tutti gli uomini, fedeli e infedeli, anche tutti gli altri castighi inflitti da Dio all'umanità come punizione per il primitivo atto di ribellione: fame e sete, sofferenza e malattie, invecchiamento e morte. L'unica pena rimossa in virtù del sacramento è quella eterna<sup>29</sup>.

Permangono però anche – si noti – (e questo è un aspetto culturalmente e ideologicamente tutt'altro che secondario della dottrina) situazioni penali che non consistono in “passioni” fisiologiche ineluttabili o assai difficilmente aggredibili con le forze umane, ma sono legate piuttosto a norme sociali coercitive e a comportamenti violenti e iniqui, in quanto tali dunque modificabili. Anch'esse vengono tuttavia presentate come immodificabili, in quanto espiazioni che vanno accettate (rimangono e *devono* rimanere<sup>30</sup>, nonostante la liberazione operata dal redentore),

<sup>27</sup> Cfr. Bonaventura, *Il Sent.*, d. 32, a. 1, q. 1, resp., ed. cit., p. 761: «Et hinc est quod, quia in baptisate tollitur concupiscentiae dominium et solvitur non concupiscendi debitum, quod omnino aufertur ratio culpa ab ipsa concupiscentia, licet aliquo modo remaneat. Et hinc est quod Magister dicit quod originale in baptismo *transit reatu et remanet actu*, quia, etsi remaneat concupiscentia, non tamen remanet prout est culpa et obligatoria ad poenam».

<sup>28</sup> Bonaventura, implicitamente riprendendo delle suggestioni agiografiche già presenti in Alberto Magno, sembra comunque non voler escludere che in rari casi (*vix aut nunquam*) si possa dare anche nella condizione di natura decaduta un amplesso privo di piacere sfrenato (*delectatio immoderata*): cfr. *ivi*, d. 31, a. 2, q. 3, resp., p. 754 s.

<sup>29</sup> Cfr. *ivi*, d. 32, a. 1, q. 1, ad 4, p. 762.

<sup>30</sup> Il maestro francescano polemizza con chi sostenga che la legge evangelica abbia fatto decadere i vincoli di soggezione che caratterizzano il «dominio terreno»: «Ad illud quod obiicitur, quod absolvit lex Evangelica ab onere legis Moysaicae, ergo multo fortius a lege humana; dicendum, quod non est simile, quia lex ista legem illam implet et evacuat, tanquam veritas figuram. Non sic

nell'attesa che vengano meno nei nuovi cieli e nella nuova terra, alla fine della storia umana. Si tratta, fondamentalmente, del dominio dell'uomo sull'uomo: il dominio del principe sui sudditi, dell'uomo sulla donna, del padrone sullo schiavo non ci sarebbero stati nel paradiso terrestre e non ci saranno in quello celeste<sup>31</sup>, ma è obbligatorio rassegnarsi – nella condizione attuale di *viatores* in cammino verso la patria celeste – nonostante l'opera e il messaggio di Gesù, da cui nel tempo presente deriva soltanto un'uguaglianza sul piano interiore dello spirito. Agostinianamente, si tratta di punizioni effetto del peccato, ma sono anche rimedi al peccato stesso, in quanto prevengono lo scatenarsi delle passioni in un'umanità decaduta, incline al male e altrimenti irrefrenabile.

autem est de lege institutionis humanae, quae multum adiuvat ad observantiam legis divinae. Unde et Apostolus mandat rogari pro principibus, primae ad Thimotheum secundo <1-3>, ut quietam et tranquillam vitam sub eis agamus». lvi, d. 44, a. 3, q. 1, ad 4, p. 1011 s.; «Ad illud quod obiicitur, quod lex Evangelica est lex perfectae libertatis; dicendum, quod ideo dicitur lex perfectae libertatis, quia liberat a servitute praevaricationis, sive etiam a servitute Legis, dum in ea datur spiritus caritatis, qui est spiritus libertatis secundum id quod dicit Apostolus ad Romanos octavo: *Non accepistis spiritum servitutis iterum in timore, sed spiritum adoptionis filiorum*». lvi, ad 2, p. 1011. Così respinge anche l'idea che la legge evangelica sia legge di carità tale da escludere ogni tipo di dominio e di schiavitù e da ricondurre tutti all'uguaglianza e alla comunanza: «Ad illud quod obiicitur, quod caritas omnia unit et communia facit; dicendum, quod hoc verum est per quandam participationem, sed non est verum per dominii auctoritatem. Omnes etiam unit, sed hoc est secundum affectionem, non secundum gradus et dignitatis indistinctionem; nam in corpore Christi magna est membrorum distinctio, quamvis quantum ad conformitatem affectionum magna sit unio». lvi, ad 3.

<sup>31</sup> «Omnes homines esse servos Dei, dictat natura secundum omnem statum; hominem vero adaequari homini, dictat secundum statum suae primae conditionis; hominem autem homini subiici et hominem homini famulari, dictat secundum statum corruptionis, ut mali compescantur, et boni defendantur. Nisi enim essent huiusmodi dominia coercentia malos, propter corruptionem, quae est in natura, unus alterum opprimeret, et communiter homines vivere non possent. Non sic autem esset, si homo permansisset in statu innocentiae; quilibet enim in gradu et statu suo maneret. Et sic patet, quod illa ratio non concludit, quod servitus vel dominium respiciat naturam institutam, sed solum, quod respicit naturam lapsam, ubi ordo habet perturbari et potest per dominium conservari». // *Sent.*, d. 44, a. 2, q. 2, ad 4, ed. cit., p. 1009. Bonaventura (ispirandosi ad Agostino) tende a sovrapporre l'ambito del potere politico e quello del potere signorile, nel senso che il modello dominativo del rapporto tra padrone e schiavo più o meno esplicitamente si estende a quello del rapporto tra re e suddito.

Con questa motivazione, mentre si alimenta la speranza in un futuro aldilà completamente nuovo – e Bonaventura enfatizza l'aspetto «anarchico» della condizione finale<sup>32</sup> –, si sancisce e si consacra la struttura della società presente, basata sul dominio e sulla disuguaglianza. Nel solco dell'apostolo Paolo, se misticamente in Cristo Gesù tutti sono già una sola cosa e «non c'è più giudeo né greco, non c'è più schiavo né libero, non c'è più uomo né donna» (Gal. 3, 28), allo stesso tempo nella comunità dei credenti le mogli devono essere totalmente soggette, in silenzio, ai loro mariti e gli schiavi devono docilmente obbedire ai loro padroni (1 Cor 11, Tt 2, 9-10, ecc.).

Il pensiero cristiano ortodosso, del resto, ha sempre respinto nel corso dei secoli qualsiasi forma di adamitismo e di millenarismo, tesa ad anticipare nel presente o in un futuro intrastorico il frutto tangibile della redenzione. Basti pensare al piccolo ma significativo episodio riferito da Peter Brown<sup>33</sup>, delle giovani cartaginesi del III secolo votate alla verginità che volevano rinunciare a portare il velo nell'adunanza dei fedeli, come segno di quella scintilla di gloria divina che vanificava ormai ogni rischio di impudicizia («Non sono velata perché mi è stato tolto il velo della corruzione», si legge nei contemporanei *Atti di Giuda Tommaso*), ma furono severamente richiamate all'ordine da Tertulliano. E basti pensare, tredici secoli più tardi, all'immane tragedia dei contadini tedeschi che si illusero, nel segno della libertà cristiana, di poter essere liberati dalla servitù della gleba e di riappropriarsi delle terre e dei pascoli comuni, ma la loro rivolta fu spietatamente soffocata nel sangue. A ispirare i principi nella loro feroce repressione si distinse un monaco agostiniano: il suo nome era Martin Lutero.

<sup>32</sup> Un'anarchia, s'intende, a livello creaturale nel quadro di un'assoluta tearchia. Nella condizione finale dei beati, per Bonaventura, cesserà infatti ogni forma di potere umano, non solo quello coercitivo del principe sui sudditi e del *pater familias* su moglie, figli e schiavi, ma addirittura quell'autorità intesa come attitudine a indirizzare secondo ragione, che per lui ci sarebbe stata anche nell'Eden: cfr. ivi, a. 2, q. 2, resp. e ad 4, p. 1008 s. Ma, quando Dio sarà l'unico Signore e paolinamente (1 Cor 15, 24) saranno distrutti ogni Principato, Potestà e Virtù, cesserà persino l'ordine gerarchico tra gli angeli inteso come comando del superiore sull'inferiore, permanendo soltanto una diversità di livelli e di eccellenza nella natura, nei doni e nella bellezza: cfr. ivi, d. 9, a. un., q. 6, resp. e ad 3, p. 252.

<sup>33</sup> P. BROWN, *Il corpo e la società. Uomini, donne e astinenza sessuale nel primo cristianesimo* (1988), trad. it. di I. Legati, Torino, Einaudi, 1992, p. 74 s.

ABSTRACT. – The current state of weakness and moral conflict is not the true condition of man, but rather the result of a fall, which has corrupted his nature. This is a conviction deeply rooted in medieval culture. It is also the idea already supported by Augustine in controversy with the Pelagians. According to these, a nature created good cannot be corrupted by the abuse of an individual, because sin is always a personal act and cannot be transmitted from father to son. The most penetrating reading of Augustine's speech can be found perhaps in the work of Bonaventure, the Franciscan teacher who worked in Paris in the mid of the 13th century. In the same years, the Dominican Thomas Aquinas, more attentive to the needs of the Aristotelian natural philosophy, that scholastic thought was rediscovering, judged the fall is not a real distortion of human nature, but rather the loss of supernatural gifts, by which God had exempted man from limits inherent in his nature. For Bonaventure instead, we cannot rationally admit that from a good, just and wise God originates a nature inclined to evil, marked by the concupiscence and destined to suffering, ageing and death. It was Adam's rebellion that merited the pain of this disorder, because that sensuality and the body do not obey any more the higher faculties of the soul. Nevertheless, man through his own forces cannot recover the primitive harmony. Only God can do it through his grace. Christ's redemption not only restores human nature, but also elevates it to the heavenly glory. However, this will only happen at the end of time, whereas now, in spite of the baptism that washes away the guilt, there remain concupiscence, ignorance and mortality. But it remains also a coercive social order, that is the domination of rulers over their subjects, husbands over wives and lords over slaves. This order, regarded as result but also as remedy of sin, must remain, and fallen man cannot aspire to rebuild a paradise on earth.