

Giuliana Musotto

Il peccato originale nel Medioevo latino.
Le *Quaestiones disputatae De traductione humanae
naturae a primo parente* di Nicola di Ockham

Con il titolo *De traductione humanae naturae a primo parente* si raggruppano 6 questioni disputate di Nicola di Ockham raccolte nel ms n. 158 della Biblioteca Municipale di Assisi. Esse sono indipendenti dalle altre questioni dello stesso autore (12 in tutto) per l'oggetto che trattano e per il loro contenuto dottrinale e figurano nello stesso codice con il numero 165 che comprende cinque "articoli" subordinati (165, 165a, 165b, 165c, 165d, 165e). Queste questioni, insieme a quelle 161, 162, 163 e 164, sono state sostenute da Nicola di Ockham nel corso delle sue lezioni, durante il periodo della sua reggenza a Oxford (1287-1288)¹ e sono state trascritte tra il 1289 ed il 1290.²

L'intero manoscritto contiene numerosi scritti, per lo più questioni disputate, di diversi maestri francescani delle università di Cambridge e Oxford, disputati tra il 1279 e il 1291. L'autore o compilatore del manoscritto non si conosce con certezza, ma si sa che era uno studente inglese che frequentò, in quegli anni, l'università di Cambridge prima e quella di Oxford poi. Questi raccolse, per farne un uso personale, le lezioni tenutesi nelle due Università e le raggruppò ordinandole in un solo volume, numerandole progressivamente, aggiungendovi le note, alcune correzioni e un indice generale di tutte le questioni.³ Un gruppo di queste questioni è stato scritto in forma calligrafica, le *redactiones*, mentre un altro (meno numeroso), le *reportationes*, in forma corsiva.

In questo caso non si tratta di una semplice *reportatio*, ordinata velocemente per alcuni uditori, ma di una redazione molto probabilmente definitiva, preparata dal suo autore per essere pubblicata. Nel testo, infatti, non si riscontrano argomenti o frasi incomplete, né interruzioni nel discorso; le citazioni dei testi di altri autori sono

¹ C. S. ALARCÓN, *Nicolás de Ockham OFM († c. 1320). Vida y obras*, in «Antonianum» 53 (1978), p. 37.

² P. GLORIEUX, *Le manuscrit d'Assise, Bibl. com. 158. Date et mode de composition*, in «Recherches de Théologie Ancienne et Médiévale» 8 (1936), p. 283 e p. 289.

³ Come sostengono Glorieux, Pelster e Henquinet.

letterali e non presentano alcuna discrepanza con l'originale; mentre la lunghezza delle questioni, troppo ampia per adattarsi al carattere breve delle lezioni, è tipica di un testo scritto e non è presentata ai margini il nome dei *respondentes* né degli *opponentes*, come invece è tipico delle questioni "riportate" e frutto del dibattito tenutosi in aula. L'appartenenza di queste questioni a Nicola è dimostrata dalla presenza di una rubrica, all'inizio delle questioni 1, 3, 4 e 6, che riferisce il nome dell'autore stesso. La rubrica relativa alla q. 1 recita: *quaestio fratris N. de Ocham minoris*; quella delle qq. 3 e 4: *quaestio fr. N. de Hocham*, mentre quella della q. 6 dice: *quaestio Hocham ultima*. La rubrica della q. 5 riferisce l'argomento che essa tratta: *quaestio an Christus assumpsit carnem de genere Adam*. Ogni questione, tranne la prima, è inoltre contrassegnata dall'indicazione *articulus*, seguita dal rispettivo numero ordinale. Secondo l'Henquinet le 6 questioni sono state scritte da due mani differenti, in quanto le questioni dalla 2 alla 6 presentano una scrittura ben tracciata, lenta e regolare in forma calligrafica, mentre la q. 1 è scritta in forma semicorsiva, ma molto chiara.⁴ Il Pelster ritiene che siano state scritte dalla stessa mano ma con due diverse modalità di scrittura.⁵ Anche secondo Alarcón, così come sostiene Henquinet, la scrittura in corsivo è del compilatore del manoscritto, ma questi deve essere lo stesso amanuense delle questioni precedenti, scritte però anteriormente, prima di compilare il volume e quindi, senza fretta. L'unica cosa che ad Alarcón sembra certa è che la mano della prima questione sia la stessa della rubrica, dei numeri marginali, della maggior parte delle note apportate ai margini e della numerazione dei fogli. Questa stessa mano, dopo avere scritto e rivisto la q. 1, ha revisionato le altre cinque questioni – scritte anteriormente – apportandovi alcune correzioni.⁶

Nicola articola le sue questioni seguendo lo schema tradizionale delle questioni disputate. Esse constano infatti di tre parti: nella prima vengono presentati gli argomenti a favore e contro la questione posta dal maestro in forma interrogativa (*utrum*); la seconda parte costituisce il cosiddetto *corpus quaestionis*, in cui viene esposto il pensiero del maestro, nella terza parte infine il maestro dà la sua risposta agli argomenti contrari alla tesi da lui sostenuta e nella terza parte risponde anche alle argomentazioni presentate in favore della parte opposta.

Come è consuetudine tra gli scrittori scolastici, anche Nicola dà molta importanza agli autori che venivano considerati delle *auctoritates*, come Agostino – che rappresenta la massima autorità tra i Padri e i Dottori della Chiesa e della cui dottrina Nicola si dichiara difensore –, Aristotele, Averroè, Avicenna e Gregorio Magno, dei quali si serve per fondare il suo ragionamento e tracciare la propria

⁴ F. M. HENQUINET, *Descriptio codicis 158 Assisii in bibliotheca comunali*, in «Archivum Franciscanum Historicum» 24 (1931) p. 236, nota 1: *quaestiones 160-164 modo calligraphico transcribuntur; quaestio autem 165 manu ipsius compilatoris ductu corsivo est redacta; deinde, fol. 264r-290r, adhibetur ductus diversus et littera incomposita. Correctiones tamen et annotationes marginales manu compilatoris sunt adiectae.*

⁵ A. G. LITTLE - F. PELSTER, *Theology and theologians c. A. D. 1282-1302*, Oxford 1934, p. 6.

⁶ C. S. ALARCÓN, *Introduzione a NICOLAI DE OCKHAM, OFM, Quaestiones disputatae De traductione humanae naturae a primo parente*, Grottaferrata 1993, p. 9.

dottrina o per convalidare alcune sue convinzioni. Ma commette alcuni errori attribuendo, per esempio, ad Agostino il *Cur Deus homo* di Anselmo (q. 6, p. 230, 86)⁷ e a San Girolamo il *Liber de Assumptione* di Pascasio Radberto (q. 5, p. 181, 11; 199, 88). Alarcón mette in evidenza anche un altro errore:⁸ nella q. 6, p.247, 41 Nicola attribuisce la teoria della distinzione tra essere ed essenza al *Magister Rogerius*, ossia a Ruggero Marston mentre secondo Alarcón si tratta di Sigieri di Brabante in quanto Ruggero Marston nel suo *Quodlibet* I q. 2, parla della distinzione tra l'essenza e l'essere, difendendo la loro distinzione non *ratione* – come fa Nicola – ma *reali*. Ruggero, inoltre, espone il suo *Quodlibet* ad Oxford e non a Parigi come sostiene Nicola nella q. 6: *Et si haec fuit intentio magistri Rogeri, qui primo publice tenuit istam opinionem Parisius, bene.*⁹ Anche l'Henquinet sostiene che non si tratti di Ruggero Marston e afferma di non avere incontrato nelle sue opere alcuna affermazione che concordi con quanto asserito da Nicola.¹⁰ Ma anche se Ruggero Marston avesse parlato di tale argomento, non sarebbe stato il primo a Parigi, dal momento che comunque prima di lui lo aveva fatto Sigieri di Brabante. Questi, infatti, dal 1266 era maestro nella facoltà delle Arti e intorno al 1272 pubblicò le sue *Quaestiones in Metaphysicam*, opera in cui tratta tale argomento e Nicola, trovandosi in quegli anni a Parigi, aveva ascoltato proprio da Sigieri questa teoria. Quindi, secondo Alarcón, Nicola ha scritto «Sigieri» ma successivamente l'amanuense, non prestando molta attenzione all'abbreviazione di «Sigieri», simile a quella di «Rogerius», e abituato al nome di Ruggero poiché maggiormente conosciuto ad Oxford, inavvertitamente avrebbe scambiato i due nomi.

L'intera opera di Nicola di Ockham muove da una prospettiva antropologica per giungere a quella cristologica. Essa, infatti, è orientata alla dimostrazione della natura umana di Cristo.

Il tema affrontato da questo gruppo di questioni disputate è quello del problema della dimensione creaturale che nasce e si sviluppa intorno ai temi fondamentali del peccato originale e della resurrezione finale, questioni alle quali, com'è noto, i teologi scolastici dedicavano particolare attenzione, tentando di dare loro una soluzione.

In queste mie pagine, pertanto, dopo avere tracciato se pure sinteticamente alcune considerazioni sul tema del peccato nel medioevo latino, entrerò nel merito della trattazione sul peccato di Adamo quale emerge dalle questioni disputate di Nicola di Ockham.

Per parlare di peccato nel Medioevo latino non si può prescindere da Agostino che, fino al Concilio di Trento (1546), si presenta come il dottore per eccellenza del peccato originale. Questo viene concepito come il primo atto di ribellione dell'uomo

⁷ Per il numero delle questioni e delle pagine mi riferisco al testo di C. S. Alarcón di cui alla nota precedente.

⁸ C. S. ALARCÓN, *Introduzione*, cit., pp. 37-39.

⁹ *Ibid.*, p. 247, 41-42, nota 146.

¹⁰ F. M. HENQUINET, *Descriptio codicis 158*, cit., p. 237, nota 2.

nei confronti di Dio¹¹ che da Adamo si trasmette *per originem*, ossia attraverso la nascita, a tutti gli uomini in quanto «attraverso un solo uomo il peccato entrò nel mondo» (*Lettera ai Romani*, 5, 12). È definito “originale” poiché è all’origine della vita di ogni uomo che, prima ancora di avere commesso un qualche peccato, nasce peccatore.

La Bibbia non definisce l’intima natura del peccato, né il modo in cui esso si propaga o il grado di responsabilità che compete ai posteri, ma ne denuncia la presenza continua nella storia umana, ne mette in rilievo la malizia e attribuisce ad esso conseguenze devastanti nell’esistenza degli uomini. I padri orientali, avendo una visione ottimistica della natura umana davano grande importanza alla libertà e quindi alla responsabilità morale di ogni individuo, per cui ritenevano che il peccato originale nei posteri fosse una pena più che una colpa e credevano che non fosse chiaro il nesso tra Adamo peccatore e il genere umano. Per gli Alessandrini il peccato ha origine dalla libertà e non da una legge di natura, perciò lasciarono un po’ nell’ombra la questione della solidarietà degli uomini con Adamo nel peccato, mentre secondo S. Atanasio (IV secolo) i posteri non subiscono solo le conseguenze del peccato di Adamo, ma in un certo modo è lo stesso peccato che viene trasmesso loro.¹² Per la Scuola di Antiochia era invece quasi inconcepibile l’idea che vi fossero un peccato collettivo, una contaminazione della coscienza per via di generazione e una partecipazione alla colpa di un terzo. L’uomo, infatti, è un individuo responsabile delle proprie azioni e arbitro del proprio destino. Giovanni Crisostomo, che si fa interprete appassionato di san Paolo, riconosce l’esistenza delle conseguenze del peccato di Adamo nei posteri che, secondo lui, si identificano con la mortalità e la concupiscenza, la quale tuttavia non intacca il libero arbitrio, i dolori e le miserie di questa vita. Egli però, diversamente da San Paolo, non ritiene che vi sia una solidarietà colpevole tra Adamo e i suoi discendenti, anzi interpreta l’espressione paolina *peccatores constituti sunt multi* non nel senso di veri e propri peccatori, ma di condannati a morire.

¹¹ s.v. *Peccato originale*, in *Enciclopedia Cattolica*, vol. IX, Città del Vaticano 1952: «Il peccato originale è la privazione della grazia santificante o mancanza dell’amicizia di Dio, in ogni uomo che nasce, causata da Adamo con il suo peccato, per sé e per tutti i suoi discendenti, insieme con la perdita degli altri doni soprannaturali, specialmente l’immortalità e l’esonazione dalla concupiscenza. Esso si distingue in originante e originato, secondo che si considera in Adamo che lo commise o nei suoi posteri che da lui lo ereditarono, contraendolo come proprio»; A. GAUDEL, s.v. *Péché originel*, in *Dictionnaire de Théologie Catholique*, t. XII, Paris 1933, coll. 275-606; H. RONDET, *Le péché originel dans la tradition patristique et théologique*, Paris 1967; F. ASENSIO, *De persona Adae et de peccato originali originante secundum Genesim*, in «Gregorianum» 29 (1948), pp. 464-526; A. M. DUBARLE, *Il peccato originale. Prospettive teologiche*, Edizioni Dehoniane, Bologna 1984; L. COVA, *Originale peccatum e concupiscentia in Riccardo di Mediavilla. Vizio ereditario e sessualità nell’antropologia teologica del XIII secolo*, Edizioni dell’Ateneo, Roma 1984; P.F. BEATRICE, *Tradux peccati. Alle fonti della dottrina agostiniana del peccato originale*, Milano 1978.

¹² S. P. N. ATHANASII *Adversus Arianos oratio Quarta* in *Patrologia Graeca* 26, p. I, 51: *Nam quemadmodum peccante Adamo, peccatum in omnes homines pertransiit, ita, postquam Dominus cactus homo serpentem devicit, vis illa permanebit in omnes homines.*

La tradizione occidentale fonda invece la propria dottrina sul pensiero di S. Agostino il quale, basandosi sulla Sacra Scrittura e in polemica con i Pelagiani,¹³ afferma la natura propagativa e non imitativa del peccato originale, col quale si trasmettono non solo le pene ma anche le colpe. La solidarietà della natura umana con la persona di Adamo, che fa sì che tutti gli uomini formino con lui un solo uomo,¹⁴ rende tutti colpevoli dell'atto di trasgressione del primo padre, col quale condividiamo anche la volontà di compiere quell'atto, poiché tutti eravamo con lui ed in lui nel momento in cui peccò. Il De Blic riassume il pensiero di S. Agostino sostenendo che è presente in esso «un rapporto tra caduta originaria e una legge di ereditarietà morale, la cui portata supererebbe ampiamente il caso del peccato di Adamo, per applicarsi anche ai peccati dei parenti più prossimi».¹⁵ Agostino prova l'esistenza del peccato, contro Pelagio, con tre argomenti principali: l'insegnamento della Bibbia, in particolare il libro della Genesi e gli scritti di S. Paolo; il battesimo, con cui vengono cancellate solo le colpe e non le pene e la sperimentazione dell'esperienza universale del male e del dolore che presuppone una colpa comune di cui ogni uomo è divenuto responsabile. Egli definisce il peccato originale *concupiscentia cum reatu*, in cui per *concupiscentia* si intende l'inclinazione dell'animo ad anteporre i beni temporali a quelli eterni, mentre il termine *reatus* indica la privazione della vita divina che è una privazione colpevole a causa del vincolo ontologico che unisce tutti gli uomini ad Adamo (*omnes ille sumus*). A. M. Dubarle, a proposito del termine *reatus* afferma che esso «fa capire che Agostino pensa a una partecipazione al peccato stesso e non alla semplice condivisione della pena. La conciliazione delle contrapposte affermazioni della Scrittura viene cercata nella divisione dei tempi tra due alleanze: durante l'antica alleanza è vero che i figli portano il peso della iniquità dei loro padri; la grazia della rigenerazione sotto la nuova alleanza la libera, ed è vero che ormai ognuno porta il peso solo del suo peccato. Infine questi peccati degli antenati più prossimi non hanno avuto l'eccezionale gravità del peccato originale, e le conseguenze sono molto meno disastrose».¹⁶

Il primo a rifiutare l'identità del peccato originale con la concupiscenza è Anselmo d'Aosta che invece lo identifica con la privazione della giustizia originaria, ovvero con il venir meno della volontà di perseguire il bene che Dio aveva donato al primo uomo. La concupiscenza è solo uno degli effetti di un peccato che per sua

¹³ La dottrina pelagiana sostiene che il peccato di Adamo ha danneggiato soltanto lui, costituendo per i posteri solo un cattivo esempio. Lo stato attuale dell'uomo, inoltre, è uguale a quello di Adamo prima del peccato e in entrambi i casi la grazia non è assolutamente necessaria per salvarsi, ma è soltanto utile e consiste in aiuti più esterni che interni. La vera grazia interna è la libertà che rende l'uomo arbitro del proprio destino. La Chiesa, sotto il papa Zosimo, condanna il pelagianesimo rigido con il Concilio di Cartagine del 418. Successivamente papa Bonifacio II condanna anche il pelagianesimo mitigato durante il II Concilio d'Orange del 529.

¹⁴ Questa unione nella dottrina creazionista di Agostino si origina dal contagio.

¹⁵ J. DE BLIC, *Le péché originel selon saint Augustin*, in «Recherches de Science Religieuse» 17 (1927), p. 512.

¹⁶ A. M. DUBARLE, *Il peccato originale...*, cit., p.47.

natura risiede essenzialmente nella volontà. La ragione della propagazione di questo peccato da Adamo ai posteri risiede nel fatto che nella sua persona è compresa l'intera umanità. La generazione resta sì un mezzo di trasmissione, ma neutro, poiché la concupiscenza che l'accompagna non aggiunge nulla alla natura peccaminosa del peccato che trasmette. Quindi, si tratta di un peccato della volontà e non del corpo, e come tale si trasmette a tutti gli uomini.¹⁷

Anche secondo Pietro Abelardo il peccato è un atto volontario, un consenso libero ed intenzionale ad una inclinazione malvagia (*culpa animae*) che nel rapporto con Dio diventa un disprezzo e un'offesa nei suoi confronti. È la cattiva volontà attuale che fa diventare l'uomo ingiusto e che rende il peccato completo nella sua colpevolezza prima ancora di tradursi in azione esteriore. È peccato, quindi, non il desiderio naturale della concupiscenza pura e semplice, ma l'adesione al desiderio di concupiscenza con un atto intenzionale, consensuale e volontario. Egli mette in evidenza come il termine peccato assuma diversi significati nelle Scritture. Esso viene usato in senso proprio *pro ipsa animae culpa et contemptu Dei, id est prava voluntate nostra, qua rei apud Deum statuimur* e in senso improprio *pro ipsa peccati poena quam per ipsum incurrimus*.¹⁸ Abelardo, inoltre, distingue il peccato originale dal vizio e dall'azione peccaminosa, intendendo per vizio la corruzione insita nell'anima in conseguenza del peccato originale, mentre per atto peccaminoso l'azione esterna che non sempre coinvolge la volontà. Entrambi quindi, non possono essere attribuiti alla responsabilità umana e non possono essere identificati con il peccato. Per lui, così come per la tradizione, la concupiscenza è un vizio o una mancanza della natura, introdotto in noi dal peccato di Adamo, per cui non è un peccato. E con il battesimo non viene rimessa la colpa comune che non esiste, ma la pena eterna che pesa sull'intera umanità in seguito alla trasmissione di questa ipoteca attraverso la concupiscenza. Egli si rifà ad Agostino sostenendo che *unde Augustinus de origine peccati: transit, inquit, reatu, manet actu*¹⁹ e lo segue su alcuni punti, quali la concupiscenza come veicolo di trasmissione del peccato e la distinzione tra il male e la colpa. Prende invece le distanze dal suo pensiero per quanto concerne la riduzione del *reatus* del peccato originale all'obbligo di subirne la pena, rifiuta il principio della partecipazione solidale dei bambini allo stato di colpevolezza del primo padre e respinge anche l'assioma tradizionale secondo cui la compartecipazione solidale alla pena implica anche la condivisione della colpa di Adamo. La sua dottrina sarà poi condannata dal Concilio di Sens del 1140 in quanto discordante con quella agostiniana professata allora nelle Scuole.

Tuttavia secondo Pietro Lombardo, che segue le orme di Agostino che per altro cita di sovente, il peccato originale è la *habitualis concupiscentia*, è *fomes peccati, scilicet concupiscentia vel concupiscibilitas quae dicitur lex membrorum, sive*

¹⁷ C. CASAGRANDE - S. VECCHIO, *Il Peccato* in J. LE GOFF - J.-C. SCHMITT (a cura di), *Dizionario dell'Occidente Medievale. Temi e percorsi*, vol. II, Torino 2004.

¹⁸ PETRI ABAELARDI *Commentaria in Epistolam Pauli ad Romanos*, I, II, c. V, 19, ed. E. M. Buytaert, *Corpus Christianorum, Continuatio Mediaevalis* XI, p. 164.

¹⁹ *Epitomae christianae theologiae*, c. XXXVII, in *Patrologia Latina* 178, col. 1758.

*languor naturae, sive tyrannus qui est in membris nostris, sive lex carnis*²⁰ e crede che il peccato originale non sia una pena, ma una colpa. Esso si trasmette attraverso la concupiscenza carnale a causa dell'unità individuale della materia corporale di Adamo e dei suoi discendenti, passando dal corpo all'anima che contrae così la colpa, ma anche la pena che da essa ne deriva. Anche se condanna la tesi abelardiana che riduce il peccato originale a una condanna alla pena, Pietro Lombardo ne accetta l'idea di fondo secondo cui il peccato consiste essenzialmente nell'intenzione cattiva che lo muove.

Nel corso del XIII secolo vengono alla luce nuove linee di pensiero, sia in campo filosofico che teologico, le quali però rimangono sempre fedeli, anche se in misura differente, agli insegnamenti di S. Agostino. L'introduzione della filosofia di Aristotele, infatti, spinge i teologi a nuove riflessioni sulla nozione di natura, sui suoi elementi costitutivi e sulla distinzione, nello stato di giustizia originale, tra ciò che dipende dalla natura e ciò che invece si lega ad essa successivamente, ossia i doni gratuiti. Si fa strada in questo senso il maestro francescano Alessandro di Hales, il quale concilia la posizione di Anselmo con quella dell'agostiniano Pietro Lombardo, suggerendo una formula ripresa da Alberto Magno, Bonaventura e Tommaso secondo cui il peccato originale è formalmente la privazione della giustizia originale e quindi, è la deviazione della volontà, mentre materialmente è la concupiscenza abituale (*habitualis concupiscentia*), stimolo al peccato (*fomes peccati*). Il peccato originale, inoltre, implica allo stesso tempo una colpa e una pena, anzi è una colpa a motivo della privazione della giustizia e una pena a causa della concupiscenza. Egli definisce questo peccato come *carentia vel nuditas debitae justitiae, seu impotentia habendi justitiam*,²¹ intendendo la concupiscenza come una pena che deriva dalla corruzione della natura, il cui vero nome è *sequela peccati originalis*.²²

Ma i due grandi maestri che a metà del XIII secolo esaminano la dottrina tradizionale del peccato originale sono Tommaso d'Aquino e Bonaventura da Bagnoregio.

San Tommaso inquadra la dottrina del peccato originale in una nuova prospettiva antropologica e metafisica. Il peccato è detto originale in quanto deriva *per originem* dal primo padre ai suoi discendenti. Esso è detto anche "caduta originale" in quanto suppone l'elevazione dell'uomo all'ordine della grazia e il conferimento di un complesso di privilegi o "doni di integrità" goduti in un primitivo stato di innocenza; quindi, la perdita ereditaria di un privilegio concesso nel momento della creazione, caratterizzato da un'armonia condizionata dalla sottomissione alla volontà di Dio. Il peccato originale riguarda direttamente la natura che, infestata dal peccato del primo padre, infetta a sua volta la persona dei figli.²³

²⁰ MAGISTRI PETRI LOMBARDI *Sententiae in IV libris distinctae*, t. I, l. II, d. 30, c. VIII, Quaracchi 1971, p. 500.

²¹ ALESSANDRO DI HALES, *Somma Teologica*, tract. III, q. II, membr. II, c. I, n. 222, Quaracchi 1924-1948.

²² *Ibid.*, membr. VII.

²³ S. TOMMASO D'AQUINO, *Compendio di teologia*, l. I, c. 196, Bologna 1995.

Adamo, quale capo della famiglia umana, non ha potuto non rendere quest'ultima partecipe del suo atto di rivolta, in quanto tutti gli uomini formano con lui una sola persona: come tutti, quanto alla natura, erano "contenuti" in lui quale prima origine della vita, così la volontà di tutti era in un certo qual modo inclusa e operante moralmente nella sua volontà. Ciò significa che tutti gli uomini, se non sono responsabili della privazione della giustizia originale per propria volontà personale, lo sono per quella del loro progenitore che li rappresenta davanti a Dio, intendendo per giustizia originale la sottomissione a Dio dell'uomo e delle creature a lui inferiori.²⁴ Quindi, alla continuità fisica, derivante dal processo generativo da cui dipende l'unità della specie, si lega la continuità morale dovuta alla solidarietà che unisce tutti gli individui ad Adamo come le membra del corpo al loro comune capo.

Al genere umano era stato attribuito da Dio nel primo padre il bene della giustizia originale in modo che fosse trasmesso ai posteri. Privato di questo bene il primo uomo per propria colpa, dovettero pure esserne privati tutti i discendenti, i quali dopo il peccato del primo padre nacquero tutti senza giustizia originale e coi difetti che ne derivano. Né questo è contro l'ordine della giustizia, quasi che Dio punisca nei figli la colpa del primo padre: perché questa pena non è altro che la sottrazione di quello che soprannaturalmente fu concesso da Dio al primo uomo e che per mezzo del primo uomo doveva derivare ad altri. Agli altri pertanto, ciò non era dovuto come eredità del primo padre. Se un sovrano desse a un soldato un feudo da trasmettere poi in eredità agli eredi, e se il soldato mancasse contro il sovrano in modo da perdere il feudo, anche gli eredi ne sarebbero giustamente privati.²⁵

Così, come per Agostino, anche per Tommaso lo strumento di trasmissione del peccato è la generazione, ma secondo la genetica del suo tempo, che non era altro che quella di Aristotele, l'uomo è il principio attivo della generazione, mentre la donna è quello passivo; quindi, egli assegna esclusivamente al seme maschile la responsabilità della trasmissione del peccato originale, tanto che se avesse peccato solo Eva il peccato non sarebbe stato trasmesso a tutti gli uomini.²⁶

Anche S. Bonaventura fa una distinzione tra la colpa di Adamo e quella di Eva, indagando la natura della loro rispettiva e personale responsabilità. D'accordo con Pietro Lombardo e Alessandro di Hales, egli insiste sul fatto che Eva si lascia ingannare dal demonio in quanto cerca una conoscenza simile a quella di Dio, mentre il torto di Adamo consiste nel farsi trasgressore del precetto divino e, credendosi troppo caro a Dio, nel contare su un perdono che la giustizia divina invece non può più concedergli.²⁷ L'esistenza in ogni uomo della colpa originale non è solo una

²⁴ *Ibid.*, c. 187.

²⁵ *Ibid.*, c. 195.

²⁶ TOMMASO D'AQUINO, *La Somma teologica*, I-II, q. 81, a. 5, Bologna 1984: «Secondo la dottrina dei naturalisti, nella generazione il principio attivo deriva dal padre, mentre la madre somministra la materia. Perciò il peccato originale non si contrae dalla madre ma dal padre. E quindi, se Eva solo avesse peccato, e non Adamo, i figli non avrebbero contratto il peccato originale».

²⁷ BONAVENTURAE *Breviloquium*, in *Opera omnia*, part. III, c. III, Quaracchi 1891, pp. 232-233.

verità di fede, come insegna la dottrina cristiana, ma è sostenuta anche dalla ragione.²⁸ Ciò non significa che Bonaventura ignori il fatto che i filosofi, avendo concentrato la loro attenzione sulla costituzione naturale dell'uomo e sulle sue forze naturali, non siano giunti alla conoscenza della caduta e alle sue conseguenze né abbiano indirizzato la loro indagine verso l'autore di tale natura e verso gli attributi propri di Dio che lo guidano nella creazione, ovvero la giustizia, la saggezza e la bontà. Si riferisce piuttosto alla ragione dei teologi che, illuminati dalla fede e non ignorando gli attributi divini, hanno sostenuto che in origine Dio ha creato l'uomo in una condizione migliore di quella attuale, ossia la giustizia originaria, e che pensare il contrario sarebbe un atto di grande empietà. La caduta di Adamo causa la perdita di questo stato di giustizia originaria che, insieme alla concupiscenza, la quale rappresenta la conversione ai beni sensibili, costituisce il peccato originale. Inoltre Bonaventura, come gli altri francescani, si chiede *utrum in sensualitate possit esse veniale peccatum?* E per rispondere a questa domanda distingue la sensualità propriamente detta, ossia quella che l'uomo ha in comune con gli animali e che possiede anche se perde la ragione, da quella che invece obbedisce alla ragione (*ordinabilis ad rationem et sub rationem*). La prima non può essere oggetto del peccato, la seconda invece implica una colpa. Ma egli fa una distinzione nel peccato tra *culpa* e *vitium*, ovvero tra la cattiva disposizione di una facoltà e l'atto cattivo e afferma che, come colpa, il peccato risiede nel libero arbitrio, mentre come vizio costituisce il disordine di una facoltà che genera l'atto che essa per sua natura è chiamata a produrre; in questo senso quindi, il peccato risiede in questa facoltà sconvolta nel suo agire. In virtù di questa dottrina generale, il movimento primo della sensualità è peccato veniale.²⁹

Tornando al problema della trasmissione del peccato di Adamo, Bonaventura nel commento alla II sentenza³⁰ sostiene che il motivo per cui il primo padre corrompe la natura di tutti gli uomini rendendola colpevole implica tre presupposti: che Adamo non è un uomo qualunque ma il progenitore di tutta la razza umana; che il precetto gli venne dato da Dio non come ad una persona singolo, ma come al capo della natura umana e che Adamo aveva ricevuto una giustizia originaria non per sé stesso, ma per trasmetterla ai suoi discendenti. Quindi, la perdita di tale giustizia da parte di Adamo implica la perdita di quest'ultima da parte di tutti gli uomini. Questa privazione è una colpa sia per Adamo che per i suoi discendenti. Da ciò deriva, per Bonaventura, un'unità fisica e materiale del genere umano che spiega non solo la trasmissione del peccato originale, ma anche il fatto che gli uomini possono essere inglobati nel dovere imposto ad Adamo di non violare il comandamento divino e, di conseguenza, nella sua colpa dopo la caduta. Il peccato si trasmette attraverso la concupiscenza dell'atto sessuale e, precisamente, è la carne che fa da intermediario nel passaggio del peccato originale all'anima. A questa ragione principale bisogna

²⁸ BONAVENTURAE *Commentaria in quattuor libros Sententiarum Magistri Petri Lombardi*, dist. XXX, art. 1, q. I, t. II, Quaracchi 1887.

²⁹ *Ibid.*, dist. XXIV, p. II, a. 3, q. I.

³⁰ *Ibid.*, dist. XXX, a. 1, q. II.

anche aggiungere, come elemento fondamentale della trasmissione, l'appetito naturale, non deliberativo, dell'anima per la carne a cui si unisce.³¹ Il peccato originale, in quanto è una colpa, viene rimesso attraverso l'infusione della grazia divina nell'uomo con il battesimo, ma non viene cancellata la pena, tanto che esso viene definito pena eterna. Questa grazia non elimina la concupiscenza né l'inclinazione al peccato le quali, però, perdono il loro carattere dominante in quanto il battesimo possiede lo Spirito per lottare contro di loro.

Amnesso che il peccato di Adamo sia imputabile ad ogni essere umano che entra a fare parte di questo mondo, in quanto «come per colpa di un uomo solo il peccato entrò nel mondo e a causa del peccato la morte e così la morte si estese a tutti gli uomini, perché tutti hanno peccato»,³² allora, bisogna supporre che tutti gli uomini eravamo in Adamo quando egli peccò. Questo implica che ogni essere umano eredita da Adamo *qualcosa (res)* nella sua componente naturale, responsabile della trasmissione del suo peccato originale. La preoccupazione dei teologi era quella di sapere cosa fosse questa *res*, dal momento che non sembrava loro possibile che la natura di ogni uomo potesse, nella sua totalità, contenersi in Adamo né procedere da lui. Essi erano tutti d'accordo nel sostenere che questa *res* doveva essere una costante comune a tutti gli uomini che riguarda la vera costituzione naturale dell'essere umano, ossia la *veritas humanae naturae*. Tommaso d'Aquino, per esempio, nella questione 119 in c. al primo libro della *Summa theologiae*, dice: *pertinet ad veritatem humanae naturae quidquid est de constitutione naturae ipsius*.

L'altra questione si riferisce alla resurrezione. Tra il corpo resuscitato e quello che lo ha preceduto in vita vi è un'identità numerica, cambiano invece il modo e la condizione. Il corpo dell'uomo, infatti, subisce continuamente una trasformazione graduale e le sue parti non sono tutte ugualmente importanti. Deve esistere, quindi, una costante immutabile che, a partire da Adamo, si trova nel corpo dell'uomo e che resusciterà dopo la morte. Essa non è altro che la *veritas humanae naturae*.³³

Pietro Lombardo nelle sue *Sentenze*³⁴ mette in questione la possibilità di comprendere il concetto di *veritas humanae naturae*, destando così l'attenzione dei suoi commentatori che danno vita ad una controversia scolastica. Egli sostiene che niente di esterno sia assimilabile o si possa cambiare nell'essenza umana (*substantia humana*), la quale deriva interamente da Adamo; il peccato originale, infatti, è stato completamente trasmesso senza alcun intervento esterno. Così il cibo non può interessare né avere alcuna influenza sulla vera natura umana che consiste solo in ciò che la persona, attraverso i suoi genitori, condivide con Adamo. Essa, inoltre, si moltiplica in maniera indipendente e miracolosa in ogni uomo fino al raggiungimento della completa e perfetta quantità dell'individuo. Come prova di

³¹ *Ibid.*, dist. XXXI, a. 2, q. II: *numquam caro posset animam inficere, nisi anima haberet naturalem colligantiam ad ipsam. Naturalis autem colligantia non est nisi per appetitum ipsius animae ad corpus.*

³² Rm. 5, 12.

³³ BONAVENTURAE *Commentaria in quatuor libros Sententiarum magistri Petri Lombardi*, cit., II d. 30 a. 3. q. 2 in corp.

³⁴ MAGISTRI PETRI LOMBARDI *Sententiae in IV libris distinctae*, cit., II d. 3, p. 15.

tutto ciò viene portato l'esempio del bambino che muore appena nato: secondo la teologia cattolica, nel momento in cui un bambino resuscita è pienamente formato e il suo corpo è come quello di un uomo di trent'anni, età in cui si acquista la perfezione fisica. Allo stesso modo la sostanza aumenta e si moltiplica *in se*, in maniera indipendente e senza aiuto esterno. Il cibo, secondo Pietro Lombardo, si trasforma in carne umana, ma non in quella sostanza che si origina in Adamo, esso serve solo per mantenere e conservare il corpo. Quindi, resusciterà solamente la parte originale, generatasi in Adamo e moltiplicatasi individualmente.

Bonaventura sostiene che la porzione di carne ereditata da Adamo costituisca principalmente, ma non esclusivamente, la *veritas humanae naturae* e che l'alimento si mescoli con questa porzione di carne per diventare una sola cosa e formare, anche se in maniera secondaria, la *veritas humanae naturae*. Resusciteranno non solo la porzione di carne ereditata da Adamo, ma anche la carne proveniente dall'alimento, di quest'ultima però soltanto la parte necessaria per il raggiungimento della quantità perfetta.

Secondo Tommaso e la maggior parte dei teologi, la porzione di carne ereditata da Adamo e quella proveniente dall'alimento formano una sola cosa e compongono nella stessa misura la *veritas humanae naturae* quindi, resusciteranno entrambe.

Nicola di Ockham segue la posizione di Tommaso, la quale è più conforme alla dottrina filosofica, medica e teologica di S. Agostino, mentre è in aperto contrasto con Pietro Lombardo. Egli analizza e discute il tema della *veritas humanae naturae* dal punto di vista teologico (*in ordine ad incorruptionem et immortalitatem*), filosofico (*caro secundum speciem*) e medico (*humidum radicale*). Affronta i temi dell'*incorruttibilità* di Adamo, dell'*uguaglianza energetica* degli elementi che compongono l'organismo (in quanto base dell'*incorruttibilità*) e della *veritas humanae naturae*, non per esaminare il tema del peccato originale né quello della resurrezione (come facevano gli altri teologi), ma per rispondere alle obiezioni dei suoi interlocutori e, a partire da esse, tracciare e difendere la propria dottrina. Il tema dell'*incorruttibilità* inoltre è in relazione con quello del *nutrimento* (di cui si occupa la q. 2) e della sua incidenza nella *veritas humanae naturae* ereditata da Adamo; dell'*humidum nutrimentale* e dell'*humidum radicale*, dal cui equilibrio o squilibrio dipendono la conservazione o corruzione del corpo umano.

Egli, partendo dalla *veritas humanae naturae*, giunge alla persona di Cristo, per mostrare la sua appartenenza alla nostra "vera" carne e quindi, la sua discendenza da Adamo, che rende umana la sua natura. La *veritas humanae naturae*, infatti, essendo comune ad ogni essere umano, vincola Cristo al primo uomo. Il suo fine è quello di dimostrare che ogni uomo *secundum corpulentam substantiam* (q. 1, p. 9, n. 18) discende da Adamo e di conseguenza anche Cristo ha la stessa discendenza.

Nicola però prima intende verificare la possibilità che il Verbo si è fatto uomo prendendo la carne umana dalla stirpe di Adamo. Per questo motivo, prima di ogni altra cosa si accerta che la *veritas naturae* degli uomini deriva da Adamo, che è lo stesso che sapere se il seme, costitutivo della *veritas naturae* di ogni uomo, ha relazioni con la carne di Adamo (q. 1). Successivamente si accerta se l'alimento contribuisce allo sviluppo di questo seme convertendosi nella *veritas naturae*

dell'individuo fino a raggiungere la piena quantità nell'uomo completo e perfetto (q. 2).

Dimostrato quindi che tutti gli uomini appartengono alla stirpe di Adamo, padre primo e comune, si domanda se anche Cristo rientri in questa regola generale, dal momento che partecipa della natura umana dell'uomo anche se non la ha ricevuta attraverso la generazione comune, così come tutti gli altri uomini. A questo problema dedica le ultime due questioni dell'opera, in cui studia il duplice aspetto del mistero dell'incarnazione, come generalmente facevano gli autori scolastici che commentavano il terzo libro delle *Sentenze* di Pietro Lombardo, e cioè la *convenienza* e la *possibilità* dell'incarnazione del Verbo divino. Egli studia quattro tipologie di convenienza (*convenientia*) presentandole come interrogativi cui dà una risposta affermativa: quella per cui il Verbo assume la carne umana, che è la carne della stirpe di Adamo e quella per cui prende la carne di una vergine che non è una qualunque vergine, ma la Vergine Maria (q. 4).

Successivamente si occupa della possibilità (*possibile*) e si domanda cosa si intenda per "incarnazione del Verbo", in quale modo si intenda la "unione" che si crea nell'incarnazione e come l'incarnazione sia confacente ai diversi modi dell'unione naturale (q. 5).

Lo scopo di Nicola è quello di mettere in evidenza il processo dinamico e logico che spiega l'apparizione tra gli uomini del Verbo divino, legato alla persona di Adamo, tramite la *veritas humanae naturae* che, partendo da Adamo e passando attraverso tutti gli uomini, raggiunge anche Cristo.

Egli, come già detto, affronta il tema della *veritas humanae naturae* non solo dal punto di vista teologico e filosofico, ma anche dal punto di vista medico (*humidum radicale*).³⁵

All'inizio della seconda questione (p. 71, 5-6) l'*opponens* afferma che gli uomini hanno contratto l'*humidum radicale* da Adamo e questo si conserva e si nutre, anche se non in eguale quantità, nello stesso modo dell'*humidum nutrimentale*. Per spiegare meglio questo concetto l'oppositore fa un esempio: quando si consuma la dodicesima parte del fluido nutritivo, si perde anche solo una minima parte del fluido radicale e quindi, se il cibo si assimila alla *veritas humanae natura*, la persona, anche all'età di cento anni, nel momento in cui il fluido radicale si sarà completamente consumato diventerà un *novus homo*.³⁶ Ma il *respondens* replica sostenendo che il suo totale consumo provocherebbe la morte dell'uomo (q. 2, p. 71, 50-51). Nicola è d'accordo con lui e riformula il pensiero di Pietro Lombardo, secondo cui il cibo non si trasforma nella *veritas humanae naturae* ma serve a conservare soltanto il fluido radicale che ogni uomo eredita dai propri genitori e ne

³⁵ Per lo sviluppo della concezione medica dell'*humidum radicale* nella seconda metà del XIII secolo rimando a J. ZIEGLER, *Ut dicunt medici: Medical knowledge and theological debates in the second half of the thirteenth century*, in «Bulletin of the history of medicine» 73 (1999), pp. 208-237.

³⁶ q. 2, p. 71, 46-49: *ponamus ergo, gratia exempli, quod cum deperditur una uncia de humido nutrimentali, deperdatur unus scrupulus de humido radicali; et ita antequam veniret homo ad aetatem maturam, sequeretur quod totum deperderetur, et ita quod homo sexagenarius vel centenarius esset novus homo.*

ostacola il consumo, per difenderne l'opinione opposta, ossia quella di S. Agostino che nel *De vera religione* sostiene che l'oggetto della trasformazione del cibo non è altro che il suo stesso consumo e ciò che da esso ne deriva. Egli ritiene che l'*humidum radicale* e l'*humidum nutrimentale* siano mescolati e uniti in un unico liquido e in un'unica *forma* che ha delle *virtutes* proprie, diverse da quelle di ognuno dei due fluidi presi singolarmente. Nel momento in cui il fluido radicale si sarà completamente consumato, l'uomo non sarà più la stessa creatura quale era alla nascita. Infatti, il processo di nutrizione non può in alcun modo ristabilire l'*humidum radicale* che si è consumato durante il corso della vita. Ma il suo totale esaurimento provocherà la morte dell'individuo in quanto il cibo assimilato alla *veritas humanae naturae* non ha il potere di trasformare la materia originale ma solo quello di mutare il cibo nell'essenza del corpo, il quale verrà lentamente indebolito da questa stessa attività di trasformazione (*calor naturalis*).³⁷

³⁷ q. 2, p. 86, 30-40.