



Il dibattito intorno all'ipotesi agostiniana del terzo libro del *De libero arbitrio*: «Ignorantia vero et difficultas si naturalis est»

Francesca Garlatti

Esercizi Filosofici 7, 2012, pp. 33-64.

ISSN 1970-0164

Link: <http://www2.units.it/eserfilo/art712/garlatti712.pdf>

IL DIBATTITO INTORNO ALL'IPOTESI AGOSTINIANA
DEL TERZO LIBRO DEL *DE LIBERO ARBITRIO*:
«IGNORANTIA VERO ET DIFFICULTAS SI NATURALIS EST»

Francesca Garlatti

1. *Introduzione*

Nel terzo libro del *De libero arbitrio* si leggono alcune osservazioni di natura antropologica che sono state oggetto di grande interesse lungo i secoli da parte degli interpreti di Agostino. Si tratta delle riflessioni intorno alla condizione di *ignorantia et difficultas* nella quale l'uomo storico si trova e del rapporto che viene supposto da Agostino tra tale situazione, il peccato originale e la giustizia divina.¹ L'importanza di questi testi e delle interpretazioni che ne sono state proposte dipende dall'interesse che l'ipotesi di una natura pura ha suscitato nella storia della teologia ed in questo modo si è ricercato nell'autorità di Agostino la conferma di opposte posizioni antropologiche.

Come riassume Vittorino Grossi: «La questione della possibilità della natura umana, soggetta alla concupiscenza attuale, si è posta nello studio del pensiero di S. Agostino, per delle sue affermazioni contenute nel *De libero arbitrio*, e confermate negli scritti posteriori. Il testo delle *Retractationum* I, 9,6: *quamvis ignorantia et difficultas, etiamsi essent hominis primordia naturalia; nec sic culpandus, sed laudandus esset Deus*, riassume tutta la questione. Questo passo, dal tempo di Baio ad oggi, è divenuto uno dei testi più studiati e discussi dell'intera opera agostiniana, per l'affermazione o meno da parte dell'Ipponate,

¹ È necessario precisare che, nel terzo libro del *De libero arbitrio*, non si legge la locuzione *originale peccatum*; essa, stando all'analisi di Lettieri [Lettieri, G., *L'altro Agostino. Ermeneutica e retorica della grazia dalla crisi alla metamorfosi del De doctrina christiana*, Morcelliana, Brescia 2001, p. 92] apparirebbe soltanto in *Ad Simplicianum* I, 1.10 e 2.20, quindi in *Confessiones* V, 9.16. Risulta tuttavia evidente il rimando alla trasgressione originaria per molteplici riferimenti. Si parla per esempio del peccato di Adamo ed Eva: «Si Adam et Eva peccaverunt...» [19.53]; della natura contaminata dal peccato del primo uomo: «Sic etiam ipsam naturam aliter dicimus, cum proprie loquimur, naturam hominis, in qua primum in suo genere inculpabilis factus est: aliter istam, in qua ex illius damnati poena, et mortales et ignari et carni subditi nascimur» [19.54]; del peccato del primo uomo [cfr. 20.56]; dell'uomo che ha peccato consentendo all'istigazione del diavolo: «...diaboli, cui homo consentiendo peccavit» [25.75].

della possibilità della natura pura, considerata da molti l'unica strada per poter difendere i caratteri di gratuità e di trascendenza del soprannaturale».²

Il presente contributo intende ripercorrere il dibattito che si è sviluppato nel Novecento intorno a tali questioni e, seguendo le indicazioni di Franco De Capitani – che considera l'ipotesi formulata in *De libero arbitrio* III, 22.64 indipendente da quella creazionista (formulata in *De libero arbitrio* III, 20.56)³ – tentare di fornire un suggerimento per l'interpretazione di questi passi agostiniani.⁴

2. I passi del *De libero arbitrio*

Il punto di partenza è l'affermazione – già stabilita nel primo libro del *De libero arbitrio* – che il peccato deriva dalla volontà,⁵ ovvero si pecca se si vuole, e

² Grossi, V., *Baio e Bellarmino interpreti di S. Agostino nelle questioni del soprannaturale*, Studium Theologicum «Augustinianum», Roma 1968, p. 234.

³ Si tratta di una delle quattro ipotesi sull'origine dell'anima che Agostino formula nel terzo libro del *De libero arbitrio*. Secondo questa ipotesi Dio creerebbe le singole anime da inviare in ciascun uomo che nasce. Vedi note 18-20.

⁴ L'interpretazione dei passi del *De libero arbitrio* a proposito dell'ignoranza e difficoltà con le quali l'uomo nasce è stata oggetto di un acceso dibattito nel Congresso Agostiniano Internazionale svoltosi a Parigi dal 21 al 24 settembre del 1954. Sono pubblicati negli atti del Congresso [*Augustinus Magister. Congrès International Augustinien, 21-24 septembre 1954*, 3 voll., Paris 1954] i seguenti contributi: Boyer, C., *La concupiscence est-elle impossible dans un état d'innocence?*, in *Augustinus Magister*, vol. II, pp. 737-744; Boyer, C., *Concupiscence et nature innocente*, in *Augustinus Magister*, vol. III, pp. 309-316; de Lubac, H., *Note sur Saint Augustin*. De libero arbitrio, III, 20, 56, in *Augustinus Magister*, vol. III, pp. 279-286; Trapè, A., *Un celebre testo de Sant'Agostino sull'«Ignoranza e la difficoltà»*, in *Augustinus Magister*, vol. II, pp. 795-803. Negli anni trenta del Novecento erano state proposte due interpretazioni che furono oggetto di discussione nel congresso citato. Si tratta di: Boyer, C., *Dieu pouvait-il créer l'homme dans l'état d'ignorance et de difficulté? Etude de quelques textes augustiniens*, in «Gregorianum» XI, 1930, 32-57 e della risposta di de Montcheuil, Y., *L'hypothèse de l'état originel d'ignorance et de difficulté d'après le De libero arbitrio de saint Augustin*, in «Recherches de Science Religieuse» XXIII, 1933, pp. 197-221. La tematica ha suscitato l'interesse degli studiosi anche successivamente e nel presente contributo sono proposte anche l'interpretazione di De Capitani, F., *Studio introduttivo*, in *Il «De Libero arbitrio» di S. Agostino*, Vita e Pensiero, Milano 1987, pp. 48-62; di Sfameni Gasparro, G., *Concupiscenza e generazione. Aspetti antropologici della dottrina agostiniana del peccato originale*, in *Atti del congresso internazionale su S. Agostino nel XVI centenario della conversione*, Roma 15-20 settembre 1986, 3 voll., Roma 1987, vol. II, pp. 225-255 e *Introduzione generale* in *Opere di Sant'Agostino. Polemica con i manichei XIII/2*, Città Nuova, Roma 2000, pp. VII-LXIX: la studiosa riprende il dibattito aperto da Boyer e de Montcheuil fornendo una sua interpretazione dei passi. Molto recente infine è il contributo di Moriones, F., *En torno a una controversia de hace medio siglo, sobre teología de San Agustín*, in «Augustinus» L, 2005, pp. 435-452, il quale ripercorre le tappe del dibattito svoltosi al Congresso del 1954 e propone una soluzione consonante con quella di de Montcheuil, de Lubac e Trapè.

⁵ «Sed quae tandem esse poterit ante voluntatem causa voluntatis?». AUGUSTINUS, *De libero arbitrio* III, 17.49. Le edizioni delle opere agostiniane e delle traduzioni italiane delle stesse sono quelle pubblicate nella Nuova Biblioteca Agostiniana, Città Nuova, Roma.

questo implica che alla tentazione è possibile resistere, poiché se si peccasse quando fosse impossibile evitarlo si dovrebbe parlare di natura e non di peccato.⁶ Tale concetto è sintetizzato in questo modo da Agostino: «Qualunque

⁶ «Aut igitur ipsa voluntas est prima causa peccandi, aut nullum peccatum est prima causa peccandi. Nec est cui recte imputetur peccatum nisi peccanti. Non est ergo cui recte imputetur nisi volenti». *Ibidem* e vedi nota 9. Un'accurata analisi della molteplicità di significati che il termine *natura* acquisisce nel linguaggio agostiniano la si legge in Lettieri, G., *Evoluzione e ambiguità del concetto di natura in Agostino d'Ippona*, in *Natura. XII Colloquio Internazionale*, Roma 4-6 gennaio 2007. Atti a cura di Giovannozzi, D. e Veneziani, M., Olschki, Roma 2008, pp. 21-60. Lo studioso esamina la nozione di «*natura creata* come “universa natura”, cosmo, *mundus*, ordine gerarchico delle realtà sensibili e soprasensibili, all'interno del quale, ruolo ovviamente privilegiato rivestirà la “*rationalis natura*”, l’“*intellectualis natura*”, e angelica e umana; tenendo presente il fatto che, in particolare già a partire dalla svolta predestinazionistica dell’*Ad Simplicianum* (397) e delle *Confessiones*, quindi soprattutto con il dilagare della controversia antipelagiana (dal 411) e il sempre più violento rifiuto agostiniano di interpretare la rivelazione cristiana come “*lex naturalis*”, la nozione di “*humana natura*”, interpretata come universale massa di dannazione, assumerà un ruolo assolutamente centrale, chiamando in causa l’intera teologia agostiniana della grazia, cuore pulsante del suo *nuovo* sistema teologico». Ivi, p. 22. Lo studio di Lettieri propone un’analisi dell’evoluzione dell’idea di natura umana dal “primo” Agostino, che ne sottolinea la bontà in quanto creazione divina, all’“altro” Agostino, che, ponendo al centro della sua teologia l’idea dell’attribuzione gratuita ed indebita della grazia all’uomo peccatore, sottolinea la portata della frattura che il peccato di Adamo opera tra la *natura integra* e la *natura lapsa*. «Tentare qui di fornire una mappa di orientamento all’interno dell’*ingens silva* che è la nozione agostiniana di *natura* presuppone quindi due coordinate fondamentali. La prima è “la coordinata dell’evoluzione” (che impone un rigoroso metodo storico-genetico nell’interpretazione dei testi agostiniani): Agostino evolve dalla centralità della nozione antimanichea di natura, ontologicamente pensata tramite categorie del platonismo cristiano e pagano, alla centralità della nozione paolina, quindi antipelagiana di natura, che i pelagiani stessi accuseranno di criptomanicheismo per la radicalità con la quale si reintroduce un’attiva potenza di negazione del bene ontologico all’interno della natura creata da Dio. La seconda è la “coordinata dell’ambiguità” (che non vuol dire affatto contraddizione o incoerenza): Agostino, cioè, vuole tenere cattolicamente insieme entrambe le prospettive, malgrado la loro connessione avvenga secondo una relazione di subordinazione della vecchia alla nuova, comportando quindi una complessa tensione dialettica tra ambito puramente ontologico e ambito soteriologico, rivelativo, che ovviamente non può essere pensato senza profonde implicazioni esse stesse ontologiche, comunque non del tutto compatibili con le perduranti coordinate platonizzanti. Si incontreranno cioè, nell’*altro*, maturo Agostino, sia l’affermazione antimanichea della positività ontologica della natura e dell’intera creazione, sia l’affermazione apocalittica della negatività radicale e mortale della stessa natura, quindi l’affermazione della vanità (ontologicamente tendenziale, certo, eppure inesorabilmente manifestata) di una creazione non redenta dalla grazia, ovvero di una creazione non ricreata. [...] Si che la coerente nozione cattolica di natura vive di una tensione dialettica tra elemento ontologico (inalienabile bontà della natura) ed elemento storico (il peccato di Adamo come responsabile dell’universale perversimento della natura buona, che solo l’evento storico della grazia di Dio può restaurare). [...] L’unica possibilità di tenere cattolicamente insieme il Creatore e il Redentore è riconoscere paradossalmente il bene e il male della natura, ovvero confessare il diversificarsi della volontà di Dio in due atti nei confronti della natura creata non coincidenti: il primo costituisce un dono relativo e manchevole (quello della natura creata), il secondo invece un dono assoluto e perfetto (quello della natura redenta); ma mentre il primo è universale e soltanto relativamente buono (Dio dona alla natura creata un essere imperfetto, perché corrottile e corrotto dal peccato della libertà creaturale, quindi morente e incapace di salvezza), il secondo è non universale eppure assolutamente buono (Dio dona alla natura redenta un essere perfetto,

sia codesta causa della volontà, se non è possibile resisterle, si cede ad essa senza peccato; se è possibile, non le si ceda e non si peccherà».⁷

Si pone però il problema delle azioni commesse in una condizione di ignoranza invincibile e che tuttavia sono considerate peccati dall'autorità della sacra scrittura. Secondo il principio sopra esposto, chi non è consapevole di trasgredire non agisce con il libero arbitrio e pertanto l'azione non gli dovrebbe essere imputata a peccato. «E tuttavia anche azioni compiute per ignoranza sono disapprovate e giudicate da correggere dall'autorità della sacra scrittura. Dice [...] il Profeta: “Non ricordare le colpe della giovinezza e della mia ignoranza [Sal 24, 7]”».⁸

La soluzione dell'apparente difficoltà è il riconoscimento della situazione penale propria dell'uomo storico; il genere umano si è allontanato dall'integrità originaria propria dei progenitori a causa di una colpa e pertanto è gravato dall'ignoranza – che talvolta impedisce all'uomo di conoscere quale sia l'azione retta – e dalla debolezza della volontà – a causa della quale non riesce a resistere alla tentazione costituita dai beni divenienti che vengono preferiti all'amore per la Verità –.

Ma tutto questo è degli uomini che provengono dalla condanna di morte. Se essa non è pena dell'uomo, ma natura, essi non sono peccati. Se non ci si allontana dallo stato, in cui secondo natura l'uomo è stato creato, sicché non può essere in condizione migliore, fa ciò che deve, quando compie le azioni indicate. Se l'uomo fosse buono, sarebbe in una diversa condizione, ma ora perché è così, non è buono, e non ha in potere di esserlo sia che non veda come dovrebbe essere, sia che lo veda e non possa essere come vede che dovrebbe essere. Chi dubiterebbe che questa è una pena? [...] Rimane dunque che questa giusta pena derivi dalla condanna dell'uomo.⁹

Tali corruzioni del libero arbitrio sono cause di ulteriori peccati, ma non costituiscono una giustificazione per il trasgressore della norma divina, poiché

escatologicamente compiuto, incorruttibile, inalienabile, perché irresistibilmente operato dalla grazia)». Ivi, pp. 39-40; 43-44.

⁷ «An tanta fallacia est, ut caveri omnino non possit? Si ita est, nulla peccata sunt. Quis enim peccat in eo quod nullo modo caveri potest? Peccatur autem: caveri igitur potest». AUGUSTINUS, *De libero arbitrio*, III, 18.50.

⁸ «Et tamen etiam per ignorantiam facta quaedam improbantur, et corrigenda iudicantur, sicut in divinis auctoritatibus legimus: ait enim [...] propheta: “Delicta iuventutis et ignorantiae meae ne memineris [Sal 24,7]”». Ivi, 18.51.

⁹ «Sed haec omnia hominum sunt, ex illa mortis damnatione venientium: nam si non est ista poena hominis, sed natura, nulla ista peccata sunt. Si enim non receditur ab eo modo quo naturaliter factus est, ita ut melius esse non possit, ea quae debet facit, cum haec facit. Si autem bonus homo esset, aliter esset; nunc autem quia ita est, non est bonus, nec habet in potestate ut bonus sit, sive non videndo qualis esse debeat, sive videndo et non valendo esse, qualem debere esse se videt: poenam istam esse quis dubitet? [...] Relinquitur ergo ut haec iusta poena de damnatione hominis veniat». Ivi, 18.51.

sono esse stesse peccaminose.¹⁰ Tale privazione della libertà, secondo Agostino, può spiegarsi soltanto come una pena giustamente inflitta da Dio a causa del peccato: è una pena, perché altrimenti sarebbe una condizione naturale e come tale non peccaminosa e deriva certamente da Dio in base al principio enunciato all'inizio del primo libro del *De libero arbitrio*: tutto il male è peccato o pena del peccato. Ogni peccatore è principio della sua azione malvagia, mentre il castigo deriva dalla giustizia di Dio.¹¹ In questo modo tale penalità è stata meritata *pro peccato aliquo*: «Ora dalla prima coppia noi nasciamo nell'ignoranza, nella debolezza e nella mortalità, poiché essi avendo peccato sono stati precipitati nell'errore, nella tribolazione e nella morte». ¹² Da Adamo ed Eva l'umanità eredita dunque una condanna che è essa stessa peccaminosa poiché, chiarisce Agostino: «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». ¹³

Questa spiegazione, che ad Agostino appare del tutto convincente per rendere ragione della condizione nella quale si trovano i figli di Adamo, non risulterebbe però altrettanto persuasiva per un non cattolico. I manichei, che non riconoscono il valore rivelativo dell'antico testamento e non condividono la dottrina del peccato originale, giustificano in effetti la sofferenza dell'uomo postulando l'esistenza di un principio metafisico malvagio, coeterno a Dio, che ne sarebbe l'origine. È Agostino stesso a segnalare quale obiezione

¹⁰ Agostino, più tardi, preciserà con forza questo punto: l'ignoranza non costituisce una giustificazione per il peccatore, dal momento che è essa stessa peccaminosa «Sed et illa ignorantia quae non est eorum qui scire nolunt, sed eorum qui tamquam simpliciter nesciunt, neminem sic excusat, ut sempiterno igne non ardeat, si propterea non credidit quia non audivit omnino quid crederet; sed fortasse ut mitius ardeat». AUGUSTINUS, *De gratia et libero arbitrio*, 3,5; «Et quamvis se ipsi excusare videantur, non admittit hanc excusationem, qui scit se fecisse hominem rectum eique obedientiae dedisse praeceptum, nec nisi eius, quo male usus est, libero voluntatis arbitrio, etiam quod transiret in posteros manasse peccatum. Neque enim damnantur qui non peccaverunt, quandoquidem illud ex uno in omnes pertransiit, in quo ante propria in singulis quibusque peccata omnes communiter peccaverunt. Ac per hoc 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 poterunt, poena peccati. Ergo in utrisque non est iusta excusatio, sed iusta damnatio». AUGUSTINUS, *Epistola 194*, 6.27.

¹¹ «Duobus enim modis appellare solemus malum: uno, cum male quemque fecisse dicimus; alio, cum mali aliquid esse perpessum. [...] Rursus, si Deum iustum fatemur, nam et hoc negare sacrilegum est, ut bonis praemia, ita supplicia malis tribuit ». AUGUSTINUS, *De libero arbitrio* I, 1.1.

¹² «Ut autem de illo primo coniugio, et cum ignorantia, et cum difficultate, et cum mortalitate nascamur, quoniam illi cum peccavissent, et in errorem, et in aerumnam, et in mortem praecipitati sunt». AUGUSTINUS, *De libero arbitrio* III, 20.55.

¹³ «Sic non solum peccatum illud dicimus, quod proprie vocatur peccatum, libera enim voluntate et ab scientie committitur; sed etiam illud quod iam de huius supplicio consequatur necesse est». Ivi, 19.54.

solleverebbero i manichei di fronte alla spiegazione da lui fornita: «Se Adamo ed Eva hanno peccato, che cosa noi meschini abbiamo fatto da nascere con l'accecamento della ignoranza e con le tribolazioni della debolezza?».¹⁴

La prima risposta di Agostino, che vuole opporsi alla metafisica dualista manichea e, contemporaneamente, affermare che la sofferenza umana non può mettere in dubbio la bontà e la giustizia divine, si pone sul piano pratico e riguarda la possibilità di redenzione:

Forse si lagnerebbero giustamente, se nessun uomo riuscisse vittorioso dell'errore e della passione. Ma Dio è dovunque presente e mediante la creatura che gli obbedisce come a signore in molti modi chiama chi si è allontanato, insegna a chi crede, consola chi spera, esorta chi ama, aiuta chi si sforza, esaudisce chi invoca. Quindi non ti si rimprovera come colpa che senza volere ignori, ma che trascuri di cercare ciò che ignori, ed ugualmente non che non fasci le membra ferite, ma che disprezzi chi ti vuol guarire. Questi sono peccati tuoi. A nessuno è stato negato di conoscere che si cerca con utilità ciò che senza utilità si ignora e che si deve umilmente riconoscere la debolezza affinché a lui, che cerca e riconosce, venga in aiuto colui che, nel venire in aiuto, non erra e non si affatica.¹⁵

La giustizia di Dio stabilisce che dalla prima coppia umana (*de illo primo coniugio*) gli uomini nascano gravati da *ignorantia et difficultas* poiché questo è stato il castigo inflitto ai progenitori per il peccato. Però non è stata loro tolta la fecondità poiché l'uomo, dotato di un'anima spirituale, benché decaduto, è comunque *ornamentum* per la terra. Non sarebbe stato consono alla giustizia che i progenitori generassero individui migliori di loro e tuttavia la loro discendenza ha la possibilità di superare la condizione di ignoranza e difficoltà poiché possiede una naturale capacità di giudizio (*naturale iudicium*) e, chi si rivolge a Dio, può ricevere l'aiuto che lo sostiene nel cammino di redenzione.¹⁶

¹⁴ «Si Adam et Eva peccaverunt, quid nos miseri fecimus, ut cum ignorantiae caecitate, et difficultatis cruciatibus nasceremur [...]?» Ivi, 19.53.

¹⁵ «Recte enim fortasse quererentur, si erroris et libidinis nullus hominum victor existeret: cum vero ubique sit praesens, qui multis modis per creaturam sibi Domino servientem aversum vocet, doceat credentem, consoletur sperantem, diligentem adhortetur, conantem adiuvet, exaudiat deprecantem; non tibi deputatur ad culpam quod invitus ignoras, sed quod negligis quaerere quod ignoras; neque illud quod vulnerata membra non colligis, sed quod volentem sanare contemnis: ista tua propria peccata sunt. Nulli enim homini ablatum est scire utiliter quaeri quod inutiliter ignoratur, et humiliter confitentem esse imbecillitatem, ut quaerenti et confitenti ille subveniat, qui nec errat dum subvenit, nec laborat». *Ibidem*.

¹⁶ «Non enim damnato primo homini sic adempta est beatitudo, ut etiam fecunditas adimeretur. Poterat enim et de prole eius, quamvis carnali et mortali, aliquod in suo genere fieri decus ornamentumque terrarum. Iamvero ut meliores gigneret quam ipse esset, non erat aequitatis: sed ex conversione ad Deum, ut vinceret quisque supplicium quod origo eius ex aversione meruerat, non solum volentem non prohiberi, sed etiam adiuvari oportebat». Ivi, 20.55.

Agostino vuole dimostrare che il male sperimentato dall'uomo non può mettere in dubbio la bontà e la giustizia divine e lo fa, di seguito, con un'ampia analisi di quattro ipotesi sull'origine dell'anima a lui note evidenziando che in nessun caso la condizione di *ignorantia et difficultas* costituisce motivo per pensare ad un'iniquità divina.

Le quattro ipotesi formulate da Agostino sono le seguenti:

- 1) Se è stata creata una sola anima dalla quale derivano tutte le singole anime di tutti gli uomini chi può dire di non aver peccato quando peccò Adamo?¹⁷
- 2) Se le anime sono create singolarmente da Dio per ciascuno che nasce allora bisogna osservare che non vi è ingiustizia che il (de)merito di chi precede sia natura di chi segue: *ut malum meritum prioris, natura sequentis sit; et bonum meritum sequentis, natura prioris sit*.¹⁸ Nell'ipotesi creazionista la trasmissione della colpa appare meno evidente, ma anche se questa condizione di *ignorantia et difficultas* non è pena di una colpa personale, tuttavia nessun uomo ha diritto di lamentarsi e questo per il motivo sopra esposto in *De libero arbitrio* III, 19.53.¹⁹ Ovvero tutti gli uomini hanno ricevuto un naturale criterio di giudizio col quale possono rendersi conto di quanto sia preferibile la sapienza all'errore e rivolgersi quindi a Dio che non nega la sua misericordia a chi vuole porre rimedio alla sua debolezza. In questo modo *ignorantia et difficultas* costituiscono non un castigo ma uno stimolo a progredire.²⁰
- 3) Se le anime invece preesistono in un mondo trascendente e vengono inviate da Dio ad animare i corpi che nascono *de poena peccati* ancora una volta non si può pensare che vi sia ingiustizia da parte del Creatore. Lo scopo di tale invio è infatti quello di guidare il corpo secondo virtù per poterlo ricondurre all'integrità originaria. La condizione di miseria nella quale l'anima si trova una volta incarnata è da attribuirsi alla carnalità corrotta dal peccato, ma non le sono comunque sottratti del tutto quei doni che le permettono di condurre l'uomo alla salvezza. In questo modo l'*ignorantia et difficultas* che sono state pena nel primo uomo divengono per l'anima un punto di partenza per il progresso verso il luogo della beatitudine eterna.²¹

¹⁷ «Deinde, si una anima facta est, ex qua omnium hominum animae trahuntur nascentium, quis potest dicere non se peccasse, cum primus ille peccavit?». Ivi, 20.56.

¹⁸ «Si autem singillatim fiunt in unoquoque nascentium, non est perversum, imo convenientissimum et ordinatissimum apparet, ut malum meritum prioris, natura sequentis sit; et bonum meritum sequentis, natura prioris sit». *Ibidem*.

¹⁹ Vedi nota 15.

²⁰ «Quod si ita est, non erit nascentibus animis ignorantia et difficultas supplicium peccati, sed proficiendi admonitio, et perfectionis exordium». AUGUSTINUS, *De libero arbitrio* III, 20.56.

²¹ «Si vero in Dei aliquo secreto iam existentes animae mittuntur ad inspiranda et regenda corpora singulorum quorumque nascentium, ad hoc utique mittuntur officium, ut corpus quod de

4) Se, infine, le anime preesistenti scelgono volontariamente di incarnarsi Dio non può essere responsabile della loro sofferenza.²²

Agostino non esprime alcuna preferenza per un'ipotesi rispetto alle altre, ma si limita ad affermare che, qualsiasi di esse si consideri vera, non si possono negare la bontà e la giustizia divine.

Il senso di questa lunga argomentazione è dunque quello di mostrare, contro i manichei, che non è necessario postulare l'esistenza di un principio malvagio per spiegare la presenza del male e che non vi è neppure ragione di pensare di Dio qualcosa che non sia degno dell'Essere Perfetto. La risposta vera sulla questione della sofferenza umana non la fornisce che la fede ed è necessario che essa sia difesa contro gli eretici in modo tale che: «O la loro miscredenza sia schiacciata dal peso dell'autorità, ovvero si mostri loro, per quanto è possibile, prima di tutto che non è da ignoranti credere tali cose, poi che è da ignoranti non crederle».²³

Quindi, qualunque sia la maniera nella quale le anime giungono nei corpi, è stabilito dalla giustizia divina che esse scontino le pene del peccato e comunque, aggiunge Agostino, non si potrebbe accusare Dio di ingiustizia neppure se l'ignoranza e la debolezza fossero naturali per l'uomo, poiché nell'anima vi sono quei principi che la rendono superiore al corpo e capace di progresso fino alla beatitudine: «Ignorantia vero et difficultas si naturalis est, inde incipit anima proficere, et ad cognitionem et requiem, donec in ea perficiatur vita beata,

poena peccati, hoc est mortalitate primi hominis, nascitur, bene administrando, id est castigando per virtutes, et ordinatissimae atque legitimae servituti subiciendo, etiam ipsi comparent ordine atque tempore opportuno coelestis incorruptionis locum. Quae cum introeunt in hanc vitam, subeuntque gestanda membra mortalia, subeant etiam necesse est et oblivionem vitae prioris, et praesentis laborem: unde illa ignorantia et difficultas consequetur, quod in primo homine supplicium mortalitatis fuit, ad animi expendendam miseriam; in istis autem ianua ministerii ad reparandum corporis incorruptionem. Nam hoc quoque modo non dicuntur ista peccata, nisi quia caro de propagine veniens peccatoris, venientibus ad se animis hanc ignorantiam et difficultatem facit; quae neque his, neque Creatori tamquam culpanda tribuatur. Dedit enim ille et facultatem bene operandi in laboriosis officiis, et viam fidei in oblivionis caecitate; iudicium illud vel maxime, quod anima omnis et quaerendum esse concedit quod inutiliter nescit, et perseveranter in officiosis laboribus enitendum ad evincendam recte faciendi difficultatem, et opem a Creatore implorandam, ut conantem adiuvet; qui vel extrinsecus lege, vel in intimis cordis allocutione conandum esse praecepit, et praeparat civitatis beatissimae gloriam triumphantibus de illo qui primum hominem ad istam miseriam perduxit victum pessima suasionem; quam miseriam isti suscipiunt ad eum vincendum optima fide». Ivi, 20.57.

²² «Si autem alibi animae constitutae non mittuntur a Domino Deo, sed sua sponte ad inhabitanda corpora veniunt; facile est iam hoc videre, quidquid ignorantiae difficultatisque secutum fuerit earum propriam voluntatem, nullo modo Creatorem hinc esse culpandum: quandoquidem etiamsi eas ipse misisset, quibus etiam in ipsa ignorantia et difficultate liberam voluntatem petendi et quaerendi et conandi non abstulit, daturus petentibus, demonstraturus quaerentibus, pulsantibus aperturus, omnino extra culpam esset». Ivi, 20.58.

²³ «Adversus incredulos autem hactenus defendenda, ut vel mole auctoritatis infidelitas eorum obteratur, vel eis ostendatur, quantum potest, primo quam non sit stultum talia credere, deinde quam sit stultum talia non credere». Ivi, 21.60.

promoveri».²⁴ Ad un'anima verrà imputato a peccato solo se volutamente trascura di usare i beni che ha ricevuto e non supera, pur potendolo fare, la condizione miserabile nella quale si trova.

3. L'interpretazione di Boyer²⁵

Boyer sviluppa la sua interpretazione confrontandosi con alcuni punti importanti di quella proposta, a metà del XVII secolo, dal cardinale Noris.²⁶ Quest'ultimo ritiene che si possa individuare nelle *Retractationes* una chiave di lettura per i capitoli del terzo libro del *De libero arbitrio* in questione. Nelle *Retractationes* Agostino rivede il suo scritto giovanile e chiarisce che lo scopo consiste nella confutazione della dottrina manichea dei due principi. Asserisce inoltre che la ragione delle diverse argomentazioni intorno al peccato originale che ha fornito nel corso della sua vita vada ricercata nella diversità degli avversari dottrinali, manichei prima e pelagiani dopo. Nel *De libero arbitrio* Agostino scrive con intento polemico contro i manichei la cui dottrina viene riassunta da Noris in questi termini: i seguaci di Mani affermano che la concupiscenza è malvagia e che tuttavia l'uomo non può essere prodotto senza di essa; per questa ragione ritengono che l'uomo debba essere fatto da un artefice malvagio. Agostino, per potersi immettere nella discussione, accetta i due assunti di partenza ovvero che l'uomo sia stato creato con la concupiscenza e che non potrebbe essere stato creato diversamente. Quindi (soltanto) in questo caso, cioè che Dio abbia fatto ciò che non poteva non essere fatto, ovvero non ha agito diversamente poiché solo in questo modo si doveva agire, non si può ritenere che vi sia ingiustizia da parte di Dio ed il Creatore è comunque degno di lode anche se la condizione nella quale l'uomo si trova comporta sofferenza.

Questa interpretazione di Noris non ammette dunque la formulazione da parte di Agostino di un'ipotesi di natura pura per l'uomo, ma la considera un argomento *ad hominem* contro i manichei. Nell'ottica manichea l'uomo non poteva venire prodotto senza la concupiscenza ed allora bisogna lodare Dio per aver fatto l'uomo con la concupiscenza: che cosa gli si potrà obiettare se ha agito nell'unico modo possibile? Ma questo non è l'autentico pensiero di Agostino che rimane dell'idea che sia impensabile non postulare una condizione originaria nella quale l'uomo non sia creato con tutte le perfezioni.

Boyer oppone a questa una diversa lettura del terzo libro del *De libero arbitrio*. Se Agostino, come voleva Noris, avesse sostenuto con i manichei che

²⁴ Ivi, 22.64.

²⁵ Boyer, C., *Dieu pouvait-il créer l'homme dans l'état d'ignorance et de difficulté? Etude de quelques textes augustinien*, cit. nota 4.

²⁶ Noris, H. *Vindiciae Augustiniana*, Padova, 1673.

lo stato di concupiscenza²⁷ sia malvagio e tuttavia necessariamente connaturato all'uomo, i suoi avversari avrebbero facilmente potuto replicare che, in quanto creato malvagio, l'uomo è opera di un principio malvagio. Un Dio buono non potrebbe creare l'uomo senza concupiscenza se essa è connaturata all'uomo, ma non lo potrebbe neanche creare con la concupiscenza poiché Dio è buono e il male non può che provenire da un agente malvagio. L'errore di Noris, secondo Boyer, dipende da una lettura errata delle *Retractationes* dove Agostino, commentando la differenza di atteggiamento nel giustificare contro i manichei e contro i pelagiani la sofferenza umana, afferma che contro i primi non è possibile argomentare sulla base della sacra scrittura, ma è necessario ricorrere ad argomenti puramente razionali, che però non precisa quali sono. Nel *De libero arbitrio*, secondo Boyer, Agostino non parla mai della necessità di una condizione miserabile per l'uomo, ma afferma semplicemente che la situazione in cui l'uomo si trova non è incompatibile con la bontà di Dio. La possibilità di conciliare la situazione di *ignorantia et difficultas* con la bontà di Dio risiede nella dignità dell'anima umana: essa è un'entità eccellente in quanto essere spirituale e deve lodare Dio per la sua stessa esistenza, anche qualora si trovi in condizione di infermità.

Agostino formula dunque un'ipotesi del tutto diversa da quella che vorrebbe Noris. Se Agostino, come questi ha sostenuto, avesse accettato che la concupiscenza sia malvagia e tuttavia connaturata all'uomo, avrebbe dato causa vinta ai manichei che lo considerano prodotto da un agente malvagio. Se la concupiscenza è malvagia non si può dire che essa appartenga al piano primitivo di Dio e non è comprensibile al di fuori della dottrina del peccato originale. Ma – osserva Boyer, ritenendo che questo sia stato il pensiero di Agostino – se questa condizione, lungi dall'essere la migliore possibile, è tuttavia desiderabile come punto di partenza per poter progredire in sapienza non è più una situazione indegna di un Creatore buono e non è necessariamente da attribuire ad un artefice malvagio. Agostino quindi nel *De libero arbitrio* afferma che «La condizione dell'uomo soggetto alla concupiscenza è abbastanza buona per aver potuto essere, se Dio l'avesse voluto, la condizione originaria».²⁸

Questo non significa che Agostino abbia semplicemente riconosciuto per natura pura lo stato nel quale nasciamo, con tutte le sue miserie ad esclusione

²⁷ La condizione di debolezza morale che caratterizza l'uomo storico è descritta da Agostino nel terzo libro del *De libero arbitrio* con il binomio *ignorantia et difficultas*, che viene due volte riassunto con il termine *infirmittas*. Ci sono inoltre un'occorrenza di *carnalis consuetudo*, come sinonimo di *difficultas* (18.52) ed una di *concupiscentia carnis* (19.53), sempre come sinonimo di *difficultas*. Gli interpreti che si sono occupati della questione parlano di questa *infirmittas* con il termine di *concupiscentia* il che suggerisce un'assimilazione della situazione morale dell'uomo descritto in quest'opera alla condizione dell'uomo decaduto descritto nelle opere antipelagiane.

²⁸ Boyer, C., *Dieu pouvait-il créer l'homme dans l'état d'ignorance et de difficulté? Etude de quelques textes augustiniens*, cit. nota 4, pp. 45-46. La traduzione dall'originale francese dei passi proposti di questo saggio è a cura dell'autore.

della contaminazione del peccato originale; lo stesso Boyer riconosce che questo supererebbe la portata delle affermazioni presenti nel *De libero arbitrio* e sarebbe in contraddizione con molti altri testi agostiniani. Frequentemente infatti nelle dispute antipelagiane Agostino fa appello alla giustizia di Dio perché i suoi avversari ammettano che l'attuale situazione di miseria sia una condizione penale ed inoltre, continua lo studioso, Agostino sembra essere persuaso che l'unica spiegazione adeguata per la situazione di sofferenza dei bambini sia il peccato originale. Nella lettera 166 a Girolamo, nota opportunamente Boyer, Agostino riprende la soluzione fornita nel terzo libro del *De libero arbitrio* per spiegare i mali dell'infanzia senza ricorrere al peccato originale e la trova insufficiente e successivamente, nell'opera incompiuta contro Giuliano di Eclano individua soltanto il peccato originale come spiegazione delle sofferenze dei bambini. Allo stesso modo, quando prende in considerazione tutte le miserie dell'uomo, non sembra credere che il piano divino originario potesse comprendere tanto dolore per delle creature innocenti. La violenza con la quale la concupiscenza si manifesta attualmente sembra negare decisamente che possa appartenere alla condizione originaria dell'uomo razionale.

Stando all'interpretazione di Boyer però tutte queste limitazioni non vanno contro altri passi scritti da Agostino nello stesso periodo²⁹ e nei quali viene raffigurata la possibilità di una natura innocente priva dei doni di Adamo; tuttavia – l'interprete stesso lo riconosce – si tratta di testi che sono tutti dipendenti dal terzo libro del *De libero arbitrio*, che si limitano a chiarire e a riportare quanto esposto in quell'opera. Infatti nel testo *Retractationes* I, 9.6³⁰ e *De dono perseverantiae* 11.27³¹ è in questione propriamente il binomio

²⁹ Il terzo libro del *De libero arbitrio* lo si può collocare intorno al 395. Per la questione della datazione di questo scritto si possono vedere, per es., Trapè, A., *Introduzione generale, Opere di Sant'Agostino. Dialoghi II*, Roma, Citta Nuova, 1976, pp. VII-VIII; De Capitani, F., *Studio introduttivo*, in Il «*De Libero arbitrio*» di S. Agostino, cit. nota 4, pp. 23-25; Catapano, G., *Introduzione generale*, in AGOSTINO, *Tutti i dialoghi*, a cura di G. Catapano, tr. it. di M. Bettetini, G. Catapano, G. Reale, Bompiani, Milano 2006, pp. IX-CCVI, in part. p. X. Gli altri scritti citati sono composti da Agostino tra il 415 e il 430, quando cioè è già entrato nella controversia con i pelagiani ed è in possesso della dottrina matura del peccato originale. L'*Epistola 166* è databile 415-416, l'*Opus imperfectum contra Iulianum* impegna Agostino negli ultimi due anni della sua vita (dal 428 al 430) e rimane incompiuto; le *Retractationes* risalgono al 426-427 ed infine il *De dono perseverantiae* è composto tra il 428 e il 429.

³⁰ «Quamvis ignorantia et difficultas etiamsi essent hominis primordia naturalia, nec sic culpandus sed laudandus esset Deus, sicut in eodem libro tertio disputavimus. Quae disputatio contra Manichaeos habenda est, qui non accipiunt Scripturas sanctas Veteris Instrumenti, in quibus peccatum originale narratur». AUGUSTINUS, *Retractationes* I, 9.6.

³¹ Agostino riporta alcuni passi del primo libro delle *Retractationes* nei quali analizza il *De libero arbitrio* ed in particolare le riflessioni sulla condizione di ignoranza e difficoltà che affliggono l'uomo. Nel *De dono perseverantiae* l'intento è di sottolineare la diversità delle argomentazioni che egli propone contro i manichei, che non accettano l'autorità dell'antico testamento, e contro i pelagiani ai quali intende invece far riconoscere l'ortodossia della dottrina del peccato originale. «Denique in primo *Retractationum* libro, quod opus meum nondum legistis, cum ad eosdem libros

ignorantia et difficultas (e non la terminologia che nelle opere del periodo è caratteristica delle descrizioni antropologiche della condizione lapsaria) ed accanto ad esso è sempre contemplata la presenza del soccorso divino che sostiene la facoltà di progredire, di acquisire virtù, di amare Dio e di pervenire alla felice destinazione dell'uomo. Boyer, sulla base di questa analisi afferma che «appare stabilito che Agostino abbia riconosciuto la possibilità di una natura umana interamente innocente e nondimeno soggetta a ignoranza e concupiscenza. Avrà semplicemente negato che la condizione miserabile dell'umanità attuale, con l'insieme delle sue debolezze e dei suoi dolori possa coincidere con la condizione primitiva». ³² È opinione dello studioso che, esaminando la questione in tutti i suoi aspetti, sia difficile dimostrare che Agostino abbia sostenuto l'impossibilità assoluta di spiegare la miseria umana senza ricorrere al peccato originale. L'esistenza di una colpa primitiva e trasmessa per generazione è senza dubbio la soluzione più soddisfacente e quella che viene riconosciuta immediatamente come vera per l'insegnamento cattolico. Ma infine sembra che Agostino, muovendosi solamente sul terreno della ragione

retractandos venissem, hoc est, *De libero arbitrio*, ita locutus sum: "In his, inquam, libris ita multa disserta sunt, ut incidentes nonnullae quaestiones quas vel enodare non poteram, vel longam sermocinationem in praesenti requirebant, ita differentur, ut ex utraque parte, vel ex omnibus earumdem quaestionum partibus, in quibus non appareat quid potius congrueret veritati, ad hoc tamen ratiocinatio nostra concluderetur, ut quodlibet eorum verum esset, laudandus crederetur, vel etiam ostenderetur Deus. Propter eos quippe disputatio illa suscepta est, qui negant ex libero voluntatis arbitrio mali originem duci, et Deum, si ita est, creatorem omnium naturarum culpandum esse contendunt: eo modo volentes secundum suae impietatis errorem (manichaei enim sunt), immutabilem quamdam, et Deo coaeternam introducere naturam mali". Item post aliquantum alio loco: "Deinde dictum est, inquam, ex qua miseria peccantibus iustissime inflicta, liberat Dei gratia: quia homo sponte, id est, libero arbitrio cadere potuit, non etiam surgere: ad quam miseriam iustae damnationis pertinet ignorantia et difficultas, quam patitur omnis homo ab exordio nativitatis suae; nec ab isto malo liberatur quisquam, nisi Dei gratia: quam miseriam nolunt pelagiani ex iusta damnatione descendere, negantes originale peccatum: quamvis ignorantia et difficultas, etiamsi essent hominis primordia naturalia, nec sic culpandus, sed laudandus esset Deus, sicuti in eodem libro tertio disputavimus. Quae disputatio contra manichaeos habenda est, qui non accipiunt Scripturas sanctas Veteris Instrumenti, in quibus peccatum originale narratur; et quidquid inde in Litteris apostolicis legitur, detestabili impudentia immissum fuisse contendunt a corruptoribus Scripturarum, tamquam non fuerit ab Apostolis dictum. Contra pelagianos autem hoc defendendum est, quod utraque Scriptura commendat, quam se accipere profitentur". Haec dixi in primo libro *Retractionum*, cum retractarem libros *De libero arbitrio*. Nec sola sane ista ibi a me dicta sunt de his libris, verum et alia multa, quae huic ad vos operi inserere longum putavi, et non necessarium: quod et vos existimo esse iudicaturos, cum omnia legeritis. Quamvis ergo in libro tertio *De libero arbitrio* ita de parvulis disputaverim, ut etiamsi verum esset quod dicunt pelagiani, ignorantiam et difficultatem, sine quibus nullus hominum nascitur, primordia, non supplicia esse naturae, vincerentur tamen manichaei, qui volunt duas, boni scilicet et mali, coaeternas esse naturas, numquid ideo fides in dubium vocanda vel deserenda est, quam contra ipsos pelagianos catholica defendit Ecclesia, quae assertit originale esse peccatum, cuius reatus generatione contractus, regeneratione solvendus est?". AUGUSTINUS, *De dono perseverantiae*, 11.27.

³² Boyer, C., *Dieu pouvait-il créer l'homme dans l'état d'ignorance et de difficulté? Etude de quelques textes augustiniens*, cit. nota 4, p. 55.

e dell'esperienza, non desperi di trovare una qualche risposta accettabile per giustificare Dio di aver creato l'uomo tale quale è.

4. L'interpretazione di de Montcheuil³³

De Montcheuil nel suo contributo riguardante l'ipotesi di una condizione originaria di ignoranza e di difficoltà esordisce mettendo in rilievo il problema di conciliazione tra le considerazioni di Agostino su *ignorantia et difficultas* che si leggono nelle opera antimanichee – ed in particolare nel *De libero arbitrio* – e quelle che sono invece espresse nelle opere antipelagiane a proposito della concupiscenza. Rispondendo ai manichei, infatti, afferma che se anche lo stato di *ignorantia et difficultas* non fosse un castigo sarebbe comunque possibile dimostrare che esso non è incompatibile con la bontà e la saggezza divine. Contro i pelagiani invece ribadisce più volte che, se si nega che la condizione misera nella quale nascono gli uomini sia conseguenza di un peccato, si è logicamente condotti al manicheismo. La chiave di lettura per capire questa apparente contraddizione Agostino la suggerisce nelle *Retractationes*: chi discute con i manichei si rivolge a uomini che negano l'autorità della sacra scrittura mentre chi affronta i pelagiani è alle prese con avversari che riconoscono il valore rivelativo dell'antico e del nuovo testamento.

Lo studioso riassume l'opinione espressa da Boyer: «Recentemente ci si è accaniti nel voler dimostrare che le affermazioni del *De libero arbitrio* significherebbero che Dio, indipendentemente da qualsiasi peccato, avrebbe potuto creare direttamente l'uomo nella condizione di ignoranza e difficoltà, senza tuttavia venire meno alla sua giustizia». ³⁴ È opinione di de Montcheuil che la spiegazione dell'argomento che Agostino oppone ai manichei nel *De libero arbitrio* non sia così semplice.

L'ipotesi che l'ignoranza e la difficoltà non siano per l'uomo dei castighi, ma la condizione naturale nella quale un'anima viene al mondo, si colloca nella riflessione che prende avvio da *De libero arbitrio* III, 18.50. Agostino, che insiste sul legame tra peccato e volontà riassume le sue conclusioni con queste parole: «Qualsiasi sia la causa della volontà se non è possibile resisterle si cede ad essa senza peccato, se è possibile si resista e non si peccherà». E tuttavia, nota Agostino, la sacra scrittura non sembra accordarsi con questa idea della piena consapevolezza del peccatore e rimprovera gli atti commessi per ignoranza e biasima l'uomo che pur volendo agire bene non può. La risposta è che questo avviene perché ignoranza e debolezza sono una punizione per il

³³ De Montcheuil, Y., *L'hypothèse de l'état originel d'ignorance et de difficulté d'après le De libero arbitrio de saint Augustin*, cit. nota 4.

³⁴ Ivi, p. 198. La traduzione dall'originale francese dei passi proposti di questo saggio è a cura dell'autore.

peccato e de Montcheuil chiarisce quale sia a suo avviso il senso da dare a queste affermazioni. In questo passaggio Agostino afferma che, se gli uomini sono responsabili delle trasgressioni commesse per ignoranza o per l'impossibilità di resistere alle tentazioni, questa condizione di *ignorantia et difficultas* non può che essere un castigo. Un Dio giusto può punire solo i peccatori e quindi bisogna concludere che siamo già peccatori quando ci è rimproverata questa condotta. È Agostino stesso a fornire il senso di questa lettura: l'uomo quando poteva evitarlo ha compiuto il male ed ora è condannato a commetterlo quando non lo vuole. Questo il passo cui de Montcheuil fa riferimento:

Non c'è da meravigliarsi che l'uomo o per ignoranza non abbia il libero arbitrio della volontà, con cui scegliere il da farsi secondo ragione, ovvero che per la resistenza dell'abito della passione, sviluppatosi in certo senso come un'altra natura a causa della illibertà nella propagazione della specie, egli conosca il da farsi e lo voglia, ma non possa compierlo. È pena giustissima del peccato che si perda ciò che non si è voluto usar bene, sebbene fosse possibile senza alcuna difficoltà, se si volesse. È quanto dire che chi, pur conoscendo, non agisce secondo ragione, perde la conoscenza di ciò che è ragionevole e chi non ha voluto agire secondo ragione potendolo, ne perde la possibilità quando lo vuole.³⁵

Lo scritto agostiniano procede a questo punto segnalando la possibile obiezione manichea alla dottrina del peccato originale come spiegazione dell'attuale condizione umana, con particolare riferimento in questo contesto al piano morale. *Ignorantia et difficultas* non possono essere castighi di un peccato personale poiché ciascun uomo le contrae nascendo e d'altra parte l'essere puniti con un castigo che impone di trasgredire la norma divina contro la propria volontà, a causa di un peccato commesso dalla prima coppia umana, metterebbe in dubbio la bontà di Dio. Per rispondere Agostino non tenta di spiegare la parte volontaria del peccato originale, come farà invece contro Giuliano, o per lo meno in questo contesto non fonda tutta la sua argomentazione su questo aspetto e de Montcheuil analizza tutto lo svolgimento della replica agostiniana per cercare di capire il senso delle affermazioni in questione. Agostino pone in un primo momento la questione sul piano pratico e afferma che l'osservazione dei manichei avrebbe senso solo nel caso che *ignorantia et difficultas* fossero

³⁵ «Nec mirandum est quod vel ignorando non habet arbitrium liberum voluntatis ad eligendum quid recte faciat: vel resistente carnali consuetudine, quae violentia mortalis successionis quodammodo naturaliter inolevit, videat quid recte faciendum sit, et velit, nec possit implere. Illa est enim peccati poena iustissima, ut amittat quisque quod bene uti noluit, cum sine ulla posset difficultate, si vellet. Id est autem, ut qui sciens recte non facit, amittat scire quid rectum sit; et qui recte facere, cum posset, noluit, amittat posse cum velit». AUGUSTINUS, *De libero arbitrio* III, 18.52.

assolutamente insuperabili, mentre non è così poiché la salvezza è possibile grazie al *naturale iudicium* dell'uomo e per l'aiuto concesso da Dio a coloro che lo chiedono. In questo modo cade l'obiezione manichea poiché è possibile superare questa situazione penale ed è propriamente colpevole soltanto il permanervi, senza tentare di migliorarsi.

Sul piano teologico la spiegazione è questa: è conforme alla giustizia divina che gli uomini nascano con i difetti che sono stati castigo del peccato dei progenitori e tuttavia l'uomo non avrebbe nulla di cui lamentarsi poiché Dio non nega la sua misericordia elargendo la grazia all'uomo per risollevarlo. Togliendo ad Adamo ed Eva la beatitudine Dio non ha tolto loro anche la fecondità poiché l'anima, in qualunque condizione di peccato e miseria sia precipitata, è comunque ornamento per la terra. Agostino ricorre ad un principio a lui caro: un'anima, in quanto spirituale, è superiore ad ogni corpo materiale. Non sarebbe stato però giusto che i progenitori generassero figli migliori di loro e, d'altra parte, Dio non nega l'aiuto a chi vuole risollevarsi dalla condizione decaduta. Così facendo il Creatore mostra quanto facilmente l'uomo avrebbe potuto conservare i doni primitivi, dal momento che la sua discendenza può trionfare sugli ostacoli ai quali è assoggettata fin dalla nascita. Tuttavia questa spiegazione non sarebbe utile contro i manichei e per tale ragione Agostino formula le ipotesi a lui note sull'origine dell'anima mostrando come, qualsiasi di esse sia quella vera, non sia necessario formulare la dottrina dualista dei due principi per spiegare l'ignoranza e la concupiscenza.³⁶ L'ignoranza e la concupiscenza cui qui Agostino fa riferimento non sono concetti astratti ma propriamente la situazione di incertezza morale nella quale il genere umano si trova e che suscita il dubbio dei manichei sulla bontà di Dio.

Ciò che è fondamentale per comprendere il senso dell'argomentazione agostiniana, ad avviso di de Montcheuil, è determinare se nel formulare le quattro ipotesi sull'origine dell'anima Agostino ragioni indipendentemente dal peccato originale e ponga una questione astratta riguardante tutta l'umanità in generale oppure se ragioni supponendo il peccato originale ed è in questo caso che si rende necessario dimostrare l'innocenza di Dio, qualunque sia l'origine dell'anima. È opinione dello studioso francese che sia la seconda ipotesi ad essere corretta e scrive: «Il peccato dei progenitori è supposto alla base dell'argomentazione dalla quale prendono il via le quattro ipotesi sull'origine dell'anima. Questo perché qui Agostino sta sempre rispondendo all'obiezione manichea: "Se Adamo ed Eva hanno peccato che cosa abbiamo fatto noi per sopportarne le conseguenze?". Dimostreremo inoltre nel corso di questo lavoro

³⁶ Anche nel contributo di de Montcheuil vi è una certa variabilità nell'uso dei termini concupiscenza.

che solo questa interpretazione rende giustizia ai testi e che essa si inquadra nella necessità della controversia che qui viene portata avanti da Agostino». ³⁷

Se l'ipotesi traducianista è chiaramente formulata pensando al peccato originale: «Se è stata creata una sola anima, da cui sono derivate quelle di tutti gli uomini che nascono, chi può dire di non aver peccato quando il primo ha peccato?», ³⁸ più interessante è la seconda, cioè l'ipotesi creazionista per la quale Dio crea singolarmente ogni anima da inviare nei corpi. In questo caso non si può parlare di pena poiché non si è mai verificata una condizione precedente in cui l'anima fosse in una situazione migliore. De Montcheuil rileva in questa ipotesi delle espressioni che dimostrano a suo avviso come anche questa ipotesi agostiniana supponga il peccato di Adamo: Agostino assimila infatti lo stato nel quale l'anima viene creata a quello nel quale un'altra anima viene condotta a causa del peccato: «Se invece sono create singolarmente in ciascuno che nasce, non è ingiusto, anzi appare come molto conveniente all'ordine che il cattivo merito di chi precede sia natura di chi segue e che il buon merito di chi segue sia natura di chi precede». ³⁹ Non si tratta qui di una condizione nella quale un'anima poteva giungere a causa del peccato, ma di una condizione nella quale è stata realmente portata. La caduta che ha portato l'anima a quel punto che è per noi punto di partenza è un evento che si è verificato nella storia.

La terza ipotesi, ovvero l'invio nei corpi da parte di Dio, di anime preesistenti suppone anch'essa il peccato originale: si tratta infatti di anime che vengono inviate in corpi divenuti mortali a causa del peccato perché tali anime possano risollevarli all'integrità originaria. La quarta ipotesi è una variante della terza secondo la quale le anime preesistenti sceglierebbero liberamente di incarnarsi nei corpi. Lo studioso, verisimilmente sulla base di una sorta di principio di uniformità, ne conclude che, essendo le altre tre ipotesi (prima, terza e quarta) formulate nell'orizzonte del peccato originale, si rafforzerebbe l'idea che anche la seconda lo sia.

Dopo una digressione nella quale analizza le forme di ignoranza più pericolose per la vita spirituale Agostino riprende in *De libero arbitrio* III, 22.64 la seconda ipotesi che aveva formulato sull'origine dell'anima e scrive: «Se invece ignoranza e debolezza sono naturali, proprio di lì l'anima inizia a progredire e ad avanzare alla conoscenza e alla serenità fino a che in lei non sia perfetta la felicità». ⁴⁰ Il problema che qui si pone, osserva opportunamente de Montcheuil, è quello di interpretare correttamente quale sia il significato che

³⁷ De Montcheuil, Y., *L'hypothèse de l'état originel d'ignorance et de difficulté d'après le De libero arbitrio de saint Augustin*, cit. nota 4, p. 212.

³⁸ Vedi nota 17.

³⁹ Vedi nota 18.

⁴⁰ Vedi nota 24.

Agostino attribuisce a *natura/naturalis*.⁴¹ La possibilità formulata in questi termini si oppone all'idea che *ignorantia et difficultas* siano castighi e quindi inflitti ad un'anima che prima si trovava in una situazione migliore perduta a causa di una colpa. In questa ipotesi Agostino riprende dunque l'argomentazione elaborata nell'ipotesi creazionista sull'origine dell'anima e poiché si tratta proprio di un ulteriore chiarimento di quella, la giustificazione dell'operato divino suppone sempre il peccato di Adamo e non prova più che precedentemente che, senza peccato, l'anima non possa essere in tale situazione. Sarebbe dunque da scartare l'interpretazione offerta da Boyer e riferita dallo stesso de Montcheuil: «Un'anima che viene precipitata da Dio nell'ignoranza e nella difficoltà a causa del peccato originale non ha di che lamentarsi poiché Dio avrebbe potuto crearla nella medesima condizione indipendentemente dal peccato originale».⁴²

Il termine *naturalis* dell'ipotesi proposta in *De libero arbitrio* III, 22.64 è pertanto opposto a “punizione” e designa il fatto che *ignorantia et difficultas* non sono castighi di una colpa personale, effettivamente presente nell'anima di chi nasce, ma sono semplicemente parte del patrimonio col quale ciascuno viene all'esistenza; però, scrive de Montcheuil: «L'affermazione che l'umanità ne sarebbe potuta essere afflitta indipendentemente dal peccato di Adamo non è implicata».⁴³

⁴¹ Sulla questione si sofferma recentemente anche Lettieri, il quale chiarisce come l'ambiguità del termine *natura* in Agostino permetta di parlare di *natura umana* sia in senso storico sia in senso ontologico. Lo studioso, inoltre, nota opportunamente come nel terzo libro del *De libero arbitrio* non sia preclusa alla *natura umana caduta*, corrotta dal peccato di Adamo, la possibilità di volere ed operare la propria redenzione. «Dunque, ogni *natura* creata è buona e non esiste alcuna *natura* ontologicamente malvagia, contro quanto sostenevano i manichei. Il peccato in sé è un *vitium* ontologicamente insussistente, sicché esso è pensabile soltanto come *defectus boni*, “*corruptio naturae bonae*”, come deficienza e mancanza, derivato niente affatto da una sostanza maligna, ma unicamente dall'atto libero e perverso della volontà creaturale. Il *vitium* diminuisce la perfezione e la positività ontologica della *natura* cui inerisce, la quale, tratta dal nulla da Dio, alienandosi dall'Essere assoluto, tende ad appropriarsi di ciò che le è proprio; eppure il *vitium* sussiste soltanto presupponendo il bene dell'essere, l'atto creativo di Dio e il dono ontologico nel quale la *natura* consiste, sicché il *vitium* assoluto, una *natura* assolutamente malvagia non può esistere. [...] L'*universa natura* del mondo sensibile è quindi pensata come ordine universalmente finalizzato alla punizione, ma anche alla conversione libera delle anime, comunque capaci di riconvertirsi a Dio e quindi di restaurare l'integrità della propria *natura*. Se quindi in *DeLibArb* III,19,54 appare una distinzione tra due diverse modalità di *natura* (*aliter* è intesa quella *natura* nella quale era stato creato il primo uomo, *aliter* dev'essere considerata quella *natura* mortale comune a tutti gli uomini derivati da Adamo), comunque la volontà libera dell'uomo mantiene la capacità di riconversione a Dio, presupponendo una *natura* che permane sostanzialmente integra». Lettieri, G., *Evoluzione e ambiguità del concetto di natura in Agostino d'Ippona*, cit. nota 6, pp. 35-37.

⁴² De Montcheuil, Y., *L'hypothèse de l'état originel d'ignorance et de difficulté d'après le De libero arbitrio de saint Augustin*, cit. nota 4, p. 205.

⁴³ Ivi, p. 209.

La domanda che Agostino si pone è dunque se *ignorantia et difficultas* siano naturali o siano un castigo. È evidente che non si tratta qui di chiedersi, afferma de Montcheuil, se esse siano appartenute o meno allo stato primitivo nel quale l'umanità è stata creata né se attualmente facciano parte del patrimonio con il quale gli uomini nascono. Si tratta più esattamente di stabilire se esse siano castigo di una colpa realmente esistente nel bambino: se sì non sono naturali, altrimenti lo sono. Quindi l'interpretazione di «Ignorantia vero et difficultas si naturalis est» sarebbe da intendersi così: «Se indipendentemente dalla partecipazione alla colpa ci sia una partecipazione alla natura decaduta. Non nel senso di castigo ma propriamente di natura e questo *naturalis* non significa indipendentemente dal peccato».

Le argomentazioni del *De libero arbitrio* procedono quindi secondo il modo necessario per confrontarsi con i manichei dove Agostino deve mantenersi sul terreno della ragione per spiegare che l'origine del male non ha come unica giustificazione possibile l'esistenza di un principio malvagio coeterno a Dio. Il senso dell'argomentazione si rintraccia, secondo de Montcheuil, in *De libero arbitrio* III, 21.60 e consiste nel voler dimostrare la razionalità del credere.⁴⁴

L'orizzonte del peccato originale è comunque quello nel quale si sviluppano tutte le argomentazioni anche quando l'intento diretto è semplicemente di dimostrare che la metafisica manichea non è l'unica risposta in grado di scagionare Dio dall'accusa di ingiustizia. Per de Montcheuil è impensabile inoltre che l'ipotesi di Agostino di *ignorantia et difficultas* come condizioni naturali per l'uomo abbia come referente una dottrina del peccato originale non ancora sviluppata, secondo la quale gli uomini erediterebbero dal progenitore comune soltanto la pena e non la colpa.

La risposta alla domanda su quale sia il senso dell'argomentazione lo si può dunque rintracciare nelle *Retractationes*: per rispondere alle obiezioni dei manichei non si può fare riferimento all'autorità scritturistica che essi rifiutano.

5. La risposta di Boyer a de Montcheuil⁴⁵

Si tratta qui della risposta formulata più di vent'anni dopo all'analisi di de Montcheuil, in occasione del Congresso Internazionale Agostiniano di Parigi del 1954. Boyer ribadisce che Agostino in *De libero arbitrio* III, 20.56 e nei passi che da questo dipendono, ovvero: *Retractationes* I, 9.6 e *De dono perseverantiae* 11.27, sostiene che ignoranza e difficoltà possono trovarsi nell'uomo indipendentemente dal peccato originale e che questo non sarebbe incompatibile con la giustizia del Creatore. Il che – scrive Boyer – equivale a dire che Dio poteva creare il primo uomo senza renderlo immune dalla

⁴⁴ Vedi nota 23.

⁴⁵ Boyer, C., *La concupiscence est-elle impossible dans un état d'innocence?*, cit. nota 4.

concupiscenza. L'argomentazione di Agostino si trova nel contesto della difesa della dottrina del peccato originale ed è proprio per meglio difenderla che egli formula l'ipotesi dell'assenza di ogni peccato: nell'ipotesi creazionista si pone infatti la difficoltà di parlare di castigo poiché ciascuna anima viene individualmente creata da Dio per essere inviata nei corpi che nascono e quindi non si può supporre per essa un momento precedente in cui abbia commesso una colpa, né pensare alla trasmissione di un peccato, facilmente sostenibile invece nell'ipotesi traducianista. La condizione di *ignorantia et difficultas* costituisce in questo caso uno stimolo per progredire verso la sapienza.

Il peccato originale è escluso da questa ipotesi poiché l'anima peccatrice di Adamo è opposta nel confronto a quella che può divenire colpevole nel caso in cui non faccia buon uso delle facoltà che ha ricevuto in dono. Quindi, per spiegare la concupiscenza non serve parlare di peccato né personale né trasmesso.

La necessità di non utilizzare l'antico testamento è proprio della polemica antimanichea poiché i seguaci di Mani non accettano l'autorità del testo e nell'ipotesi formulata in *De libero arbitrio* III, 20.56 l'ipotesi di una condizione primitiva di ignoranza e di difficoltà è contrapposta ad una situazione penale. Parlare di condizione naturale potrebbe, in un altro contesto, riferirsi sia a quella di Adamo quando fu creato o a quella della natura decaduta nella quale nascono i suoi discendenti, ma in questo caso si comprende di che cosa si tratti valutando in base alla situazione che le viene contrapposta. Agostino inoltre, scrive Boyer, ha sostenuto anche successivamente al *De libero arbitrio* fino alla fine della sua vita che Dio avrebbe potuto, senza venir meno ad alcuna delle sue caratteristiche, creare l'uomo nell'*ignorantia et difficultas*. I doni di Adamo, in particolare la sapienza e l'integrità, non sarebbero dunque in alcun modo dovuti alla natura umana.

6. L'interpretazione di de Lubac⁴⁶

Le quattro ipotesi sull'origine dell'anima formulate da Agostino riguardano tutte la discendenza di Adamo che ha peccato e tutte suppongono che la sua stirpe sia in una condizione compromessa dal primo peccato.

De Lubac cita a sostegno della sua tesi anche tre affermazioni degli editori benedettini di Agostino nel loro commento al testo del *De libero arbitrio* nell'edizione francese Vivés:

- 1) La discussione del terzo libro del *De libero arbitrio* intorno al peccato originale dimostra che non vi è ingiustizia che il vizio passi alla posterità di Adamo.

⁴⁶ De Lubac, H., *Note sur Saint Augustin*. *De libero arbitrio*, III, 20, 56, cit. nota 4.

2) In una lunga argomentazione Agostino mostra come il vizio di Adamo passi nella sua posterità.

3) Non è ingiusto che i bambini ereditino le conseguenze penali del peccato qualsiasi sia la dottrina sull'origine dell'anima.

Il soggetto dell'analisi agostiniana delle quattro ipotesi sull'origine dell'anima sono dunque sempre "i figli di Adamo" poiché queste quattro ipotesi si inseriscono nella risposta all'obiezione dei manichei: «Se Adamo ed Eva hanno peccato...?». Tutto il discorso si sviluppa perciò nell'orizzonte del peccato di Adamo e non vi sono ragioni per estrapolare la seconda ipotesi dal suo contesto trasformandola artificialmente in una dissertazione sulla possibilità che l'uomo nasca con la concupiscenza a prescindere dal peccato di Adamo. A parere di de Lubac l'interpretazione di Boyer sarebbe dunque possibile solo a patto di togliere questa seconda ipotesi dal suo contesto e di eliminare da essa un importante passaggio, che indica appunto la trasmissione del peccato: «ut malum meritum prioris, natura sequentis sit».⁴⁷

Boyer – riferisce de Lubac – si chiede: «Se non c'è trasmissione del peccato perché bisogna supporlo?».⁴⁸ Ma Agostino risponde che lo stato di *ignorantia et difficultas* testimonia l'esistenza di un tale peccato e nell'ipotesi creazionista valuta il caso nel quale la condizione miserabile in cui si nasce sia però priva di colpa. Essa sarebbe comunque penale, conseguenza del primo peccato, anche se non siamo colpevoli come lo fu Adamo o come lo sarebbero le anime derivanti *ex traduce* da quella del primo uomo. In questo modo de Lubac prende per buona l'ipotesi formulata (e poi in realtà scartata) da de Montcheuil che si eredita da Adamo la pena e non la colpa dei progenitori. A sostegno di questa ipotesi si può dire che nel momento in cui Agostino scrive il *De libero arbitrio* la dottrina del peccato originale non è ancora completamente sviluppata, come testimonia la sua idea riguardo alla sorte dei bambini morti senza battesimo.

Agostino ragiona dunque supponendo il peccato originale e anche se le anime non sono colpevoli personalmente non si può accusare Dio di ingiustizia poiché quello che conta è la possibilità di redenzione che esse hanno. La seconda ipotesi dunque esclude l'idea di un castigo per l'anima, benché il corpo sia *de poena peccati natum*, ma non esprime neanche la possibilità che l'uomo sia creato da Dio in questa condizione indipendentemente dal peccato originale.

⁴⁷ Vedi nota 18.

⁴⁸ Boyer, C., *La concupiscence est-elle impossible dans un état d'innocence?*, cit. nota 4, p. 740, citato da de Lubac, H., *Note sur Saint Augustin. De libero arbitrio*, III, 20, 56, cit. nota 4, p. 283. La traduzione dall'originale francese dei passi proposti di questo saggio è a cura dell'autore.

7. L'interpretazione di Trapè⁴⁹

Trapè si inserisce nel dibattito riguardante l'interpretazione delle affermazioni agostiniane di *De libero arbitrio* III, 20.56 e 22.64 e si dice concorde con le analisi proposte da de Montcheuil e da de Lubac che, contrariamente a Boyer, non ritengono che Agostino avesse realmente pensato a uno stato di natura pura nel quale la prima coppia umana potesse essere apparsa afflitta dalla concupiscenza. L'obiettivo dell'analisi di Trapè è quello di sciogliere l'apparente contraddizione tra le considerazioni sulla concupiscenza espresse da Agostino contro i manichei e contro i pelagiani.

Le argomentazioni del terzo libro del *De libero arbitrio* riguardanti *ignorantia et difficultas* pongono a prima vista il problema di conciliare il pensiero sulla concupiscenza che Agostino esprime nella polemica antimanichea con quello che emerge nella polemica antipelagiana. La spiegazione fornita nelle *Retractationes*: «Contro i manichei che non accettano l'autorità della sacra scrittura si risponde con un argomento di ragione, mentre contro i pelagiani si ribadisce la dottrina del peccato originale», non sembra sufficiente. Questa carenza è evidente se si considera l'accusa che Agostino rivolge a Giuliano nell'*Opus imperfectum*: «Negando la dottrina del peccato originale si fa il gioco dei manichei» ed è proprio in questo reciproco scambio di accuse di manicheismo tra Giuliano ed Agostino che si potrebbe trovare, secondo Trapè, la vera chiave di lettura che permette di conciliare la posizione agostiniane del *De libero arbitrio* con quelle della polemica antipelagiana.

Lo studioso riassume in questo modo le posizioni dei manichei, di Giuliano di Eclano e di Agostino rispetto alla concupiscenza:

- 1) per i manichei la concupiscenza è un male ed è naturale per l'uomo, in quanto gli appartiene fin dall'origine.
- 2) per Giuliano è naturale, ma non è un male.
- 3) per Agostino è un male, ma non è naturale e deriva invece dal peccato originale.

Questa la sintesi che Trapè propone:

Dice S. Agostino ai pelagiani: «Sostenere che l'uomo sia stato creato con la concupiscenza e negare che essa sia un male, è lo stesso che dar causa vinta ai manichei. A questi in realtà sarà facile dimostrare che la concupiscenza è un male e quindi concluderanno, vostro malgrado, che proviene dalla contaminazione di un principio perverso». [...] Ed ecco il problema: come metterlo con il testo delle *Ritrattazioni* che abbiamo riportato cominciando? Se Dio sarebbe degno di lode anche creando l'uomo soggetto all'ignoranza e

⁴⁹ Trapè, A., *Un celebre testo di Sant'Agostino sull'ignoranza e la difficoltà* (Retr 1,9,6) e *l'Opus imperfectum contra Julianum*, cit. nota 4.

alla difficoltà (concupiscenza), come va negando il peccato originale, come fanno i pelagiani, si resta senza argomenti contro i manichei?⁵⁰

Secondo l'interpretazione data dal cardinale Noris – e citata da Trapè – l'argomento del terzo libro del *De libero arbitrio* sarebbe un argomento *ad hominem* contro i manichei. Agostino accetterebbe *disputationis causa* i due presupposti manichei, e cioè che la concupiscenza sia un male e che l'uomo non possa essere creato senza di essa e concluderebbe che in tal caso Dio sarebbe degno di lode, perché avrebbe creato l'uomo come non poteva non essere creato. Secondo Trapè questa non sarebbe l'interpretazione corretta e quello contro i manichei non sarebbe un argomento *ad hominem*, ma l'autentica certezza di Agostino, ritenuta per fede e divenuta certa nella ragione, che non si può pensare nulla di indegno di Dio. La soluzione è da individuare in *Contra Iulianum opus imperfectum* VI, 16, dove Agostino risponde alla seguente obiezione di Giuliano: «Se si concede ai manichei che la concupiscenza è un male non resta altro che accettare le loro conclusioni; il ricorso al peccato originale è inutile, perché non ammettono l'autorità della scrittura; tentare la via della ragione è impossibile poiché ogni argomento o è inefficace contro i manichei o colpisce anche la dottrina del peccato originale». E di seguito la risposta di Agostino: «Non oppongo ai manichei argomenti della scrittura né argomento a partire dalla bontà del Creatore per dimostrare la bontà delle creature, ma è dalla bontà delle creature che si dimostra la bontà del Creatore. Il male è contro natura e testimonia la bontà della sostanza di cui costituisce un difetto».⁵¹

Dopo aver dunque chiarito quale sia a suo avviso il senso dei passi del *De libero arbitrio* a partire dalla stessa dichiarazione presente nell'ultima opera di Agostino, Trapè riconosce che questa argomentazione ha l'obiettivo di respingere come falsa la soluzione proposta dai manichei (ovvero la dottrina dei due principi) anche se si tratta di una confutazione che non offre una risposta positiva, quale è soltanto la dottrina del peccato originale.

8. L'interpretazione di *De Capitani*⁵²

Nello studio introduttivo al *De libero arbitrio*, pubblicato nel 1987, De Capitani esclude che nel terzo libro vi siano dei testi dai quali si evinca che Agostino abbia pensato alla possibilità di una natura pura. La condizione di fatto nella quale l'uomo si trova è certamente per Agostino una condizione penale e la chiave di lettura corretta nella quale interpretare tutto lo svolgimento dell'argomentazione è quella fornita da Agostino stesso nelle *Retractationes*,

⁵⁰ Ivi, p. 799.

⁵¹ Ivi, p. 801.

⁵² De Capitani, F., *Studio introduttivo*, cit. nota 4.

ovvero la destinazione antimanichea dell'opera. Di significativa importanza anche un altro testo agostiniano, che riprende e commenta il terzo libro del *De libero arbitrio*; si tratta di *De dono perseverantiae* 12.29:

Nel terzo libro *Sul libero arbitrio* mi sono opposto ai manichei secondo una duplice tesi: ho considerato infatti sia che l'ignoranza e la difficoltà, senza le quali nessun uomo nasce, siano un castigo, sia che costituiscano la condizione originaria propria della natura umana. Tuttavia tengo ferma la prima delle due ipotesi, che io ho espressa anche in quell'opera abbastanza chiaramente: che questa non è la natura che l'uomo ebbe quando fu creato, ma il castigo che ebbe quando fu condannato.⁵³

Dunque Agostino nel *De libero arbitrio* ha operato una confutazione della dottrina manichea a partire da due diverse ipotesi; ovvero non c'è bisogno di pensare qualcosa di indegno della bontà e della giustizia divine sia che la condizione di *ignorantia et difficultas* sia conseguenza del peccato originale, sia che essa costituisca la condizione originaria dell'uomo.

Agostino infatti formula le quattro ipotesi sull'origine dell'anima rispondendo all'obiezione manichea sul peccato originale formulata in *De libero arbitrio* III, 19.53 e conclude che, qualunque sia l'origine dell'anima, non vi è ingiustizia da parte del Creatore se essa sconta la pena del peccato dei progenitori. Successivamente formula una quinta ipotesi, diversa dalle precedenti, supponendo che *ignorantia et difficultas* siano per l'uomo *primordia naturalia* e alla quale fornisce però la stessa risposta dei casi precedenti: non vi è ragione di ritenere che la giustizia e la bontà divine vengano meno poiché Dio ha dotato l'uomo dei mezzi che lo possono condurre alla salvezza.

9. L'interpretazione della Sfameni Gasparro⁵⁴

Alla questione dell'interpretazione di *De libero arbitrio* III, 20.56 e 22.64 accenna, in due occasioni anche la studiosa Sfameni Gasparro. Nel 1987 all'interno di un contributo nel quale sono analizzate in particolare le nozioni agostiniane di concupiscenza e di peccato originale e nel 2000 nell'introduzione all'edizione italiana del secondo volume delle opere antimanichee della Città Nuova Editrice.

⁵³ «Ita in tertio libro *De libero arbitrio* secundum utrumque sensum restiti manichaeis, sive supplicia, sive primordia naturae sint ignorantia et difficultas, sine quibus nullus hominum nascitur; et tamen unum horum teneo, ibi quoque a me satis evidenter expressum: quod non sit ista natura instituti hominis, sed poena damnati». AUGUSTINUS, *De dono perseverantiae*, 12.29.

⁵⁴ Sfameni Gasparro, G., *Concupiscenza e generazione. Aspetti antropologici della dottrina agostiniana del peccato originale*, cit. nota 4 e Sfameni Gasparro, G., *Introduzione generale*, cit. nota 4.

L'idea di una natura pura è un'elaborazione scolastica e pertanto sostanzialmente estranea al quadro ideologico di Agostino il quale, in linea con il pensiero patristico, ritiene i progenitori creati in una natura integra nella quale non sono distinti attributi e prerogative naturali dai doni preter- o sovra-naturali. L'ipotesi che *ignorantia et difficultas* siano per l'uomo naturali, proposta da Agostino nel *De libero arbitrio*, costituisce un argomento *ad hominem* contro i manichei, come conferma la sua rilettura nelle *Retractationes*. Tuttavia l'interpretazione corretta di questo passo (anche se non del suo valore assoluto nel pensiero di Agostino, ma relativo, interno al *De libero arbitrio*) sarebbe quella di Boyer poiché Agostino, discutendo in funzione antimanichea, propone di fatto come possibile anche uno stato naturale di ignoranza e difficoltà senza che per esso sia intaccato il presupposto di bontà e giustizia divine.

10. *L'interpretazione di Moriones*⁵⁵

Anche negli ultimi anni la questione è stata oggetto di interesse degli studiosi di Agostino. Nel 2005 Moriones ha ripercorso i momenti salienti del dibattito appena riferito, e ha tentato di rispondere all'interrogativo se Agostino abbia realmente pensato che Dio potesse creare l'uomo senza quei doni che la teologia successiva definirà soprannaturali.

L'analisi agostiniana delle quattro ipotesi sull'origine dell'anima ha come obiettivo soltanto la difesa di Dio da qualunque accusa di ingiustizia che i manichei possono sollevare, giudicando a partire dalla constatazione della sofferenza umana. La condizione umana cui Agostino fa riferimento è quella storica, lapsaria, e suppone sempre il peccato originale come orizzonte antropologico. Moriones prosegue chiarendo il significato dei termini peccato e natura, usati da Agostino nel terzo libro del *De libero arbitrio* ed afferma che il peccato in senso proprio (*formal*)⁵⁶ è quello compiuto da Adamo in piena libertà ed a causa di esso gli uomini sono gravati da ignoranza e concupiscenza. Tale concupiscenza, la cui colpa viene tolta dal battesimo, è però inestinguibile in quanto impulso al peccato anche nei cristiani.

Il termine natura è generalmente usato da Agostino – scrive lo studioso – non in senso ontologico (designante cioè un'essenza immutabile che ha la sua finalità e le sue proprietà), ma in senso storico, ovvero designante la condizione nella quale fu creato Adamo e consistente nella natura ontologica unita ai doni

⁵⁵ Moriones, F., *En torno a una controversia de hace medio siglo, sobre teología de San Agustín*, cit. nota 4.

⁵⁶ Ivi, p. 441.

di Dio, senza distinguere doni soprannaturali, preternaturali e naturali.⁵⁷ Natura è inoltre quella nella quale l'uomo storico nasce a causa del castigo.

L'interpretazione fornita da Moriones dell'ipotesi di una condizione di *ignorantia et difficultas* naturale per l'uomo coincide nelle conclusioni con quella di de Montcheuil, de Lubac e Trapè. L'ipotesi formulata in *De libero arbitrio* III, 20.56 suppone sempre il peccato originale perché si colloca anch'essa all'interno dell'argomentazione con la quale Agostino risponde all'obiezione manichea: «Se Adamo ed Eva hanno peccato ...?» e perché il discorso sarebbe dominato dall'assioma che il corpo nasce comunque da un'umanità corrotta.

Nell'ipotesi creazionista si esclude la trasmissione del peccato ma non di meno la condizione, ovvero la natura, nella quale gli uomini nascono è condizionata dalla caduta. Bisogna infatti tenere presente, ad avviso di Moriones che segue qui l'analisi di de Lubac, che Agostino precisa che la condizione nella quale un'anima viene all'esistenza è quella che un'altra ha meritato in seguito ad una vita colpevole. Soltanto che in questo caso, per le nuove anime, non si tratta del castigo per una colpa commessa, ma di uno stimolo a progredire. Tuttavia Agostino non afferma mai che i primi uomini potessero essere creati da Dio in questa situazione indipendentemente da qualsiasi peccato.

Il senso della formulazione di questa ipotesi lo suggerirebbe Agostino stesso in *Retractationes* I, 9.6 e consiste nella destinazione antimanichea dell'opera.

11. *L'ipotesi creazionista di De libero arbitrio III, 20.56*

Il problema da cui si avvia la riflessione di Agostino è l'apparente inconciliabilità della definizione di peccato come disobbedienza consapevole e volontaria alla norma divina e di quei passi della sacra scrittura nei quali viene sottolineata la colpevolezza di tutte le trasgressioni che si commettono inconsapevolmente o cedendo ad un impulso irrefrenabile. Questa condizione, descritta in *Rm* 7, 19 con queste parole: «Infatti io non compio il bene che voglio, ma il male che non voglio»⁵⁸ testimonia, a parere di Agostino, che

⁵⁷ L'osservazione qui formulata è la stessa proposta dalla Sfameni Gasparro nel contributo del 1987, il suo studio non è però citato.

⁵⁸ Sull'evoluzione dell'esegesi agostiniana di del settimo capitolo della *Lettera ai Romani* esiste una vasta letteratura; si possono vedere per es. Campbell, D.H., *The Identity of "Ego" in Romans 7:7-25*, «*Studia Biblica*», III, 1978, pp. 57-64; Berrouard, M.F., *L'exégèse augustinienne de Rom. 7, 5-25 entre 396 et 418 avec des remarques sur le deux premières périodes de la crise pélagienne*, in «*Recherches Augustiniennes*», XVI, 1981, pp. 101-196; Dodaro, R., «*Ego miser homo*». *Augustine, the pelagian controversy and the Paul of Romans 7 :7-25*, in «*Augustinianum*», XLIV, 2004, pp. 135-144; Verschoren, M., «*I do the evil that I do not will*»: *Augustine and Julian on Romans 7:5-25 during the second pelagian controversy*, in «*Augustiniana*», LIV, 2004, pp. 223-242; Mara, M.G., *Agostino interprete di Paolo*, Paoline, Milano 1993, pp. 62-71 e *Aspetti del dibattito sulla grazia*

l'uomo non si trova nella condizione nella quale era stato creato, ma in una condizione penale e tale pena è inflitta da Dio a causa di un peccato. «È una pena, perché altrimenti sarebbe una condizione naturale e quindi buona; è stata inflitta da Dio, perché nessuno avrebbe potuto imporla all'uomo all'insaputa di Dio o contro la volontà divina; quindi è giusta, il che vuol dire che è stata meritata a causa di qualche peccato».⁵⁹

La spiegazione che si impone dunque è la dottrina del peccato originale, ma questa non è accettata dai manichei i quali potrebbero obiettare: «Se Adamo ed Eva hanno peccato, che abbiamo fatto di male noi, infelici, per nascere con la cecità dell'ignoranza e i tormenti della difficoltà?».⁶⁰ La prima risposta di Agostino è sul piano pratico: non è possibile negare la bontà di Dio perché anche in questa situazione Egli fornisce all'uomo i mezzi per conseguire la salvezza, consistenti nella naturale capacità di giudizio e nell'elargizione dell'aiuto a chi lo chiede, e prosegue sottolineando l'aspetto volontario del peccato che si commette, anche nella condizione di *ignorantia et difficultas*. Il primo peccato, compiuto in condizioni di volontà libera, ha comportato questo castigo e quindi tutti i peccati che hanno origine da questa caduta iniziale si dicono, per metonimia, peccati.⁶¹

Seguendo lo stesso schema Agostino definisce anche il termine natura: natura è propriamente quella nella quale il primo uomo è stato creato innocente, ma è anche quella dell'uomo storico che nasce gravato da mortalità, ignoranza e concupiscenza, a causa del peccato originale.

La giustizia di Dio comporta in questo modo un castigo per tutti gli uomini che nascono dalla stirpe di Adamo, ma la Sua bontà non nega il soccorso a chi si volge verso di Lui per essere sostenuto nel cammino di redenzione. Segue a queste considerazioni l'argomentazione nella quale Agostino formula le quattro ipotesi sull'origine dell'anima, che ha come obiettivo – esplicitamente dichiarato dall'autore – la dimostrazione che non si possono negare la bontà e la giustizia divine nonostante la condizione di *ignorantia et difficultas* nella quale tutti nascono.

Nell'ipotesi creazionista, dove la trasmissione del peccato non è ovvia come nel caso che l'anima di ogni singolo uomo derivi *ex traduce* da quella del progenitore comune, Agostino precisa che *convenientissimum et ordinatissimum apparet* che il cattivo merito di chi precede sia natura di chi segue⁶² e, come osservato da de Lubac e Moriones, questa affermazione testimonia che anche tale ipotesi è formulata supponendo la caduta. Le anime dei discendenti di

nella polemica antipelagiana di Agostino, in La salvezza. Prospettive soteriologiche nella tradizione orientale e occidentale, Venezia-Mestre 2008, pp. 101-119.

⁵⁹ Catapano, G., *Agostino*, Carocci, Roma 2010, p. 53.

⁶⁰ Vedi nota 14.

⁶¹ Vedi nota 13.

⁶² Vedi nota 18.

Adamo, gravate da *ignorantia et difficultas*, non si debbono lamentare dell'ingiustizia e neppure di una qualche mancanza di bontà da parte di Dio perché Egli concede loro di esistere e perché posseggono una naturale capacità di giudizio con la quale possono chiedere l'aiuto divino che non viene negato e consente la redenzione dell'uomo.⁶³

La conclusione di Agostino a questo punto è che, qualsiasi sia l'autentica maniera nella quale l'anima viene all'esistenza, ciò che è importante per la salvezza è non pensare niente di indegno del Creatore perché, scrive Agostino:

Di queste quattro teorie sull'anima, e cioè se le anime hanno origine per discendenza, se sono create nei singoli che nascono, se già preesistenti altrove sono da Dio mandate nei corpi degli individui che nascono, ovvero se vi cadono di proprio impulso, non si deve affermare nessuna pregiudizialmente. Infatti o il problema non è stato ancora chiaramente trattato a causa della sua oscurità e incertezza dagli interpreti cattolici dei Libri sacri, ovvero se è stato già fatto, testi simili non sono ancora giunti nelle mie mani. Ma almeno ci sia la fede di non pensare qualche cosa di falso e indegno della essenza del Creatore. [...] E se su di lui ci facciamo una idea differente di quel che conviene e diversa da quel che in effetti è, ci lasciamo ingannare da un errore rovinoso. Non si può giungere alla felicità, se ci muoviamo verso qualche cosa che o non esiste, o se esiste, non rende felici.⁶⁴

Inoltre, qualsiasi sia l'origine dell'anima bisogna supporre che il peccato originale riguardi ogni uomo.

Non viene elusa la conclusione che, come è evidente, le anime scontano le pene dei loro peccati perché si dà la perfettissima, giustissima, immobile e immutabile maestà e sostanza del Creatore. E questi peccati, come da tempo stiamo discutendo, si devono imputare soltanto alla loro volontà. Non si deve cercare altra causa del peccato.⁶⁵

⁶³ «Quamquam enim in ignorantia et difficultate nata sit, non tamen ad permanendum in eo quod nata est, aliqua necessitate comprimitur: neque omnino potuit nisi Deus omnipotens esse etiam talium creator animarum, quas et non dilectus ipse faciat, et dilectus ipse perficiat; qui et non existentibus praestat ut sint, et amantibus eum a quo sunt praestat ut beatae sint». AUGUSTINUS, *De libero arbitrio*, III, 20.56.

⁶⁴ «Harum autem quatuor de anima sententiarum, utrum de propagine veniant, an in singulis quibusque nascentibus novae fiant, an in corpora nascentium iam alicubi existentes vel mittantur divinitus, vel sua sponte labantur, nullam temere affirmare oportebit. Aut enim nondum ista quaestio a divinatorum Librorum catholicis tractatoribus pro merito suae obscuritatis et perplexitatis evoluta atque illustrata est; aut si iam factum est, nondum in manus nostras huiuscemodi litterae pervenerunt. Tantum adsit fides nihil de substantia Creatoris falsum indignumque sentiendi. [...] Ad hoc enim pergendo, quod aut non est, aut, si est, non facit beatos, ad beatam vitam nullus pervenire potest». Ivi, 21.59.

⁶⁵ «Appareat integerrima et iustissima et inconcussa atque incommutabili maiestate et substantia Creatoris, supplicia peccatorum suorum animas luere: quae peccata, ut iam diu disserimus, nonnisi propriae voluntati earum tribuenda sunt, nec ulla ulterior peccatorum causa quaerenda». Ivi, 22.63.

La seconda ipotesi sull'origine dell'anima proposta da Agostino in *De libero arbitrio* III, 20.56 supporrebbe dunque, come hanno sostenuto, tra gli autori citati, de Montcheuil, de Lubac, Trapè e Moriones, la dottrina del peccato originale. Anche se qui è difficile la dimostrazione della presenza di una colpa personale nell'anima che viene creata da Dio individualmente, questo non implica l'assenza della pena o l'ingiustizia di Dio.

Infine Agostino aggiunge:

Se invece ignoranza e debolezza sono naturali, proprio di lì l'anima inizia a progredire e ad avanzare alla conoscenza e alla serenità fino a che in lei non sia perfetta la felicità. Ma se essa trascurerà di propria scelta, pur essendogliene stata concessa la possibilità, il progresso nelle conoscenze più alte e nella pietà, viene precipitata giustamente in ignoranza e debolezza più gravi, che sono già effetti della pena [...]. Così anche adesso, se la ignoranza del vero e la difficoltà dell'onesto sono naturali nell'uomo perché da esse cominci ad elevarsi alla felicità della sapienza e della serenità, non si possono ragionevolmente condannare a causa dell'inizio naturale. Se invece non si vuole avanzare o si vuole tornare indietro, molto giustamente si pagherà la pena.⁶⁶

Formulare l'ipotesi, a partire da questo passo, che Agostino abbia effettivamente ritenuto possibile che Dio creasse i progenitori senza i doni con i quali li ha descritti in tutte le sue trattazioni protologiche, sembra superare l'intenzione di questo scritto.

12. Conclusioni. *Lecture alternative di De libero arbitrio III, 22.64*

Stando alle interpretazioni di de Montcheuil⁶⁷ e Moriones⁶⁸ l'ipotesi secondo cui Agostino abbia considerato possibile una creazione dell'uomo privo dei doni che di fatto ricevette riprenderebbe quanto Agostino aveva già accennato parlando dell'origine creazionista dell'anima e quindi l'aggettivo *naturalis* lo si dovrebbe intendere come “proprio della natura *lapsa*”, ovvero nel secondo senso

⁶⁶ «Ignorantia vero et difficultas si naturalis est, inde incipit anima proficere, et ad cognitionem et requiem, donec in ea perficiatur vita beata, promoveri. Quem profectum in studiis optimis atque pietate, quorum facultas ei non negata est, si propria voluntate neglexerit, iuste in graviolem, quae iam poenalis est, ignorantiam difficultatemque praecipitatur, decentissimo et convenientissimo rerum moderamine in inferioribus ordinata. [...] Sic etiam nunc, si ignorantia veri et difficultas recti naturalis est homini, unde incipiat in sapientiae quietisque beatitudinem surgere, nullus hanc ex initio naturalis recte arguit: sed si proficere noluerit, aut a profectu retrorsum relabi voluerit, iure meritoque poenas luet». Ivi, 22.64.

⁶⁷ Vedi § 4.

⁶⁸ Vedi § 10.

descritto da Agostino in *De libero arbitrio* III, 19.54. Anche per Boyer⁶⁹ l'ipotesi formulata in *De libero arbitrio* III, 22.64 sarebbe una ripresa dell'ipotesi creazionista di *De libero arbitrio* III, 20.56, che lo studioso interpreta, viceversa, come un'insistenza di Agostino sulla possibilità di Dio di creare l'uomo nella condizione di *ignorantia et difficultas* nella quale si trova di fatto, senza bisogno di supporre la caduta.

Gli studiosi in questione, pur con punti di vista interpretativi diversi, suppongono una dipendenza dell'ipotesi formulata in *De libero arbitrio* III, 22.64 da quella creazionista di *De libero arbitrio* III, 20.56 e attribuiscono ad esse il medesimo significato. In queste prospettive la rilettura agostiniana di *Retractationes* I, 9.6 appare riferibile ugualmente a *De libero arbitrio* III, 20.56 e a *De libero arbitrio* III, 22.64.⁷⁰

Tuttavia è possibile anche un'altra lettura di questo testo. Questo passo del terzo libro del *De libero arbitrio* si colloca successivamente all'analisi delle quattro possibili origini dell'anima e successivamente alle conclusioni che Agostino trae dall'argomentazione e riassumibili brevemente come segue. Qualunque sia l'origine dell'anima è confacente alla giustizia divina che essa sconti le pene del primo peccato e la condizione di *ignorantia et difficultas* non contraddice la bontà divina poiché Dio non ha sottratto a nessun anima i mezzi per conseguire la salvezza. Se quindi questa ipotesi non riprende in effetti quella creazionista di *De libero arbitrio* III, 20.56, come sostiene anche De Capitani,⁷¹ la si può leggere in un altro modo. Agostino prende qui in considerazione l'idea manichea di una condizione di *ignorantia et difficultas* non conseguenze del peccato originale, che essi negano, ma come condizioni originarie dell'umanità e quindi le risposte di Agostino costituiscono un argomento di ragione per dimostrare come anche il loro assunto non conduca necessariamente a pensare ad un artefice malvagio che sia stato autore dell'uomo al posto di Dio.

Nelle *Retractationes* Agostino scrive:

Pur tuttavia, anche nel caso che ignoranza e difficoltà (*ignorantia et difficultas*) fossero ascrivibili alla originaria natura dell'uomo (*primordia naturalia*), non per questo Dio sarebbe da incolpare, ma piuttosto da lodare, come risulta dalla discussione contenuta nel terzo libro. La discussione contenuta nell'opera in questione va intesa come rivolta contro i manichei i quali non accettano le sacre scritture comprese nell'antico testamento contenente il racconto del peccato originale.⁷²

⁶⁹ Vedi § 3.

⁷⁰ Fa eccezione lo studio di Sfameni Gasparro, che la riferisce esplicitamente a *De libero arbitrio* III, 20.56. Vedi *Introduzione generale*, cit. nota 4, pp. XXXVIII-XXXIX.

⁷¹ Vedi § 8.

⁷² Vedi nota 30.

Tuttavia in questo caso non riporta il passo cui fa riferimento, come invece, nella stessa opera, avviene in molti altri casi. Quindi l'ipotesi in cui ignoranza e difficoltà siano per l'uomo *primordia naturalia* potrebbe essere quella formulata in *De libero arbitrio* III, 22.64 e costituire un argomento *ad hominem* contro i manichei. Il che però non significa né che realmente Agostino avesse pensato ad un'ipotesi di natura pura, né, al contrario, che non pensasse realmente all'assoluta perfezione divina, qualunque sia la sofferenza che l'uomo possa sperimentare.

La limitatezza della ragione umana nella condizione mortale impone che la via d'accesso alla verità e alla salvezza sia costituita dalla fede alla quale si deve aderire per poter conoscere quella verità cui non si ha un accesso per mezzo dell'esperienza o per mezzo della ragione. Agostino si attiene dunque alla verità di fede che Dio sia assoluta giustizia e assoluta bontà e si sforza di eliminare ogni dubbio che l'esperienza del male può sollevare. In questo senso si spiega la necessità della confutazione della dottrina manichea che appare come bersaglio polemico di questa argomentazione. Si devono difendere quindi le verità di fede contro gli eretici perché:

Per avviarci alla visione della eternità della verità onde goderne e a lei unirci, alla nostra debolezza è stata indicata la via dalle cose temporali. Dobbiamo appunto accettare per fede avvenimenti passati e futuri in maniera d'averne a sufficienza per il cammino di chi si muove verso l'eternità. E questo insegnamento della fede, affinché s'imponga con l'autorità, è ordinato dalla misericordia di Dio. [...] Ora dunque, per quanto siamo aiutati e per quanto ci è permesso, continuiamo ciò che abbiamo intrapreso. Si devono credere senza incertezza tutti i fatti che, per quanto attiene alla creatura, ci vengono narrati come passati e preannunciati come futuri e che servono a proporci la perfetta religione stimolandoci al puro amore di Dio e del prossimo. Ed essi si devono difendere contro gli increduli in maniera che o la loro miscredenza sia schiacciata dal peso dell'autorità, ovvero si mostri loro, per quanto è possibile, prima di tutto che non è da ignoranti credere tali cose, poi che è da ignoranti non crederle. Tuttavia è necessario respingere una falsa teoria, non tanto su oggetti passati o futuri, quanto piuttosto su oggetti presenti e soprattutto immutabili,⁷³ e per quanto è concesso, confutarla con dimostrazione evidente.

⁷³ «Sed ad contemplandam veritatis aeternitatem, ut ea perfrui eique inhaerere valeamus, infirmitati nostrae via de temporalibus procurata est, ut quantum itineri sufficit ad aeterna tendentium, praeterita et futura credamus. Quae fidei disciplina, ut auctoritate praepolleat, divina misericordia gubernatur. [...] Nunc ergo ut quod instituimus, quantum adiuvamur, et quantum sinimur peragamus: quaecumque nobis, quantum ad creaturam pertinet, vel narrantur praeterita, vel praenuntiantur futura, quae ad commendandam valeant integram religionem, excitando nos ad sincerissimam dilectionem Dei et proximi, sine dubitatione credenda sunt: adversus incredulos autem hactenus defendenda, ut vel mole auctoritatis infidelitas eorum obteratur, vel eis ostendatur, quantum potest, primo quam non sit stultum talia credere, deinde quam sit stultum talia non credere.

L'obiettivo di Agostino sarebbe così la difesa della fede cattolica, costituita in questo contesto dalla contestazione della dottrina manichea. La risposta agostiniana all'obiezione manichea si presenta da una parte come l'argomento sulla non sostanzialità del male che gli permette di affermare l'eccellenza dell'anima umana, benché afflitta dall'*ignorantia et difficultas*, e dall'altra come l'illustrazione, sul piano pratico, della possibilità di redenzione che Dio concede a tutti gli uomini.

Bibliografia

Le edizioni delle opere agostiniane utilizzate sono quelle pubblicate nella Nuova Biblioteca Agostiniana, testo latino dell'edizione maurina confrontato con il *Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum* con traduzione italiana a fronte, Città Nuova, Roma.

AA. VV.

1954 *Augustinus magister. Congrès International Augustinien*, 21-24 settembre 1954, 3 voll., Paris.

1987 *Congresso internazionale su Agostino nel XVI centenario della conversione*, Roma 15-20 settembre 1986, 3 voll., Roma.

2008 *Natura. XII Colloquio Internazionale*, Roma 4-6 gennaio 2007, Firenze.

BERROUARD, M.F.

1981 *L'exégèse agostinienne de Rom. 7, 5-25 entre 396 et 418 avec des remarques sur le deux premières périodes de la crise pélagienne*, «Recherches Augustiniennes», 16, 101-196.

BOYER, C.

1930 *Dieu pouvait-il créer l'homme dans l'état d'ignorance et de difficulté? Etude de quelques textes agostiniens*, «Gregorianum», 11, 32-57.

1954 *La concupiscence est-elle impossible dans un état d'innocence?*, in *Augustinus Magister*, vol. II, 737-744.

1954 *Concupiscence et nature innocente*, in *Augustinus Magister*, vol. III, 309-316.

CAMPBELL, D.H.

1978 *The Identity of "Ego" in Romans 7:7-25*, «Studia Biblica», 3, 57-64.

CATAPANO, G. (a cura di)

2006 *Agostino, Tutti i dialoghi*, a cura di G. Catapano, Bompiani, Milano.

2010 *Agostino*, Carocci, Roma.

CIPRIANI, N.

1993 *Introduzione generale*, in *Opere di Sant'Agostino. Polemica con Giuliano III/I. Opera incompiuta*, Città Nuova, Roma, VII-CIV.

DE CAPITANI, F.

1987 *Il «De Libero arbitrio» di S. Agostino*, Vita e Pensiero, Milano.

Verumtamen falsam doctrinam non tam de praeteritis et futuris, quam de praesentibus et maxime de incommutabilibus oportet refellere, et quantum datur, perspicua ratione convincere». AUGUSTINUS, *De libero arbitrio* III, 21.60.

DODARO, R.

- 2004 «*Ego miser homo*». *Augustine, the pelagian controversy and the Paul of Romans 7 :7-25*, «Augustinianum», 44, 135-144.

LETTIERI, G.

- 2001 *Agostino. Ermeneutica e retorica della grazia dalla crisi alla metamorfosi del De doctrina christiana*, Morcelliana, Brescia.
- 2008 *Evoluzione e ambiguità del concetto di natura in Agostino d'Ippona*, in *Natura. XII Colloquio Internazionale*, pp. 21-60.

LUBAC, H. DE

- 1954 *Note sur Saint Augustin. De libero arbitrio*, III, 20, 56, in *Augustinus Magister*, vol. III, 279-286.

MADEC, G.

- 1994 Introduzione generale, in *Opere di Sant'Agostino. Le Ritrattazioni*, Città Nuova, Roma, VII-CXXVII.

MARA, M.G.

- 1993 *Agostino interprete di Paolo*, Paoline, Milano.
- 2008 *Aspetti del dibattito sulla grazia nella polemica antipelagiana di Agostino*, in *La salvezza. Prospettive soteriologiche nella tradizione orientale e occidentale*, Venezia-Mestre, 101-119.

MONTCHEUIL, Y. DE

- 1933 *L'hypothese de l'état originel d'ignorance et de difficulté d'après le De libero arbitrio de saint Augustin*, «Recherches de Science Religieuse», 23, 197-221.

MORIONES, F.

- 2005 *En torno a una controversia de hace medio siglo, sobre teología de San Agustín*, «Augustinus» 50, 435 – 452.

NORIS, H.

- 1673 *Vindiciae Augustinianae*, Padova.

SFAMENI GASPARRO, G.

- 1986 *Concupiscenza e generazione. Aspetti antropologici della dottrina agostiniana del peccato originale*, in *Atti del congresso internazionale su S. Agostino nel XVI centenario della conversione*, vol. III, 225-255.
- 2000 *Introduzione generale in Opere di Sant'Agostino. Polemica con i manichei XII/2*, Città Nuova, Roma, VII-LXIX.

TRAPÈ, A.

- 1954 *Un celebre testo de Sant'Agostino sull' «Ignoranza e la difficoltà»*, in *Augustinus Magister*, vol. III, 795-803.
- 1976 *Introduzione generale*, in *Opere di Sant'Agostino. Dialoghi III*, Città Nuova, Roma, VII-XXV.
- 1987 *Introduzione generale*, in *Opere di Sant'Agostino. Grazia e libertà*, Città Nuova, Roma, VII-CXCII.

VERSCHOREN, M.

- 2004 *"I do the evil that I do not will": Augustine and Julian on Romans 7:5-25 during the second pelagiana controversy*, «Augustiniana», 54, 223-242.