

Giovanni Duns Scoto, *Ordinatio*

Traduzione © Giovanni Salmeri 2008

Libro II, Distinzione 30

Questione I: Se chiunque discenda da Adamo secondo la legge comune contragga il peccato originale.

{1} A proposito della distinzione 30, nella quale Pietro Lombardo tratta della trasmissione del peccato originale nei posteri, domando due cose. In primo luogo, se chiunque discenda da Adamo secondo la legge comune contragga il peccato originale.

Che non:

Agostino afferma: «Il peccato è qualcosa di volontario, tanto che se non è volontario non viene chiamato neppure peccato» (*La vera religione*). Ma non c'è nulla di volontario nei bambini che non hanno l'uso della ragione, quindi eccetera [†dist. 32/49-50].

{2} Inoltre: nessuno pecca in qualcosa che non può evitare (Agostino, *Il libero arbitrio*, III); ma un bambino non può evitare di provenire dal concepimento; quindi un difetto naturale che è provocato dall'origine non è un difetto colpevole, ma penale [†dist. 32/51].

{3} Inoltre c'è l'argomento che si trova nel testo di Pietro Lombardo: «Chi crea non pecca; chi genera non pecca; dunque per quali canali, tra tanti baluardi dell'innocenza, entra il peccato?» [†dist. 32/52-55].

{4} Inoltre: «Nessuno biasima un cieco nato, ma piuttosto lo compatisce» (*Etica Nicomachea*, III); quindi un difetto naturale non è colpevole, ma piuttosto penale [†dist. 32/56].

{5} Inoltre, Adamo non fu più nobile di tutta la natura umana; quindi infettando sé stesso non poté infettare l'intera natura umana. La premessa è evidente, perché la natura umana ha avuto, o poteva avere, un individuo nobile come lui. Prova della conseguenza: la corruzione di un bene minore non implica la corruzione di uno maggiore [†dist. 32/57].

{6} Contro:

«Il peccato entrò nel mondo tramite un solo uomo, nel quale tutti hanno peccato», e nello stesso luogo: «Come per la disobbedienza di un solo uomo molti sono stati dichiarati peccatori, così per l'obbedienza di un solo uomo molti siamo dichiarati giusti» (Rm. 5,18-19).

{7} Inoltre: «Ritieni fermissimamente ecc.» (Agostino, *La fede a Pietro*); il testo viene citato da Pietro Lombardo.

Questione II: Se questo peccato consista nella mancanza della giustizia originale.

{8} Chiedo in secondo luogo se questo peccato consista nella mancanza della giustizia originale.

Che no:

L'angelo manca di essa, e tuttavia non ha alcun peccato [†dist. 32/59].

{9} Inoltre: Adamo venne a mancare di essa, dato che con il peccato perse la giustizia originale, e tuttavia non ebbe il peccato originale, ma un peccato attuale [†dist. 32/58].

{10} Inoltre: il bambino battezzato manca della giustizia originale, e tuttavia non ha il peccato originale [†dist. 32/60].

{11} Se si dicesse che in qualche modo il peccato gli viene condonato per grazia e quindi in un qualche modo non ha il peccato originale,

si deve replicare che il battezzato che nuovamente cade nel peccato non ha la grazia, quindi non ha un motivo per cui gli venga rimesso quel peccato, e non ha la giustizia originale, quindi il peccato originale tornerebbe in lui [†dist. 32/61].

{12} Inoltre, se così fosse la mancanza sarebbe nella volontà, come anche la giustizia di cui essa è privazione, secondo quanto dice Anselmo (*La concezione verginale*). La conseguenza è falsa, perché la volontà è una forza assolutamente immateriale, e dunque massimamente separata dalla carne; quindi non può essere infettato dalla carne ciò che è separata dalla carne [†dist. 32/62].

{13} Contro:

Il peccato originale non può essere altro che questa privazione. Infatti non è concupiscenza: sia perché essa è naturale (dist. 29); sia perché essa si trova nella parte sensitiva dell'anima, dove secondo Anselmo non può esserci peccato; sia perché non è attuale, perché altrimenti quella concupiscenza sarebbe attuale, non abituale, perché l'abito lasciato nell'anima a causa del peccato mortale non è anch'esso un peccato mortale, dato che tale abito rimane anche quando il peccato è rimesso tramite la penitenza. E neppure è ignoranza, perché un bambino battezzato è ignorante tanto quanto quello non battezzato.

{14} Inoltre: il peccato originale mette in disordine tutta l'anima; quindi se c'è una qualche colpa, essa si trova in quella potenza per il cui disordine l'intera anima cade nel disordine; ma tale è solo la volontà, perché, come quando è ordinata essa ordina le altre, così quando è disordinata getta nel disordine. Ma ciò non è qualcosa di positivo: quindi è la privazione di quella giustizia opposta a questa colpa.

Libro II, Distinzione 31

Questione unica: Se l'anima contragga il peccato originale dalla carne infetta seminata nella concupiscenza.

{1} A proposito della distinzione 31, domando se l'anima contragga il peccato originale dalla carne infetta seminata nella concupiscenza.

Che no:

La materia non agisce sulla forma, quindi neppure la carne sull'anima [†dist. 32/64].

{2} Ciò viene confermato da Agostino: «L'agente è più forte del paziente», e nello stesso passo: «Nessun corpo è più forte dello spirito» (*Sulla Genesi*, XII,28); da queste premesse conclude che nessun corpo agisce sullo spirito, dal che si conclude ciò che ci proponevamo [†dist. 32/64].

Si potrebbe obiettare che la premessa di Agostino vale nelle cose buone, ma non in quelle cattive, perché un difetto può essere una causa peggiore.

{3} Contro, la causa naturale del male della colpa non può essere la sola pena, perché la pena è giusta, e a ciò che è esclusivamente giusto non segue naturalmente la colpa; ma ciò che è nella carne è puramente una pena, e se fosse causa della colpa sarebbe una causa solo naturale, perché non libera; quindi eccetera [†dist. 32/65-66].

{4} Inoltre, se [il peccato originale] viene contratto dalla carne infetta, allora sarebbe contratto dal genitore diretto, perché è lui che semina questa carne; ma la conseguenza è falsa, perché altrimenti il peccato originale potrebbe aumentare nei genitori intermedi, dato che più agenti dello stesso carattere possono provocare un effetto più completo, e così il primo genitore [Adamo] insieme con i genitori intermedi potrebbe spingere il peccato originale oltre ciò che c'era nel primo figlio immediatamente generato da lui [†dist. 32/67].

{5} Contro:

Pietro Lombardo nel suo testo adduce l'autorità dei santi secondo cui l'anima viene infettata dalla carne, perché se non fosse così sembrerebbe di non poter assegnare nessuna causa per cui tale peccato viene causato nell'anima; infatti non viene causato da essa stessa tramite un suo atto, perché altrimenti sarebbe un peccato attuale; neppure da Dio, evidentemente; neppure dallo stesso Adamo: supponiamo infatti che fosse stato annichilato, o semplicemente consideriamo, se ora esiste, che non abbia alcuna colpa, in quanto si ritiene che sia beato; quindi ora egli non avrebbe il carattere di peccatore, quello sotto il quale bisognerebbe ritenerlo causa di questo peccato.

{6} Inoltre, abbiamo contratto questo peccato in quanto eravamo in Adamo secondo la ragione seminale, come dice Agostino (*Sulla Genesi*, IV), cioè secondo il corpo, non secondo l'anima; l'anima infatti non deriva da un germe, come afferma il passo che Pietro Lombardo cita nel testo [†dist. 32/68-70].

Libro II, Distinzione 32

Questione unica: Se nel battesimo venga rimesso il peccato originale.

{1} A proposito della distinzione 32, domando se nel battesimo venga rimesso il peccato originale.

Che non:

La colpa non viene rimessa se non viene ricostituita la giustizia opposta; ma nel battesimo la giustizia originale non viene restituita, come è evidente dai suoi effetti [†71-73].

{2} Contro:

C'è quanto Pietro Lombardo dice nel testo, e anche la Chiesa afferma il contrario.

{3} In questa materia riguardante il peccato originale, tenendo fermo che esso esiste, come sostengono i passi introdotti nella prima questione, ci sono al proposito due modi diversi di parlare [>4-8, 28-48]. Uno è quello di Pietro Lombardo e di altri che lo seguono e lo chiariscono. Per comprendere questo modo bisogna vedere quattro punti: primo, in che modo venga contratta dall'anima l'infezione che c'è nella carne [>4]; secondo, in che modo venga seminata la carne infetta [>6]; terzo, in che modo da essa venga infettata l'anima [>7]; quarto, in che modo l'anima venga liberata da questa infezione tramite il battesimo [>8].

[Alla questione]

{4} [*1] Al primo punto si dice che la volontà peccatrice causò nella carne una certa qualità malata che è una conseguenza della deviazione della volontà. Questa qualità malata viene detta «fomite», «legge delle membra del corpo», «tiranno», ed è come un certo peso che nella carne risveglia i movimenti sensuali e spinge l'anima a godere della carne, distogliendo così e reprimendo dai godimenti più alti, ovvero soprannaturali, secondo quanto detto nel libro della *Sapienza*: «Il corpo corruttibile appesantisce l'anima» (9,15), a causa di questa qualità malata presente nella carne che appesantisce, cioè spinge alle cose inferiori.

{5} C'è chi aggiunge che questa qualità non diminuisce mai nella sua essenza anche se nel suo effetto viene diminuita; in altre parole, anche se la grazia può essere così grande da spingere alle cose superiori più di quanto il «fomite» spinga a quelle inferiori, non per questo tuttavia ha diminuito il fomite quanto alla sua essenza, perché essa non viene ricevuta dal fomite che è nella carne, e la grazia è nell'anima. E viene fatto l'esempio di una pietra appesa, ma non legata, alle ali di un uccello: per quanto possa crescere la forza motoria nell'ala, mai diminuisce il peso della pietra, anche se quanto agli effetti può abbassare di meno, perché la forza contraria può avere la meglio nell'effetto complessivo [†10-14.25].

{6} [*2] Sul secondo punto si dice che o tutta la carne dei genitori venne infettata da questa qualità malata, e dunque anche quella che viene seminata; oppure, se non tutta, oppure se quella che viene seminata non è la carne del padre, la carne seminata viene infettata perlomeno per la passione e la libidine che avviene nella seminazione. E a questa seconda spiegazione sembra consentire Agostino, che attribuisce quell'infezione non alla generazione, ma alla libidine nella generazione (come risulta nella dist. 30 di questo libro II) [†15-22.25].

{7} [*3] Sul terzo punto si dice che nel momento della creazione e infusione dell'anima, questa viene macchiata dalla carne infetta, cosicché, anche se l'infezione o la macchia della carne non era stata formalmente una colpa, ma una conseguenza della colpa, tuttavia è occasione di colpa nell'anima unita alla carne, perché quando l'anima si unisce nella carne la sua infezione è tale quale è per natura nell'anima: e questa è la colpa. Viene portato l'esempio di una mela che viene data pulita, ma viene sporcata dalla mano [sporca] di colui che la riceve [†23-25].

{8} [*4] Sul quarto punto o si afferma che questa deviazione, che è stata prodotta nel peccato, rimane nella volontà, o altrimenti che rimane almeno un fomite nella carne; ma sia che rimanga una cosa sia che rimanga l'altra, dopo il battesimo essa non viene imputata all'anima come prima, perché il reato viene completamente annullato; rimane però esclusivamente come pena del peccato precedente e materia per esercitare la virtù [†26].

{9} Secondo questa spiegazione, è evidente che cosa bisogna rispondere alle [quattro] questioni sollevate. Infatti la colpa originale si trova in chiunque sia generato in questo modo, e ciò riguardo alla prima questione [dist. 30 q. 1]; per la terza questione [dist. 31 q. un.], bisogna dire che la carne infetta viene seminata in questo modo e che l'anima viene infettata colpevolmente dalla carne infetta; questa colpa, quanto alla seconda questione [dist. 30 q. 2], o è la deviazione opposta alla rettitudine naturale della volontà, o la concupiscenza, cioè l'inclinazione a desiderare in maniera sfrenata le cose piacevoli; e viene rimessa, riguardo alla quarta questione [dist. 32 q. un.], non in sé, ma quanto al reato.

{10} Contro questa spiegazione, riguardo ai singoli punti, bisogna sollevare alcuni dubbi. Quanto al primo [>4-5], il [primo] dubbio è: in qual modo la volontà abbia un così grande dominio sul corpo da poter immediatamente alterare tutto il corpo verso questa qualità malata, soprattutto considerando che essa non ha come oggetto primo il corpo; in effetti nel primo peccato avrebbe potuto peccare desiderando l'eccellenza di Dio, o con un altro peccato spirituale, e in ciò l'oggetto della volontà non sarebbe stato il corpo, che tuttavia si afferma che viene alterato dalla volontà; oppure, se si trovasse una maniera per spiegare in che modo poté avvenire questa alterazione, sembra allora difficile spiegare perché mai la stessa causa, anche con un aiuto esterno maggiore, non abbia potuto distruggere questa qualità.

{11} Infatti la volontà, aiutata quanto si voglia dalla grazia, non può secondo costoro distruggere il fomite, mentre qualunque causa totale di un qualche effetto sembra poter distruggere quell'effetto, soprattutto se ne viene aumentata la forza attiva.

{12} Il secondo dubbio è: a che scopo si afferma l'esistenza di quel fomite nella carne? Se viene affermato come principio di ribellione, non è corretto; infatti non la carne di per sé si ribella alla volontà, ma l'appetito sensitivo, perché secondo Aristotele la volontà domina il corpo con un governo dispotico (*Politica*, I), mentre l'appetito sensitivo con un governo politico; quindi il fomite si sarebbe dovuto porre principalmente nell'appetito sensitivo, o se nel corpo solo in quello che è l'organo dell'appetito sensitivo; e dato che nessuna tale carne viene trasfusa, allora non viene trasfusa la carne infetta dal fomite.

{13} Il terzo dubbio è: giacché la ribellione sarebbe nella pura natura (come è stato detto nella dist. 29), quindi a causa di essa non bisognerebbe affermare l'esistenza di una qualche qualità malata nella carne.

{14} Se si dicesse che il godimento proprio dell'appetito sensitivo, e nell'oggetto proprio del godimento, ci sarebbe anche nella pura natura, ma esso non sarebbe accompagnato da libidine, cioè non sfrenato né immoderato come adesso, e che il fomite è il principio di un tale godimento libidinoso,

in contrario si deve dire che come non è in potere dell'appetito sensitivo di godere (perché esso non conduce ma viene condotto), così neppure il modo di godere; quindi gode il più che può nel maggiore oggetto di godimento sensibile presente. Che dunque la libidine aggiunga qualcosa al godere il più possibile di un oggetto sensibile presente, non sembra facile da concepire.

{15} Circa il secondo punto [>6], il primo dubbio sembra essere: il seme non è stato mai animato dall'anima del padre: è infatti un certo residuo, che non è necessario alla vita di un organo; ma ciò che viene assunto da un organo che aveva la stessa disposizione non era animato; quindi il seme non ha mai contratto l'infezione da quell'anima dalla quale mai è perfezionato.

{16} Lo conferma Anselmo ne *La concezione verginale* [c. 7], dove afferma che il seme non è più infetto di quanto lo sia la saliva o il sangue, e se da questi fosse formato un corpo organico non si vedrebbe in qual modo l'anima potrebbe essere contagiata dalla loro infezione.

{17} Il secondo dubbio è: se il seme è stato infettato, quando viene trasformato attraverso molte forme sostanziali, prima che di esso sia fatto un corpo organico, la forma sostanziale anteriore che costituiva il soggetto di questa qualità malata non rimane, quindi neppure quella qualità malata.

{18} Si potrebbe dire che dall'infetto viene generato l'infetto, per esempio dal seme di un padre lebbroso viene generato un figlio lebbroso.

Contro: secondo questo principio anche i morti contrarrebbero il fomite. Prova della conseguenza: quel cadavere è infetto dal fomite e, per te, dall'infetto si genera l'infetto, quindi eccetera.

{19} Prova della premessa: se fosse resuscitato un morto, come avvenne per Lazzaro, l'anima riunita alla carne troverebbe una carne ribelle allo spirito, quindi in quel momento ci sarebbe un fomite in quel corpo; derivante quindi da dove? Non dall'anima, perché essa fu purificata dal peccato originale, supponiamo tramite il battesimo o la circoncisione; né si può ammettere che derivi da Dio; quindi il fomite è rimasto nel cadavere.

{20} A questi dubbi si potrebbe rispondere [al primo >15] dicendo che la virtù attiva infetta del seme genera l'infetto dall'infetto, e anche l'infetto dal non infetto, e perciò (riguardo al primo punto) da un nutrimento non infetto la virtù attiva infetta del padre genera un seme infetto e trasfonde la colpa originale.

{21} Al secondo dubbio [>17]: è quella potenza infetta che viene da un seme infetto che genera una carne infetta; e allora non vale il terzo esempio del leone, perché la sua potenza attiva che trasforma il cadavere nelle membra del leone non è infetta.

{22} Il terzo dubbio sembra riguardare il fatto che un uomo miracolosamente formato dalla carne del mio dito contrarrebbe il peccato originale, il che non è contro Anselmo [Sulla concezione verginale, c. 19], dove egli sostiene che ci sono due ragioni per le quali Cristo non contrasse il peccato originale, ognuna delle quali sarebbe sufficiente anche senza l'altra: la prima è che la carne venne purificata nella beata Vergine; la seconda è che non era figlio naturale di Adamo, e dunque non era obbligato nelle conseguenze di Adamo.

{23} Circa il terzo articolo [>7] il dubbio consiste in ciò: in che modo allora [il peccato] causa questa infezione dell'anima? Se infatti è l'anima che ha causato questa infezione nella carne, e dalla carne viene causata nell'anima, entrambe le cause sono disomogenee rispetto al loro effetto, e sembrano inoltre totali: e pare difficile ammettere un tale circolo vizioso in cause disomogenee totali. Sarà pure difficile ammettere un modo in cui la volontà, che è una facoltà puramente immateriale, sia mutata immediatamente da qualcosa di corruttibile, e dato che non si ammette che l'intelletto possa essere mutato immediatamente da un'immagine sensibile se non in forza dell'intelletto agente, ne seguirebbe che l'intelletto è più immateriale della volontà.

{24} Sembra anche seguirne che tale peccato si trova in primo luogo nell'essenza, perché è l'essenza che in primo l'uomo perfeziona la carne; ma questa conseguenza è falsa, perché nell'essenza in quanto tale non sembra esserci formalmente una colpa.

{25} Riguardo a tutti e tre questi articoli [>4-7] c'è un dubbio comune: perché cioè il primo uomo poté con un atto della sua volontà infettare la sua carne, senza che il secondo e il terzo dopo di lui possano infettare allo stesso modo. In questo modo, dato che molti padri intermedi commisero peccati mortali, la carne prodotta dal seme sarebbe sempre più infetta, il che pare assurdo, perché non ogni uomo generato ora è più incline ai piaceri disordinati di qualsiasi uomo dell'antichità generato prima di lui; e anche perché sembrerebbe seguirne che si intenderebbe [anche per i seguenti] un peccato originale: sebbene infatti un peccato originale compreso come privazione totale non possa avere un meno e un più, tuttavia compreso come inclinazione o concupiscenza, secondo quest'opinione, può essere maggiore o minore.

{26} Riguardo al quarto articolo [>8] il dubbio è il seguente: il peccato viene rimesso formalmente solo se viene eliminato ciò che nel peccato è formale, non ciò che è materiale. Ma il debito della giustizia originale non è formale nel peccato originale, perché non era dovuto nello stato di innocenza (se non in quanto chi la aveva, la doveva); dunque non sembra essere formalmente rimesso se non viene tolta quella deformità o carenza, o in sé, o almeno tramite un qualche abito equivalente all'abito di questa privazione.

{27} Nei confronti di questo argomento c'è un altro modo, che sembra quello di Anselmo in tutto il primo libro *Il concepimento verginale*, dove tratta del peccato originale, per esaminare la quale bisogna pure toccare quattro temi: in primo luogo, che cos'è il peccato originale [>28-

31] (e così si risponde alla seconda questione [dist. 30 q. 2]); in secondo luogo, se tale peccato sia presente [>32-45] (riguardo alla prima questione [dist. 30 q. 1]); in terzo luogo, in qual modo venga contratto [>46] (riguardo alla terza questione [dist. 31 q. un.]); in quarto luogo, in qual modo venga rimesso tramite il battesimo [>47-48] (e ciò riguarda la quarta questione [dist. 32 q. un.]).

{28} [*1] Riguardo al primo punto, dice Anselmo (*Il concepimento verginale*, I, c. 27): «Per ciò che chiamo peccato originale non voglio intendere altro che, nei bambini stessi, la nudità della giustizia debita, nudità prodotta dalla disobbedienza di Adamo e a causa della quale tutti sono figli dell'ira». Questo carattere del peccato originale si dimostra dal fatto che il peccato formalmente è un'ingiustizia: dunque quale è il peccato tale è l'ingiustizia. Ma il peccato secondo lui (*La caduta del diavolo*, cc. 5 e 16) non è nient'altro che la mancanza della giustizia dovuta.

{29} Affermo quindi che il peccato originale, che è la mancanza della giustizia originale, non è altro che la mancanza della giustizia dovuta.

E se si obietta che alcuni santi paiono dire che il peccato originale è una concupiscenza,

rispondo: la concupiscenza può intendersi in quanto è o atto, o abito, o inclinazione nel desiderio sensitivo; e nessuno di questi è formalmente peccato, perché nella parte sensitiva [dell'anima] non vi è peccato secondo Anselmo (*La caduta del diavolo*, cc. 3 e 4).

{30} Oppure può intendersi in quanto è inclinazione nel desiderio razionale, cioè nella volontà di desiderare in maniera smoderata cose piacevoli delle quali è in grado di provare piacere assieme al desiderio sensitivo al quale si congiunge; e in questo modo la concupiscenza è l'elemento materiale del peccato originale, perché a causa della carenza della giustizia originale, che era come un freno che la tratteneva da un amore smoderato, essa, non positivamente ma a causa di una privazione, diventa inclinata a desiderare smoderatamente gli oggetti di piacere, come [Anselmo] esemplifica della nave quando si spezza il timone o del cavallo quando si rompe la briglia: così vengono abbandonati a sé stessi, e per questo motivo nasce un movimento disordinato che quel freno avrebbe trattenuto.

{31} È così nel caso in questione, e si risponde alla seconda domanda nella quale si chiede che cosa sia il peccato originale [dist. 30 q. 2]. Infatti esso è formalmente la mancanza della giustizia originale dovuta, e non dovuta in qualsiasi modo, perché ricevuta nel primo genitore e in lui perduta, alla quale [mancanza] corrisponde la pena del danno in quanto proveniente dalla precedente trasgressione del crimine. E dunque Adamo non ebbe un peccato originale, perché quel debito non gli venne trasmesso tramite un genitore, ma lui stesso ricevette in sé la sua giustizia, e con un suo atto la perse.

{32} [*2] Quanto al secondo punto, si risolve la prima questione [dist. 30 q. un.], affermando secondo l'autorità dei santi che questo peccato si trova in tutti coloro che vengono generati secondo la legge comune. Ciò si spiega a partire da questo carattere del peccato originale: chiunque infatti è generato in questo modo ha tale mancanza della giustizia originale (come è evidente dai suddetti effetti di tale giustizia [l. II d. 29]) è debitore di questa giustizia, perché l'ha ricevuta nel primo genitore e per l'atto di questo genitore la ha perduta. Dunque secondo questa descrizione tutti coloro che vengono generati in questo modo hanno il peccato originale.

{33} La premessa è evidente grazie ad Anselmo [*Il concepimento verginale*, c. 27]: «L'abbandono spontaneo della giustizia accusa la natura che la compì, e l'impossibilità di recuperarla non scusa le persone», come spiega prima: «Poiché [la natura] stessa causò a sé

stessa questa impossibilità abbandonando la giustizia nei primi genitori, nei quali si trovava tutta la natura, ed è sempre debitrice di avere il potere che aveva ricevuto al fine di osservare sempre la giustizia» [c. 2].

{34} Da queste affermazioni sembra di dover concludere che nei bambini c'è un debito, perché Adamo ricevette la giustizia per sé e per tutta la natura che allora era in lui, e dunque giustamente Dio esige da tutta la natura, in chiunque si trovi, quella giustizia che aveva dato alla natura, in modo che secondo Anselmo [*Il concepimento verginale*, c. 7] Adamo con il suo peccato personale ha denudato la natura della giustizia dovuta, e in chiunque rende la natura nuda, la rende anche debitrice.

{35} Contro di ciò si solleva un'obiezione, perché questa natura non fu in Adamo numericamente come è nel generato, benché vi fu una natura della stessa specie; dunque quella natura non ricevette alcuna ingiustizia, dunque non è debitrice.

E se dici che questa natura fu in Adamo causalmente, e dunque anche questa persona fu in in Adamo causalmente; dunque per la questione di cui ci occupiamo è la stessa cosa parlare delle persone generate e delle nature dei generati;

[la difficoltà rimane:] infatti nello stesso modo bisogna mostrare che la persona considerata come questa natura è debitrice per il fatto che fu causalmente in Adamo, quando egli ricevette formalmente l'ingiustizia; in che modo dunque è sufficiente il modo di ricevere la giustizia per essere debitori della giustizia assunta?

{36} Se infatti non fu nel [generato] secondo la volontà, ma solo secondo la carne, e non può essere debitore della giustizia se non secondo la volontà in conformità alla quale può avere la giustizia, allora non per il solo fatto che fu in qualcuno causalmente, in quanto cioè nel suo principio generativo, è debitore della giustizia.

{37} Rispondo senza appellarmi a questa natura e a questa persona, e mostro che questi è debitore della giustizia, perché Adamo ricevette formalmente la giustizia e questi [la ha ricevuta] in lui, e questo si prova così: ogni dono è un debito che viene dato da Dio stesso che dona, grazie ad una volontà antecedente, cioè, per quanto dipende da Dio senza una speciale grazia e merito (non per una volontà conseguente); ma dato che Adamo ha ricevuto la giustizia, anche al suo figlio è stata data la giustizia, grazie ad una volontà antecedente di Dio, cioè per quanto dipende da Dio, perché senza un [ulteriore] speciale dono sarebbe stata conferita al figlio in mancanza di impedimenti; dunque sulla base di questo conferimento nei confronti del padre, il figlio è debitore della giustizia data in questo modo.

{38} La prima premessa [«ogni dono è un debito che viene dato da Dio stesso che dona»] si prova: a colui infatti che riceve una volontà e una grazia, benché un'opera meritoria non sia data in sé ovvero per una volontà conseguente, tuttavia viene data nella grazia, nella quale si trova per una volontà antecedente e virtualmente; per questo colui che riceve una grazia è debitore delle buone opere che virtualmente sono contenute in quella grazia, cosicché perdendo la grazia e peccando frequentemente viene punito non solo per la perdita della grazia, perché altrimenti coloro che peccano più volte o meno volte sarebbero puniti allo stesso modo.

{39} La seconda premessa [«dato che Adamo ha ricevuto la giustizia, anche al suo figlio è stata data la giustizia»] risulta dalla legge divina che ha stabilito che

tramite il padre che non avesse posto un ostacolo con il peccato, la giustizia originale sarebbe stata trasmessa quasi naturalmente ai generati, non perché il padre la avrebbe trasfusa a loro (è infatti un dono soprannaturale), ma perché Dio stesso avrebbe regolarmente cooperato dando la giustizia al generato, così come ora crea l'anima intellettiva quando il corpo è perfettamente organizzato.

{40} Contro la dimostrazione della prima premessa [>38] si replica così: se le opere perfette ricevute formalmente nella grazia fossero dovute, lo sarebbero da parte della medesima volontà che ha ricevuto la grazia, perché quelle opere sarebbero contenute virtualmente in essa; ma nel caso in questione questa volontà del figlio mai ha ricevuto la giustizia, né sembra che questa giustizia possa essere virtualmente ricevuta in quella giustizia della volontà di un altro, come le opere vengono ricevute virtualmente in quella stessa grazia che viene data.

{41} Ciò viene confermato in questo modo: se Dio avesse creato tutti gli uomini contemporaneamente e avesse dato ad Adamo la giustizia originale, se solo Adamo avesse peccato non sembrerebbe una legge giusta che gli altri che non avevano ricevuto in sé la giustizia fossero debitori di quella giustizia; dunque neppure nella presente situazione, perché non possono essere obbligati a causa di Adamo in questa condizione più che in quella, se Dio avesse allora stabilito che avrebbe dato a tutti la giustizia se Adamo non avesse peccato.

{42} L'assunzione, cioè che essi non sarebbero stati debitori, si prova così: se Dio avesse loro dato la giustizia e immediatamente dopo li avesse privati di essa senza loro colpa, non sarebbero ritenuti debitori della giustizia della quale avrebbero mancato; e tuttavia possono ricevere il carattere di debitori rispetto al dono di Dio più che dal fatto che il loro padre ricevette formalmente la giustizia e con suo atto la ha perduta: e dunque il figlio non ne sarà debitore in modo tale che la mancanza gli possa essere addebitata a colpa.

{43} Indipendentemente da questo esempio [>42], la ragione [>40] viene confermata così: il carattere di debito, sia dalla parte del dono che è dovuto, sia dalla parte della volontà che è debitrice, è lo stesso atto di donazione del donatore che dà un dono ricevuto alla volontà che lo riceve; dunque la donazione basta a rendere la volontà debitrice per lo stesso motivo per cui basta a rendere il dono dovuto; basta la donazione per una volontà antecedente, ovvero dare virtualmente, benché non in sé stessa formalmente; dunque perché la volontà sia debitrice basta una simile donazione fatta a quella volontà.

{44} Ma quando la donazione è stata fatta alla volontà di Adamo, è stata fatta in modo tale che, per così dire, con la stessa donazione, per quanto era in sé, veniva similmente data ad ogni volontà di qualsiasi figlio, se non fosse stato posto un ostacolo; dunque in base a tale donazione la volontà di qualsiasi figlio diventa debitrice. Sebbene infatti le cose non stiano del tutto allo stesso modo con le opere meritorie date virtualmente nella grazia e con il caso in questione, tuttavia la situazione è simile per ciò che ci interessa: in entrambi i casi infatti avviene precisamente una donazione da parte di colui che dona, cioè per una volontà antecedente e non conseguente, ed è questo il motivo per cui la volontà è debitrice, e allo stesso modo per cui il dono è dovuto.

{45} Per replicare agli argomenti, bisogna comprendere che la giustizia può essere dovuta in due sensi: nel primo senso, perché ricevuta in sé stessa e perduta per un'azione di chi la ha ricevuta; nel secondo senso,

perché ricevuta in un altro e perduta per un'azione di un altro. Nel primo modo è ingiustizia e mancanza di giustizia il peccato attuale; nel secondo modo lo è il peccato originale. Per questo [il peccato originale] è confrontabile con il peccato che per così dire rimane nell'anima dopo che l'atto è passato, più che con il peccato attuale che viene scelto dalla volontà stessa che pecca.

{46} [*3] Quanto al terzo punto e alla terza questione [dist. 31 q. un.], secondo questo modo si dice che l'anima contrae [il peccato originale] mediante la carne, non nel senso che la carne, quasi per mezzo di una qualità causata in essa, causi questo peccato originale, ma per il fatto che la carne viene seminata nella concupiscenza, e da essa si forma un corpo organico nel quale viene infusa l'anima che costituisce la persona che è il figlio di Adamo. Dunque questa persona, essendo figlio naturale di Adamo, per questo è debitrice della giustizia originale data da Dio ad Adamo stesso per tutti i suoi figli, e manca di essa; dunque ha il peccato originale; contrae dunque quel peccato nella carne, in quanto è un carattere naturale, e per questo è debitrice della giustizia della quale manca a causa del peccato di Adamo.

{47} [*4] Quanto al quarto punto e alla quarta questione [dist. 32 q. un.], si dice che ciò che nel peccato è formale deve essere cancellato in sé stesso tramite ciò che è opposto formalmente o virtualmente nella remissione del peccato; ma ciò che è formale nel peccato non è il debito della giustizia, pare, perché nello stato di innocenza la giustizia era dovuta, ma piuttosto la mancanza di giustizia: è questa dunque che deve essere cancellata, o tramite l'elemento positivo opposto corrispondente, o tramite un altro elemento che contiene virtualmente quell'opposto; ma la grazia, benché quanto a qualche condizione accidentale non congiunga così perfettamente al fine ultimo come la giustizia originale, tuttavia congiunge più perfettamente (come è stato detto nella dist. 29), e ciò nella stessa misura in cui il peccato originale separa dal fine ultimo.

{48} Infatti in termini assoluti la grazia congiunge al fine [ultimo], in quanto esso è fine, in maniera più perfetta e più alta rispetto alla giustizia originale, e dunque nel battesimo quando viene restituita la grazia in termini assoluti quel peccato viene rimesso in maniera più alta di quanto potrebbe essere rimesso tramite il corrispondente elemento positivo, e benché rimanga la mancanza di quell'elemento positivo, essa tuttavia non è una colpa, perché quell'elemento positivo non è dovuto; viene infatti annullato il dovere di avere questo dono sostituendolo con il dovere di avere un altro dono.

[Agli argomenti principali della prima questione]

{49} E ora per ordine rispondo agli argomenti delle questioni. Al primo [>d. 30/1], dico che «volontario» si può intendere o per ciò che si trova nella volontà, o come si intende comunemente e in senso più proprio, cioè per ciò che è in potere della volontà in quanto attiva. Nel primo senso, questo peccato potrebbe dirsi volontario, perché esso, come qualsiasi peccato, si trova nella volontà, dove solo l'ingiustizia è in grado di esserci, secondo la giustizia ad essa opposta, secondo Anselmo [*La concezione verginale*, cc. 4 e 5].

{50} Nel secondo senso affermo che non è necessario che il peccato sia volontario per la persona stessa che lo ha, ma o per essa o per un'altra, cioè da parte di colui che lo contrae; e l'una o l'altra cosa è sufficiente ad Agostino contro i manichei, che avevano affermato che il peccato veniva da un'anima cattiva, e dunque era in termini assoluti necessario a causa di quest'anima cattiva, e dunque involontario per chiunque.

{51} All'altro argomento riguardo il libero arbitrio [>d. 30/2], dico che peccare può significare o scegliere l'atto di peccare o avere un peccato. Nel primo senso quell'affermazione può essere accettata, perché gli infanti non scelgono l'atto di peccare, perché quel peccato non è per loro attuale, ma soltanto contratto dai genitori. Nel secondo senso, la proposizione è falsa a meno che venga intesa in generale, così in colui che né lui stesso in sé può evitare, né in colui tramite il quale contrae il peccato, e la seconda cosa è falsa nel caso in questione, e questa proposizione così vera in senso disgiuntivo basta ad Agostino contro i manichei, come prima.

{52} Al terzo argomento [>d. 30/3], dico che a questo peccato concorrono due elementi, cioè la carenza della giustizia come elemento formale, e il dovere di averla come elemento materiale, come nelle altre privazioni concorre la privazione e l'attitudine all'abito. Tale dovere deriva da Dio che stabilisce questa legge riguardante la giustizia, per te, Adamo, e per tutti i tuoi figli naturali, riguardante la donazione per quanto dipende da me, e dunque sulla base di questa donazione tutti sono tenuti ad averla; e deriva dal padre che genera, tramite la cui azione questo è un figlio naturale di Adamo; dunque questo debito non giunge per nessun canale misterioso, ma tramite queste due cause positive.

{53} Ma quella mancanza ha una causa solo in senso negativo, che cioè non dà la giustizia originale; e se di questa si cerca a sua volta la causa, essa è solo demeritoria, cioè il fatto che Adamo ha demeritato in modo che non gli fosse più data la giustizia originale. La causa negativa che non dà, è Dio; la causa demeritoria per cui non viene dato, è Adamo che pecca.

{54} Si può obiettare che quando un effetto viene ottenuto con un atto è necessario porre le sue cause nell'atto; ma se Adamo fosse annichilato, o se ora di fatto nella volontà di Adamo non vi fosse nessun peccato o demerito, in che modo in questo momento questo bambino contrae il peccato da Adamo?

{55} Rispondo: come quando un merito passa in sé stesso, rimane tuttavia nella conoscenza e nel gradimento di Dio, perché egli lo premia come se fosse presente, così quando un demerito passa quanto al suo atto, rimane tuttavia nella scienza di Dio, che lo punisce come se fosse ancora presente; così dunque di questa negazione, cioè il non possesso della giustizia originale, ci saranno le vie tramite le quali essa entra: vale a dire il fatto che Dio non dà, e il demerito di Adamo nella conoscenza di Dio, a causa del quale egli non dà.

{56} All'altro argomento tratto dall'*Etica* [>dist. 30/4], dico che non c'è nessun difetto contratto dall'origine che sia repressibile se non questo, e dunque, anche se tutti gli altri difetti sono pene non repressibili, questo è diverso.

{57} All'ultimo argomento [>dist. 30/5], si dice che Adamo non corrompe questa natura numericamente, come neppure una certa persona numericamente, ma corrompe se stesso con un peccato personale, e a causa di questo demerito corrompe tutta la sua posterità.

[Agli argomenti principali della seconda questione]

{58} Agli argomenti della seconda questione. Al primo a proposito di Adamo [>dist. 30/9], è evidente che egli ebbe la mancanza di questa giustizia con un atto proprio, e di una giustizia dovuta, perché ricevuta in sé; tale mancanza non è il peccato originale, ma lo è quella che si ha per l'atto di un altro e di una giustizia dovuta essendo stata ricevuta da un altro.

{59} All'altro a proposito dell'angelo [>dist. 30/8], è evidente che o non è capace della giustizia originale, oppure, se lo è, la possiede; se infatti di per sé riguarda solo la volontà e non il desiderio sensitivo, e se riguarda il fine dal punto di vista secondo cui è conveniente e oggetto di piacere, non c'è nulla di sconveniente nel porre un qualche dono di tale natura nell'angelo.

{60} Al terzo argomento [>dist. 30/10], dico che nel battesimo viene annullato il debito di avere quel dono in sé e viene commutato nel debito di avere un dono equivalente, cioè la grazia, e questo secondo dovere rimane da quel momento sempre e il primo non torna; e colui che manca del secondo dono dovuto, pecca più gravemente di colui che manca del primo, e tuttavia non commette un peccato originale, perché il dovere di avere quella giustizia non torna.

{61} La risposta al quarto argomento [>dist. 30/11] è evidente dalla soluzione della quarta questione [>47-48].

{62} Al quinto argomento [>dist. 30/12], ammetto che [la mancanza] si trova solo nella volontà. E quando dici che la volontà è immateriale e dunque non possa subire qualcosa immediatamente dalla carne, dico che questa giustizia non si trova lì come se fosse in un soggetto alterato da una carne che lo altera, ma è lì perché non vi si trova la giustizia (che tuttavia è dovuta), perché è la volontà di un figlio di Adamo.

{63} Agli argomenti opposti [>dist. 30/13-14], contro la concupiscenza; è evidente che non giungono alla conclusione opposta secondo l'intenzione della questione.

[Agli argomenti principali della questione unica della dist. 31]

{64} Agli argomenti della terza questione. Al primo [>dist. 31/1], dico che non proviene dalla carne che agisce sull'anima. E allo stesso modo si risponde al passo di Agostino [>dist. 31/2], perché quella relazione deriva nel generato dalla carne nella misura in cui egli è figlio naturale di Adamo; e da qui ne segue il debito in base alla legge divina, e la mancanza deriva qui dalla negazione della causa.

{65} Quando si argomenta riducendo quell'argomento, che la pena non è causa della colpa [>dist. 31/3], è vero della causa principale.

{66} Se tuttavia non si afferma una qualche infezione nella carne, che non è necessaria secondo questa spiegazione, essa può essere una causa strumentale della colpa; oppure, se in essa non c'è alcuna infezione, la carne può essere ancora causa strumentale, in quanto nel seme stesso c'è una forza attiva di produrre il figlio di Adamo, che per questo motivo è debitore.

{67} All'altro argomento riguardante il genitore prossimo [>dist. 31/4], rispondo: chiunque abbia ricevuto la giustizia originale in sé formalmente, oppure per una volontà conseguente, sarebbe stato debitore per sé stesso, e per tutta la sua posterità per la quale la avesse ricevuta virtualmente; e così, se Adamo non avesse peccato, ma Caino, tuttavia i figli di Caino avrebbero contratto il peccato originale non da Adamo, ma da Caino. Ora però nessun altro all'infuori di Adamo ha ricevuto formalmente [la giustizia originale], e dunque tutti gli altri ebbero lo stesso carattere di debito di avere la giustizia e lo stesso carattere della sua mancanza, perché a causa dell'atto di un altro, e dunque ora non viene contratto da nessun parente prossimo in modo che si possa intendere tramite lui, come per lui neppure di per sé può essere causata.

{68} Agli argomenti che conducono alla conclusione opposta [>dist. 31/5-6], è evidente che le citazioni che dicono che l'anima viene infettata dalla carne devono essere comprese nella maniera già detta, cioè in quanto l'anima è forma della carne, e dalla loro unione risulta il figlio di Adamo che è debitore di avere la giustizia della quale manca.

{69} Ma qui la citazione di Agostino (ne *La fede a Pietro*), introdotta da Pietro Lombardo in questa distinzione, fa sollevare un dubbio: essa afferma che questa macchia non viene trasmessa dalla generazione, ma dalla libidine; dunque sembra che [chi nasce] non è sottoposto a tale peccato per il solo fatto che è figlio naturale di Adamo, ma contrae il peccato originale colui che è un figlio di Adamo generato in maniera libidinosa.

{70} Rispondo: se ci fosse stata una generazione nello stato di innocenza, il peccato originale non sarebbe stato contratto, e allora sarebbe stata completamente senza libidine, perché i generanti avrebbero avuto la giustizia originale; ora invece qualunque generazione normale è libidinosa, è da essa; dunque essa macchia la prole per il fatto che è macchiata essa stessa; ma non perché è generazione: la generazione infatti non è un mezzo tra genitore e figlio tramite cui il figlio venga macchiato secondo il carattere assoluto della generazione che ci sarebbe stato nello stato di innocenza, ma a causa della mancanza della giustizia originale nei generanti, dalla quale mancanza deriva la libidine. In tal modo quella citazione deve essere spiegata intendendo per libidine la mancanza della giustizia originale nei generanti, mancanza che è appunto la causa della libidine nell'atto della generazione.

[Agli argomenti principali della questione unica della dist. 32]

{71} Contro gli argomenti della quarta questione [>1], è evidente che la giustizia originale viene restituita in un dono equivalente, anzi anche più alto.

Ma qui si può sollevare un dubbio: dato che la giustizia originale non è formalmente grazia, allora neppure il suo opposto, cioè la privazione [della giustizia originale], è formalmente privazione della grazia; dunque questa privazione della giustizia originale può coesistere con la grazia, e così pure se viene data la grazia, tuttavia il peccato originale rimane a meno che si dica che viene esattamente annullato il debito di avere la giustizia originale. E ciò va a cadere nell'altra risposta.

{72} Si risponde che nello stato di innocenza i doni erano ordinati in modo tale che la giustizia originale poteva essere senza grazia, ma non il contrario, e allora la privazione della prima includeva virtualmente la privazione della seconda; dunque a chi allora fosse stata restituita la grazia senza la giustizia originale (se ciò fosse avvenuto), non avrebbe avuto egli stesso il perfetto stato di innocenza; ma in questo stato attuale le cose non hanno un tale ordine, e la grazia può essere presente nell'uomo senza quella giustizia, e la grazia in assoluto è un dono più eccellente di quella giustizia; la stessa grazia infatti, presente nell'uomo, ristabilisce in assoluto l'uomo che si trova nello stato presente alla perfezione soprannaturale che gli è possibile: ma ciò senza la giustizia [originale], benché in senso assoluto le due cose non si contraddirebbero.

{73} Dunque, parlando in termini assoluti, la mancanza della giustizia originale e la grazia nello stato presente non si contraddicono; si

contraddicono tuttavia nella misura in cui quella mancanza è una colpa che distoglie dal fine ultimo, perché la conversione ad essa opposta, nello stato presente, è in grado di essere presente in un figlio di Adamo tramite la grazia pur senza questo dono.

Libro II, Distinzione 33

Questione unica: Se per il peccato originale sia dovuta soltanto la pena del danno

{1} Circa la distinzione 22, nella quale Pietro Lombardo tratta della punizione del peccato originale, chiedo se per il peccato originale sia dovuta come pena soltanto la mancanza della visione di Dio.

Che non:

Agostino afferma nel *Manuale* [cap. 33]: «Tieni fermissimamente e non dubitare in alcun modo che coloro che escono da questo mondo senza il sacramento del battesimo devono essere puniti con il supplizio del fuoco eterno» [†14-15].

{2} Inoltre, i bambini hanno corpi passibili, in quanto non gloriosi; dunque potranno subire un elemento attivo ad essi presenti, quindi anche il fuoco. E se dici che saranno preservati in modo che il fuoco non possa agire in essi sembra che almeno possano subire una pena interiore, come la fame e la sete, e dunque una pena dei sensi [†16].

{3} Inoltre, in loro il fomite [del peccato] non sarà estinto; dunque potranno in conformità ad esso nutrire concupiscenze disordinate; quindi potranno desiderare in maniera disordinata cose piacevoli, per la cui mancanza e sottrazione potranno rattristarsi, e così subire per una pena interiore [†17].

{4} Inoltre, avranno l'uso della ragione e conosceranno la loro natura; dunque potranno sapere di essere finalizzati alla vita eterna; e giacché chiunque ha un desiderio ordinato la desidera (come afferma Agostino [*La trinità*, XIII,5]), potranno allora rattristarsi per la certezza della mancanza di ciò che desiderano, e così patire per una pena interiore [†18].

{5} Inoltre, chi si trova in una condizione puramente naturale avrebbe questo danno; dunque chi si trova in una condizione disordinata a causa di una colpa, dato che ha una malizia che il primo non ha, deve subire una pena che il primo non subisce, altrimenti la sua colpa resterebbe impunita; e così la sua pena non sarà solo il danno, ma qualcos'altro [†19].

{6} In contrario:

Pietro Lombardo nel testo, e anche Agostino nel *Manuale* [cap. 89], ritiene che sarà una pena mitissima ecc.

{7} Qui pare che l'opinione dei Maestri sia che coloro che sono condannati per il solo peccato originale non avranno nessuna pena del senso esteriore, per esempio il fuoco, perché non hanno avuto nessun piacere disordinato al quale corrisponda come pena specifica la durezza del dolore del fuoco. Né avranno alcuna pena interiore, come la tristezza, perché se si rattristassero del loro stato (e secondo Agostino la tristezza riguarda le cose che ci accadono contro la nostra volontà), allora si troverebbero contro la loro volontà nel loro stato e vorrebbero l'opposto, e in tal modo mormorerebbero contro la disposizione divina e avrebbero così una disposizione disordinata della volontà: il che pare assurdo.

{8} Infatti dalla sentenza divina è disposto che «il segno sarà dovunque è caduto» [Qo. 11,3]: non avendo quindi avuto nessuna volontà disordinata nello stato terreno, ne segue che non avranno nessuna tristezza interiore.

{9} Inoltre, se si rattristassero della mancanza della beatitudine e della visione di Dio, ne dispererebbero pure, dato che non potranno sperarvi: e così avrebbero la più grave delle pene di tutti i dannati, cioè la tristezza che nasce dalla disperazione.

{10} Sembra pure che in termini assoluti la tristezza, in quanto distinta dal dolore, sia per l'uomo una pena maggiore di qualsiasi altra pena dei sensi: come infatti la volontà è un desiderio dell'uomo in quanto uomo più del desiderio sensitivo, così qualsiasi cosa egli faccia o subisca secondo la volontà, in termini assoluti la fa o la subisce in quanto uomo più di qualcosa secondo qualsiasi altro desiderio; e dunque in termini assoluti patisce di più se si rattrista che se prova dolore; non sembra quindi che si possa ammettere in essi una qualche tristezza.

{11} E se ci si interrogasse riguardo alla loro conoscenza, pur senza certezza si può ammettere che, dato che non avranno l'intelletto impedito da un corpo corruttibile, come il nostro intelletto è impedito da questo corpo, e neppure saranno impediti dai tormenti così come li avranno i dannati, potranno avere una conoscenza naturale delle cose, e più precisamente acquisita di bel nuovo: ciò infatti non contrasta con la stabilità del loro stato così come non contrasta con la stabilità dello stato dei beati che di bel nuovo comprendono dei fatti contingenti; dunque per analogia non contrasta con la fermezza del loro stato, che è fondata nel vedere il Verbo, che di bel nuovo comprendano una verità necessaria che prima non avevano compreso, e che da una verità necessaria comprendano un'altra verità necessaria, e così possano apprendere riguardo alle cose necessarie delle verità necessarie nel proprio genere.

{12} E così anche loro, dato che non hanno una conoscenza così perfetta e non possano riceverla, né pare verosimile affermare in essi un impedimento a causa del quale non possano acquisirla, sembra probabile ammettere che di tutte le realtà conoscibili naturalmente possano avere naturalmente una conoscenza in grado più elevato di chiunque l'abbia avuta in questo stato terreno, e che in tal modo possano raggiungere una qualche beatitudine naturale di Dio conosciuto in universale.

{13} E se ci si interroga riguardo alla conoscenza della beatitudine in particolare, se cioè avranno [tale conoscenza], o se si rattristeranno [della mancanza della beatitudine], rispondo che, come è stato detto nella prima questione del primo libro, che questa conoscenza non è possibile all'uomo se egli non viene elevato soprannaturalmente. O dunque non sarà data a loro quella conoscenza soprannaturale in particolare, perché li porterebbe alla tristezza che non hanno meritato di avere (come invece ha meritato un pagano, e per questa colpa gli viene concessa la conoscenza della beatitudine in particolare affinché tale conoscenza dia origine ad una pena gravissima, cioè alla tristezza della disperazione di potervi pervenire). Oppure, se avranno questa conoscenza in particolare, non si rattristeranno, perché si accontenteranno del loro stato, sapendo che Dio ha disposto così di loro e che essi stessi non hanno mai commesso alcuna colpa per meritarlo.

[Risposte agli argomenti]

{14} Al primo argomento [>1] risponde il beato Bonaventura, dicendo che Agostino esagera nel parlare di quelle pene (come spesso accade ai santi), per il motivo che alcuni avevano detto che essi non avevano alcuna colpa e dunque alcuna pena; e come Aristotele nell'*Etica* [II] dice che nel comportamento il modo per giungere al giusto

mezzo è in un certo senso procedere al di là del mezzo verso l'estremo, così spesso i santi per combattere le eresie che nascevano contro di loro hanno esagerato nel parlare, volendo inclinare verso l'altro estremo; per questo bisogna ponderare molto bene contro quali eretici i santi hanno parlato: per esempio Agostino quando parla contro Ario sembra quasi inclinare verso Sabellio, e viceversa; similmente contro Pelagio sembra inclinare verso Mani, e viceversa.

{15} In altro modo si potrebbe dire che devono essere bruciati al supplizio del fuoco eterno nel senso della divisione, cioè in quel supplizio che si trova nel fuoco eterno, vale a dire devono essere puniti con la pena del danno e non con la pena del senso eterno.

{16} Alla seconda obiezione [>2] bisogna dire che, come i corpi dei dannati subiscono il fuoco eterno ma non vengono dissolti, così questi mancheranno della visione soprannaturale perpetua di Dio, senza nessuna simile sofferenza esteriore; e neppure subiranno alcuna sofferenza interiore dalla quale possano essere consumati, in modo tale che per disposizione divina i loro corpi saranno impassibili (benché non grazie alla qualità dell'impassibilità), cosicché non soffriranno né dall'esterno né dall'interno.

{17} All'altra obiezione [>3] a proposito del fomite, dico che come tale fomite non ha suscitato in essi alcun moto disordinato in questa vita, così non lo susciterà neppure in quella.

{18} All'altra obiezione [>4] dico che il desiderio naturale non provoca la tristezza a meno che non causi una libera scelta. Ma ciò non pare che debba far affermare che questo di per sé sia punito più di quello, perché come di per sé non è un premio per l'intelletto conoscere una creatura, ma Dio, così non sembra che sia di per sé pena di danno per l'intelletto non conoscere una creatura, ma di per sé è una pena essere privati della visione di Dio, e quanto a ciò essi sono uguali.

{19} E così alla quinta obiezione [>5] si può dire che, come è stato detto nella distinzione 29 di questo secondo libro, uno è punito, l'altro no; infatti il secondo non è debitore della giustizia che il primo ha ricevuto e ora non ha più, e se al secondo non è stata data ciò non è avvenuto per una sua qualche colpa e crimine. Per esempio, se dapprima io ammettessi gratuitamente due persone ad un qualche onore o alla ricezione di un qualche dono, e poi uno dei due commettesse un'offesa per colpa della quale meritasse di perdere quell'onore, mentre l'altro no, e tuttavia a colui che non ha commesso un'offesa non venisse dato non per una qualche sua colpa, ma perché a me non piacesse dargli quest'onore, i due sarebbero diseguali, perché uno viene privato in quanto colpevole e l'altro no. Tuttavia di fatto nessuno si troverà mai in una condizione puramente naturale, perché Dio ha sempre prodotto la natura razionale per un fine, se da parte di essa non subentra un impedimento o un difetto.