

Augustinianum 1979

TRADUX PECCATI A PROPOSITO DI UN LIBRO RECENTE

Gli *Studia Patristica Mediolanensia* dell'Università Cattolica del Sacro Cuore hanno offerto recentemente alla « serena e costruttiva discussione » degli studiosi, nonostante le riserve che la Direzione ha creduto di dover fare, una *giovanile fatica* di Pier Francesco Beatrice Mtomo alla dottrina agostiniana del peccato originale, precisamente intorno all'aspetto più oscuro di esso, la trasmissione del peccato ai discendenti di Adamo o, come si ama dire, la *tradux peccati* (Pier Franco Beatrice, *Tradux peccati. Alle fonti della dottrina agostiniana del peccato originale*, Milano 1978).

L'autore si propone «di individuare le possibili fonti della dottrina agostiniana del peccato originale»: «se esistano e quali siano» (p. 36). Il suo studio si articola in tre parti: descrizione della dottrina del peccato originale quale risulta elaborata negli scritti di Agostino, esame di quelle fonti da cui Agostino stesso afferma ripetutamente di aver preso l'ispirazione e i contenuti del suo pensiero, ricostruzione di una fonte inconfessata ma reale di questo pensiero. Ragioni dello studio, due: quella scientifica, sempre valida, e quella teologica, utile particolarmente oggi nel travaglio della interpretazione della dottrina circa il peccato delle origini.

Il Beatrice ritiene di dover aderire alle note tesi del Tunnel, del Gross e, per il predestinazionismo, del Rottmanner, salvo presentare poi, in parziale disaccordo con i primi due, «una terza via... finora insospettata» (p. 297). Ritiene pertanto che la dottrina agostiniana non ha fondamento nella Scrittura e nella patristica greca. Agostino pertanto non avrebbe capito S. Paolo, avrebbe interpretato male, con «scarsa competenza e frettolosa superficialità» (p. 201) i padri greci e avrebbe introdotto «del tutto impropriamente» (p. 283) l'autorità del Papa Innocenzo I tra coloro che avevano difeso la dottrina del peccato originale.

Ma questo non vuol dire – e qui comincia la parte nuova della sua indagine – che questa dottrina l’abbia inventata di sana pianta il vescovo d’Ippona. Essa esisteva già; esisteva, se non nell’insegnamento della Scrittura e della patristica greca, almeno negli ambienti ecclesiali d’Occidente, alimentata dal movimento ereticale giudeo-cristiano degli encratiti. Sarebbe questa, continua l’autore svolgendo una tesi già abbozzata dal Refoulé e dal Bonner, la vera matrice della dottrina della colpa ereditaria, respinta in Oriente, dov’era nata, come eretica, accolta invece in Occidente da molti vescovi «come Cipriano, Ilario, l’Ambrosiastro, Ambrogio» (p. 238), tra i quali Agostino trova a buon diritto i suoi predecessori e i suoi maestri. Questa dunque la terza via che offre la soluzione, a giudizio dell’autore, della questione posta dal Turmel, «che ha fatto scuola», dal Gross e da altri. Una via che passa in mezzo, come si vede, tra l’accusa di novità di Giuliano e della storiografia modernista e l’affermazione di tradizionalità degli autori cattolici.

Lo studio del Beatrice, condotto con impegno e con grande apparato di erudizione filologica e bibliografica, anche se, nonostante il tono assertivo del discorso, non sempre con altrettanto vigore argomentativo, può essere esaminato sotto diversi aspetti. Ci si può chiedere se sia proprio vero che la dottrina del peccato originale non abbia nessun fondamento nella Scrittura, se questa dottrina sia del tutto ignota ai Padri greci, se la terza via per spiegarne l’origifile sia dimostrata o non piuttosto postulata e supposta, se infine la dottrina agostiniana sia presentata secondo le esigenze della conformità alle fonti.

Esula dai limiti di questa nota un esame approfondito dei quattro argomenti. Mi limiterò pertanto solo all’ultimo, che è poi il principale, perché da esso, come da un punto di partenza, dipendono in gran parte gli altri. Ora su questo argomento il giudizio del lettore non può essere, a mio parere, favorevole.

Lascio da parte l’interpretazione predestinaziana del Rottmanner che l’autore ritiene – e non dice il perché – «ancora valida» (p. 77). È stato dimostrato abbastanza da diversi autori (A. Trapè, *A proposito di predestinazione: S. Agostino e i suoi critici moderni*, Divinitas 7 (1963) 243-284; F.-J. Thonnard, *La prédestination aug. et l’interprétation de O.*

Rottmanner, REAug 3 (1963) 259-287; A. Sage, *Faut-il anathématiser la doctrine aug. de la prédestination?*, *ibid.* 8 (1962) 233-242; Id., *La volonté salvifique universelle de Dieu dans la pensée de st. Aug.*, in RechAug 3 (1965) 107-131) che ne breve studio del Rottmanner ci sono, insieme a una congerie di testi agostiniani, che del resto non era difficile raccogliere, gravi errori di metodo, di contenuto, di prospettiva teologica – egli rimprovera al vescovo d’Ippona quello che sarà poi l’insegnamento di tutti i teologi cattolici –; eppure si continua a ripetere, non so se per pigrizia o fretolosità – non voglio dire per superficialità –, che le conclusioni di quello studio sono valide. Lascio da parte, dico, questo argomento che il Beatrice tocca di passaggio anche s rientra nel contesto del suo discorso, per fermarmi alla questione centrale, la *tradux peccati*. In relazione al pensiero agostiniano su questo punto difficile e delicato, sul quale, com’è noto, si eserciteranno le menti dei migliori teologi, lo studio del Beatrice si presta a diverse osservazioni.

a) La prima riguarda la natura del peccato originale. Egli conosce le diverse interpretazioni della dottrina del vescovo di Ippona, ma accetta quella – del Turmel e soprattutto del Gross – secondo la quale Agostino avrebbe identificato il peccato originale con la concupiscenza e la concupiscenza con la sessualità, che sarebbe pertanto, la sessualità, «come una forza essenzialmente demoniaca» (p. 86). In realtà Agostino non ha identificato il peccato originale con la concupiscenza e la concupiscenza con la sessualità, meno ancora ha espresso quest’ultimo giudizio, anzi lo ha energicamente combattuto: attribuirgli tutto ciò vuol dire ripetere acriticamente una ritorsione polemica di Giuliano, che non aveva, che non ha fondamento. Ciò appare chiaro a chi non solo con la dovuta preparazione filologica ma anche con l’indispensabile competenza teologica, poiché d’una questione teologica si tratta, ne studia tutte le opere e si propone, come è suo dovere, di crearne la sintesi. Purché non ci si appelli, come fa il Gross, al comodo principio – comodo ma antiscientifico – della permanente contraddittorietà dell’insegnamento agostiniano. Ci si accorgerà allora che quest’insegnamento, più profondo e più coerenti di quanto non mostrino di credere certe frettolose interpretazioni, si muove sulla linea che sarà di Tommaso (il quale non lo respinge, come qui si dice [p.

94], ma lo riassume e lo esprime) e del Concilio di Trento, il quale, spiegando S. Paolo, lo riconoscerà, nella sostanza, per proprio. Ne ho parlato altrove e mi permetto di rimandare il lettore a quello studio. (*Introduzione generale a S. Agostino, Matrimonio e verginità* [NBA VII/1] Roma 1978).

Qui dirò solo che quando si cerca l'origine di una dottrina bisogna partire da premesse valide, cioè da un'esatta esposizione di questa stessa dottrina, se non si vuole arrivare a conclusioni errate. Infatti nel caso nostro l'esatta esposizione della dottrina agostiniana circa la concupiscenza, il matrimonio e il peccato originale avrebbe sconsigliato di cercare l'origine di essa sulla linea del pessimismo encratita, tanto questo pessimismo e quella dottrina sono radicalmente diversi, anzi opposti; avrebbe risparmiato, dico, all'autore un'affermazione tanto ingiustificata ed ingiusta come questa: «per i messaliani, come per gli encratiti e per lo stesso Agostino, il peccato originale coincide essenzialmente con la concupiscenza sessuale, il seme malvagio di Satana ...» (p. 239). Non è così che si serve la scienza.

Si veda, al contrario, con quanta convinzione e insistenza Agostino difenda la bontà del matrimonio, che è un bene sempre e in tutti i casi, in sé e nei confronti della verginità, sul piano della storia e in quello originale della natura, nell'attesa profetica del VT e nella tensione escatologica del Nuovo, in prime o in seconde o in terze e quarte nozze, sia che generi figli sia che non ne generi. Con la stessa convinzione ed insistenza difende la bontà della procreazione – il *bonum prolis* – nonostante il male – male perché disordine, non perché peccato – della concupiscenza, e la bontà della natura umana nonostante la condizione di corruzione e di peccato in cui viene trasmessa, perché è opera di Dio che ha creato i sessi e ha comandato agli uomini di crescere e moltiplicarsi.

La trasmissione poi della natura in quella condizione ad opera della concupiscenza non come causa, ma come segno – segno, dico, che la natura umana non ha più l'immortalità e la giustizia iniziali, sì invece la mortalità e la *infirmetas* – è una dottrina teologica troppo profonda e troppo complessa per poterla liquidare con la disinvoltura di cui alcuni autori – e il Beatrice con loro – danno prova. Ancora una

volta Tommaso, che era un teologo acuto ed informato, ha visto bene e ha reso con chiarezza la dottrina di Agostino (*Somma Teol.* I-II, q. 82, aa. 3-4). Ma quanti sono oggi, tra quelli che scrivono di teologia, che studiano le opere di questo grande maestro della scolastica?

b) La seconda osservazione riguarda l'argomento biblico che il vescovo d'Ippona adduce a favore del peccato originale.

S'insiste su alcuni testi del Vecchio e del NT per concludere con tono trionfante che Agostino vi ha letto, *intenzionalmente* (p. 158), ciò che quei testi non dicono. Ma si dimentica – e non mi riferisco solo al Beatrice ma a quanti prima di lui e insieme a lui hanno scelto la stessa direzione interpretativa – si dimentica, dico, che Agostino più che insistere nei singoli testi (in ogni caso i primi che appaiono nei suoi scritti sono *ICor* 15, 22 e *Rom* 5, 19 e non quello tanto discusso *Rom* 5, 12), sviluppa una tesi di teologia biblica sulla redenzione. I testi che cita sono molti, forse una sessantina, e ne conclude che «il Signore Gesù Cristo non per altro motivo è venuto nella carne ... se non per vivificare, salvare, liberare, redimere, illuminare coloro che prima erano nella morte, nell'infermità, nella schiavitù, nella prigionia, nelle tenebre dei peccati». Da questa conclusione ne trae un'altra, che è questa: nessuno può appartenere a Cristo se non ha bisogno di essere liberato, riconciliato, salvato da Lui. L'accento cade sulla liberazione e sulla riconciliazione che suppongono l'inimicizia e l'interclusione operata dal peccato. Egli chiarisce poi, sempre interpretando i testi biblici, che la redenzione ha tre proprietà: l'universalità, la necessità, l'oggettività. A queste tre proprietà è legata tutta la dottrina del peccato originale che Agostino riassume in quella della duplice solidarietà, con Adamo e con Cristo: «uno e uno; uno che porta la morte, uno che dona la vita» (*Serm.* 151, 5). Potrà sembrar strano che si debba ricorrere, come interprete di Agostino, a un dottore scolastico, ma vale la pena di ricordare di nuovo che il Dottore angelico mostra d'aver compreso bene questa tesi fondamentale del vescovo d'Ippona quando si basa su di essa per sostenere, secondo la fede cattolica, l'universalità del peccato originale *alioquin* – scrive – *non omnes indigerent redemptione, quae est per Christum* (*Somma Teol.* I-II, q. 81, a. 3).

Per studiare l'argomento biblico della dottrina agostiniana del peccato originale occorre spartire da questa tesi, esaminarla a fondo in tutti i particolari, dalla prima opera scritta contro i pelagiani, dove viene formulata e svolta, fino all'ultima dove ritorna in forma fortemente polemica. In caso contrario si corre il rischio di accusare Agostino di non aver capito mentre in realtà siamo noi che non abbiamo capito.

c) Mi sia lecito fare una terza osservazione. Riguarda la nozione riduttiva del peccato originale che davano i pelagiani della seconda maniera e danno alcuni moderni, tra cui il Beatrice, sulla scia del Turmel. Si ammette cioè la morte o decadenza ereditaria e si accusa Agostino di aver introdotto la nozione della colpa ereditaria. Separando così questi due aspetti si dimentica che il vescovo d'Ippona li vide e li tenne sempre strettamente uniti e interdipendenti. Infatti, così ragionava Agostino, se sul piano ontologico della giustizia la morte ereditaria dipende dalla colpa ereditaria, su quello logico dell'induzione è la seconda che dipende dalla prima, perché la pena – e la morte, o meglio, la mortalità con tutti i mali che l'accompagnano è una pena – senza la colpa sarebbe ingiusta, e perciò irragionevole. Ne è tanto convinto che enuncia il solenne principio della correlazione necessaria, nei piani divini, tra miseria e colpa: *Neque sub Deo iusto miser esse quisquam nisi mereatur potest* (*C. Iul. o. imp.* 1, 39); principio che con diversità di parole e identità di significato corre da una pagina all'altra degli scritti sulla controversia pelagiana. Pertanto quando i pelagiani, dopo aver affermato *ore rotundo* che la morte non era effetto del peccato; Adamo infatti, affermavano, avesse o no peccato, sarebbe stato soggetto alla morte – non c'è bisogno di ricordare la prima delle sei proposizioni contestate a Celestio al sinodo di Cartagine e a Pelagio a quello della Palestina, sei proposizioni che divennero il paradigma degli errori del pelagianesimo –; quando dunque i pelagiani dicendo ciò che non avevano mai detto, s'indussero ad ammettere che la morte ci veniva trasmessa a causa di Adamo, ma non il peccato – *Per Adam mortem ad nos transisse, non crimina* – Agostino ricorda loro, oltre l'argomento biblico della riconciliazione operata da Cristo (*C. duos epp. Pel.* 4, 1, 1. 4, 6-8), l'argomento della ragione che non consente di ammettere la trasmissione della pena senza la trasmissione della colpa: «Poiché

vedete che è ingiusto – così dice ai pelagiani – che passi nei posteri la pena dei genitori senza la colpa, concedete che passa anche la colpa» (*C. Iul. o. imp.* 6, 27).

Pensi ognuno quel che vuole di questo argomento – ma il Beatrice sembra sentirne la forza – esso dimostra in ogni caso che ad Agostino, il quale vedeva i due elementi intimamente collegati, bastava ottenere che si ammettesse il primo – e i pelagiani cominciarono perentoriamente col negarlo – o costatare che lo si ammetteva per ritenere ammesso, logicamente, anche il secondo. Se questo suo modo di vedere il problema del peccato originale, che si è andato affievolendo nella teologia durante e dopo le controversie baiane e gianseniste quando la mortalità e i mali che la conseguono è stata collegata alla colpa solo sul piano della fede e non più su quello della fede e della ragione insieme; se, dico, questo suo modo di vedere il problema fosse stato tenuto presente gli si sarebbe risparmiato, penso, il severo – ed ingiusto – giudizio di *scarsa competenza e frettolosa superficialità* (p. 201) che il Beatrice gli affibbia. E non è il solo.

d) Cade opportuna a questo punto un'altra osservazione. Quando i moderni – alcuni moderni – riprendendo la tesi e, sostanzialmente, il tono di Giuliano, criticano aspramente Agostino per aver introdotto, dicono, la nozione del peccato originale nella teologia cattolica, mostrano di confondere questioni che giova tenere distinte. Soprattutto quelle che riguardano la trasmissione del peccato originale (*tradux peccati*) e l'origine delle singole anime (*tradux animae*), l'esistenza di detto peccato e la sua natura, la nozione di peccato personale e la nozione di peccato originale. Agostino le tenne ben distinte e ammonì a fare altrettanto. È noto il suo atteggiamento sulla prima: non ebbe dubbi circa la *tradux peccati*, perché la ritenne una verità certissima di fede, ma restò sempre incerto – incerto tra il creazionismo e il traducianismo *spirituale* – circa la *tradux animae*; e si lamentò ripetutamente che i pelagiani confondessero le due questioni diffondendo nebbie su tutto il problema (*C. duas epp. Pel.* 3, 10, 26).

Altrettanto noto il suo atteggiamento circa la seconda: proclamò che l'esistenza del peccato originale doveva essere ammessa e professata nonostante che la sua natura sia avvolta nel mistero. Tutto l'impegno

di rispondere alle difficoltà dei pelagiani, che erano prevalentemente difficoltà di ordine razionale, e lo sforzo speculativo di approfondire la natura di questa misteriosa realtà non gli hanno fatto dimenticare questo principio fondamentale né hanno attenuato quel profondo senso del mistero che sempre lo guidò tanto in questo problema quanto nei molti altri che la sua indagine teologica affrontò.

Per la terza questione egli distinse tra peccato e peccato: peccato attuale e peccato abituale, peccato personale e peccato originale. Quest'ultimo non si può identificare né con la sola pena né con la sola colpa, ma è qualcosa di mezzo che partecipa dell'una e dell'altra, in quanto è insieme peccato e pena del peccato (*Retract.* 1, 13, 5. 16, 2 ecc.).

La teologia posteriore si è mossa sulla stessa direzione escludendo l'univocità ed insistendo nell'analogia tra peccato personale e peccato originale, il quale, scriverà Tommaso, non è volontario voluntate *istius personae sed voluntate principii naturae*.

Certe distinzioni non sono inutili e sarebbe bene tenerle presenti. Certo non si può pretendere dai non addetti ai lavori di essere professori di teologia, ma forse non è troppo chiedere ai filologi di professione di possederne ed applicarne i principi quando ne trattano gli argomenti.

e) A questo proposito mi viene in mente una quinta osservazione, che sarà l'ultima. Nello studio che stiamo esaminando, come in quelli precedenti che si muovono sulla stessa linea di pensiero, si accumulano, sì, critiche contro il vescovo d'Ipbona, ma non si avverte o non si avverte abbastanza che la dottrina criticata – la dottrina, dico, del peccato originale –, nella sostanza, non è di Agostino, anche se di Agostino, ma della Chiesa. I concili di Cartagine, di Orange, di Trento, le dichiarazioni dei Pontefici fino al *Credo* di Paolo VI, i teologi fino a Tommaso e dopo Tommaso l'hanno, nella sostanza, riconosciuta per vera. Penso che questo fatto così continuo ed universale debba far parte anch'esso della indagine scientifica e postuli una spiegazione. Purché non si voglia dire, come fa il Gross per il concilio di Trento, che e concili e teologia, seguendo Agostino, che poi, a parlar propriamente, non hanno seguito, ma hanno solo constatato, almeno i concili, che quanto aveva tenacemente difeso apparteneva alla dottrina cattolica, sono andati fuori

strada. Ma anche in questo caso si dovrebbe concludere che Agostino è pur sempre sulla linea dei concili, della teologia, della Chiesa. In realtà la migliore chiave interpretativa del pensiero agostiniano, non oscuro e meno ancora contraddittorio ma neppure, e per molte ragioni, facile, è sempre la chiave cattolica, mai quella eretica.

È vero che il Beatrice vorrebbe togliere a questo coro, rifacendosi anche agli studi del Floëri e del Wermelinger, l'autorità di Innocenzo I° e di Zosimo, i due pontefici che per primi condannarono il pelagianesimo; ma il tentativo è ben lungi dall'essere riuscito, anzi esso mostra meglio, se non erro, di altre pagine di questo studio, la debolezza del metodo seguito.

Ci si forma una certa idea, un'idea errata, della dottrina agostiniana, si cercano nei pochi frammenti rimastici dei documenti pontifici le espressioni ritenute qualificanti di quella dottrina, si dichiara di non trovarle, e se ne conclude che i due pontefici, pur condannando i pelagiani, sono più vicini a loro che ad Agostino e ai vescovi africani. Che il vescovo d'Ipbona, che aveva in mano tutto il documento di Innocenzo, abbia solennemente proclamato che con esso la questione era finita (*causa finita est: Serm. 131, 10*) e ogni dubbio tolto (*dubitatio tota sublata est: C. duas epp. Pel. 2, 3, 5*) il Beatrice, se ho letto bene, non lo ricorda neppure; del resto sarebbe stato inutile, perché egli è convinto che «Agostino ha esagerato nel voler trarre dalle parole di Innocenzo la sua dottrina del peccato originale»: la sua non sarebbe che una deduzione ingiustificata, «frutto di operazioni ermeneutiche spericolate» (p. 283). Eppure Innocenzo parla apertamente della necessità del battesimo anche per i bambini, perché siano rigenerati – la *regeneratio* è un termine tecnico che Agostino e i vescovi africani oppongono alla *imitatio pelagiana* – e abbiano la vita eterna. Ma, si osserva, «resta difficilmente contestabile che la dottrina enunziata da Innocenzo a proposito del pedobattesimo è molto più vicina a quella realmente predicata da Pelagio e dai suoi seguaci che non a quella di Agostino» (p. 287).

Che poi nella *Trattoria* di Zosimo – riferendoci sempre ai frammenti rimastici –, si trovi un'altra espressione, non meno tecnica, della trasmissione del peccato originale, usata già da Agostino fin dalle

prime pagine della prima opera contro i pelagiani (Hoc propagationis est non imitationis: *De pecc mer. et rem.* 1, 9, 10) e poi dai concili di Orange e di Trento – mi riferisco al chirografo della morte spirituale *propagatione contractum* di cui parla appunto Zosimo – non direbbe molto, perché questo inciso «avvicina realmente il pensiero di Zosimo a quello degli africani, ma, date le premesse, non lo si potrà riguardare che come una concessione non molto convinta e, comunque, abbastanza vaga nella formulazione» (p. 292). Di questo passo che cosa non si può far dire a un autore?

Termino questa breve nota esprimendo il rammarico di aver dovuto manifestare l'aperto dissenso dall'impostazione e, per lo più, dalle conclusioni dello studio preso in esame, e augurando al giovane autore di continuare le sue ricerche sul difficile e complesso argomento che ha scelto, ma di continuarle, o meglio di riprenderle, su altre basi e con altri criteri. Altrimenti chi scrive confessa sinceramente di non sapere di quale vantaggio possano essere per il progresso delle scienze storiche e della teologia, ch pur si vorrebbero servire.

AGOSTINO TRAPÉ