

Sessualità, matrimonio e concupiscenza in sant'Agostino

di Emanuele Samek Lodovici

[tratto da Raniero Cantalamessa (a cura di), *Etica sessuale e matrimonio nel cristianesimo delle origini*, Vita e Pensiero, Milano 1976, pp. 212-272]

L'etica sessuale matrimoniale di sant'Agostino non viene presa in oggetto per la prima volta in questo articolo. La ricostruzione storica della sua dottrina è stata affrontata, ellitticamente o positivamente, da diversi autori in capitoli appositi. Non pretendiamo perciò di dire cose assolutamente nuove. Purtroppo buona parte delle interpretazioni correnti del suo pensiero su questo punto (quando non appartengano già al genere della farneticazione brillante) (1) sembrano soffrire di una ambiguità fondamentale: rifacendosi al metodo dell'analista che stacca un frammento, lo esplora e ignora il resto, esse rischiano talvolta di proporre conclusioni limitative o peggio arbitrarie. Tagli di lettura del genere arbitrario (che verremo man mano discutendo) non sono mancati in questi anni. Per desiderio di misurare i titoli di grandezza ed opacità dell'uomo, o più semplice mente per amor di tesi, alcuni autori si sono gettati su alcune frasi agostiniane (2) per dichiarare decaduta (o per lo meno insostenibile) la sua etica e per produrre una normativa nuova in campo sessuale. Non arbitrario ma limitativo (e perciò da accantonare) ci è sembrato anche un altro tipo di ricostruzione del pensiero agostiniano, presente in un filone della bibliografia, che ha teso a ritagliarlo su uno sfondo confuso, senza metterlo in sufficiente relazione con la lotta anti-eretica. Il rischio che si è corso allora è stato quello di prendere per posizione definitiva la parte polemica o enfatica degli scritti, condizionata dal momento, con conseguente ipervalutazione delle influenze o stoiche o neoplatoniche o infine manichee (3).

E limitative abbiamo creduto pure di dover considerare quelle ricostruzioni, in sé utilissime e con *fundamentum in re*, che hanno posto l'attenzione sul semplice censimento, nelle opere agostiniane, dei passi in cui veniva declinata la dottrina dei *tria bona coniugalia* (4), in quanto esse sono incappate in un difetto di prospettiva: hanno mancato, cioè, di cogliere il dinamismo e la successiva accentuazione che, durante l'arco di tutte le opere (si no all'*Opus imperfectum contra Julianum* degli anni 428-430), ha assunto la sua etica sessuale.

Ignorando i temi particolari, abbiamo accantonato anche il taglio offerto da quegli studi che riprendono la dottrina matrimoniale in Agostino partendo da angolature settoriali: per esempio la concezione della donna (5), quella dell'amore e dell'intimità coniugale (6), quella della dottrina sociale nei suoi risvolti per le relazioni interpersonali (7). Ricostruzioni di quest'ultimo genere rischiano di perdere di vista la radice di fondo del pensiero agostiniano e soprattutto di non formulare la domanda, ad un tempo semplice e fondamentale, che a nostro avviso è la più comprensiva e cioè in materia sessuale Agostino fu o non fu quel pessimista o rigorista che si dice? (8).

Che la formulazione di questa domanda sia necessaria, appare evidente a chi consulta i risultati della letteratura antica e recente. Questa sembra assumere due conclusioni: una, la più frequente, accusa Agostino di dualismo-manicheismo (9); l'altra riduce l'influenza dell'esterno su Agostino, ma lo coopta parzialmente ora al platonismo, ora al neoplatonismo, ora allo stoicismo o alla filosofia romana (10). Personalmente non ci siamo sentiti di condividere questi risultati dove, secondo il detto di un esegeta famoso, «l'ansia di voler dimostrare una mancanza rischia talvolta di dimostrarsi né più né meno che una mancanza di informazione» (11); abbiamo allora tracciato un quadro in cui la domanda sull'etica sessuale matrimoniale di Agostino si precisasse: esiste in Agostino un procreazionismo ad oltranza? sino a che punto esso è in rapporto con i momenti forti

della sua dottrina? Con queste domande siamo, come si vede, nella forma cava; ciò che dovrà riempire questa forma è appunto il confronto con la sua dottrina escatologica, con le sue idee di asceti e creazione ed infine con la sua dottrina della concupiscenza e del peccato originale.

La dottrina agostiniana dei «bona coniugalia»

Per individuare il centro di gravità di un pensiero bisogna individuare lo schema dottrinale che lo sorregge. Nel caso dell'etica coniugale il primo passo da compiersi è la rilevazione della dottrina dei *tria bona coniugalia*, scartando dall'esame quella breve e di testi frammentari che pronunciano o per eccesso o per difetto giudizi sul matrimonio da un punto di vista estremistico (12).

Non sembra esservi difficoltà tra i commentatori circa il significato dei primi due elementi costituenti il *triplex bonum* delle parole secondo Agostino. Il santo, ripetutamente e quasi con le stesse parole, elenca in molte opere il *bonum prolis* e il *bonum fidei* come le strutture portanti del contratto matrimoniale naturale (13). Con qualche incertezza aggiunge il *bonum sacramenti* come costitutivo del matrimonio cristiano soltanto (14). Le realtà che i tre beni designano sono rispettivamente la procreazione dei figli (il *bonum prolis*), la fedeltà reciproca (il *bonum fidei*) e l'indissolubilità (il *bonum sacramenti*). I passi chiari in questo senso abbondano ed il loro valore connotativo sembra indubitabile (15).

Nel *De bono coniugali*, scritto nel 401, Agostino, descrivendo la bontà di quello *status* che è il matrimonio, indica nel *bonum prolis* quel bene per cui l'incontinenza giovanile, anche se alterata dall'eros, è ridotta all'onorevole funzione della propagazione dei figli (16). Ma il *bonum prolis* ha anche un'altra funzione: non solo la paternità e la maternità redimono l'istinto dalla brutalità (*malum*) della concupiscenza poiché lo rendono fecondo, bensì anche perché lo rendono fertile di tradizione, di trasmissione di affetti pieni e di delicatezze, di educazione ai valori della religione cristiana (17).

Il *bonum fidei* nel matrimonio impone il reciproco adempimento del dovere coniugale (18) la convivenza per tutta la vita in una unione paritaria e fedele. Nel *De bono viduitatis*, scritto nel 414, Agostino dà uno dei tanti segni del livello di considerazione in cui tiene il *bonum fidei*. Descritta la radice biblica della vedovanza cristiana, fondata dalle parole di Paolo *dico autem non nuptis et viduis: bonum est illis si sic permaneant*, ed affermatane la superiorità sul matrimonio, Agostino individua anche per il *bonum fidei* l'innervazione biblica: l'eccellenza di una unione fedele è così grande che i coniugati sono le membra stesse di Cristo (19). Mancare alla fedeltà equivale allora a prostituire le membra di Cristo; il *bonum fidei* dunque esprime, in modo istituzionale, la convinzione che la relazione coniugale non ammette infrazioni.

Senza trattare per ora il problema del valore che Agostino attribuisce al termine *sacramentum*, sembra evidente il significato immediato cui il *bonum sacramenti* si riferisce. A differenza del contratto puramente umano, il matrimonio genera uno *status*, vale a dire una situazione, su cui ci si può fondare con sicurezza per una ragione fondamentale: all'aspetto soggettivo-umano segnato dalla fragilità si è aggiunto un *quoddam sacramentum* di una realtà superiore che trascende la volontà dei contraenti, rendendo indissolubile il loro rapporto (20). Il patto nuziale è sino a tal punto la realtà di un certo sacramento (*cuiusdam sacramenti res est*) che non può essere invalidato (*irritum*) dalla separazione (21).

Questi tre beni costituiscono insieme il *bonum coniugii* ed Agostino, in un passo decisivo del *De bono coniugali*, dopo aver dichiarato che il matrimonio è un bene naturale presso tutti i popoli, elenca l'intima corrispondenza che questi tre beni hanno con la loro radice neo-testamentaria (22). Che le nozze avvengano per la procreazione dei figli è testimoniato dalle parole di Paolo a Timoteo: voglio che le vedove ancora giovani si sposino, abbiano figli, siano madri di famiglia. Che in esse debba essere salvaguardata la fedeltà nella castità lo dicono le parole dell'Apostolo ai Corinti: la

sposa non è padrona del proprio corpo, ma il marito, e così pure il marito non è padrone del proprio corpo, ma la moglie. Ed infine ecco l'istruzione che indica la fonte scritturistica del *bonum sacramenti*: la moglie non si separi dal marito, ma qualora si separasse non passi ad altre nozze, o si riconcili con lui (23).

Stabilito il valore connotativo dei *tria bona* e la loro derivazione dalla Scrittura, per rispondere alla nostra domanda sul procreazionismo di Agostino è necessario arretrare il problema ed aprirsi ad alcuni rilievi. Il primo concerne l'importanza che vie ne ad assumere il *bonum sacramenti* per una retta valutazione dell'etica sessuale dell'Ipponate; il secondo tocca il tema del rapporto gerarchico esistente tra i diversi *bona coniugalia*.

Rapporto tra «bonum sacramenti» e procreazionismo

La discussione critica sui possibili significati aggiunti, oltre quello dell'indissolubilità, del termine *sacramentum* non risulta oggi ancora terminata. Emergono praticamente tre filoni: il primo tende ad attribuire il valore della definizione moderna di sacramento al termine *sacramentum* di Agostino (24). Il santo avrebbe allora attribuito al matrimonio due caratteri che lo renderebbero vero sacramento nel senso attuale: l'istituzione da parte di Gesù e l'efficacia sacramentale (25). Se questa conclusione non è immediatamente recepitibile sulla base dei testi, altri più sfumatamente hanno affermato che tale dottrina è implicita nella sua opera, soprattutto quando si tenga conto dell'associazione istituita da Agostino tra matrimonio, battesimo ed ordine, si che risulterebbe strana una sua omissione su questo punto (26).

Il secondo filone nega recisamente che a *sacramentum* debba attribuirsi un senso strettamente teologico (27). Se per sacramento si intende a) un *segno* sensibile (un rito) che in virtù della formula sacramentale viene a significare una cosa invisibile, b) *istituito* da Gesù Cristo, c) che *produce* il dono santificante significato, vale a dire la Grazia, la risposta non può essere che negativa (28). Agostino non parla mai del *sacramentum in fieri*, cioè del rito del contratto coniugale, bensì parla del matrimonio *de facto*, cioè dello stato di matrimonio (29). Non esistono inoltre testi in cui si afferma chiaramente che il matrimonio sia stato istituito da Gesù. Quanto al terzo punto si deve altresì negare che vi siano testi in cui venga sottolineato direttamente il dono della grazia conferito agli sposi nel matrimonio (31).

Nella terza prospettiva i giudizi delle prime due sono legittimi solo parzialmente. Si rileva infatti che per Agostino *sacramentum* non è il matrimonio nel suo complesso, quanto una sua proprietà: la fedeltà-unità o la fedeltà-indissolubilità. Ma si aggiunge anche che Agostino, riferendo al matrimonio questo termine, pone le premesse per farne un simbolo «che realizza le realtà significate» (32). Altri, ancora su questa linea, hanno finito per osservare che, se è vero che Agostino non si è posto il problema della produzione della grazia, tuttavia, attraverso la categoria di partecipazione (33) si è avvicinato ai nostri risultati. Il *sacramentum nuptiarum* è visto sempre dal dottore in relazione al *sacramentum magnum in Christo et in Ecclesia* della lettera agli Efesini. Ambedue hanno un punto in comune, una *res* che si realizza su due piani: perfettamente in Cristo e nella Chiesa, imperfettamente nel vincolo coniugale (34). La *res maior*, di cui Agostino parla in un passo del *De bono coniugali* è il modello dell'unione coniugale, e questo modello agisce sul matrimonio in modo tale da dargli un'impronta; «sembra dunque trattarsi di un influsso o di un'azione obiettiva che noi potremmo chiamare, in un linguaggio teologico odierno, *ex opere operato*».

Volendo raccogliere ai fini del nostro tema il risultato di questa discussione, ci sembra di poter segnalare alcune acquisizioni. Prima di tutto è evidentemente errato cercare in Agostino una teologia dei sacramenti *ut sic* (come quella elaborata dalla Scolastica e dal Concilio di Trento); già

il Vasquez nel 1588 aveva constatato l'impossibilità di valersi dell'autorità di Agostino come pezza d'appoggio contro i protestanti (87). Detto questo però, è altrettanto evidente che la *res primaria* cui il termine *sacramentum* si riferisce è il mistero dell'unione di Cristo e della chiesa (88). Da questo fatto, per la comprensione dell'etica sessuale, discendono alcune conseguenze rilevanti che tendono a rettificare ogni eventuale esaltazione del *bonum prolis* come il fine del matrimonio. Il rapporto di partecipazione esistente, infatti, tra l'unione indissolubile di Cristo e della chiesa ed il matrimonio impone che la *res sacramenti*, l'effetto del sacramento, sia l'indissolubilità.

Ora l'indissolubilità come conseguenza della partecipazione terrestre ad un mistero divino di amore indissolubile, dice immediatamente come per Agostino il matrimonio sia sotto il giudizio di Dio. Non si tratta di una indissolubilità naturale, ma di una indissolubilità teologica e la generazione della prole non può essere da sola l'essenza del matrimonio, perché la sterilità della donna non ha alcuna azione dirimente sul legame matrimoniale. Questa dottrina trova la sua espressione più completa nel *De coniugiis adulterinis* scritto nel 419-420 (39).

Se l'indissolubilità è così forte da impedire al congiunto di unirsi ad un'altra donna in vista del *bonum prolis* (e questo anche quando sua moglie sia adultera), il legame del matrimonio umano con l'unione Cristo-chiesa svela un'altra conseguenza implicita nel *bonum sacramenti*: la santità del matrimonio cristiano. Il *bonum sacramenti* si presenta allora all'interno del matrimonio con caratteristiche per così dire dialettiche e trascendentali. Dialettiche, in quanto se da una parte afferma essere unione legittima anche quella in cui non vi sia il *bonum prolis* e in cui vi sia un rapporto coniugale senza figli, dall'altra afferma che la stessa unione coniugale ha un limite intrinseco nell'uso della sessualità per il fatto di essere ordinata all'unione Santa di Cristo con la chiesa (40). Trascendentali in quanto il *bonum sacramenti* informa ogni possibile matrimonio, sia quello aperto alla generazione che quello sterile.

La gerarchia dei «tria bona coniugalia»

Stando così le cose (e rimandando più avanti per il riscontro di analoghe valenze contenute nel *bonum fidei*) (43), dobbiamo confrontarci, tenendo presente una configurazione siffatta del *bonum sacramenti*, con la tradizionale organizzazione gerarchica dei *tria bona coniugalia*, secondo cui il *bonum prolis* è per Agostino il fine primario dell'unione coniugale.

Gli studiosi del pensiero agostiniano divergono sensibilmente nell'interpretare la dottrina del maestro sulla relazione gerarchica esistente tra i *bona coniugalia*, anche se su un punto di fondo vi è un accordo quasi sostanziale. A parte il Freisen (42), che ha affermato essere la dottrina dei *tria bona coniugalia* una invenzione tarda di Agostino, rispolverata per giustificare il matrimonio dei genitori di Gesù, sino alla distinzione operata dal Pereira nel 1930, la critica ha chiaramente distinto, nella posizione agostiniana, tra un fine, la generazione (il *bonum prolis*) ed un effetto secondario, di volta in volta identificato nel *remedium concupiscentiae*, nella comunanza di vita tra l'uomo e la donna (44), nel mutuo aiuto quando il fine della generazione vien meno (45), nell'unione spirituale e sociale degli sposi (46).

Un capitolo importante della discussione è aperto verso gli anni trenta, come dicevamo, dal Pereira. L'autore prende in esame con particolare attenzione il *De bono coniugali* e, dopo aver affermato che Agostino nel testo elenca tutta una serie di beni diversi come la generazione, la *fraterna societas*, la subordinazione del l'incontinenza, la fedeltà reciproca tra i coniugi, il *bonum sacramenti* ecc., pensa che l'intera questione possa essere sistematizzata distinguendo tra il fine del matrimonio in quanto tale, cioè il *finis operis*, che sarebbe oggettivamente la generazione della prole, ed i *finis operantis*, cioè i beni che soggettivamente il contraente viene ad affermare nell'unione coniugale (47).

Questa distinzione tra il fine e i beni non contraddirebbe, dice il Pereira, che si diano matrimoni anche là dove vi sia una decisione mutua di continenza, oppure una sterilità naturale, o l'anzianità dei coniugi. Basterebbe infatti distinguere in un secondo momento tra *essenza* e *fine* del matrimonio. L'essenza verrebbe a consistere nello scambio vicendevole dei diritti sul corpo, per cui il contratto matrimoniale verrebbe immediatamente a sussistere; il fine invece consisterebbe nella generazione della prole ottenuta avvalendosi del diritto intrinseco alla definizione del fine (diritto di cui ci si può anche non avvalere) (49).

La posizione del Pereira ha sortito in tempi recenti due effetti. Da una parte ha stimolato la pedissequa imitazione dall'altra ha finito per favorire quella che, a nostro avviso, può essere qualificata come l'interpretazione dualistica di Agostino con conseguenze incalcolabili per la comprensione della sua etica sessuale. Alcuni autori (50), infatti, dalla distinzione tra il fine e i beni del matrimonio hanno inferito l'incapacità di mediare, da parte di Agostino, tra la linea procreazionistica (il *bonum prolis* che diventerebbe il fine intrinseco del matrimonio) e l'istanza spirituale (il *bonum fidei* e il *bonum sacramenti*). Il dualismo avrebbe in ogni caso un risvolto pessimistico agli effetti dell'etica sessuale, inquantoché Agostino oscillerebbe, senza alcuna possibilità di risolvere la tensione, tra un polo angelicato (il *bonum sacramenti*), e uno biologistico in cui il matrimonio sarebbe costituito essenzialmente da un atto della *natura* (il *bonum prolis*), cioè conforme all'ordine della natura (51).

A nostro avviso, non dovrebbe essere difficile cogliere nella distinzione su affermata un equivoco di fondo. A parte il fatto che risulta strano poter distinguere l'essenza di un atto dal suo fine (52), si deve considerare che la distinzione tra beni e fine deriva dalla sovrapposizione di un criterio moderno esistenzialistico e finalistico (i *motivi* per cui un uomo e una donna desiderano sposarsi) sullo schema di Agostino che è di ordine morale-ontologico (indicare i beni per cui il *matrimonio* è buono).

A questo punto, allora, se si scarta, perché senza fondamento nei testi (53) una scissione così radicale tra il fine (la propagazione della prole) ed i beni (fedeltà, indissolubilità, unione d'amore ecc.), ci si può chiedere se Agostino, nel momento in cui considera il matrimonio nel suo aspetto oggettivo, non lascia spazio ad una considerazione della realtà matrimoniale sul versante soggettivo, cioè a partire dalle intenzioni dei contraenti (tra queste, non ultima, quella dell'unione affettivo-sessuale).

In questo caso, nel caso cioè che Agostino direttamente o indirettamente (per la logica delle affermazioni o per la logica interna dei principi) desse spazio all'intenzione dei contraenti (e questo potrebbe avvenire con una valutazione positiva della sessualità), si chiarirebbero almeno due aspetti: il primo, che il completamento sessuale della coppia non è secondario o accidentale rispetto agli altri *bona coniugalia*; il secondo, che il completamento sessuale, per essere lecito, non deve isolarsi nel proprio «interesse» soggettivo di godimento.

Perché sia possibile, però, sapere se Agostino dà spazio alla sessualità umana, bisogna rispondere anzitutto alle domande che ci facevamo all'inizio: il peso indubabilmente accordato dal santo al *bonum prolis* non è tale da fargli ridurre il matrimonio al solo aspetto procreazionistico? Oppure è possibile dimensionare questa accentuazione situandola storicamente a raffronto di altre costanti della sua dottrina? A questi interrogativi adesso dobbiamo aggiungere un altro: dove e in quale punto, durante l'arco della sua produzione, Agostino tradisce una considerazione positiva non solo della sessualità, ma addirittura della *delectatio* ad essa congiunta?

Risponderemo a queste domande seguendo questa successione: i limiti del procreazionismo

agostiniano, i rapporti tra la sua concezione del matrimonio e la dottrina escatologica ed ascetica, il tema della bontà della creazione, del corpo e della sensibilità, la controversia con Giuliano di Eclana sul *malum concupiscentiae*, la valutazione positiva del sesso e del piacere coitale, la dottrina del peccato originale e del matrimonio nel paradiso terrestre.

Agostino e la tradizione procreazionistica

Per misurare convenientemente la distanza che separa Agostino dagli altri padri della chiesa sul tema dell'etica sessuale, bisogna ricordare preliminarmente i comprimari storici della dottrina matrimoniale cristiana. Il primo di essi è la dottrina stoica. È noto a tutti, e i testi di Musonio, Epitteto, Seneca lo dimostrano (54), come gli stoici, dal dovere di vivere conforme alla natura, abbiano desunto l'obbligo di prendere moglie solo per generare i figli. Anche la comunione delle donne da essi ammessa non viene a contraddire la spinta fisicista in quanto lo «sposare» non implica necessariamente l'indissolubilità, bensì il solo procreazionismo (55). Oltre allo stoicismo, anche il diritto romano gioca un suo ruolo nella formazione di una teologia del matrimonio con la celebre formula del *liberorum procreandorum causa* (56). La riforma matrimoniale augustea aveva sottolineato soprattutto nel matrimonio lo scopo della generazione dei figli nel momento stesso in cui aveva definito la sposa come *uxor liberorum quaerendorum (procreandorum) causa* (57).

Se noi passiamo in rassegna i giudizi dei padri sul matrimonio, il quadro si completa. Atenagora (58), Giustino (59), Minucio Felice (60), Clemente di Alessandria (61), Lattanzio (62), Tertulliano (63), lo stesso Origene (64), Gerolamo (65), sono concordi nell'affermare che ogni atto coniugale si giustifica solo se ha per fine la generazione. Solo il Crisostomo sembra dotato di maggiore sensibilità per il fattore unitivo, quando afferma che il coito è lecito anche nei casi di sterilità e durante il periodo di gestazione (66). Origene, Metodio d'Olimpo, Tertulliano (autore tra l'altro della formula del matrimonio come *remedium concupiscentiae*) vedono nel matrimonio una concessione (67). Gerolamo, nel suo trattato *Adversus Jovinianum*, dopo aver dichiarato che le relazioni coniugali sono un male tollerato, afferma che il matrimonio ha fatto la sua apparizione solo dopo la caduta e la cacciata dal Paradiso (68). Anche Gregorio di Nissa vede nella bisessualità e nel matrimonio una conseguenza della caduta e un rimedio alla mortalità (69). Con lui sant'Ambrogio (70) e Giovanni Crisostomo (71) affermano che prima della caduta non vi erano nel Paradiso rapporti sessuali. L'assenza della passione nel matrimonio (della passione vista come il segno di un amore egoista) è raccomandata dalla letteratura cristiana primitiva: ne parlano Ignazio d'Antiochia, Clemente d'Alessandria, Origene (72).

Lo Stlizenberger, dopo aver raccolto una serie di testimonianze sulla linea procreazionistica dei padri da Aristide a Gerolamo, ha riassunto molto icasticamente la situazione con queste parole: «La Rivelazione, né negli evangeli, né nelle lettere degli apostoli, né in alcuno scritto del Vecchio o del Nuovo Testamento, ha mai espresso in qualche parte che le relazioni sessuali nel matrimonio sono permesse solo in vista della generazione della prole. Anzi Paolo ha spesso sottolineato il carattere e lo scopo del matrimonio nell'essere un aiuto contro la concupiscenza» (73). Nella misura in cui gli scrittori ecclesiastici rigettano l'assunto paolino ed affermano che il matrimonio ha il suo fine essenzialmente nella generazione, essi sono debitori al rigorismo che ha la sua fonte nella Stoa (74).

In Agostino, che però significativamente lo Stelzenberger esclude dalla linea fisicista (75), esiste tutta una serie di testi da cui parrebbe evidente l'accentuazione stoica o comunque proveniente dal diritto romano. Nel *De moribus ecclesiae catholicae*, scritto nel 388, dopo essersi scagliato contro i manichei che ritenevano obbligatoria l'astinenza per i perfetti, ma ammettevano il commercio sessuale per i catecumeni, purché senza generazione, Agostino enuncia: «Ma le nozze, come affermano le stesse tavole nuziali, uniscono l'uomo e la donna in vista della generazione dei figli; chiunque dicesse che il procreare figli è un peccato più grave dell'unione sessuale di per se stessa,

finisce per vietare le nozze... Là dove c'è una moglie vuol dire che esiste un matrimonio; ma il matrimonio non sussiste più quando si impedisce alla donna di essere madre e di conseguenza di essere moglie» (76).

Nel *De continentia*, dell'anno 395, ricorda che la concupiscenza può essere controllata dalla continenza coniugale in modo tale che l'appetito carnale trovi il suo limite o nel diritto del congiunto a reclamare il debito o nella procreazione della prole che fu «la ragione unica» del matrimonio dei patriarchi, matrimonio indicato a modello dell'unione coniugale cristiana (77). Nel *Contra Faustum* il riferimento esclusivo al *bonum prolis* ritorna prepotente: «Inoltre voi (i manichei) detestate soprattutto quel tipo di unione che è l'unica ad essere onesta e da coniugi, e che le tavole matrimoniali indicano ad alta voce come esemplare, quel la in vista della generazione dei figli; cosicché si può dire che non è tanto il concubito che voi proibite, ma le nozze. Infatti si giace anche a causa della libidine, ma ci si sposa soltanto per avere figli» (78). Questo testo antimanicheo del 397-398 ha altri passi paralleli (79).

Nel *Sermo 51* il motivo delle *tabulae nuptiales* che prescrivono il limite entro il quale deve collocarsi il matrimonio si trova situato accanto ad una dichiarazione di principio: «Amate le vostre mogli, ma amatele castamente. Assolvete il dovere coniugale con l'intenzione di avere figli. E poiché non è possibile averli altrimenti, con dolore venite a quello. Esso infatti è la pena di quel l'Adamo dal quale siamo discesi» (80).

I testi del *De bono coniugali* meritano un'attenzione speciale. Il santo si è sforzato di sistematizzare il suo pensiero sui *tria bona coniugalia*. Anche qui il *bonum prolis* sembra avere una speciale preminenza. Anzitutto lo dice il consenso delle genti: «Per la verità, in tutte le nazioni il matrimonio ha lo stesso fine: la procreazione dei figli. E per quanto i figli possano tralignare o crescere onestamente, nondimeno il matrimonio è stato istituito per metterli al mondo regolarmente e secondo morale».

Poi vi è la prova scritturale costituita dal matrimonio dei patriarchi i quali accettarono di essere poligami per nessuna altra ragione che in vista della prole. Infine lo dice la definizione stessa del matrimonio incolpevole, che è solo quello che ha per fine la generazione: «Concubitus enim necessarius causa generandi, inculpabilis et solus ipse nuptialis est» (81).

Anche le opere successive al *De bono coniugali* sembrano inserirsi in questa linea che riduce il matrimonio a una macchina per fare figli (82). Si possono ricordare il *De peccatorum meritis et remissione*, dell'anno 411, dove è scritto: «Il bene del matrimonio, dunque, non sta nella brama della concupiscenza, bensì piuttosto in una certa moderazione lecita ed onesta di quel fervore in modo tale che esso venga finalizzato alla propagazione della prole e non al soddisfacimento della libidine... Quando ci si astiene dalle corruzioni carnali e si permette l'uso della concupiscenza per la sola propagazione ordinata di rinforzi al genere umano allora ci troviamo di fronte al bene del matrimonio, bene in virtù del quale l'uomo nasce in una società ordinata» (83). E ancora si può ricordare il *De bono viduitatis* del 414: «L'Apostolo quando dice: parlo concedendo un perdono, non imponendo un comando, non sta discorrendo del matrimonio, che viene contratto in vista della procreazione dei figli... ma di quell'uso smodato della carne che ha la sua causa nella debolezza dei coniugi e la sua discolpa proprio per l'intervento del bene delle nozze» (84).

Oppure il *De coniugiis adulterinis*: «La generazione dei figli, dunque, è la prima e naturale e legittima causa delle nozze; ragion per cui coloro che s'uniscono in matrimonio a causa dell'incontinenza non hanno da mitigare il loro male in modo tale da distruggere il bene nuziale, cioè la generazione dei figli» (85) o infine tutta una serie di testi tratti dal libro IX del *De Genesi ad litteram*, scritto tra il 401 e il 414, che descrivono la presenza della donna nel Paradiso come puro

adiutorium dell'uomo nell'opera della generazione dei figli: «Ma se ci si chiede a qual fine occorra questo aiuto, si troverà che non occorre per nient'altro che per la procreazione dei figli, così come la terra è un aiuto al seme perché dall'unione di entrambi nasca il virgulto».

La controversia pelagiana, salvo qualche sporadico accenno (87), sembra mettere in sordina il biologismo agostiniano; i passi tuttavia che se ne possono trarre non contraddicono la linea fin qui emersa.

I limiti del procreazionismo, l'antimanicheismo e l'impostazione teologica

Dobbiamo subito dire che, nonostante le apparenze, Agostino non afferma la *naturalità* unica del procreazionismo; egli è sensibile all'affermazione dell'importanza del *bonum prolis*, ma solo sino ad un certo punto, giacché esiste anche un'altra faccia del problema. Anzitutto nonostante il simbolismo agrario, presente in alcuni testi e familiare alla Stoa (88), e l'interpretazione del sesso femminile come *adiutorium viro* che si presenta creato *nonnisi causa prolis*, noi non ci troviamo di fronte ad una mentalità stoica. Due sono le ragioni che lo escludono: l'assenza in Agostino di un concetto di *lex naturae* autonoma rispetto alla legge di Dio (89) (sì che il simbolismo non risulta essere più di uno stilema letterario) e lo stesso contesto in cui il *nonnisi causa prolis* è tracciato. Vogliamo dire che Agostino in quel contesto intende affermare due cose: ad un primo livello che la *mulier* considerata come *foemina* ha un unico fine, quello generativo (cosa che non esclude la considerazione della donna sotto altri aspetti non naturalistici) (90); ad un secondo che l'interpretazione spiritualistica del rapporto uomo-donna nel Paradiso sostenuta da alcuni autori ecclesiastici, e precedentemente da lui stesso nel *De Genesi contra Manichaeos* (398), deve essere abbandonata (91).

In secondo luogo la predominanza accordata al *bonum prolis* nei passi citati è comprensibile solo all'interno della polemica antimanichea. È stato osservato che Agostino in quel contesto dialettico non avrebbe potuto combattere l'antigenerazionismo dei manichei, motivato dal rifiuto della bontà della creazione, se non avesse insistito sulla generazione della prole come il costitutivo dell'atto sessuale (92). Questa preoccupazione di salvaguardare la bontà ontologica del creato attraverso l'esaltazione della generazione è confermata, negli ultimi scritti, dal giudizio che dà dei manichei nel *De haeresibus* e ci permette di comprendere alcuni testi che hanno ingiustamente scandalizzato (93).

In terzo luogo, oltre a queste rettificazioni, bisogna notare che in Agostino esiste un limite interno al biologismo; non solo perché ad Agostino interessa non tanto la procreazione dei figli quanto la loro educazione (94), ma anche perché il limite assiologico della procreazione sta nell'uso della sessualità. In altri termini è proprio la visione non naturalistica, ma teologica che il dottore ha del matrimonio ad impedirgli la considerazione puramente biologica di esso. Penso che non si sia tenuto conto, in questa prospettiva, del valore che vengono ad assumere le locuzioni del tipo *cura ordinate procreandi, iusta copulatio sexuum, modus filiis procreandis accomodatus* ed altre (95). In esse Agostino nel momento in cui parla di ordine e giustizia esprime ad un tempo la propria visione teologica del matrimonio e il momento di ingiustizia che si compie nella fornicazione. L'onanismo coniugale non va visto esclusivamente sotto l'aspetto dell'intemperanza, ma anche sotto quello dell'ingiustizia poiché esso è contro il bene comune dell'*amicalis societas* tra gli uomini (96). Il limite al biologismo puro, dunque, sta in Agostino sia sotto il segno teologico, sia sotto quello sociale. Certo non si può disattendere il richiamo che in tutti questi passi è fatto verso il *bonum prolis*. Si pensi per esempio alla ripetizione della formula *liberorum procreandorum causa* (che potrebbe però esprimere meno un'idea sul fine del matrimonio che un gusto per l'esagerazione e l'antitesi alla posizione manichea); ma appunto si tratta di uno degli elementi del quadro e non il solo. Oltre tutto, e qui passiamo ad un altro tema, la valutazione stessa dell'importanza del *bonum*

prolis non dipende solo dalla polemica antimanichea, ma anche in larga misura dalla dottrina escatologica ed ascetica di Agostino.

L'influsso della teologia della storia

Nonostante i giudizi di Harnack, di Burckhardt o di Overbeck siano abbastanza esagerati (97), non si può negare che il cristianesimo abbia una valenza fortemente ascetica per quanto riguarda i primi secoli. Che questa asceti abbia punti di contatto con il deprezzamento del corpo tipico di alcune correnti del paganesimo razionalista e della filosofia platonica sembra altrettanto innegabile (98). Non si potrebbe altrimenti capire larga parte della produzione che trova il suo sbocco nell'*Historia Lausiaca* del monaco Palladio e negli *Apophthegmata Patrum* degli asceti del deserto del III e IV secolo (99). La mortificazione del corpo raggiunge i suoi punti più alti nella *Vita Antonii* di sant'Atanasio. È noto anche, d'altronde, che questa *mortificatio* non è quella pensata da Paolo, per il quale il corpo entra nell'opera di redenzione effettuata da Cristo (100).

Ora non si dice una cosa nuova notando come una delle chiavi di lettura dell'incontro Agostino-cristianesimo passi attraverso l'esperienza narrata nelle *Confessioni*, dove Ponticiano racconta ad Agostino ed Alipio proprio del monaco egiziano Antonio e di come due suoi amici alla lettura della *Vita* avessero abbracciato la via contemplativa. Qualche riga più avanti è lo stesso Agostino che, ricordandosi dell'esempio di Antonio convertitosi ascoltando per caso un passo del Vangelo, decide di abbandonare il disordine passato alla lettura di un brano di Paolo (101). Se però le cose stanno così, non sembra esagerato affermare che questo fatto avvenuto ai primi d'agosto del 386 (102) lo abbia spinto ad una adesione al cristianesimo venata di tensione ascetica e conseguentemente escatologica (103). Questa spinta è molto chiara nelle prime opere e ad essa è parallela l'esaltazione del *bonum prolis*. È opportuno vedere tuttavia il grado di reciproco rimando che hanno l'escatologia e l'ascetica in Agostino per comprendere il limite di tale esaltazione.

Il quadro generale è quello di una teologia della storia (104). Dal momento della creazione il matrimonio è finalizzato a quella comunità definitiva che è la *civitas Dei*. Più esattamente il matrimonio, inteso come *quoddam seminarium civitatis*, ha lo scopo di mettere al mondo i membri dell'umanità definitiva (105) il tema dell'uomo come angelo di supplenza, stabilito per sostituire gli angeli decaduti, tema di larga risonanza nel Medioevo e pur presente in Agostino (106), viene a coniugarsi nell'Ipponate con il tema della città celeste, a cui il matrimonio stesso è finalizzato. L'assenza di sistematicità del suo pensiero, però, finisce per sovrapporre alcuni filoni che è bene tenere distinti.

Ad un primo livello infatti la ragione primordiale della creazione dell'uomo è la città celeste e conseguentemente il matrimonio è visto necessariamente nel suo aspetto generativo. Errerebbe, dice Agostino, chi considerasse il *coniugium* istituito soltanto per supplire al ritmo naturale delle morti (107). Il suo vero scopo è completare il numero degli eletti della suprema *civitas* e, per questa operazione, la generazione, il *bonum prolis*, è necessario a titolo di mezzo (108). La generazione diventa allora la funzione più importante se si pensa, come è stato osservato, che nella prospettiva della filosofia agostiniana il numero è costitutivo dell'essenza di una cosa (109) e il *bonum prolis* è quel bene che permette di raggiungere la *numerositas perfecta* che costituirà la Città. Un testo riassuntivo chiarissimo di questa tesi (bisogna fare figli perché si completi il numero del Regno) si trova nel *De Genesi ad litteram* e illumina di rimando il senso precedentemente trattato della donna come *adiutor*, dal punto di vista sessuale, dell'uomo (110).

Ad un secondo livello, però, cominciano delle distinzioni. Anche se è la stessa condotta morale che ha ispirato i patriarchi sino alla venuta di Cristo e i cristiani del tempo della chiesa (e cioè una legge di castità) i compiti reciproci sono differenti. Nel quadro generale del matrimonio naturale

orientato alla Città, bisogna distinguere i due tempi fondamentali della storia della salvezza: da Abramo a Gesù, dalla venuta di Gesù alla fine della storia. I patriarchi che ebbero la *continentia in habitu* (111) preparavano attraverso la generazione dei figli l'avvento futuro di Cristo (112). In loro non vi fu un desiderio carnale di figli, ma la finalizzazione del matrimonio alla generazione annunciava l'avvenire e rivelava l'economia profetica (113). Anche per quanto riguarda le donne, altra da quella d'adesso fu la *dispensatio* dei tempi profetici: da loro sarebbero nati i profeti del Cristo e quello stesso popolo da cui doveva nascere la carne di Cristo (114).

In questa prospettiva, allora, si giustifica la stessa poligamia dei patriarchi. Essi non furono *mulierosi*, ma risposero ad un comando di Dio, *officio pietatis*, per un dovere religioso, non vinti dalla passione (115); la stessa pluralità delle spose e figura della pluralità delle chiese, venute dalle diverse nazioni, che si sottomette ranno all'unico sposo, Gesù Cristo (116). Questo matrimonio che ha avuto per fine la generazione è un modello per i cristiani.

Se la considerazione della vita coniugale dei patriarchi per Agostino è modello di vita unitivo-generativa, di esaltazione del *bonum prolis*, questo evidentemente dipende dalla visione generale dell'*eschaton* cui tende l'intera storia, cioè il Regno; e la venuta del Regno si determina appunto in concreto con la nascita di Cristo, il fine a cui hanno teso i matrimoni nel primo tempo della storia della salvezza. Ma che cosa ne è del matrimonio da Gesù alla Parusia?

Dobbiamo osservare, a questo punto, un curioso rovesciamento che mantiene però paradossalmente intatta l'importanza del *bonum prolis* in queste opere della fase antimanichea. Se da Abramo a Gesù valeva in concreto il principio generale del «bisogna fare figli per il Regno di Dio», con conseguente emergenza della generazione tra i beni del matrimonio, da Gesù al Regno vale questo principio: «non importa generare figli, perché tanto il Regno è venuto». Più esattamente le argomentazioni sono tre: Cristo è già venuto e dunque è *tempus continendi* (117), ma non ancora definitivamente e dunque continua l'*officium societatis humanae* della propagazione della specie (118), d'altro canto anche qui in terra è possibile anticipare la venuta definitiva perché il vergine vive già nel Regno di Dio (119). In quest'ultima mossa, escatologia e verginità (o asceti) si legano; tuttavia anche qui il *bonum prolis* rimane importantissimo in quanto il richiamo escatologico si rivolge indistintamente al celibe e allo sposato, ed il secondo deve osservare una *charitas coniugalis* che preterisce gli altri aspetti della vita sessuale (almeno tendenzialmente), eccezion fatta per quello generativo (120). E così siamo al terzo livello di lettura di quella teologia della storia in cui Agostino inquadra il ruolo del matrimonio generativo: il primo, generale, era quello del matrimonio ordinato alla Città, il secondo era quello del matrimonio ordinato alla prima venuta di Cristo, il terzo è quello della vita coniugale ordinata alla seconda venuta. E questo livello ci permette di comprendere ulteriormente i limiti dell'accusa di biologismo ad Agostino.

L'escatologia e la dottrina matrimoniale

La stretta escatologica che ci permette di situare senza sopravvalutarla l'ammonizione *liberorum procreandorum causa* come finalità esclusiva del matrimonio, è agevolmente desumibile dai testi. Agostino puntualizza il suo pensiero in questa fase, sino alle soglie della controversia pelagiana, con tre citazioni scritturistiche, una tratta dall'Ecclesiaste, un'altra da Paolo e l'ultima da Matteo (121). Si tratta, come ben si vede, soprattutto dalle ultime due, di riferimenti obbligati per la tensione escatologica dei Padri. Quel che più conta, però, è vedere come questi riferimenti si collocano lungo l'arco delle opere.

La prima tappa rilevante è costituita dal *De sermone Domini in monte*. Nel contesto di un discorso sull'indissolubilità, Agostino dichiara fortunati tanto i matrimoni allietati dalla prole che quelli dove, *terrena prole contempta*, i coniugi abbiano deciso di pari consenso di rimanere

continenti e aggiunge che nell'ipotesi di un matrimonio vissuto spiritualmente «et illud servatur quod per Apostolum dicitur: *Reliquum est ut qui habent uxores, tam quam non habentes sint*» (122). Nel capitolo seguente della stessa opera, poi, allarga il tema del discorso, mostrando come l'esigenza che il Regno pone all'uomo è l'abbandono di tutte le cose temporali tra le quali l'attaccamento al padre, alla madre, alla moglie poiché, come sta scritto, «in resurrectione neque nubent, neque uxores ducent», sì che alla domanda rivolta al cristiano se egli voglia moglie nel Regno la risposta non potrà che essere negativa. Il vero cristiano amerà nella donna la creatura di Dio, ma odierà il congiungimento carnale, il che significa «diligere in ea quod homo est, odisse quod uxor est» (123).

Questa spinta ascetica fortissima, basata sul carattere transitorio dell'unione carnale e collegata all'appello escatologico di *1 Cor. 7,29* e di *Mt. 22,30*, si può cogliere in un'altra opera della giovinezza, posteriore di soli quattro anni al *De sermone*, il *De Genesi contra Manichaeos*. Qui il tema del rapporto che ha la vita matrimoniale con il Regno e con l'ingiunzione di *Mt. 22,30* influenza la stessa concezione che Agostino si fa delle relazioni coniugali prima della caduta. È possibile, dice il Santo, interpretare il comando genesico «crescite e moltiplicatevi» *spiritualiter*, cioè nel senso che il congiungimento del maschio e della femmina sarebbe stato fecondo di frutti spirituali e che dunque *ante peccatum* l'uomo e la donna vivessero in completa castità: «Quod ideo sic credendum est, quia nondum erant filii saeculi huius antequam peccarent. Filii enim saeculi huius generant et generantur, sicut Dominus dicit, cum in comparatione futurae vitae quae nobis promittitur carnalem istam generationem contemnendam esse demonstrat» (124). La citazione di *Lc. 20,34-36*, corrispondente di *Mt. 22,30*, indica come in questa fase Agostino quasi omologasse lo stato coniugale prelapsario con quello del Regno.

Anche nel *De bono coniugali* e nel *De bono viduitatis* l'inflessione escatologica è presente. Manca il riferimento a *Mt. 22,30*, ma non quello di *1 Cor. 7,29*. Il testo del *De bono coniugali*, ripreso quasi letteralmente in un altro passo del *De bono viduitatis* (125), risponde alla domanda di un ipotetico obiettore: se tutti si astenessero dal concubito come potrebbe continuare a sussistere il genere umano? La risposta di Agostino è senza mezze misure: «Utinam omnes hoc vellent... Multo citius Dei civitas completeretur et acceleraretur terminus saeculi»; del resto, aggiunge, è proprio quanto esortava l'Apostolo là dove dice: «Fratelli, il tempo è breve... » (126). L'esaltazione della vita ascetica e la limitazione del matrimonio agli incontinenti si riflettono anche nell'altro passo del *De bono viduitatis*. Chi vive in questo tempo finale, che è tale perché oggi c'è già con la venuta di Cristo il principio della fine, non potrà pretermettere il grido di Paolo: «qui habent uxores tamquam non habentes sint» (127).

Nelle opere successive si rarefanno le citazioni a *Mt. 22,30* e a *1 Cor. 7,29*. In modo particolare, la prima, salvo due eccezioni, nel *De Genesi ad litteram* e nel *Sermo CXXXII*, scompare del tutto (128). Le opere della controversia pelagiana, che pure trattano con insistenza il tema dei rapporti coniugali, non la registrano neppure una volta. Il passo dell'Epistola ai Corinti nel suo valore escatologico è ripreso ancora dal *De coniugiis adulterinis* e dal *De nuptiis*. In entrambi i casi si afferma la necessità attuale della continenza, perché il tempo è breve ed è necessario vivere l'unione matrimoniale con l'orecchio teso alla venuta definitiva (129). Nel *Contra Julianum* il passo di Paolo ritorna altre due volte, ma la prima è una citazione da un'opera di Ambrogio, la seconda si limita a commentare il solo versetto «qui utuntur hoc mundo» al di fuori di un riferimento al matrimonio (130). È assente nelle due ultime opere di Agostino il *Contra duas epistulas Pelagianorum* e il *Contra Julianum opus imperfectum*.

Se riassumiamo i risultati sin qui rilevati in questa sezione, dobbiamo notare prima di tutto che la linea ascetica e la linea escatologica si appartengono; dove sta l'una sta l'altra (131). Questo comporta la considerazione che Agostino sta al vertice della linea procreazionistica solo sino ad un

certo punto, non soltanto per i limiti fissati dalla polemica antimanichea, ma anche per quelli dettati dal suo escatologismo. Il *bonum prolis* come fine prevalente a cui ridurre l'attività coniugale dipende ad un tempo, ed è giustificato, da una parte dalla teologia della storia che comanda di accelerare il numero predestinato degli eletti, dall'altra dalla vicinanza del Regno di Dio che, nell'esigenza che pone di una verginità indilazionabile sia per i celibi che per gli sposati, disattende qualunque concessione alla sessualità normale mantenendo indirettamente la preminenza del fine generativo.

Naturalmente tutte le espressioni agostiniane di svalutazione del l'aspetto unitivo della vita sessuale che hanno tanto scandalizzato alcuni moderni e sollevato accuse di sessuofobia, rimangono inesplicabili se non le si àncora alla grande tensione escatologica dell'agostinismo. Nel santo, queste espressioni esprimono meno un'idea su quello che è l'essenza del matrimonio che non piuttosto la gioia di appartenere ad una nuova creazione, di cui la verginità è un simbolo e che non può non influire sulla stessa importanza del *bonum prolis*.

In secondo luogo bisogna dire che la rarità di citazioni escatologiche a partire dalla controversia pelagiana non è casuale. Qualcuno potrebbe pensare che il fatto che esse vengano meno non sia sufficiente, come tutti gli *argumenta ex silentio*, per concludere che, a partire da quella controversia, Agostino ha uno spostamento d'accento tale da includere una visione positiva della realtà sessuale e del piacere ad essa collegato. Si deve rispondere però che, a prescindere dall'esame (che faremo) di testi abbastanza significativi sulla *delectatio*, l'importanza che Agostino dà alle citazioni in cui è chiamata in causa la dottrina delle relazioni tra uomo e donna nella resurrezione e contemporanea, nei testi che precedono la controversia antipelagiana, ad una certa dottrina di quello che doveva essere il rapporto coniugale prima della caduta. Sia il *De Genesi contra Manichaeos* sia il *De bono coniugali* che il *De sermone Domini in Monte* si collocano in un periodo in cui il coito prima della caduta viene negato da Agostino e le citazioni di Mt. 22,30, che con il *neque nubent* negano le relazioni sessuali nel Regno, potrebbero aver fatto da sottofondo a questa interpretazione del matrimonio edenico (132).

Se le cose stessero così, si potrebbe ipotizzare che ad una diversa considerazione di quelle che sarebbero state le relazioni coniugali nel Paradiso (cioè ad un riconoscimento che, anche se non ci fosse stato il peccato, esse sarebbero state coitali) possa aver corrisposto in Agostino un mancato utilizzo dei passi tradizionali neotestamentari di riferimento a contenuto escatologico. In altri termini: si potrebbe pensare che sulla spinta della controversia pelagiana Agostino abbia valutato in modo differente il tema del matrimonio nel Paradiso e, per una sorta di *simul stant aut cadunt*, abbia messo in sordina l'iniziale orientamento escatologico per quanto riguarda i rapporti matrimoniali. Al venir meno delle citazioni neotestamentarie e alla diversa valutazione del matrimonio nel Paradiso si dovrà aggiungere, al momento opportuno, per avere un quadro più completo della parabola compiuta in materia di etica sessuale dal santo, anche la considerazione esplicitamente positiva della *delectatio*.

«Secundum veniam»

Affrontiamo a questo punto, prima di passare al tema della bontà del corpo e della sensibilità, una questione sulla quale molti commentatori hanno fatto leva nella loro critica ad Agostino. Il santo interpreta il passo di *I Cor. 7,6* («hoc autem dico secundum indulgentiam, non secundum imperium») che Paolo colloca dopo un ammonimento agli sposi (in cui dice che i coniugi a causa del pericolo di adulterio non devono defraudarsi dei diritti coniugali) in un modo notevolmente diverso rispetto a quello che è il senso comunemente accettato del passo (133), Salvo un'unica eccezione (134), Agostino cita il passo di Paolo adottando al posto della lezione *secundum indulgentiam* quella di *secundum veniam* (135), interpretandolo così: l'uso della sessualità

all'interno del matrimonio, quand'anche non si escluda maliziosamente la generazione, se è dettato dalla motivazione di soddisfare la concupiscenza più che da quella di avere una discendenza *venialem habet culpam* (136), poiché, argomenta il santo, là dove si concede un perdono (*venia*) è evidente che è stata commessa una colpa (137). Sotto questo aspetto anche autori solitamente ben intenzionati non hanno potuto fare a meno di segnalare il rigorismo del santo ben al di là dell'indicazione paolina e della posteriore dottrina morale cattolica (138).

Questa serie di testi sembrerebbe confermare in modo irrefutabile il biologismo agostiniano e confinare la sua dottrina nel rigorismo più acceso, se non fossero necessarie alcune precisazioni. La prima, di ordine generale, precomprende la colpa di cui ci si macchia (nell'*immodico carnis usu*) nell'ambito delle colpe non gravi ma lievi, dal momento che viene rimessa grazie alla bontà del *bonum nuptiale* (139). Le nozze dunque intercedono e in un certo senso riparano la gravità iniziale della colpa. La seconda verte sul costitutivo proprio che rende colpevole (seppure di colpa veniale) il matrimonio *ultra generandi necessitatem*: esso non sembra essere dato dall'oltrepassamento dei limiti biologici-generativi (oltrepassamento che avviene in due casi: realizzando l'atto sessuale *concupiscentiae satiandae causa* senza escludere la prole, ma riducendola a valore subordinato; oppure realizzando l'atto sessuale nei giorni agenesiaci e cioè senza alcuna intenzione procreativa), bensì dall'inversione del rapporto gerarchico esistente tra la ragione e la *libido* (140). In effetti, in entrambi i due casi segnalati non esiste una violazione dell'ordine naturale, ma poiché ogni atto deve essere regolato secondo un *modus debitus* che è l'ordine della ragione, l'*immoderatio appetitus* segnala che è la concupiscenza postparadisiaca a dirigere gli atti e non più una ragione conforme alla gerarchia oggettiva delle cose (141). In questo modo, ripete spesso Agostino valendosi di un esempio, si inverte l'ordine oggettivo delle cose che dice di mangiare per vivere, non di vivere per mangiare (42).

La precisazione però più importante verte sul significato di quel *venialis* che Agostino unisce ai termini di *culpa* e *peccatum*. Qualcuno ha osservato che lo stesso santo ha avuto dubbi circa la connotazione precisa del passo di Paolo *secundum indulgentiam* accantonato rispetto alla lezione accolta: *secundum veniam* (143). E molti commentatori hanno concluso che con ogni probabilità più che peccato veniale o colpa veniale col termine si indicasse una imperfezione, tanto più che un peccato, per quanto veniale, non può essere concesso o permesso (144).

Per quanto siano esatte queste osservazioni, soprattutto là dove indicano l'assenza di una teologia del peccato veniale in Agostino, ritengo necessario fare alcune aggiunte: prima di tutto che Agostino indica nella disposizione soggettiva il centro della gravità del peccato, e dunque che solo i *peccata malitiae* sono sottoposti alla penitenza ecclesiastica (145). I *peccata infirmitatis*, come sono i *peccata venialia*, cioè i peccati commessi per ignoranza o debolezza, vengono rimessi dai rimedi privati della preghiera e dell'elemosina, in modo particolare dalla quinta invocazione del *Pater noster* (146). In secondo luogo la stessa definizione di peccati veniali limita automaticamente la colpevolezza del coito non generativo poiché essi sono *illa peccata sine quibus non hic vivitur* (147), i peccati senza di cui l'uomo non può vivere, come Agostino più volte ripete (148), indicando con chiarezza l'origine antipelagiana di questa dottrina: «In hoc bello laborantes quamdiu tentatio est vita humana super terram non ideo sine peccato non sumus, quia hoc quod eo modo peccatum dicitur, operatur in membris re pugnant legi mentis... » (149). È la legge del peccato di *Rom. 7,23* che inclina al male e che Agostino, a partire dalle parole di Paolo, rivolge all'uomo pur immerso nel lavacro battesimale, in polemica con l'impeccabilità pelagiana (150). In terzo luogo la stessa definizione di *peccatum* come profondamente diversa da quella di *crimen*. Il primo appartiene intrinsecamente alla condizione umana, che è quella in senso lato delle passioni; quando ci sarà l'*apátheia* non ci saranno più neppure i peccati, ma questa sarà la condizione paradisiaca (151). Non così il secondo (il *crimen*) che rappresenta invece il peccato grave ed oggettivo (152). In questo senso, vista alla luce della parabola agostiniana, la relazione sessuale esercitata non in vista della

prole (ma neppure escludendola) non può essere considerata né *veniale* né *peccato* in un senso prossimo a quello dei moderni, e sembra escludere recisamente le accuse roventi di esagerato rigorismo.

Il corpo e la sensibilità

Quale possa essere la concezione agostiniana del corpo lo si deduce facilmente dalla posizione che il santo ha di fronte alla creazione del mondo. Nel *De civitate Dei* Agostino si pone tre domande circa l'esistenza del mondo: chi lo ha fatto, per mezzo di che cosa è stato fatto e per quale ragione. Alla terza domanda risponde: il mondo è stato fatto perché era buono e più avanti aggiunge che non esiste una ragione più nobile (ed autosufficiente) di quella di dare origine al bene da parte di un Dio che è buono (153). È chiaro che questa posizione dal piano ontologico ha riflessi su quello etico, ed è inevitabile che in primo luogo la linea di difesa venga tracciata contro il dualismo manicheo.

A nostro avviso, prima della polemica antipelagiana, la difesa del corpo negli scritti antimanichei è già tutta implicita nel *De continentia* dove Agostino, facendo proprio il *theologumenon totum sanatum quod assumptum*, afferma la diversità e non l'alterità tra i due composti dell'uomo (154). Ma già in questo scritto Agostino avverte la possibile duplicità del termine caro. Esso non sta soltanto ad indicare l'uomo (e come tale è da intendersi positivamente) ma anche, secondo il linguaggio paolino, le opere della carne con un'implicita valenza etica negativa, rappresentando esse un disordine morale (155).

Nel *Contra Faustum* Agostino compie un passo ulteriore nella rivalutazione del corporeo e della sensibilità comparando una prima volta l'amore coniugale con la preoccupazione verso il proprio corpo e una seconda volta con l'amore di Cristo verso la chiesa (156). In questa prospettiva l'amore verso il proprio corpo, l'amore verso il coniuge, l'amore di Cristo verso la chiesa risultano impenetrati: il *bonum corporis* si riflette sul *bonum coniugii* che a sua volta ha il modello nella relazione sponsale tra Cristo e la chiesa.

Le opere successive confermano evidentemente questa linea di condotta. Poiché il male non ha realtà sostanziale bisogna ammettere che, in quanto tale, la natura è buona; Agostino ripete con pathos questa affermazione lungo l'arco di tutta la sua vita e questa tesi cardinale è così nota da non esigere di soffermarsi (157). Più interessante è sapere come questa scoperta del corpo, con forme alla tesi della bontà di natura, venga accolta negli scritti antipelagiani.

Senza entrare nel merito, per ora, sul senso della controversia con Giuliano di Eclana sul *malum concupiscentiae*, dobbiamo rilevare che sin dall'inizio della disputa Agostino si vale di un argomento teso sostanzialmente a confermare il proprio giudizio positivo sul corpo: la distinzione tra sensibilità e concupiscenza. E questo ha tanto maggior valore in quanto l'esaltazione pelagiana dell'*homo-natura* poteva spingerlo su posizioni per reazione rigoristiche.

Già in una lettera scritta verso la fine del 410, Agostino aveva spiegato che nel passo di Paolo, dove si afferma il mutuo diritto dei coniugi sul corpo, il termine corpo stava ad indicare la sessualità (158) e nella grande opera incompiuta contro Giuliano aveva posto i limiti della nomenclatura su cui esisteva contenzione con il vescovo di Eclana. Dio, dice Agostino, riconosce le cose che sono sue «sicut et ipsum sexum et corpus et spiritum», così come il diavolo, concesse queste cose a Dio, riconosce il suo vero proprio, e cioè ciò per cui «caro concupiscit adversus spiritum» (159). Qualche riga più avanti il santo specifica ancor più esattamente quali sono le caratteristiche del *sexum* che appartengono all'ambito creativo di Dio. La *diversitas*, in virtù della quale la femmina si distingue dal maschio (dunque gli organi genitali e la diversa struttura fisica); la *commixtio*, grazie a

cui i due sessi si uniscono per generare la prole (dunque l'atto sessuale); la *fecunditas*, cioè il dato oggettivo dei figli (160); nessuna di queste cose può essere riconosciuta come pertinente a Satana, e tutte in insieme costituiscono il *bonum corporis* che non cessa di essere tale anche se viene usato male come fanno gli impudichi (161).

In questo quadro si colloca il tema più volte ripreso della bontà del senso. Non solo il sesso ma anche la sensibilità, costituita dai cinque sensi della vista, dell'udito, del gusto, dell'odorato e del tatto è buona. Una cosa però sono la *vivacitas*, l'*utilitas*, la *necessitas* del senso (che indicano rispettivamente: la capacità di cogliere, sulla base dell'evidenza del senso, la verità delle cose, la capacità di discernere ciò che è appetibile da quello che non lo è, ed infine la capacità di avvertire l'esterno anche quando non lo vogliamo) e un'altra la *libido sentiendi* con cui deve essere indicata la forza che ci trascina, volenti o nolenti, a soffermarci sul piacere (162). Il senso, dice Agostino, non è la concupiscenza; anzi per essere più esatti è ciò mediante cui noi sentiamo l'oscillazione del desiderio così come nelle passioni del corpo il senso non è il dolore che ci affligge ma ciò che ci permette di sentire il dolore (163).

Per distinguere più chiaramente i *sensus carnis* dai *carnalis concupiscentiae motus* (164) Agostino rimanda a più riprese al passo di Mt. 5,28 dove si afferma che colui che guarda una donna ad *concupiscendum eam* ha già peccato in cuor suo. Non il vedere, che è atto del corpo e come tale buono, è male, ma il vedere *ad concupiscendum* è il segno della colpa morale (165). In un altro passo Agostino applica questa distinzione al senso del tatto (che come tale è il senso discriminante le superfici piane o aspre) dalla concupiscenza della carne che desidera indifferentemente il lecito e l'illecito, mentre invece, osserva il santo, deve essere sempre in ultima analisi l'intelligenza a giudicare ciò che deve essere desiderato (166).

Se tiriamo le somme avendo in mente anche al termine di questo *excursus* il nostro tema dell'etica sessuale, risulta chiaro che sia il corpo in generale, sia la sfera particolare della sensibilità non soggiacciono in Agostino sotto alcuna condanna. Certamente nel nostro discorso si è insinuato un concetto nuovo: quello di *concupiscentia*, una variabile indipendente che non sembra coincidere con nessuno dei dati sinora presi in esame. Evidentemente la concupiscenza non è la sensibilità, né il corpo, né il sesso; essa non sembra appartenere alla *natura* dell'uomo in quanto tale, poiché «*aliud est sensus carnis, aliud [est] concupiscentia carnis quae sentitur sensu et mentis et carnis*» (167); con questa affermazione il piano della natura pura è sorpassato, un atto della concupiscenza non è tale se non per l'intervento dell'intelligenza e della coscienza dell'uomo (168). Ma con questo passo, come ognuno vede, siamo di fronte al concetto teologico di concupiscenza, decisivo per comprendere l'attitudine di Agostino nei confronti della sessualità, e ci ritroviamo nel pieno della controversia anti-pelagiana.

Concupiscenza e peccato originale nella disputa con Giuliano

Qualcuno ha detto che in ultima analisi il centro della disputa tra Giuliano ed Agostino verte sulla natura di Dio (169). A noi sembra invece che, nel momento stesso in cui Giuliano si distingue dai suoi compagni di lotta affermando che il desiderio sessuale rientra ineccepibilmente nella natura umana (Pelagio, invece, aveva ravvisato nell'appetito sessuale qualcosa di cattivo e pericoloso) (170), finisce per costringere Agostino ad una presa di posizione talmente vasta ed esaustiva da far considerare le sue ultime opere come interamente consacrate al tema della libido. Ciò che ci interessa, naturalmente, di questa dottrina della *concupiscentia* sono i suoi riflessi sull'etica matrimoniale.

Il quadro più generale che permette di comprendere questa dottrina è quello del peccato originale. Molto tempo prima della controversia pelagiana Agostino aveva elaborato la propria dottrina sulla

condizione paradisiaca dell'uomo prima della caduta. Esente da malattie, libero (nel senso di: dotato della capacità di non peccare), con doni intellettuali superiori (171), immortale (solo se avesse continuato a nutrirsi dell'Albero della Vita) (172), quest'uomo, nondimeno, cadde. Agostino nello stesso *De Genesi ad litteram* esclude subito che la colpa di Adamo e di Eva sia stata una colpa carnale, un'anticipazione del tempo della loro unione, e considera «ridicola» tale ipotesi, mentre accetta come probabile quella che suppone il peccato come un'ipertrofia dell'appetito della scienza del bene e del male (173). Più tardi preciserà questo peccato come un peccato di orgoglio, una volontà determinata di essere come dèi. L'uomo si è allontanato dal Creatore, si è preferito a Dio stesso (174).

Agostino non ha dubbi sulla realtà del peccato originale confermata da tutta una serie di passi scritturali (soprattutto *Rom. 5, 12* dove come l'Ambrosiaster legge *in quo*) (175), dalla prova formale della tradizione, addotta dalle testimonianze di un gruppo di padri (176), dall'antichissima prassi del battesimo dei bambini per la remissione dei peccati (177) ed infine da quelle ferite inferte alla natura umana (ignoranza, malattia, dolore, necessità di morire) su cui campeggia la *concupiscentia* (178). La *concupiscentia carnis*, dunque, intesa da Agostino come il desiderio sessuale, è uno degli effetti, il più vistoso forse, del peccato, è *filia peccati*. Ma in che cosa più esattamente consiste questa concupiscenza e qual è il suo rapporto con il matrimonio?

Nel proemio antipelagiano del *De nuptiis* Agostino riassume icasticamente i limiti della materia del contendere. Poiché i cattolici ritengono necessario il battesimo degli infanti in quanto nati da una *commixtio* che trasmette l'originale *peccatum*, i pelagiani li accusano di essere dei manichei, dei *damnatores nuptiarum* (179). Agostino rifiuta recisamente questa calunnia e si affanna a rispondere con una ripetitività sconcertante che una cosa è il *bonum nuptiarum* e un'altra è il peccato originale che da esse si trasmette (180). I bambini sono sotto il dominio della colpa non a causa di quel bene che sono le nozze, ma a causa di quel male (il male della concupiscenza) di cui le nozze usano bene circondandolo di pudore (181).

Giuliano, da buon filosofo pagano in veste cristiana, vuole razionalizzare il discorso di Agostino. Se le nozze sono state definite buone, se l'uomo come loro frutto è buono, vuol dire che il bene nasce dal bene e si deve concludere necessariamente che non c'è male originale che possa corrompere il *bonum concupiscentiae* (182). Agostino risponde frequentemente a tale obiezione con queste parole: quando si afferma che Satana non può riconoscere nulla di suo nella sfera degli atti sessuali (né la *commixtio* né la *diversitas*, né la *fecunditas*) si dice limitatamente a queste cose il vero ma si dimentica di nominare quella *concupiscentia* che secondo le parole di *I Gv. 2, 16 ex mundo est* (183).

Per Giuliano la passione della concupiscenza è una *affectio naturalis*, come tale innocente, moralmente buona se essa si tiene nel giusto mezzo regolato dalla ragione; diventa malvagia soltanto quando travalica il ragionevole (184). Per Agostino invece è una constatazione immediata che la concupiscenza ha a che vedere con il peccato originale al punto da non essere più soltanto *filia peccati* ma addirittura lo strumento di propagazione del peccato originale (185). Sono almeno tre le caratteristiche che indicano la concupiscenza come legata al peccato originale: primo, l'indomabilità (186) che è intrinseca alla *libido* (*poena inobedientiae* con cui l'uomo paga la sua disobbedienza al comandamento dell'Eden) (187); secondo, la vergogna che vi si collega (che e la vergogna provata dai protoparenti) (188); terzo l'innaturalità della sua presenza, che dimostra come dopo il peccato originale la natura umana sia stata viziata anche se l'uomo come tale rimane *opus Dei* (189).

Date queste tre caratteristiche della *concupiscentia*, per quanto riguarda i rapporti coniugali diventa ormai chiaro il centro dell'opposizione tra Agostino e Giuliano. Un testo del *Contra*

Julianum riassume il contrasto nel suo momento incandescente; dice Giuliano: «Concupiscentia naturalis qui modum tenet bono bene utitur; qui modum non tenet, bono male utitur»; risponde Agostino: «Concupiscentiae carnalis qui modum tenet, malo bene utitur; qui modum non tenet, malo male utitur» (190).

La contrapposizione polare tra *naturalis* e *carnalis* indica che qui la linea di demarcazione è tracciata tra una *concupiscentia naturalis*, nel suo aspetto fisiologico e psicologico, ed una *concupiscentia carnalis* nel suo aspetto morale di tendenza disordinata e dunque, in ultima analisi, nel suo aspetto teologico. In questo caso la valenza teologica data alla concupiscenza sta nei continui richiami di Agostino a *I Gv.* 2, 16 (la triplice concupiscenza che non viene dal Padre) e a *Gal.* 5, 17 (la carne che concupisce contro lo spirito) (191). L'uso del matrimonio, pertanto, non deve tanto rispettare le leggi biologico-generative, quanto tener conto che, a causa del peccato originale, quaggiù la vita matrimoniale può essere viziata dal *malum concupiscentiae*.

Il *malum concupiscentiae*, dunque, è quel vizio per cui la carne concupisce contro lo spirito (192), non è una *substantia naturae malae* (193); è il male che viene all'uomo in virtù dell'antico peccato e non può essere considerato un dono di Dio (come lo dimostrano ampiamente i casi di Adamo e di Abramo erroneamente interpretati da Giuliano) (194). Il *malum concupiscentiae* non è per tanto propriamente un *peccatum*, ma semmai è *mater peccati* nel senso che spinge continuamente al peccato (195). Inoltre non è propriamente un *peccatum* perché se fosse tale sarebbe assoluta mente da evitare (196) mentre invece di questo male si può fare un buon uso, come Agostino ripete innumerevoli volte (197). Se esso viene chiamato *peccatum*, osserva anche qui invariabilmente Agostino, è perché è apparso con il peccato ed opera il peccato, così come si può chiamare «mano» l'opera di uno scrittore perché scritta dalla sua mano (198). Infine la concupiscenza, o quel male che è la concupiscenza, non si limita, come è stato detto prima, alla *concupiscentia carnis*, alla concupiscenza sessuale propriamente detta («quasi nos concupiscentiam carnis in solam voluptatem genitalium dicamus aestuare», come se noi dicessimo che la concupiscenza si eccita per raggiungere il solo piacere dei genitali) (199), ma si esprime anche in ogni rivolta di qualsiasi senso contro lo spirito (200), fino a comprendere sotto il proprio nome ogni rivolta dello spirito dell'uomo contro lo Spirito di Dio (201).

Se ci spingiamo a collazionare questi risultati dobbiamo osservare: 1. che per Agostino il peccato originale si trasmette per generazione e non per imitazione (202); 2. che le nozze in quanto tali sono buone; 3. che la *concupiscentia* può e deve essere usata bene all'interno del matrimonio (203); 4. che la *concupiscentia* rientra in una categoria di peccato che è il peccato spirituale (che non può essere ridotto ad una dimensione materiale; l'insieme, per esempio, dei peccati attuali) (204); 5. che il termine *caro* non è semplicemente il corpo, ma la vita di tutto l'uomo sotto la legge del corpo, così come *spiritus* non è semplicemente l'anima, lo spirito dell'uomo, ma designa la vita di tutto l'uomo secondo la legge dello spirito (205). Quest'ultimo aspetto ci apre la strada ad una serie di considerazioni decisive per quanto riguarda il cosiddetto pessimismo sessuale agostiniano.

«Concupiscentia carnis» e «delectatio»

Si osservi infatti, espressa dalle parole di Giuliano, questa tipica incomprendenza di Agostino presente in tanta parte della cultura moderna: il santo condannerebbe la *delectatio*, il piacere sessuale, che egli considererebbe come l'essenza del peccato (206); questo piacere avrebbe origine diabolica e, secondo Agostino, sarebbe stato mischiato da Satana insieme al corpo umano (207); sostenendo questa posizione Agostino verrebbe a negare proprio ciò che in tesi ha affermato, e cioè la bontà di tutto il composto umano, mostrandosi sotto questo aspetto meno coerente dei manichei e più odiabile di loro, perché, mentre essi condannano tutte le creature, Agostino, ritenendo adiafora la vita sessuale degli animali, condanna le migliori creature, cioè gli uomini (208).

Ma questa non è la posizione di Agostino. Il santo può ammettere che la *concupiscentia carnis*, dal punto di vista fisiologico si localizza nei genitali (209), può ammettere che essa è quella per cui *obscenae partes corporis excitantur* (210), oppure che è quella per *quam iactus seminum carnalium provocatur* (211) ma dicendo tutto questo, pur tenendo presente l'intimo legame tra gli organi sessuali e la *libido*, non compie una totale identificazione tra la *voluptas* o la *delectatio* da una parte e la *concupiscentia* o la *libido* dall'altra. Per Agostino l'atto sessuale non è peccato (212) (in certi casi anzi esso è doveroso) (213), come non lo è neppure il piacere concomitante ad esso. Non solo esiste infatti tutta una serie di testi in cui si esprime un invito positivo all'esercizio della vita sessuale (214), ma anche (se si osserva attentamente) si rinviene una concezione di concupiscenza che non si identifica con il seme-sperma (215) né con l'atto sessuale (216), e neppure si identifica con il piacere derivantene (e questo contro molte incomprensioni del suo pensiero) (217).

È vero che non sempre Agostino distingue bene tra la *concupiscentia carnis* in quanto tale ed il piacere sessuale, ma non mancano i passi in cui la coscienza di questa distinzione è emergente. Si prenda per esempio *De bono coniugali* XVI, 18 dove vien detto: «Quod est enim cibus ad salutem hominis, hoc est concubitus ad salutem generis: et utrumque non est sine delectatione carnali quae tamen, modificata et temperantia refrenante in usum naturalem redacta, libido esse non potest». Da questo brano si possono evincere importanti considerazioni: 1. l'omologia tra i piaceri carnali (quello sessuale non è di una qualità morale diversa); 2. la distinzione netta tra *delectatio* e *libido* (l'una non può essere l'altra, anche se non può essere senza l'altra); 3. la necessità di regolare il piacere perché non tanto il piacere è condannato quanto la ricerca esclusiva del piacere, cioè la concupiscenza.

Sullo stesso piano si trovano le righe che Agostino scrive nel medesimo capitolo del *De bono coniugali* a proposito del matrimonio dei patriarchi: «Proinde sicut patres Novi Testamenti ex officio consulendi alimenta sumentes, quamvis ea cum delectatione naturali carnis acciperent, nullo modo tamen comparabantur delectationi eorum qui immolatio [carne consacrata agli idoli] vescebantur aut eorum qui quamvis licitas escas tamen immoderatus assumebant, sic patres temporis Veteris Testamenti consulendi officio concumbentibus quorum delectatio illa naturalis nequaquam usque ad irrationalem aut nefariam libidinem relaxata nec turpitudini stuprorum nec conjugatorum intemperantiae conferenda est». Qui la contrapposizione tra la *delectatio naturalis* (che sia della carne è dimostrato dallo svolgimento del paragone) e l'*irrationalis libido* è evidente. L'*intemperantia* è l'*immoderatus* uso della comunione sessuale, che rivela pertanto la propria schiavitù nei confronti della *libido*. Non si deve dimenticare inoltre la precisione terminologica: la *delectatio* rientra nella sfera naturale e la *libido* si caratterizza per la sua rivolta contro la ragione. Il quadro di riferimento è sempre il confronto con l'uso del cibo e il piacere naturale connesso, sia nel precedente passo che in questo, con il peccato di gola (238).

Questo rapporto tra gioie lecite e gioie illecite, ancora sulla base dello stesso esempio, è indicato in un altro passo agostiniano, il *Sermo CLIX* II,2: «Delectat gustum cibus non prohibitus; delectat gustum etiam epulae sacrilegorum sacrificiorum. Hoc licite, illud illicite. Delectant conjugales amplexus: delectant etiam meretricium. Hoc licite, illud illicite. Videtis ergo, charissimi, esse in istis corporis sensibus licitas et illicitas delectationes». Dal contesto appare chiaramente che non è il piacere legato all'atto matrimoniale ad essere illecito, bensì che la sanzione morale verte sulle condizioni in cui l'atto sessuale si svolge.

Ancora su questa linea di condotta in cui la *delectatio* in quanto tale non è oggetto di condanna (ma lo sono o l'abbandonarsi al piacere o le circostanze moralmente aberranti in cui il piacere stesso è colto) sono un passo della *Retractationes* dove Agostino commenta proprio il sopracitato passo del *De bono coniugali* distinguendo tra la *libido* e il *bonus et rectus usus libidinis* (in questo caso

libido è usato nel doppio significato di concupiscenza e di piacere sessuale) (219) e un passo del *De nuptiis et concupiscentia* dove Agostino indica che a rendere l'atto peccaminoso non è il piacere del corpo concomitante (la *voluptas corporis*) ma l'inversione dei rapporti morali oggettivi, quando è la *voluptas* a dettar legge alla volontà e non viceversa (220).

Prime conclusioni

L'importanza di queste considerazioni per il nostro tema dell'etica sessuale matrimoniale non dovrebbe sfuggire. Ciò che è in causa nel discorso agostiniano non è un pessimismo sessuale che combatte tanto il piacere quanto l'atto: ciò che gli preme rilevare è che a causa della concupiscenza avviene un disordine degli atti matrimoniali, per cui non si osserva più (o si tende a non osservare) la gerarchia dei valori, ma si antepone la ricerca del piacere a ogni altra cosa. vero, anche la *voluptas* viene da Agostino talvolta considerata negativamente (mai però un peccato) favorendo la sua sovrapposizione ed identificazione con la *libido*, e questo laddove ad Agostino sembra che l'eccessivo piacere sessuale finisca per ottenebrare l'attività intellettuale e per sospenderla (221). Tuttavia il quadro generale è sufficientemente sbalzato: la *delectatio* non è la *concupiscentia carnis* (anche se sono in rapporto tra loro), come la *concupiscentia carnis*, benché in rapporto con la libido, non è la *libido*, nel suo senso più ampio e teologico che è descritto una volta per tutte da Agostino così: «Libido recte definitur: appetitus animi quo aeternis bonis quaelibet temporalia praeponuntur» (222). E che la *delectatio* o la *satisfactio carnis* siano da Agostino distinte dalla concupiscenza attualmente presente in questo mondo è così vero che, quando si propone il modello di matrimonio nel Paradiso avanti la caduta, concede che vi sia stato l'atto sessuale, che vi sia stata la *delectatio*, ma non concede mai che vi sia stata la concupiscenza *qualis nunc est*, nel suo aspetto di rivolta contro la ragione. Se poi si intende per libido qualcosa che comunque sta sotto il controllo della ragione, Agostino concede addirittura nelle sue ultime opere antipelagiane che questa libido abbia avuto un suo posto nel Paradiso.

Prima di passare a verificare quest'ultime affermazioni su quello che poteva essere stato il matrimonio prima della caduta (modello che non può non essere decisivo per ricostruire la visione che Agostino ha del matrimonio nel tempo della Chiesa) è il caso di chiederci quale importanza hanno alcuni risultati sin qui raggiunti per farci capire e situare esattamente la tesi della critica (più volte riportata) secondo cui per Agostino il *bonum prolis* è il fine del matrimonio, ogni altro fine unitivo ed oblativo essendo disatteso? La risposta che in via di approssimazione ci sentiamo di poter dare è che, alla luce di tutta la sua produzione, particolarmente quella antipelagiana, cioè l'ultima cronologica mente (come si vedrà molto bene nel caso della dottrina del matrimonio prima della caduta), Agostino ha finito per correggere o pareggiare la logica delle sue affermazioni esplicite (di tipo generazionista) con la logica interna dei suoi principi che rimonta l'unilateralità fisicista ad un primo sguardo evidente.

Si osservi infatti: non solo lotta antimanichea, tensione escatologica, teologia della storia ed esperienza ascetica ridimensionano il suo generazionismo (mostrandolo come una fase del suo pensiero datata storicamente alle prime opere); non solo *bonum sacramenti* e *bonum fidei* contraddicono esplicitamente la spinta fisicista (dichiarando l'uno indissolubile il rapporto coniugale anche senza figli, l'altro fondando la liceità del *debitum coniugale*) (223); non solo la valutazione positiva della sensibilità, del corpo (in una parola della creazione) e la colpeabilità veniale (chiarita nel suo vero significato) del coito *extra metas tori* indicano il limite dell'accusa di biologismo. Non solo, ma anche il giudizio positivo sulla *delectatio* e, in ultima analisi, la stessa con notazione teologica della *concupiscentia* cospirano ad attenuare qualunque importanza possa venir attribuita in senso univoco al *bonum prolis*. Vediamo perché.

Non è necessario spendere parole per spiegare la correzione ad ogni tipo di ipercreazionismo

implicita nell'affermazione del valore positivo della *delectatio*. È necessario invece soffermarci un attimo sull'argine costituito dalla considerazione teologica della concupiscenza, tanto più che qui, a mio parere, è possibile vedere una differenza sensibile tra il matrimonio pagano e quello cristiano. Un'antropologia filosofica come quella della media ed ultima Stoa è caratterizzata da un dualismo metafisico tra la parte razionale e quella sensibile dell'uomo; in questo caso quanto è ontologicamente meno perfetto diventa *eo ipso* lontano da Dio, e quanto è più perfetto diventa *eo ipso* sempre più divino. Il saggio perciò non deve e non può, secondo l'ideale stoico e di buona parte della filosofia pagana, farsi travolgere dalla sensibilità; da qui la necessità di un'impostazione generale del matrimonio indirizzata verso il *bonum proles*. Ora in Agostino, noi non soltanto abbiamo un rifiuto esplicito della dottrina stoica dell'*apátheia* (254) ma anche il rifiuto di far coincidere la scissione religiosa dell'uomo da Dio, provocata dalla concupiscenza (l'*epithymia* in senso forte), con la scissione *filosofica* che oppone nell'uomo la sensibilità all'intelletto. Questo significa che almeno tendenzialmente (perché è chiaro che per Agostino esiste sempre nella scala ontologica un più elevato e un meno elevato tra le potenze dell'anima) per il santo non conta tanto il controllo della sensibilità da parte della ragione (e dunque la sua regolazione attraverso una legge di ragione che esalti il *bonum proles*) quanto la lotta al peccato spirituale, cioè la *concupiscentia*, lotta che si esprime nell'adesione di tutto l'uomo alla legge dello Spirito Santo (legge che in certi casi impone di violare l'ordine meramente naturale, per esempio ammettendo l'attività sessuale di coniugi anziani). E questo è così vero che chi non ha chiaro, come Agostino, che non è lo spirito (nel senso di *nous*) che deve comandare il corpo, ma è lo Spirito di Dio che deve comandare al corpo e allo spirito umano, finisce paradossalmente per essere lui il procreazionista ad oltranza. E questo è esattamente il caso di Giuliano che da una parte considera il matrimonio come necessario per reintegrare il numero dei decessi (225), dall'altra ritiene che quel matrimonio che non raggiunge questo scopo (come quello tra Giuseppe e Maria o tra coniugi anziani) non sia un autentico matrimonio (226).

La dottrina del matrimonio nel paradiso terrestre

Le successive formulazioni della dottrina del matrimonio in Paradiso tendono a confermare la tendenza agostiniana alla distinzione tra il moto disordinato della *concupiscentia carnis* (che è piacere e porta al piacere e su cui verte il giudizio moralmente negativo) ed il suo risvolto fisiologico (la *delectatio*) considerato, seppure con qualche difficoltà, come connaturale alla realizzazione della funzione specifica degli organi sessuali. Nelle tre fasi, infatti, a cui, grosso modo, è riconducibile la parabola di questa dottrina agostiniana, quel che rimane costante è una certa concezione della concupiscenza come ciò che in ogni caso non può essere ipotizzato presente nell'Eden prima del peccato originale: la concupiscenza, cioè, come *inobedientia*, rivolta della carne contro lo spirito, tendenza malvagia a portarsi al piacere indipendentemente da Dio, *aversio a Deo* (227). In altri termini, lo specifico della *libido* è la rivolta della carne contro lo spirito, e non la *voluptas* (il godimento sensibile), anche se in quanto tendenza al piacere come fine la *libido* una volta apparsa nel mondo non potrà non inquinare ogni piacere naturale, e tra questi, come è evidente, anche quello legato all'attività sessuale.

La prima fase della dottrina si trova formulata nel *De Genesi contra Manichaeos*. La tesi iniziale è che il rapporto Adamo-Eva nel Paradiso può essere inteso *etiam spiritualiter* nel senso che solo dopo il peccato originale si è trasformato in un rapporto carnale. I frutti di questo rapporto spirituale sarebbero stati invece *bona opera divinae laudis*, atti compiuti a lode di Dio (228). Anche nelle *Confessiones* Agostino è del parere che l'interpretazione allegorica del comando genesico *crecite et multiplicamini* sia la più confacente al testo (229) e nello scritto press'a poco coevo *De catechizandis rudibus* specifica in quale senso la donna sia stata data come aiuto all'uomo: *non ad carnalem concupiscentiam* ma *ut haberet et vir gloriam de femina* proponendosi a lei come esempio di santità e pietà, così come l'uomo è gloria di Dio essendogli modello la Sua sapienza (230).

Le prime oscillazioni avvengono nel *De bono coniugali* e nel *De Genesi ad Litteram* (231). I corni del dilemma sono o la generazione senza alcun commercio carnale oppure mediante l'unione sessuale, ma con l'assenza assoluta della concupiscenza. Più tardi nello stesso *De Genesi ad Litteram* decide per la generazione mediante il commercio sessuale (232). Anche qui però l'unione sessuale era senza eccitazione e concupiscenza, e per spiegare questa tesi, che corrisponde alla seconda fase dello sviluppo della sua dottrina, Agostino ricorre all'affermazione che nel Paradiso era possibile comandare agli organi sessuali (233). Il matrimonio, dunque, sarebbe stato coitale anche nell'Eden, ma ciò che l'avrebbe distinto nettamente da quello di oggi, sarebbe stata la completa *obedientia* dell'anima razionale e del corpo a Dio. L'atto sessuale pertanto si sarebbe svolto secondo una «soluzione agricola»: *ad nutum voluntatis* i genitali avrebbero seminato, così come gli agricoltori seminano nei campi, senza libidine alcuna e senza piacere libidinoso (234).

Agostino difende questa tesi dalla generazione sessuale prima del peccato anche per non dover accettare la posizione di quelli che affermano che il peccato sarebbe stato necessario per a formazione del numero degli eletti (235) e definisce la differenza tra sé e i pelagiani in questi termini: nel Paradiso anche senza il peccato ci sarebbe stata una *sine confusione commixtio*, cioè vi sarebbe stata «in coeundo tranquilla membrorum obedientia» (236). Le nozze non sarebbero state divise dalla lotta tra la volontà e la libidine, ma gli organi genitali al pari delle altre membra, avrebbero ubbidito alla volontà e, «sine ardoris inlecebrosi stimulo cum tranquillitate animi et corporis», avrebbero infuso la *vim seminis* (237).

Questa tesi della generazione sessuale nel Paradiso prima del peccato sembra incentrarsi in questa fase su due aspetti: il primo è quello della totale obbedienza dei moti del corpo e dello spirito alla legge divina, il secondo è quello della totale assenza dell'*aestus libidinis* cioè del moto torbido tendente al piacere. E questa è anche la doppia coordinata in cui si situano gran parte delle lettere e del *Contra Julianum* (238).

Nell'ultimo decennio della sua vita Agostino fa un passo ulteriore; concede cioè la possibilità della stessa *concupiscentia carnis* nel Paradiso prima della catastrofe del peccato. Dal modo, però, in cui lascia scegliere tra l'assenza totale di libido (sostenuta precedentemente) e la libido ora ammessa nell'Eden, si deduce la sua distinzione tra l'aspetto sovvertitore della concupiscenza sessuale (sempre condannato perché rappresenta la rivolta della *caro* contro lo *spiritus*) e la rilevanza eudemonologica dell'atto sessuale (di per sé non sottoposta al giudizio morale). Questa chiave interpretativa è già adottata in un testo del *Contra Julianum*: Agostino propone l'alternativa tra l'assenza di concupiscenza e la sua presenza *omni modo rationali subdita voluntati* spiegando ironicamente che con questa ammissione vuole evitare il rischio di offendere coloro che difendono la *voluptas corporis* (239). In questo testo, come in una serie di altri, i due limiti entro i quali è pensabile la *libido* paradisiaca sono il controllo della ragione e della volontà sulla concupiscenza (240) e il permanere dell'elevazione della *ratio* sulla stessa *voluptas* raggiunta nell'atto sessuale (241); la maggioranza di questi passi è significativamente contenuta nell'ultima opera di Agostino, il *Contra Julianum opus imperfectum*. Ciò che si deduce, dunque, da questi due limiti assiologici, è che ciò che in ogni modo viene escluso è l'aspetto del disordine intrinseco alla concupiscenza, e non tanto il piacere. Un'ultima testimonianza in questo senso la si trova in un'altra opera della tarda maturità, che precede di un solo anno l'*Opus imperfectum*, e cioè il *Contra duas epistulas pelagianorum*. Qui Agostino ipotizza quattro possibili modalità per la presenza della *libido* nel Paradiso, la prima in cui *quotiescumque libuisset, toties concubuissent*, la seconda in cui Adamo ed Eva avrebbero dovuto frenarla con fatica quando non fosse stato necessario l'atto coniugale, la terza in cui la libido fosse totalmente sotto il controllo della ragione, la quarta in cui fosse totalmente assente. Scartate le prime due ipotesi perché indicherebbero uno stato (la prima) di assoluta servitù alla concupiscenza, e (la seconda) di instabile pace, non confacenti con la condizione paradisiaca,

Agostino lascia anche qui scegliere tra la terza e la quarta ipotesi. Dall'esame della terza ipotesi appare evidente che il santo non discute (*non repugnamus*) la presenza di quella «carnalis concupiscentia, cuius motus ad postremam, quae vos multum delectat, pervenit voluptatem», l'unica condizione che pone è che essa non *excederet imperium voluntatis* (242).

Conclusioni

Se le cose stanno così, l'importanza di questa valutazione positiva della *delectatio* non può non ricadere sulla stessa concezione che Agostino ha del matrimonio nello stato della natura lapsa. In essa non riarda sotterraneo il manicheismo se, a dispetto di alcune assonanze, il modello stesso di ogni matrimonio (quello paradisiaco) non esclude la *delectatio*. Certamente, nello stato che è succeduto a! peccato l'istinto sessuale ed il piacere connesso hanno a che fare con la comparsa della concupiscenza, ma essi rimangono un bene quando vengano rispettati la debita misura e l'ordine conveniente. Così, per antitesi, l'essenza della concupiscenza, in quanto peccato (o agostinianamente *malum*) consiste nel violare e devastare questo ordine. Né si potrà d'altro canto accusare il santo di biologismo quando si osservi che la finalità riproduttiva della potenza sessuale non è né unica né esclusiva, ma si rinventa accanto ad essa, sia pure ottenuta secondo l'ordine conveniente, la *delectatio*. E questo è quanto lo stesso Tommaso aveva compreso essere l'*intentio profundior* di Agostino, quando, discutendo il problema della generazione nello stato di innocenza, osservava che ciò che doveva essere escluso dal Paradiso non era la *delectatio sensibilis*, ma l'*immoderate* (cioè *praeter mensuram rationis*) aderire dell'anima concupiscibile al piacere. E così continuava il maestro universale della chiesa: «Et hoc sonant verba Augustini quae a statu innocentiae non excludunt magnitudinem delectationis, sed ardorem libidinis et inquietudinem animi» (243). Prendendo per base queste precisazioni pensiamo di essere sufficientemente pronti per cogliere il nucleo della riflessione agostiniana sul matrimonio.

A un certo punto di questa indagine, ci eravamo chiesti se Agostino, nel momento in cui considerava l'aspetto oggettivo del matrimonio (i *bona*), non permetteva una lettura della realtà matrimoniale sul versante soggettivo, sì che il matrimonio non sarebbe stato soltanto oggettivamente buono per i suoi beni, ma anche per l'intenzione del contraenti. La risposta positiva era subordinata alla soluzione di due questioni: il *bonum prolis* è l'aspetto preminente del matrimonio, o una delle sue facce? la considerazione positiva del sesso e del piacere sessuale è completamente disattesa nelle sue opere? Da quanto abbiamo visto le due questioni hanno avuto una risposta: il *bonum prolis* è, dati i limiti storici e polemici di alcune affermazioni, ben lontano dall'essere la ragione assoluta dell'unione matrimoniale; e la considerazione della *delectatio* trova il suo posto anche nell'opera agostiniana.

Da queste soluzioni si evince la risposta positiva alla questione centrale: accanto alla chiara e ricorrente esaltazione dell'aspetto oggettivo del matrimonio (i *tria bona* per cui il matrimonio è buono), Agostino, seppur timidamente, è non senza titubanze, ammette l'intenzione soggettiva (è buono anche il motivo per cui ci si sposa). Si osservi però che l'intenzione soggettiva (la *delectatio*) è buona solo se essa è conforme all'ordine oggettivo. In altri termini, il rapporto tra intenzione soggettiva e fine oggettivo del matrimonio, per essere corretto deve essere questo: che l'intenzione soggettiva non escluda il fine oggettivo, non le sia contrario, non lo reprima. Questa conformità tra momento soggettivo e momento oggettivo è *l'ordine conveniente e di ragione* e solo rispettando questo si usa bene di quel male che è la concupiscenza. Con questa affermazione si sono raggiunte due conclusioni regolarmente obliterate da gran parte della critica: la *prima*, che il rapporto tra momento soggettivo e momento oggettivo in Agostino non è di inferiorità (il primo inferiore, il secondo superiore) ma di conformità (il primo conforme al secondo, ma anche il secondo non avulso dal primo); la *seconda*, che il piacere dell'atto sessuale è confacente all'ordine di ragione.

Sarà forse il caso, a questo punto, di precisare che quest'ordine conveniente tra soddisfazione soggettiva e momento oggettivo del matrimonio non è per Agostino in nessun modo un ordine razionalistico, una realtà di ragione illuministicamente intesa? La natura di Agostino, e a maggior ragione la natura umana, come tutti sanno, e già una natura considerata teologicamente, una natura la cui norma non è una *lex naturae* ma la volontà di Dio, anche se, si badi bene, questa volontà impone di osservare l'ordine naturale. Questo ci permette di comprendere con una luce in più la ragione dell'impossibile incontro tra Agostino e Giuliano: la sessualità non è puramente naturale (quindi osservabile scientificamente, clinicamente) perché la natura stessa non è natura pura, e perché l'uomo stesso ha una struttura morale compaginata di natura e di grazia. Ma questa è anche la ragione dell'impossibile incontro tra Agostino e quanti lo hanno interpretato in chiave pessimistica. Costoro hanno sbagliato perché hanno interpretato in chiave di dualismo filosofico l'opposizione tra carne e spirito attribuendola di volta in volta allo stoicismo, ai dettati della filosofia popolare, al platonismo (244). Ma quel dualismo era un dualismo tipicamente religioso, insieme biblico e paolino.

Cristo è il *principalis dominus*, il primo e principale signore del nostro corpo, perciò fa ingiuria a Cristo chi usa disordinatamente, fuori e all'interno del matrimonio, del proprio corpo a motivo di quella concupiscenza che non viene dal Padre ma *ex mundo est* (245). Essa, lo diciamo ancora una volta facendo nostro il pensiero di Agostino, perverte il senso originario della realtà e trascina l'uomo nel disordine; e questa inversione dell'ordine oggettivo, già espressa altre volte dal santo con l'analogia di chi vive per mangiare (piuttosto che non mangia per vivere) si trova magnificamente esemplata in un testo del *De vera religione* a proposito del peccato di gola: la voglia dei golosi non è già di saziarsi, ma di mangiare e di gustare (246).

* Il presente lavoro è aggiornato bibliograficamente al febbraio 1974.

(1) Si è distinto, tra tutti, B. Russel nelle sezioni dedicate ad Agostino ed il desiderio sessuale nella sua *History of Western Philosophy*, vol. II (tr. it. Milano 1966, pp. 461, 478), dove il tema del peccato e della colpa che hanno reso «il sesso odioso all'asceta» sono visti nella prospettiva del furto giovanile di pere. Tra gli italiani ricordiamo E. Buonaiuti, *I rapporti sessuali nell'esperienza religiosa del mondo mediterraneo*, Roma 1949, p. 121, dove la dottrina sessuale agostiniana è detta dovere la sua inesorabilità e la sua durezza ad un «proposito antidemografico».

(2) Rimandiamo il lettore alle opere di J. T. Noonan, *Contraception, A History of its Treatment by the Catholic Theologians and Canonists*, Cambridge, Massachusetts 1965, p. 120; di A. Valsecchi, *Regolazione delle nascite*, Brescia 1967, pp. 158-159; di J. Ford- G. Kelly, *Contemporary Moral Theology*, vol. II, Cork 1963, p. 174; di E. Chiavacci, *Proposte morali tra l'antico e il nuovo*, Assisi 1973, pp. 62-63, che si basano tutti su un testo del *De moribus Ecclesiae catholicae et de moribus manichaeorum* (II, XVIII, 65) per inferire che Agostino ha severissimamente condannato l'uso contraccettivo dei tempi inferti (ma vedi su questo testo quanto è scritto più avanti, nota 93). Oppure, tanto per fare un altro esempio, quanto ricava B. Häring, *Theologische Brennpunkte. Brennpunkt Ehe*, Frankfurt 1968, p. 38, dal *Sermo LI* (XV, 25); anche per questo testo vedi più avanti a n. 80.

(3) Così il Noonan, *Contraception...*, p. 131, che afferma che Agostino non ha fatto altro che conferire una forma classica alla morale coniugale di Filone e degli stoici. O, per quanto riguarda l'influenza neoplatonica, J. Bigham e A. Mollegen (cf. *The Christian Ethic*, in R. W. Battenhouse, *A companion to the study of St. Augustine*, New York 1955, p. 385) che indicano che il santo intendeva il celibato come fuga dal corpo e dal mondo. O infine, per il manicheismo, C. Schahl, *La doctrine des fins du manage dans la théologie scolastique*, Paris 1948, pp. 28-30, che vede nella lunga frequentazione degli eretici dualisti il limite della dottrina matrimoniale agostiniana.

(4) Pensiamo agli studi di B. Alves Pereira, *La doctrine du mariage selon St. Augustin*, Paris 1930; N. Ladomerszky, *Saint Augustin, docteur du mariage chrétien*, Rome 1942; A. Reuter, *S. Aurelii Augustini doctrina de bonis matrimoniis*, Roma 1942.

(5) K. E. Børresen, *Subordination et équivalence. Nature et rôle de la femme d'après Augustin et Th. d'Aquin*, Oslo-Paris 1968.

(6) Si veda la serie di Saggi di G. Armas, *Hacia una etica agustiniana del hogar*, «Augustinus», 3 (1958), 461-477; 4 (1959), 519-527; 6 (1961), 499-512; 7 (1962), 145-164.

(7) A. Brucculeri, *Il pensiero sociale di S. Agostino*, Roma 1932.

(8) Uno degli studi più recenti, ma non indiscussi, quello di P. Brown, *Augustine of Hippo*, Berkeley-Los Angeles 1967, p. 389 (tr. it. Torino 1971), ha concluso, che sulla base dell'esame della sua comprensione del rapporto ragione-sessualità Agostino appare «as a Manichee or an extreme Platonist».

(9) Secondo il Dorner e il Sommerlad, Agostino avrebbe condannato il matrimonio. Secondo il Lecky l'avrebbe considerato una conseguenza del peccato originale o comunque peccaminoso. Per Harnack il santo l'avrebbe stimato impuro (cf. i testi citati da J. Mausbach, *Die Ethik des heiligen Augustinus*, Freiburg 1929₂, p. 318). Per Noonan, *Contraception...*, p. 119, l'impronta manichea non si è mai estinta nel suo pensiero. Secondo D. S. Bailey, *Sexual right in Christian Thought*, New York 1959, p. 59, Agostino è responsabile dell'insinuazione dell'idea che la cristianità considera il sesso come infetto dal male. Per M. Müller, *Die Lehre des hl. Augustinus der Paradiesehe und ihre Auswirkungen in der Sexualethik des 12/13 Jh's bis Thomas*, Regensburg 1954, pp. 25 ss.; e per F. Körner, *Vom Sein und Sollen des Menschen* (Etudes Augustiniennes 13), Paris 1963, p. 35, è certo che tratti manichei hanno caratterizzato la sua posizione di fronte alla sfera corporeo-sessuale.

(10) Per il platonismo ed il neoplatonismo si devono citare L. Lochet, *Les fins du mariage*, «Nouv. Rev. Théol.», 73 (1951), 449-465; 561-586 e J. A. Beckaert, *Bases philosophiques de l'ascèse augustinienne*, in *Augustinus Magister*, II, Paris 1954, pp. 703-711. Il primo vede un'influenza di principio, il secondo ma senza comprovare, le seguenti referenze: Fedone, Gorgia, Teeto, IV, Enneade. Per lo stoicismo, cf. le conclusioni di J. Fuchs, *Die Sexualethik Thomas von Aquin*, Köln 1949, p. 13, che parla (cf. più avanti pp. 230 ss.) di etica sessuale rigorosa improntata al pessimismo sessuale della Stoa; e di L. Janssens, *Morale conjugale et progestogènes*, «Eph. Theol. Lov.», 1963, 787-826; *Chasteté conjugale selon l'encyclique Casti connubii*, «Eph. Theol. Lov.», 1966, 413-544 (su questi saggi poi raccolti in volume cf. più avanti pp. 231 s.). Infine per la filosofia romana cf. J. O'Meara, *Virgil and S. Augustin: the roman Background to Christian sexuality*, «Augustinus», 13 (1968), 307-326.

(11) I. Hausherr, *Hésychasme et prière*, Roma 1966, p. 88.

(12) I passi che sembrano collocare Agostino su una linea lassista sono il *De sermone Domini in monte*, I, 50 (il caso di una donna di Antiochia che per liberare il marito dalla prigione si era concessa ad un altro, a proposito del quale l'Ipponate commenta: «liceat cuique aestimare quod velit» («Sia consentito a ciascuno di giudicare come vuole»; NdC): cf. J. Peters, *Die Ehe nach der Lehre des hl. Augustinus*, Paderborn 1918, p. 26 (si tratta di un testo immediatamente seguente la conversione) ed il *De fide et operibus* XIX, 35 (un testo dove è qualificata con l'avverbio *venialiter* la colpa di un marito tradito che si unisce ad un'altra donna): cf. H. Crouzel, *L'Église primitive face au divorce*, Paris 1971, p. 332 (l'oscurità degli incisi non permette conclusioni contrarie a ciò che è

negato negli altri libri del Santo); per i passi, invece, che sembrano collocarlo su una linea ultra-spiritualizzante e cioè *Soliloquia* I, X, 17 e I, XIV, 24 (il matrimonio descritto come ciò rispetto a cui «nihil tam fugiendum...esse» («niente di più debba essere fuggito»; NdC) e l'amplesso coniugale come ciò che va visto «cum horrore et aspernatione» («con orrore e con disprezzo»; NdC) si ricordi che i testi sono del 386; quanto al *Sermo CXCVII* dell'*Appendix* (che condanna il concepimento durante i giorni festivi e comanda ai coniugi che hanno compiuto l'atto di astenersi dall'entrare in chiesa), cf. il criterio dell'identità di dottrina addotto da C. Lambot per stabilire l'autenticità dei sermoni: *Critique interne et sermons de Saint Augustin*, StPatr I (TU 63), 1957, p. 125.

(13) Cf., per esempio: *De bono coniugali* III, 3; XXXIV, 32; *De sancta virginitate* XII; *De Genesi ad Litteram* IX, VII, 12; *De peccato originali* XXXIV, 39; *De nuptiis et concupiscentia* I, XVII, 19; *Contra Julianum pelagianum* III, XXV, 57; V, XII, 46. Precisiamo che per una necessità di uniformare le citazioni ci rifacciamo sempre (salvo avviso contrario) all'edizione del Migne. D'ora innanzi le opere già citate saranno siglate secondo l'uso corrente.

(14) Mentre il *De bono con.* XXIV, 32 sembra limitare il *bonum sacramenti* ai soli cristiani («quod autem ad populum Dei pertinet etiam in sanctitate sacramenti»), sia il *De nuptiis* I, XXI, 23 («Quod ergo est in Christo et in Ecclesia magnum, hoc in singulis quibusque viris atque uxoribus minimum, sed tamen coniunctionis inseparabilis Sacramentum s»), sia il C. Jul. v, xii, 46 («Ego autem... adverti etiam tertium bonum quod esse in coniugibus debet, maxime pertinentibus ad populum Dei, quod mihi visum est esse aliquod sacramentum, ne divortium fiat... >>») estendono il *bonum sacramenti* anche ai pagani. Un testo intermedio che parla di indissolubilità, ma non di *bonum sacramenti* per il matrimonio pagano è il *De coniugiis adulteninis* I, xviii, 22.

(15) Solo a titolo indicativo riportiamo questo passo del *De Gen. ad litt.* IX, VIII, 12: «Hoc autem [il bene del matrimonio] tripartitum est: fides, proles, sacramentum. In fide attenditur ne praeter vinculum coniugale cum altera vel altero concumbatur; in prole, ut amanter suscipiatur, benigne nutriatur, religiose educetur; in sacramento autem ut coniugium non separetur et dimissus aut dimissa nec causa prolis alteri coniungatur».

(16) *De bono con.* III, 3.

(17) *De s. virg.* XII, 12.

(18) *De bono con.* XI, 12; *De nuptiis* II, XXXII, 54; *De bono con.* IV, 4.

(19) *De bono vid.* III, 4: «Quantum autem bonum habeat nuptiarum fides, hinc intelligi potest, quod cum de fugienda fornicatione praeciperet, ubi utique et coniugatos alloquebatur, *Nescitis* — inquit — *quia corpora vestra membra sunt Christi*. Tantum ergo bonum est fidelis coniugii, ut etiam ipsa membra sint Christi». Oltre a *1 Cor.* 6, 19, appena citato, Agostino rimanda per il *bonum fidei* ad un altro passo paolino *1 Cor.* 7, 4 (cf. *De bono con.* XXIV, 32).

(20) *De bono con.* VI, 7: «Quod [il legame] nequaquam puto tantum valere patuisse nisi alicuius rei maioris ex hac infirma mortalitate hominum quoddam sacramentum adhiberetur... ».

(21) *De bono con.* VI, 6: «Usque adeo foedus illud initum nuptiale cuiusdam sacramenti res est, ut nec ipsa separatione irritum fiat».

(22) *De bono con.* XXIV, 32.

(23) I tre testi biblici sono rispettivamente: *1 Tim.* 5, 14; *1 Cor.* 7,4; *1 Cor.* 7, 10, 11. Nel *De Gratia et peccato originali* (II, 34, 39) il *bonum sacramenti* è fondato in *Mt.* 19, 6.

(24) Tra i rappresentanti di questa linea segnaliamo: Estius, Billuart, Pesch, Scheeben, Tepe, Mazzella.

(25) E. Portalié, *Augustin*, in DThC, i, 2431.

(26) G. H. Joyce, *Christian Marriage. An historical and doctrinal Study*, London 1948 (tr. it. Alba 1955, pp. 164-165). Per l'omologia istituita tra l'incancellabilità del *sacramentum* del matrimonio e quella del battesimo, cf. *De nuptiis* I, x, 11 e *De coniugiis adulterinis* IX, V; per l'omologia con il Sacramento dell'ordine cf. *De bono con.* XXIV, 32.

(27) Su questa posizione, seppur con sfumature, si trovano: Alves Pereira, Oggioni, Couturier, Ladomerszky, Reuter, Mausbach, Godefroy.

(28) Alves Pereira, *La doctrine du mariage...*, pp. 185 ss.

(29) *Ibi*, p. 187; P. Visentin, *Il matrimonio nella luce della teologia patristica*, «Riv. Liturgica», (1968), 327-341, ricorda che questa attenzione allo *status* piuttosto che non alla celebrazione del rito è comune ai padri; cf. anche, per questa preterizione del matrimonio come rito che dà la grazia, G. Oggioni, *Il matrimonio nei Padri (sino ad Agostino)*, Venegono 1963, pp. 402-403.

(30) Alves Pereira, *La doctrine du mariage...*, p. 190. Neppure il *Tractatus in Joh.* IX, 2 [C.C. p. 91] una volta che lo si confronti con il *Sermo CXXIII* 2, che spiega che l'istituzione delle nozze è compiuta da Gesù, ma sin da quando era presso il Padre. Cf. M. F. Berrouard, *L'enseignement de S. Augustin sur le mariage dans le tract. IX, 2 in Johannis evangelium*, «Augustinus», 12 (1967), 83-96.

(31) Alves Pereira, *La doctrine du mariage...*, p. 200.

(32) Oggioni, >i>Il matrimonio nei Padri..., p. 403.

(33) Visentin, *Il matrimonio...*, p. 339.

(34) P. Visentin, *La sacramentalità del matrimonio nella teologia dei Padri*, «Studia Patavina», 5 (1968), 395.

(35) *De bono con.* VI, 7.

(36) Visentin, *La sacramentalità...*, p. 396. Lo stesso autore in un altro saggio (*Mysterium-Sacramentum dai Padri alla Scolastica*, «Studia Patavina», 3, 407), aveva osservato: «... il nostro Santo non si è posto esplicitamente il problema del rapporto preciso tra simbolismo ed efficacia dei sacramenti come appare a noi oggi, d'altra parte però è certissimo che egli ha creduto come noi all'efficacia reale dei sacramenti lì per esempio dove scrive: «aliud est sacramentum, aliud virtus sacramenti [In *Johannis evangelium* tr. XXVII], o dove distingue (contro i donatisti e l'errore di Cipriano) l'*usus* e l'*effectus sacramenti*, dove contrappone la *visibilis forma* e l'*invisibilis gratia*...».

(37) Il Vasquez, citato in Peters, *Die Ehe...*, p. 29, aveva accennato a questo impossibile utilizzo di Agostino nelle *De matrimonio disputationes* II, 5, 30. Cf. anche questa icastica frase di Calvino (*Institutio religionis chistiana* IV, 19): «Matrimonium. quod ut a deo institutum fatentur omnis, ita

pro sacramento datum nemo usqua ad Gregorii tempora viderat. Et cui umquam sobrio venisset in mentem?».

(38) Cf. per esempio *de nuptis* I, X, 11: «Quoniam sane non tantum fecunditas cuius fructus in prole est; nec tantum pudicitia, cuius vinculum est fides; verum etiam quoddam sacramentum nuptiarum commendatur fidelibus coniugatis, unde dicit Apostolus, *Viri, diligite uxores vestras, sicut et Christus dilexit Ecclesiam*: huius procul dubio sacramenti res est ut mas et femina connubio copulati quamdiu vivunt inseparabiliter perseverent... Hoc enim custoditur in Christo et in Ecclesia, ut vivens in aeternum nullo divortio separetur». Ed anche *De nuptiis* I, XXI, 23 citato alla nota 14.

(39) *De coniugiis adult.* II, XI, 11: «Nam procreandorum filiorum ista causatio (questo pretesto di voler aver figli) etiam non adulteras sed castissimas feminas, si forte sint steriles, cogit dimitti et alteras duci: quod tibi (è l'interlocutore dell'opera, Pollenzio) existimo non placere. Quapropter si causa incontinentiae non sunt excusanda adulteria quanto minus excusantur procreandorum causa filiorum».

(40) Questo orientamento al modello coniugale costituito da Cristo e dalla chiesa non esclude soltanto, come è evidente, ogni genere di colpa morale del tipo dell'adulterio, dell'onanismo coniugale, dell'uso contro natura della sessualità, ma stabilisce i confini dello stesso *naturalis usus* (*De bono con.* XI, 12). Per Agostino è necessario che gli sposi si propongano come fine la procreazione dei figli: solo in questo caso l'atto coniugale è totalmente senza peccato (*De bono con.* X, 11: «Concubitus enim necessarius causa generandi, inculpabilis et solus ipse nuptialis est»). Questa severità che sembra escludere il valore unitivo nel matrimonio [chi unisca un'intenzione *ad satiamdam concupiscentiae*, sia pure con il proprio coniuge, viene detto da Agostino peccare venialmente: *De bono con.* VI,6] va però intesa. Non soltanto, come si è visto, la presenza del *bonum sacramenti* impedisce di pensare che il matrimonio sia giustificato solo dalla sua fecondità, ma, come si vedrà, si tratta di stabilire l'esatto significato di questa *colpa veniale* di cui si macchia il matrimonio. Inoltre, dall'esame della struttura della *concupiscentia*, che verrà fatto più avanti e che è oggetto specifico dell'attenzione agostiniana nelle opere della tarda maturità, risulterà abbastanza chiaro che il santo non condanna la ricerca della *satisfactio* all'interno del matrimonio, quanto la non conformità tra questa ricerca della *satisfactio* e il fine della propagazione della prole. Ciò che si condanna è il *non ricercare che la satisfactio concupiscentiae*, sì che questo valore unitivo verrebbe preposto agli altri valori; cf. M. Zalba, *Num Ecclesia doctrinam suam mutaverit?*, «Per. Mor. Can. Lit. », 54 (1965), 473-474.

(41) Cf. la nota 222.

(42) J. Freisen, *Geschichte des canonischen Ehegesetzes bis zum Verfall der Glossenliteratur*, Paderborn 1893, pp. 28, 86, 89.

(43) B. Schwane, *Dogmengeschichte*, II, Freiburg 1895, pp. 868 ss.

(44) O. Schilling, *Die Staats-und Soziallehre des hl. Augustinus*, Freiburg 1910, p. 190.

(45) J. Tixeront, *Histoire des dogmes*, II, Paris 1912, p. 425.

(46) B. Roland Gosselin, *La morale de S. Augustin*, Paris 1925, pp. 157-158; Mausbach, *Die Ethik des heiligen Augustinus*, I, pp. 320-323.

(47) Alves Pereira, *La doctrine du mariage...*, pp. 41-50.

(48) *Ibi*, p. 53.

(49) Ladomerszky, *Saint Augustin...*, p. 71. L'autore non ricalca solo su questo punto l'opera dell'Alves Pereira, ma un po' dappertutto.

(50) Cf., per esempio, Schahl, *La doctrine...*, p. 14; Lochet, *Les fins du mariage*, p. 567; Janssens, *Chasteté conjugale...*, p. 525; *Mariage et fécondité de Casti connubii a Gaudium et Spes*, Paris 1967, p. 14; L. Dupré, *From Augustine to Janssens*, in *The Commonweal*, 1964, p. 337.

(51) Janssens, *Chasteté conjugale...*, p. 524.

(52) Cf. J. Saint-Martin, *Notes complémentaires*, alla *Bibliothèque Augustinienne*, III: *L'ascétisme chrétien*, Paris 1949, pp. 442-443.

(53) Reuter, *S. Aurelii Augustini...*, pp. 105-107, osserva molto opportunamente sia che Agostino parla di beni e mai di fini, sia che questa distinzione ha un'origine tipicamente moderna.

(54) Cf. J. Stelzenberger, *Die Beziehungen der frühchristlichen Sittenlehre zur Ethik der Stoa*, München 1932, pp. 406-408.

(55) G. Mancini, *L'etica stoica da Zenone a Crisippo*, Padova 1940, p. 116.

(56) Sembra che la formula e le *tabulae nuptiales* su cui era scritta facciano parte di una usanza di origine orientale pervenuta a Roma attraverso la civiltà fenicia dell'Africa, cf. E. Schillebeeckx, *Il matrimonio, realtà terrena e mistero di salvezza* (tr. it. dell'originale olandese), Roma 1968, p. 281; e Kübler, *Tabulae nuptiales*, in *Real-Encyclop.* IV, 1949-1955.

(S7) Cf. Kunkel, *Matrimonium*, in *Real -Encyclop.* XIV, 2260.

(58) Atenagora, *Suppl.* 33.

(59) Giustino, *Apologia* I,29.

(60) Minucio, *Octavius* 31,5.

(61) Clem. Al., *Stromata* II, 23. Clemente, oltre a vedere nella procreazione il fine del matrimonio, eleva la stessa unione coniugale ad atto di collaborazione con il creatore; mutuo amore ed assistenza reciproca s'aggiungono al fine primario: cf. J. P. Broudéhoux, *Mariage et famille chez Clement d'Alexandrie*, Paris 1970. Clemente è l'unico a riconoscere una superiorità dello sposato sul celibe: *Stromata* VII, 12.

(62) Lattanzio, *Divinae institutiones* VI, 23, 17.

(63) Tertulliano, *Ad uxorem* I, 2; cf. M. Spanneut, *Tertullien et les premiers moralistes africains*, Paris 1969, pp. 45-48.

(64) Origene, *In Genesim homilia* V, 4; cf. H. Crouzel, *Virginité et mariage selon Origène*, Paris 1963, p. 79.

(65) Gerolamo, *Epistula* 66, 3 (a Paolina); in questo testo il comando genesico del «crescete e

moltiplicatevi» ha solo significato se interpretato nel senso di generare vergini a Cristo. Sul fondamento della superiorità, per Gerolamo, della verginità sul matrimonio cf. R. Gryson, *Les origines du célibat ecclésiastique*, Gembloux 1970, pp. 142-154.

(66) Crisostomo, *In epistolam ad Titum* II, 2 (cit. da B. Honings, *Morale coniugale agostiniana. Sintesi di un dualismo*, «Ephem. Carmel. Ital.», 1969, 285); sul pensiero del Crisostomo cf. però il saggio di C. Scaglioni in questo volume.

(67) I testi citati da R. C. Gerest, *Mistero e problemi del matrimonio nei primi cinque secoli della Chiesa*, «Sacra Doctrina», 13 (1968), 19-59.

(68) Gerolamo, *Adversus Jovinianum* I, 14; Cf. Gryson, *Les origines du célibat...*, p. 147.

(69) Greg. Nissa, *De hominis opificio* XVI-XVII (cit. da Honings).

(70) Ambrogio, *De virginitate* 6, 36; cf. Gryson, *Les origines du célibat...*, p. 173. Sorprendente è il giudizio dello Schahl (*La doctrine...*, p. 20) sulla dottrina matrimoniale di Ambrogio rispetto a quella di Agostino. Partendo da *De viduis* XIII, 81 («non ergo copula nuptialis quasi culpa vitanda»), l'autore afferma che, a differenza del discepolo, il dottore di Milano non vede alcun male nelle relazioni carnali degli sposi. Ma Agostino non ha mai affermato, come si vedrà più avanti, che l'atto coniugale in quanto tale è una *culpa*.

(71) Cf. Scaglioni, *L'ideale coniugale...*, alla p. 285 di questo volume.

(72) Cf. i testi raccolti da Crouzel, *Virginité et mariage...*, p. 79, nota.

(73) Steizenberger, *Die Beziehungen...*, p. 416.

(74) *Ibi*, p. 417.

(75) *Ibi*, pp. 428-429. In queste pagine si riconosce a Gregorio Magno il merito di aver pensato agostinianamente, riconoscendo l'atto sessuale tanto finalizzato alla prole che alla soddisfazione del desiderio. Lo Stelzenberger poi afferma più volte che Agostino è sulla linea paolina del riconoscimento nel matrimonio di un aiuto contro la concupiscenza.

(76) *De moribus eccl.* II, XVIII, 65.

(77) *De continentia* XII, 27.

(78) *Contra Faustum* XXX, 6.

(79) Cf., per es., *Contra Faustum* XV, 7.

(80) *Sermo* LI, XV, 25. Di fronte all'interpretazione che di questo testo ha dato B. Häring (l'atto sessuale viene presentato come una conseguenza del peccato a cui bisogna accingersi *cum dolore*), M. Zalba ha risposto opportunamente (cf.: *En torno a una interpretación agustiniana. La tradición prealfonsiana vista por Häring*, «Augustinus», 15 (1970), 3-18) che qui Agostino vuole indicare come, a causa degli impulsi della concupiscenza, si deve sentir una pena nel non poter procedere, come i patriarchi, con una *totale* rettitudine di intenzione. La contrapposizione, dunque, non è tra unione sessuale e amore soprannaturale, ma tra concupiscenza e amore soprannaturale.

(81) I testi del *De bono con.* sono rispettivamente: XVII, 19; XXIV, 34; x, 11.

(82) Nella *Epistula* 130 a Proba (dell'anno 411) Agostino parlando di Anna, la madre di Samuele, spiega che la preghiera che essa, ancora sterile, rivolgeva aveva una relazione con l'invocazione «Libera nos a malo» in quanto «non parvum malum videbatur et nuptam esse et fructu carere nuptiarum, cum sola excuset nuptias procreandorum causa filiorum» (*Ep.* 130, 29; CSEL 44).

(83) *De peccatorum meritis et rem.* I, XXIX, 57.

(84) *De bono vid.* IV. Sul problema della sostituzione nel testo della 1a lettera ai Corinti di Paolo in possesso di Agostino della lezione *secundum indulgentiam con secundum veniam*, cf. più avanti, pp. 243-244.

(85) *De coniugiis adult.* II, XII, 12.

(86) *De Gen. ad Litt.* IX, III, 5; cf. anche IX, VII, 12: «Non itaque video ad quod aliud adiutorium mulier facta sit viro, si generandi causa subtrahitur»; e IX, XI, 19: «Cum ergo quaeritur ad quod adiutorium factus sit ille sexus viro, diligenter, quantum valeo, cuncta consideranti, nonnisi causa prolis occurrit ut per eorum stirpem terra impleretur ».

(87) Per es.: *Contra Jul.* III, VII, 15: «Caeterum qui uxoris carnem amplius appetit, quam praescribit limes ille, liberorum procreandorum causa, contra ipsas tabulas facit, quibus earn duxit uxorem... ». Affermando che nelle opere anti pelagiane il *bonum prolis* non è più così preminente vogliamo intendere che non soltanto ci si trova sempre più spesso di fronte ad elencazioni dei tre beni posti pariteticamente l'uno di fronte all'altro (cf. per es. *De Nuptiis* I, X, 11; I, XVIII, 19; I, XXI, 23; *Contra Jul.* III, XVI, 30; III, XXV, 57; V, XII, 46; *De Gratia et de pecc. orig.* II, XXXIV, 39) ma anche che (a prescindere dai mutamenti della dottrina introdotti dal tema della *concupiscentia* presente in quelle opere), si affianca alla valutazione del *bonum prolis* un'etica dell'intenzione: l'atto sessuale è esente da colpa se è accompagnato dall'intenzione di generare; cf. *De Nuptiis* I, XII, 12: «Quamvis coniugalis concubitus qui fit in intentione generandi non sit ipse peccatum, quia bona voluntas animi sequentem ducit, non ducentem sequitur corporis voluptatem...», e I, XIV, 16: «Cum igitur culpabilis non sit generandi intentione concubitus, qui proprie nuptiis imputandus est». Su questa morale dell'intenzione in Agostino (l'unione coniugale è vista in dipendenza della persona degli sposi), cf. F. J. Thonnard, *La morale conjugale selon St. Augustin*, «Rev. Et. August.», 15 (1969), 124.

(88) Lo Janssens (*Chasteté conjugale...*, p. 523) ricorda tra i precedenti stoici o di mentalità stoica del simbolismo agricolo Plutarco e Filone, del simbolismo animale Seneca.

(89) La citazione d'obbligo è *Contra Faustum* XXIX, 27: «(Lex aeterna est) ratio divina vel voluntas Dei, ordinem naturalem conservari iubens perturbari vetans» (cf. anche *Contra Faustum* XXII, 30; XXII, 61; XXII, 73); su questa consapevole rottura con il naturalismo stoico (la natura non ha il valore di una norma morale indipendente) a favore di un'etica religiosa o comunque teonoma si sono soffermati M. Pohlenz, *Die Stoa*, Göttingen 1948-1949 (tr. it. Firenze 1968, II, pp. 375-377); Stelzenberger, *Die Beziehungen...*, pp. 139-141; Honings, *Morale coniugale agostiniana...*, p. 297.

(90) Cf. il preciso giudizio di D. Covi, *Il fondamento ontologico della sessualità umana secondo S. Agostino*, «Laurentianum» (1970), 379: «A. accetta il presupposto genesiaco che *ille sexus*, cioè il sesso femminile è stato creato per essere *adiutorium* in favore dell'uomo, e dopo un attento esame

(*cuncta consideranti*) conclude che 'ille sexus nonnisi causa prolis occurrit' in altre parole afferma che il fine specifico del sesso femminile, quale promana dalla creazione del corpo femminile, è fine generativo».

(91) Nell'affermazione «nonnisi causa prolis» non sono tanto disattesi gli altri beni del matrimonio, ma si escludono piuttosto le esegesi spiritualistiche (così Thonnard, *La morale...*, p. 117). Resterebbe da chiedersi se il passo del *De Genesi contra Manichaeos* I, XIX, 30 («Rectissime quaeritur quemadmodum accipienda sit coniunctio masculi et feminae ante peccatum...; licet enim nobis eam etiam spiritualiter accipere...») sia da intendersi come una postesistenza del manicheismo in Agostino o in altro modo. L'Honings (*Morale coniugale agostiniana...*, pp. 289-290) pensa che, anche se il rapporto fisico è escluso, la motivazione non tragga origine da una visione pessimistica, ma da una impostazione positiva dei rapporti uomo-donna, visti quale simbolo di quelli Cristo Chiesa.

92 Cf. D. Covi, *El fin de la actividad sexual según Agustín*, «Augustinus», 17 (1972), 58, e B. Russo, *La regolazione naturale delle nascite*, «Rassegna di Teologia», 11(1970), 321.

(93) Soprattutto il passo di *De moribus Ecclesiae catholicae* II, XVIII, 65: «Nonne vos estis [i manichei] qui nos solebatis monere, ut quantum fieri posset observaremus tempus, quo ad conceptum mulier post genitalium viscerum purgationem apta esset, eoque tempore a concubitu temperaremus, ne carni anima implicaretur? Ex quo illud sequitur, ut non procreandorum liberorum causa, sed satiandae libidinis habere coniugem censeatis», interpretato a partire da un archetipo (Noonan, *Contraception...*, p. 120) come un «vigoroso attacco contro l'unico metodo per evitare la procreazione accettato dai teologi del secolo ventesimo come moralmente legittimo» cioè quello dell'uso dei tempi inferti (oltre ai testi citati nella nota 2 ricordiamo per aver accettato la tesi del Noonan: A. M. Dubarle, *La Bible et les Pères ont-ils parlé de la contraception?*, VS, 63 (1962), 607 e P. Balestro, *Sesso e persona*, Milano 1967, p. 41). A questa tesi hanno risposto molto acutamente sia D. Faul, *Saint Augustine on the marriage. Recent views and a critique*, «Augustinus», 12 (1967), 170 (ciò che Agostino attacca è l'ansietà manichea di prevenire ogni possibile procreazione e non l'uso del periodo agenesiaco) che Covi, *El fin...*, p. 59 (il contesto condanna l'intenzione manichea di evitare la generazione *ne carni anima implicaretur*). Un altro passo controverso che se può essere inteso come una condanna del *coitus interruptus* (come fa Noonan, *Contraception...*, p. 121) difficilmente lo potrebbe essere come condanna di ogni tipo di contraccezione è *Contra Faustum* XXII,30: («... sic e contrario perversa lex manichaeorum, ne deus eorum, quem ligatum in omnibus seminibus plangunt, in conceptu feminae artius conligetur, prolem ante omnia devitari a concumbentibus iubet, ut deus eorum turpi lapsu potius effundatur quam crudeli nexu vinciatur» l'accento al *coitus interruptus* starebbe in quell'*effundatur* e la condanna nel *turpi lapsus*). Naturalmente però Agostino ha condannato in un altro testo il *coitus interruptus* esemplato dall'azione di Onan (*De con. adult.* II, XII, 12: «Illicite namque et turpiter etiam cum legitima uxore concumbitur ubi prolis conceptio devitatur. Quod faciebat Onan filius Judae...»). Che la polemica del santo fosse contro la motivazione manichea che stava alla base della loro esclusione della prole (l'essere la parte divina legata nel nodo della carne) è chiarissimo da *De haeresibus*, 46: «In caeteris autem hominibus etiam in ipsis auditoribus suis hanc partem bonae divinaeque substantiae, quae mixta et colligata in escis et potibus detinetur, maximeque in eis qui generant filios arctius et inquinatius colligari putant».

(94) *De sancta virg.* XII, 12: «Habeant coniugia bonum suum, non quia filios procreant, sed quia honeste, quia licite, quia pudice, quia socialiter procreant, et procreatos pariter, salubriter, instanter educant...».

(95) Cf.: *De gratia et de pecc. orig.* II, XXXIII, 38; *Contra duas epistulas pelagianorum*

XV,V,9; *De nuptiis* X,XII, 12; *De continentia* XII, 27.

(96) La temperanza nel campo della sessualità impedisce che il matrimonio si dissolva in una bramosia spasmodica di godimento e realizza la stessa finalizzazione del concubito ad un bene superiore, l'ordinamento sociale tra due o tra molti, ordinamento in cui devono vigere giustizia naturale e soprannaturale, cioè *charitas* che è l'esatto contrario dell'impulso autistico della *concupiscentia*. Si confrontino questi tre testi del *De bono con.* I, 1: «Prima itaque naturalis humanae societatis copula vir et uxor est»; III,3: «[Il matrimonio è buono] non... propter solam filiorum procreationem sed propter ipsam in diverso sexu societatem», e IX,9: «Sane videndum est alia bona nobis Deus dare quae propter se ipsa expetenda sunt... alia quae propter aliquid sunt necessaria, sicut... coniugium, concubitus. [Alcune cose dunque sono necessarie] propter amicitiam sicut nuptiae vel concubitus; hinc enim subsistit propagatio generis humani in quo societas amicalis magnum bonum est». Questo rapporto tra temperanza nel matrimonio e bene comune sarà ripreso da S. Tommaso, il quale riferisce tutti i peccati contro la castità anche alla giustizia, cf. *Summa theologiae* II, II, q. 153, a. 3. Che per Agostino poi non sia sufficiente l'esercizio di un dovere o di un compito, che in sé non può essere considerato colpevole, se esso non è orientato al fine per cui è stabilito risulta chiaro da diversi passi, cf. *C. Jul.* IV, III, 21; *De bono con.* IX, 9; *Contra mendacium* VIII, 18. Diamo solo il primo: «Officium est autem quod faciendum est: finis vero propter quod faciendum est. Cum itaque facit homo aliquid ubi peccare non videtur, si non propter hoc facit propter quod facere debet, peccare convincitur». Si tenga poi presente che per Agostino come per Tommaso le virtù sono tutte concatenate tra loro, quindi non c'è temperanza che non sia giustizia e viceversa; cf. *Ep* 167,5 (CSEL 44): «Sic et fortitudo imprudens esse non potest, vel intemperans, vel iniustitia; sic temperantia necesse est ut prudens, fortis, et iustitia sit: sic iustitia non est, nisi sit prudens, fortis et temperans. ita ubi vera est aliqua earum, et alia similiter sunt; ubi aliae desunt, vera illa non est, etiamsi aliquo modo similis esse videatur».

(97) Cf. A. v. Harnack, *Reden und Aufsätze*, I, Giessen 1904, p. 83 (il vero monaco è il vero e perfetto cristiano); J. Burckhardt, *Die Zeit Konstantins des Grossen*, tr. it. Milano 1954, pp. 578.579 (senza il modello ascetico la Chiesa si sarebbe completamente mondanizzata); F. Overbeck, *Christentum und Kultur* (Basel 1919), rist. Darnstadt 1963, p. 33 (il cristianesimo è, nel suo carattere fondamentale, ascetico).

(98) Cf. il bel saggio di J. B. Bauer, *Askese und Weltflucht*, «Wort und Wahrheit», 28 (1972), 409 ss.

(99) Cf. i testi citati da Bauer, *Askese und Weltflucht*, pp. 406 ss.

(100) Cf., per es., *Rom.* 8, 11; *Rom.* 8,23; *Fil.* 3,21; *1 Cor.* 6, 19.

(101) *Confessiones* VIII, 6; VIII, 12.

(102) M. Pellegrino, *Le 'confessioni' di Sant'Agostino*, Roma 1972, p. 119.

(103) Ilarino da Milano, *La spiritualità cristologica dai padri apostolici agli inizi del monachesimo*, in AA.VV., *Problemi di storia della chiesa*, Milano 1970, p. 483.

(104) L'espressione ci sembra più esatta di quella di «filosofia della storia» usata da H. Rondet, *Introduction a l'étude de la théologie du mariage*, Paris 1959, p. 29.

(105) *De civ. Dei* XV, 16: «Copulatio igitur maris et feminae, quantum adinet ad genus mortalium, quoddam seminarium est civitatis» (cf. anche *De civ. Dei* XII, 22; *De civ. Dei* XIV, 10).

(106) Cf. L. Robles, *Matrimonio y ciudad de Dios en S. Agustin*, «Studium», Madrid 1969, 257-279.

(107) *Contra Julianum opus imperfectum* VI, 30.

(108) *De civ. Dei* XXV, 10.

(109) Lochet, *Les fins du mariage*, p. 562.

(110) *De Gen. ad litt.* IX, IX, 15: «Narn quia numerosissima est superna civitas angelorum, ideo non recte connubio copularentur, nisi morerentur. Hanc quippe numerositatem perfectam etiam in resurrectione sanctorum Angelis sociandam Dominus praesciens ait: *In resurrectione neque nubent, neque uxores ducent...*: hic vero cum implenda esset hominibus terra, et eam, propter cognationis arctiorem necessitudinem et unitatis vinculum maxime commendandum, ex uno oporteret impleri; propter quid aliud secundum ipsum quaesitus est femineus sexus adiutor, nisi ut serentem genus humanum natura muliebris, tamquam terrae fecunditas, adiuveret?». Il testo è nel quadro del discorso sulla necessità della generazione nell'Eden anche se non fosse avvenuto il peccato. Cf. anche *De Gen. ad litt.*, IX, VI, 10: «Nam si parentes filiis suis cedere ex hac vita oportebat, ut ita omne humanum genus per decessiones et successiones certa numerositate impleretur, potuerunt etiam homines genitis fihis... hinc [dall'Eden] ad meliora transferri non per mortem, sed per aliquam commutationem... ».

(111) *De bono con.* XXI, 25.

(112) *De bono con.* XXVI, 34.

(113) *De bono con.* XVII, 19.

(114) *De bono vid.* VII, 10.

(115) *De bono con.* XIII, 15.

(116) *De bono con.* XVII, 21.

(117) *De nuptiis* I, XIII, 14 («Illud quippe [il tempo dei patriarchi] fuit am plectendi, hoc autem continendi ab amplexu»); *De con. adult.* II, XII, 12 («Erat enim tunc quaedam propagandi necessitas, quae nunc non est»); *De san. virg.* XVI, 16 («Sed pro habendo coniugio iam hoc tempore... istam tribulationem carnis... suscipere tolerandam perstultum esset...»); *De bono vid.* VIII, 11 («quia noverat [S. Anna] iam tempus esse quo Christo non officio pariendi, sed studio continendi... melius serviretur»). L'invito alla continenza δια την ενεστωσ&alèha;v αναγχην (*I Cor.* 7, 26) è ripetutamente inteso da Agostino, contro coloro che vedono nella verginità un partito di prudenza di fronte alle difficoltà della vita, nel suo ordinamento al Regno dei cieli; cf. *De san. virg.* XIV, 14: «Novi enim quid praesentis temporis, cui coniugia serviunt, necessitas cogat, ut ea quae Dei sunt minus cogitentur quam sufficit adipiscendae illi gloriae, quae non erit omnium... ».

(118) Cf. i testi citati a questo proposito da J. Mausbach, *Die Ethik des heiligen Augustinus*, I, pp. 425-426. S'aggiunga poi che contro il manicheo Adimanto, che credeva di cogliere una contraddizione tra il comando di Gesù di lasciare moglie, genitori, ecc. ed il racconto del Genesi dove si parla della creazione di Eva, Agostino risponde: «Fides autem vera et ecclesiae catholicae disciplina utrumque verum et a Domino dictum esse confirmat et nullo modo esse contrarium, quia

et coniunctio maris et uxoris a Domino est et relictio uxoris propter regnum coelorum a Domino est» (*Contra Adimarium* I, 3). Vita religiosa e vita coniugale dunque, non si escludono, benché differiscano: «Est enim coniugalis vita laudabilis et habet in corpore Christi locum suum; sicut et in nostro corpore non ea sola habent locum, quae excellentius locata sunt, sicut sensus in facie superiorem corporis partem occupaverunt; sed nisi pede portarent, quidquid sublime est in terra iaceret» (*Sermo CCCLI V* 4). L'*officium societatis humanae* continua anche di fronte all'impellenza dei consigli evangelici; chiara in tal senso, seppure in altro contesto, la lettera che Agostino manda al vicario imperiale Bonifacio, intenzionato a lasciare la sua carica per darsi alla vita contemplativa: ognuno è chiamato a rimanere nel posto in cui è stato collocato (*Epistula* 220, 3; CSEL 57).

(119) *Epistula* 150 (CSEL 44): «Generosius quippe elegit Aniciana posteritas [è Demetriade che si consacra a Dio] tam illustrem familiam beare nuptias nesciendo, quam multiplicare pariendo, et in came iam imitari vitam angelorum... »; *Sermo CXXXII* III, 3: «Mementote in quocumque sexu sitis, sive mares sive feminae [si rivolge a dei consacrati] angelorum vitam ducere vos in terra». Sul tema dell'*anghelikós bios* si trovano in Agostino una quantità di testi, cf., per es.: *De san. virg.* XIII, 13; XXIV, 24; *De bono vid.* VIII, 11; *De bono con.* VIII, 8.

(120) Un esempio del rapporto tra passo escatologico (nella fattispecie *I Cor.* 7, 29) e vita coniugale, si trova nel *Sermo LI* (XIII, 21): «Non itaque propterea non fuit pater Joseph, quia cum matre Domini non concubuit quasi uxorem libido faciat, et non charitas coniugalis. Intendat sanctitas vestra. Dicturus erat post aliquantum temporis Apostolus Christi in Ecclesia, *Reliquum est ut qui habent uxores, tam quam non habentes sint. Et multos novimus fratres nostros fructificantes in gratia, in nomine Christi ex consensu ab invicem continere concupiscentiam carnis, non autem continere ab invicem charitatem coniugalem...*». La quale *charitas coniugalis* non vieta l'unione ma che si ceda alla concupiscenza andando o al di là del patto matrimoniale procreativo o addirittura unendosi al di fuori del matrimonio, cf. *Sermo LI* XIII, 22 e 23.

(121) *Eccl.* 3,5; *I Cor.* 7,29-34; *Mt.* 22,30. Che questo sia «tempus continentis ab amplexu», secondo le parole dell'Ecclesiaste, Agostino lo dimostra col fatto che «ad implendum sanctorum numerum largissima suppetat copia» (*De Gen. ad litt.* IX, VII, 12).

(122) *De Sermone Domini in monte* I, XIV, 39.

(123) *De Serm. in monte* I, XV, 41.

(124) *De Genesi contra Manichaeos* I, XIX, 30. Il processo di sovrapposizione del *neque nubent* del Regno sul tipo di relazioni che dovettero avere i protoparenti nell'Eden non deve essere casuale se Tommaso lo ricorda come un'obiezione alla sua tesi della generazione nello stato di innocenza: «Quia ut Damascenus dicit primus homo erat in Paradiso terrestri sicut angelus quidam. Sed in futuro resurrectionis statu, quando erunt homines angelis similes, neque nubent neque nubentur ut dicitur *Mt.* 22, 30. Ergo neque in Paradiso fuisset generatio per coitum» (*Summa theologiae* I, q. 98, a. 2). D'altra parte, su un piano più vasto, già H. Rahner, *La théologie catholique de l'histoire*, «Dieu vivant», 10 (1948), 112, sottolineava come per Agostino la storia dell'umanità sia in ultima analisi un passaggio dal Paradiso al Paradiso: «L'histoire est, comme le dit Saint Augustin, le passage du premier Adam au second, c'est a dire au Christ; donc du Paradis au Paradis».

(125) *De bono vid.* XXIII, 28: «Non vos ab hoc studio quo multas ad imitandum excitatis, frangat querela vanorum, qui dicunt: quomodo subsisteret genus hu manum, si omnes fuerint continentes? Quasi propter aliud retardaretur hoc saeculum, nisi ut impleatur praedestinatus numerus ille sanctorum, quo citius impleto, profecto nec terminus saeculi differetur».

(126) *De bono con.* X, 10.

(127) *De bono vid.* VIII, 11. Nel testo, *1 Cor.* 7, 29 è amalgamato con *Eccl.* 3, 5.

(128) *De Gen. ad litt.* IX, IX, 15: *Sermo CXXXII* III, 3. Sulla distribuzione nelle altre opere agostiniane di *Mt.* 22, 30: cf. E. Lamirande, *L'Église céleste selon Saint Augustin*, Paris 1963, pp. 232.235.

(129) II, XII, 12; *De nuptiis* I, XIII, 14.

(130) *C. Jul.* II, VII, 20; *C. Jul.* V, XVI, 60.

(131) Vita angelica e prospettiva escatologica si trovano unite insieme in Agostino; il vergine si propone nella carne corruttibile la perpetua incorruttibilità della vita angelica, e, sorpassando lo stato semplicemente carnale della gene razione, si situa alla fine della storia, nella vita di unione completa con Cristo: «in carne corruptibili incorruptionis perpetuae meditatio» (*De san. virg.* XIII, 13); «celestem et angelicam vitam in terrena mortalitate meditates» (*De san. virg.* XXIV, 24). Così osserva Th. Camelot, *Les traités De virginitate au IV siècle*, in *Mystique et continence*, Paris 1952, pp. 273-292, che aggancia i due temi a *Mt.* 22, 30 (p. 285). Naturalmente l'ideale della verginità in Agostino non ha niente di platonico; non è un fatto fisico, ma una scelta cristiana: «Neque enim et ipsa quia virginitas est, sed quia Deo dicata est, honoratur» (*De san. virg.* VIII, 8). Così come l'ascesi agostiniana non ha niente del ribrezzo platonico per il corpo («questa cosa a cui siamo attaccati come un'ostrica»: *Fedro* 250 c) ugualmente il suo dualismo spirito-carne non deve confondersi con quello metafisico (qui pp. 264-265). È in questo senso quanto E. Peterson ha scritto a proposito dell'ascesi del cristianesimo primitivo (il non aver nulla a che fare con la filosofia greca e con il dualismo metafisico, ma l'essere tutta determ nata dall'attesa del Regno) può valere perfettamente anche per Agostino: E. Peterson, *Frühkirche, Judentum und Gnosis*, Freiburg 1959, p. 219.

(132) Non sembra un caso che la spinta escatologica sia così forte in queste tre opere dove Agostino non ha ancora cambiato parere per quanto riguarda il tipo di matrimonio in Paradiso. Per l'incertezza nel *De bono coniugali*, cf. II, 2.

(133) Mentre lo Strack-Billerbeck, *Kommentar zum Neuen Testament*, III, München 1961 (3a ed.), p. 373, interpreta il *secundum indulgentiam non secundum imperium* del testo di Paolo come un avvertimento dell'Apostolo riguardo al versetto 7,2: «unusquisque suam uxorem habeat», da non intendersi, all'uso rabbinico, come un comando a prendere moglie, ma secondo una libera scelta; per altri invece la locuzione è riferita sia al versetto 7, 2 che al versetto 7, 5 e cioè: Paolo ha consigliato il matrimonio (senza comandarlo) per una con discendente comprensione di coloro che non hanno la forza di resistere alla tirannia dei sensi (così per esempio il commento de *La Bibbia concordata*, Milano 1968, p. 1878).

(134) *De moribus Ecclesiae* I, 78.

(135) *C. Jul.* III, XVI, 30; *Opus imperf.* I, LXVIII; *De Sermone* I, XVI, 44; *De continentia* XII, 27; *De bono vid.* IV, 5 ecc.

(136) Cf.: *De bono con.*, VI, 6; X, 11; XIII, 15; *De bono vid.* IV,5; *C. Jul.* III, XXI, 43; *De nuptiis* I, XIV, 16.

(137) Cf. *De nuptiis* I, XIV, 16: «Ubi ergo venia danda est, aliquid esse culpae nulla ratione

negabitur».

(138) Mausbach, *Die Ethik des heiligen Augustinus*, I, p. 250.

(139) Cf. R. Carpentier, rec. al libro di Janssens, NRTTh, 100 (1968), 209.

(140) Così giustamente osserva Covi, *El fin...*, p. 62.

(141) Che Agostino quando parla di *culpa* si riferisca a questa inversione di ruoli fra ragione e concupiscenza (e qui la concupiscenza è vista nel suo aspetto di sovversione etica e non in quello di componente fisiologico-naturale, cf. Mausbach, *Die Ethik des heiligen Augustinus*, II, p. 167) più che all'oltrepassare i limiti del procreazionismo, risulta chiaro da questo passo del *De bono* XVI, 18: Quod enim est cibus ad salutem hominis, hoc est concubitus ad salutem generis: et utrumque non est sine delectatione carnali quae tamen, modificata et temperantia refrenante in usum naturalem redacta, libido esse non potest. ...Et quod est in cibo licito nonnullis immoderatio appetitus, hoc est in coniugibus venialis ille concubitus.

(142) Cf. per es. *Sermo LI XXV*, 24. Sull'*immoderatio appetitus* che stravolge l'uso delle cose necessarie come il cibo e il concubito cf. anche *Sermo CCCLI*, III,5.

(143) Faul, *Saint Augustine on the marriage...*, p. 177.

(144) Così, per es., Covi, *El fin...*, p. 64; Faul, *Saint Augustine on the marriage...*, p. 177; E. Durkin, *The theological distinction of sins in the writings of St. Augustine*, Illinois 1952, pp. 83-146; J. Mausbach, *Katholische Moral. theologie*, tr. it. Alba 1957, p. 401. Un testo che chiarisce più nel senso dell'imperfezione che in quello della colpa la verità che Agostino pensa elargita da Paolo è *Contra duas epistulas pelagianorum* III, V, 14, dove è tracciato un paragone tra il «castus usque ad continentiam ab omni omnino concubitu, etiam coniugali» e colui che «incontinentiam suam sustentat honestate nuptiarum, coniugii car nalis debitum et reddit et repetit, nec sola propagationis causa verum etiam voluptatis, quamvis cum sola uxore»; il secondo è indicato come meno perfetto del primo, allo stesso modo per cui sarebbe meno perfetto se non sopportasse, come quello, pazientemente le offese o non facesse, come quello, abbondanti elemosine.

(145) B. Poschmann, *Penitence et onction des malades*, tr. dal ted. Paris 1966, p. 78.

(146) *C. Jul.* II, x, 33; *C. duas epist.* III, V, 14; *De diversis quaestionibus* 83, 26.

(147) *Epistula* 157, I, 3 (CSEL 44).

(148) *Sermo LVIII*, 8; *Sermo CCLXXVIII*, 8.

(149) *C. Jul.* II, X, 33.

(150) Sull'attribuzione, a partire dalla controversia pelagiana, del *simul iustus et peccator* all'uomo rigenerato dalla Grazia, sulla scorta di un'erronea identificazione tra *Rom.* 7, 14-25 (che è la descrizione dell'uomo sotto la Legge) e *Gal.* 5, 13-24 (che è la descrizione di colui che ha il nuovo «essere» battesimale, cf. H. Schlier, *Der Brief an die Galater*, tr. it. Brescia 1965, p. 275), ha richiamato l'attenzione S. Lyonnet, *Les étapes du mystère du Salut selon l'Épître aux Romains*, Paris 1969, pp. 139-157.

(151) *De civ. Dei* XIV, IX, 4: «Tunc itaque ἀπαθεια ista erit, quando peccatum in homine nullum

erit». Si deve precisare però che questa *apátheia* agostiniana non è, secondo la dizione stoica, l'annichilazione delle tendenze sensibili, bensì del loro aspetto disordinato, in quanto quello semplicemente dinamico non è di alcun ostacolo alla perfezione umana, cf. *De civ. Dei* XIV, IX, 6 «... et si nonnulli tanto immaniore, quanto rariore vanitate hoc in se ipsis adamaverint ut nullo prorsus erigantur et excitentur, nullo flectantur atque inclinentur effecto, humanitatem potius amittunt, quam veram assequantur tranquillitatem». Cf. anche Segundo De Jesus, *Las pasiones en la concepcion agustiniana la vida espiritual*, «Revista de Espiritualidad» (1955), 251-280, in particolare alla p. 278. .

(282) *De civ. Dei* XIV, IX, 4: «Nunc vero satis bene vivitur si sine crimine; sine peccato autem qui se vivere existimat, non id agit ut peccatum non habeat, sed ut veniam non accipiat». Cf. *Epistula* 157, I, 3 (CSEL 44) e *C. duas epist. pel.* I, XIV, 28. .

(153) *De civ. Dei* XI, XXI, 7; cf. W. Christian, *Augustine on the creation of the World*, «Har. Th. Rev.», 46 (1953), 1-25. .

(154) *De continentia* XII, 26: «Unde totum hominem etiam Salvator ipse suscepit, dignatus in nobis totum liberare quod fecit».

(155) *De continentia* IV, 11. Cf. su questo punto Ch. Mohrmann, *Die altchristliche Sondersprache in den Sermones des hl. Augustin*, Nijmegen 1932, pp. 88-90, che ha osservato come, il più delle volte, l'aggettivo *carnalis*, invece di indicare semplicemente il corpo abbia in Agostino un senso peggiorativo a causa della contrapposizione paolina, e assuma il significato d'un sostantivo che indica l'«hominem concupiscentias carnales sectantem» (*Sermo CLIII*, v, 6).

(156) *C. Faustum* XXII, 34-38.

(157) Scegliamo tra tanti questo testo tratto dall'*Opus imperfectum* III, 193: «Eadem quippe natura, et bona est, in quantum natura est; et mala est, si vitiata est: non est tamen malum ulla omnino natura». Oppure *De nuptiis* II, XVII, 32; *C. Jul.* I, VIII, 37; III, VIII, 17.

(158) *Epistula* 127,9 (CSEL 44). Cf. anche *C. Jul.* V, V, 19.

(159) *Opus imperfectum*, XV, 9; nel *Contra Julianum* l'impossibilità di imputare a Dio il male è indicato dalla rassegna di tutto ciò che è *opus Dei*: «hoc est: substantia, forma, vita, sensus, ratio, caeteraque omnia bona, etiam in quocumque malo» (III, XXIV, 56).

(160) *Opus imperfectum* IV, 10.

(161) *Opus imperfectum* V, 13; V, 20.

(162) *C. Jul.* IV, XXV, 65: «Vivacitas sentiendi est, qua magis alius, alius minus in ipsis corporalibus rebus pro earum modo atque natura quod verum est percipit, atque id a falso magis minusve discernit. Utilitas sentiendi est per quam corpori vitaeque quam gerimus, ad aliquid approbandum vel improbandum, sumen dum vel reiciendum, appetendum vitandumve consulimus. Necessitas sentiendi est quando sensibus nostris etiam quae nolumus ingeruntur. Libido autem sentiendi est, de qua nunc agimus, quae nos ad sentiendum, sive consentientes mente sive repugnantes, appetitu carnalis voluptatis impellit... Non enim ait Dominus: Qui viderit mulierem, sed *qui viderit ad concupiscendum, iam moechatus est eam in corde suo*. Ecce sensum videndi a libidine sentiendi... breviter aperteque discrevit».

(163) *C. Jul.* VI, XVIII, 56: «Sensus est igitur, non ipsa concupiscentia, sed ille potius quo nos eam maiorem minoremve habere sentimus: sicut in corporis passionibus non sensus est dolor, sed ille sensus est quo sentitur dolor».

(164) *Opus imperfectum IV*, 27.

(165) *Opus imperfectum IV*, 29: «...qui viderit, inquit, ad concupiscendum, quod est videre ad malum».

(166) *Opus imperfectum IV*, 69: «Sensu itaque carnis qui tactus vocatur, aspera et lenia differenter ut caetera sentiuntur: concupiscentia vero carnis indifferenter illicita et licita cupiuntur, quae non concupiscendo sed intelligendo diudicantur».

(167) *Ibidem*.

(168) L'intervento dell'intelligenza nel consenso al peccato allarga la definizione di concupiscenza, andando al di là della sfera emotivo-istintiva. Osserva giustamente il Thonnard, a proposito del commento agostiniano a *Mt.* 5, 28: «Evidemment ce regard sensuel du débauché n'est un acte de concupiscence que par l'intervention de la conscience personnelle qui y consent» (F. J. Thonnard, *Notion de concupiscence chez Augustin*, «Recherches Augustiniennes», 3 (1965), 87). Sulla concupiscenza come facoltà non meramente sensibile, ma spirituale (con un accenno ad Agostino) cf. le eccellenti considerazioni svolte da K. Rahner, *Zum theologischen Begriff der Konkupiszenz*, in *Schriften zur Theologie*, I, tr. it. Roma 1965, pp. 281-338.

(169) Brown, *Augustine of Hippo*, p. 391.

(170) H. von Campenhausen, *Lateinische Kirchenväter*, tr. it. Firenze 1969, p. 264.

(171) *De Gen. ad litt.* VIII, XXVII, 50.

(172) *De Gen. ad litt.* VI, XXV, 36.

(173) *De Gen. ad litt.* IX, XLI, 56-57.

(174) *C. Jul.* V, IV, 17: «In Paradiso ab animo quidem coepit elatio, et ad praeceptum transgrediendum inde consensio... ».

(175) Cf. per es. *C. Jul.* VI, XXIV, 75 dove difende la propria interpretazione contro quella causale di Giuliano: «De illis quoque apostolicis verbis in quibus impudentia mirabili, imo dementia, resistitis fundatissimae fidei, ubi ait *Per unum hominem...*; et ita in omnes pertransiit, in quo omnes peccaverunt; frustra sensum alium novum atque distortum et a vero abhorrentem moliris exculpere, affirmans 'ea locutione dictum esse... ac si diceretur propter quod omnes peccaverunt'... ». Che poi, al di là di questa ignoranza della congiunzione causale *eph'o* del greco, Agostino abbia individuato il senso implicito della corresponsabilità in Adamo di *Rom.* 5,12-14 è fatto ormai indiscusso della letteratura: cf. H. Rondet, *Le péché originel dans la tradition patristique et theologique*, tr. it. Torino 1971, p. 166.

(176) *C. Jul.* I, VI-XXXV.

(177) *De nuptiis I*, XX, 22.

(178) *Opus imperfectum* V, 64; VI, 27; VI, 14.

(179) *De nuptiis* I, I, 1.

(180) Per es. *De nuptiis* II, XXVI, 42: «Nuptiae institutae sunt causa generandi non peccandi: propter quod illa est a Domino benedictio nuptiarum *Crescite et multiplicamini*... Peccatum autem quod inde a nascentibus trahitur non ad nuptias pertinet, sed ad malum quod accidit hominibus, quorum coniunctione sunt nuptiae».

(181) *De nuptiis* I, XXIV, 27: «Quapropter natos non ex bono quo bonae sunt sed ex malo concupiscentiae, quo bene quidem utuntur nuptiae, de quo tamen erubescunt et nuptiae, reos diabolus parvulos tenet»; questo testo molto importante più avanti prosegue: «Tamen cum venturum fuerit ad opus generandi, ipse ille licitus honestusque concubitus, non potest esse sine ardore libidinis, ut peragi possit quod rationis est [cioè la discendenza] non libidinis. Qui certe ardor, sive sequatur, sive preveniat voluntatem, non tamen nisi ipse quodam quasi suo imperio movet membra quae moveri voluntate non possunt». Dal contesto sembra che l'*ardor libidinis* non sia esattamente il piacere sessuale, ma (nel suo seguire o prevenire a piacimento la volontà e nel suo azionare quelle membra che la volontà non può agire) in un senso più ampio il desiderio non sottoposto a controllo, cioè la *concupiscentia carnis*. Questa *concupiscentia*, come vedremo, per quanto Agostino la localizzi nei genitali (*C. Jul.* VI, XVIII, 55: «concupiscentia genitalium quae ingenita est nobis per originale peccatum») non è il piacere. In ogni caso, a differenza della teologia cattolica posteriore (cf. Tommaso, *Summa Theologiae* I-II, q. 82, a. 4, ad 3), Agostino vede nella *concupiscentia* la condizione indispensabile per la propagazione del peccato originale, come si evince da quanto è scritto più avanti nello stesso passo: «ex hac, inquam, concupiscentia carnis, tamquam filia peccati, et quando illi ad turpia consentitur, etiam peccatorum matre multorum, quaecumque nascitur proles, originali est obligata peccato... » (*De nuptiis*, I, XXIV, 27). Nella teologia cattolica, invece, la *concupiscentia* è solo concomitante all'atto generatore, che è il solo a trasmettere il peccato. Tommaso che cita *ad sensum* proprio la tesi di questo passo del *De nuptiis* (libido transmittit originale peccatum in prolem) dice: «Ad tertium dicendum quod libido quae transmittit peccatum originale il prolem, non est libido actualis: quia dato quod virtute divina concedetur alicui quod nullam inordinationem libidinem in actu generationes sentiret, adhuc transmitteret in prolem originale peccatum» (*ibidem*). Si osservi che anche da Tommaso l'accento è posto sull'aspetto di disordine della *libido*. Per un confronto sui manuali correnti si veda: L. Ott, *Grundriss der Dogmatik*, tr. it. Torino 1964, pp. 190-191; B. Bartmann, *Lehrbuch der Dogmatik*, tr. it. Alba 1950, pp. 419-420.

(190) *C. Jul.* IV, XXX, 42; un testo analogo in *De peccatorum meritis et remissione* I, XXIX, 57.

(191) *Opus imperfectum* III, 170; dove Agostino svolge, tra l'altro, una controargomentazione all'accusa pelagiana di essere manicheo; coloro che dicono che la concupiscenza è un bene favoriscono i manichei i quali a partire dal conflitto sentito dalle persone caste e dalla testimonianza degli apostoli, dimostreranno che essa è un male grave e poi, essendo stato escluso che sia una *qualitas*, si chiederanno *unde hoc malum?* e concluderanno «bonae naturae commixtam fuisse». Cf. anche *Opus imperfectum* III, 209. Sul rovesciamento dell'accusa pelagiana cf. A. Trapé, *Un celebre testo di S. Agostino sull'ignoranza e la difficoltà e l'Opus imperfectum contra Julianum*, in *Augustinus Magister*, II, Paris 1954, p. 800.

(192) *De continentia* VIII, 19.

(193) *Opus imperfectum* III, 177.

(194) *De nuptiis* II, VIII, 19; II, X, 23. In entrambi i casi, dice Agostino, il dono di Dio è il figlio, non la concupiscenza.

(195) *De nuptiis* I, XXIV, 27.

(196) Cf. *Contra mendacium* VII, 18: «Interest quidem plurimum qua causa, quo fine, qua intentione quid fiat: sed ea quae constat esse peccata, nullo bonae causae obtentu, nullo quasi bono fine, nulla velut bona intentione, facienda sunt. Ea quippe opera hominum, sicut causas habuerint bonas seu malas nunc sunt bona, nunc mala, quae non sunt per se ipsa peccata: ... sicut concubitus coniugalis, quando fit causa generandi, si ea fide fiat ut, gignantur regenerandi... [in caso contrario] in peccata vertuntur velut si... lasciviae causa cum uxore concumbitur, aut filii generantur non ut Deo sed ut diabolo nutriantur». Dal contesto si coglie sia che ciò che è peccato non può essere riscattato dal fine, sia che l'atto coniugale aperto alla generazione e alla educazione cristiana, a differenza di quello cercato per puro piacere, non può essere considerato peccato. Qui il *lasciviae causa* sembra da intendersi, come si capisce dalla gravità dell'altro termine di paragone (l'oblazione dei figli a Satana) come «chiuso maliziosamente alla procreazione».

(197) *De bono con.* III, 3; *De peccat. meritis et rem.* I, XXIX, 57; *C. Jul.* III, VII, 15 etc.

(198) *De nuptiis* I, XXIII, 25.

(199) *Opus imperfectum* IV, 28.

(200) *Ibidem*: «Prorsus in quocumque corporis sensu caro contra spiritum concupiscit, ipsa cognoscitur... ».

(201) *De continentia* XIII, 29: «Spiritus itaque hominis adhaerens Spiritui Dei, concupiscit adversus carnem, id est, *adversus se ipsum*... ». Dal contesto (il corsivo è nostro) si comprende come l'opposizione tra *caro* e *spiritus* di Paolo e di Agostino passi attraverso il corpo e l'anima umana. «L'opposition de la chair et de l'esprit est une opposition proprement morale et religieuse, qui n'a tout son sens que dans le chrétien en marche vers la sainteté» (J. Clemence, *Saint Augustin et le péché originel*, NRTh, 1948, 738). In questo contesto cf. anche *De Gratia et de pecc. orig.* IX, XXXIV, 39: «Libido est autem in illa, quam notat Apostolus, repugnante legi mentis, inobedientium lege membrorum».

(202) *De nuptiis*, II, XXVII, 45.

(203) *C. Jul.* III, VII, 15.

(204) Come sembra fare parlando di Agostino il recente libro di A. Vanneste, *Le dogme du péché originel*, tr. dall'ol. Paris 1971, pp. 79 ss.

(205) *De continentia* IV, 11.

(206) *Opus imperfectum* V, 30.

(207) *Opus imperfectum* III, 177.

(208) *Opus imperfectum* IV, 56.

(209) *C. Jul.* VI, XVIII, 55: *concupiscentia genitalium*.

(210) *De civ. Dei* XIV, XVI.

(211) *Opus imperfectum* VI, 22.

(212) *De continentia* XX, 23. La posizione dell'Oggioni, per altri versi prudente e precisa, sembra incorrere in una incomprensione quando, per esempio, scrive (*Il matrimonio nei Padri*, p. 372) che l'atto coniugale è visto da Agostino come tendenzialmente cattivo e aggiunge: «Siamo quindi in una prospettiva oggi giustamente abbandonata; perché l'atto fondamentale di quelle nozze che anche nel giudizio del nostro autore sono buone, deve essere in se stesso intrinsecamente buono, senza aver bisogno di un supplemento esteriore, quello della effettiva possibilità procreativa». In realtà Agostino da nessuna parte dice che l'atto coniugale in quanto tale può essere meno che buono; solo che possono darsi atti coniugali che, o perché maliziosamente deviati dalla procreazione o perché non motivati, in parte o in tutto, da finalità procreative, finiscono per manifestare la potenza della concupiscenza. In questo caso, si badi bene, tutto ciò che vi è di colpa (o di peccato) emerge non dall'atto in quanto tale, ma dal l'atto in quanto viziato dalla libido e perciò, in ultima analisi, è da addebitarsi ad essa. Queste considerazioni sono necessarie per evitare il ripetersi stereotipo di tanti giudizi su Agostino. Leandro Rossi in un suo libro recentissimo (*Morale familiare*, Bologna 1974) dopo aver ricalcato l'Oggioni, attribuisce ad Agostino posizioni rigoristiche che non sono sue: 1. chi compie l'atto coniugale «non filiorum procreandorum causa» ma per evitare che il coniuge pecchi, «venialem habet culpam» (il Rossi però sa, perché lui stesso si corregge più avanti, che a macchiarsi di colpa veniale non è mai chi concede il *debitum*; cf. *De bon. con.* X, 11); 2. che è peccato unirsi sessualmente per due coniugi che sanno di essere sterili (cf. p. 68). Non si capirebbe allora questo testo del *De bon. con.* XV, 17: «Manet enim vinculum nuptiarum, etiamsi proles, cuius causa initum est, manifesta sterilitate non subsequatur; ita ut iam *scientibus coniugibus* non se filios habituros separare se tamen vel ipsa causa filiorum atque alii *copulare* non liceat». Dal contesto del passo, che verte sull'assenza di una buona causa per sciogliere le nozze in caso di sterilità, non si evince se non la condanna della copula extramatrimoniale.

(213) *Opus imperfectum* v, 20.

(214) Cf. i testi citati da Zalba, *En torno a una interpretación...*, pp. 17-18.

(215) *Opus imperfectum* V, 11.

(216) *C. Jul.* IV, XXII, 62.

(217) Ci sembrano necessarie a questo punto alcune precisazioni. Mentre Mausbach ha concluso che Agostino quando dice *concupiscentia* e la qualifica come *malum* ha in mente l'aspetto etico e non quello fisiologico della libido (*Die Ethik des heiligen Augustinus*, II, p. 174), Müller ha avuto buon gioco nel dimostrare che in alcuni testi Agostino parla della *concupiscentia carnis* proprio a partire dalla sua dimensione psico-fisica di eccitamento (*Die Lehre...*, pp. 28-29); si che in Agostino la condanna morale cadrebbe anche sulla natura. Ora per noi il problema è più complesso e solo ampliando il discorso si può comprendere la differenza che pur esiste per il santo tra *delectatio* e *libido*; F. J. Thonnard e M. Meshin si sono avvicinati alla soluzione. Il primo ha ben visto (*La notion...*, p. 90) che, se si osserva come Agostino esamina il caso del figlio nato da un adulterio (*C. Jul.* XII, XXX, 42-50), si vede il santo, almeno implicitamente, riconoscere che questa *libido* è un bene, nel senso che è cooperatrice di vita, e dunque consegnarla, anche per quanto riguarda il figlio illegittimo, all'ambito fisiologico; tuttavia data, per Agostino, l'unità nella persona dell'elemento biologico e di quello spirituale, essa non può essere considerata al solo livello istintuale di forza

vitale dalla natura, adiafora dal punto di vista morale. Il secondo (*Sainteté et mariage au cours de la seconde querelle pélagienne. S. Augustin et Julien d'Éclane*, in *Mystique et continence*, Paris 1952, pp. 299 ss.) ha osservato giustamente come Agostino rifiuta di considerare la *concupiscentia* sul piano semplicemente clinico-scientifico, staccata dall'esperienza reale ed esistenziale che di essa fa l'uomo, sì che il sessuale non è mai semplicemente sessuale ma diventa il sensuale. Questo però non vuol dire, osserva ancora il Meshin, che Agostino non sia in grado di distinguere teoricamente l'aspetto fisiologico dalla *concupiscentia* intesa come peccato spirituale che si allea alle tendenze vitali dell'istinto genesico. Dovrebbe essere sufficiente, a questo proposito, questo testo (*C. Jul. IV, XIII, 62*): «Numquam vero ego (e Agostino che parla) motum genitalium reprehendi generaliter, quod tu dicis 'dedicative', sed illum motum reprehendi quem facit concupiscentia, qua caro concupiscit adversus spiritum...». In linea di principio, dunque, Agostino distingue il *malum concupiscentiae* dalla dimensione fisiologica, dalla *delectatio*. E questo è dimostrato, secondo noi, non soltanto da alcuni brani espliciti ai quali subito qui appresso nel testo rimandiamo, ma anche da una serie di considerazioni. La prima è che Agostino non dice da nessuna parte che la *voluptas* o la *delectatio* sono in quanto tali un *malum* (si parla sempre di *malum concupiscentiae* non di *malum voluptatis* o *delectationis*). La seconda che tutte le volte che Agostino parla di *motus concupiscentiae* (cf., per es.: *De cont. XIX, 27; XXIX, 29; De civ. Dei XIV, 16; De pecc. merit. I, XXXX, 57; C. Jul. III, XXV, 37; C. duas epist. I, XVII, 35; Opus imperfectum I, 68*) distingue logicamente tutti gli sguardi, atti, gesti che tendono al piacere dal piacere stesso, il loro movimento sovvertitore dunque [il fatto che vengano considerati disordinati, o che il disordine sia ciò che li caratterizza eticamente, indica che il giudizio morale è portato sul loro aspetto di rivolta contro il controllo ordinato della ragione]. La terza che il piacere in quanto tale, come *voluptas* cioè, è ipotizzato nell'atto matrimoniale compiuto in Paradiso prima della caduta, ma mai il disordine (cf. pp. 268 s. di questo testo). Certo non doveva essere facile distinguere tra *concupiscentia* e *voluptas* (intesa come il piacere fisico dell'atto sessuale) condannare l'una ed assolvere l'altra. Soprattutto per un uomo come Agostino che tendeva a partire dall'analisi dell'uomo esistente e non da un'ipotetica natura pura. Questo lo si coglie bene quando si vede Agostino giudicare negativamente, perché tale da ottenebrare l'attività intellettuale, l'eccesso di piacere contenuto nell'atto sessuale. Ma anche qui nell'*exundantia voluptatis* (*Opus imperfectum, IV, 39*), il giudizio negativo (non la condanna!) è più portato sull'*exundantia*, Sul di disordinato straripare, che sulla *voluptas*.

(218) R. Simon ha ripreso in un articolo recente (*Sexualité et mariage chez Saint Augustin*, «Le Supplement», 109 (1974), 155-176) la tesi della condanna agostiniana del piacere sessuale. Accanto al recepimento di una serie di *topoi* (l'inferiorità della donna perché assegnata all'uomo come puro *adiutorium* alla procreazione, basata su *De Genesi ad litteram IX, v, 9*; oppure il divieto di utilizzare il periodo infecondo, basato su *De moribus Ecclesiae II, 65*), l'autore enuncia un verdetto critico sulla concezione che il santo ha della *delectatio*. Commentando un testo del *De bono coniugali* (XVI, 18), dopo aver osservato che i paragoni tracciati tra il piacere sessuale nel matrimonio e quello che si accompagna all'alimentazione, sembrerebbero escludere una visione negativa della *delectatio* in quanto tale, R. Simon aggiunge che tuttavia non poteva mancare a quella ammissione una limitazione deprezzativa e questo «quand S. Augustin affirme que les saints de la Nouvelle Alliance s'alimentaient 'pour avoir la force de faire du bien et malgré le plaisir qu'ils en éprouvaient'» (*Sexualité et mariage...*, p. 171). La sottolineatura del Simon e la troncatura della citazione non rendono giustizia al pensiero di Agostino. Il testo originale testé citato dice: «Proinde sicut patres Novi Testamenti ex officio consulendi aumenta sumentes, quamvis ea cum delectatione naturali carnis acciperent nullo modo tamen comparabantur delectationi eorum qui immolatio vescebantur... sic patres temporis Veteris Testamenti consulendi officio concumbent quorum delectatio illa naturalis nequaquam usque ad irrationalem aut nefariam libidinem relaxata nec turpidini stuprorum nec coniugatorum intemperantiae conferenda est». Dai nostri corsivi dovrebbe risultare evidente che il baricentro del *quamvis* del testo non verte tanto sulla *delectatio*, cioè sul piacere in quanto tale, ma sul fatto della sua paragonabilità ad un genere di piacere

condannato (quello di chi mangia la carne consacrata agli idoli). In altri termini, parafrasando il testo, è come se Agostino dicesse: è vero che i santi della nuova alleanza si nutrono provando piacere, ma il fatto che questo piacere lecito appartenga alla classe più generale dei piaceri (leciti ed illeciti) non consente alcuna illazione su una sua presunta, seppur limitata, peccaminosità. Che le cose stiano così è confermato dall'andamento del paragone generale più grande tra i padri della nuova e dell'antica alleanza.

(219) *Retractationes* II, XXII, 2. Esiste un testo analogo a questo: precisamente *De Gratia et de pecc. orig.* II, XXXIV, 39: «In quantum enim nuptiae bonae sunt, in tantum faciunt plurimum boni etiam de libidinis malo: quoniam libidine non bene utitur libido, sed ratio. Libido est autem in illa quam notat apostolus repugnante legi mentis, inobedientium lege membrorum: ratio vero bene utens libidine, ipsa est in lege nuptiarum». Dal contesto si coglie abbastanza chiaramente come Agostino distingua tra un senso sempre negativo di *libido* (che è il senso ampio e teologico legato a *Rom.* 7,23, la rivolta della carne contro lo spirito) e uno positivo, perché sottoposto alla *ratio*; quest'ultimo senso è quello strettamente fisiologico, in sé buono, per quanto derivi dall'uso di un male, il *malum libidinis*.

(220) *De nuptiis* I, XII, 12: «Quamvis coniugalis concubitus qui fit intentione generandi, non sit ipse peccatum: quia bona voluntas animi sequentem ducit, non decentem sequitur corporis voluptatem; nec humanum arbitrium trahitur subiugante peccato, cum iuste redigitur in usum generandi plaga peccati». Anche qui ciò che rimane al centro dell'attenzione e della preoccupazione di Agostino è che la *voluptas* non leghi irrimediabilmente a sé l'arbitrio umano (sì da soggiogarlo in una bramosia spasmodica di godimento) e non tanto che non vi sia alcuna *voluptas corporis*. La caratteristica della *libido* e la sua imputabilità, dunque, stanno nel sostituire all'*arbitrium voluntatis* un *arbitrium proprium* (cf. *De Gratia et pecc. orig.* II, XXXIV, 39, dove a proposito dell'eccitazione dei genitali si dice che essi «non ad arbitrium voluntatis..., sed ad libidinis incentivum velut arbitrio proprio moverentur»); e la *Note complémentaire* all'edizione del *De Genesi ad litteram* nella *Bibliothèque augustinienne*, Paris 1972, a cura di P. Agaesse e A. Solignac, pp. 516-526).

(221) Cf. per es.: *De civ. Dei* XIV, 16; *C. Jul.* IV, XIV, 71-72; *Opus imperfectum* IV, 39. Questa considerazione, se si vuole ingenua, della sovrabbondanza di piacere come pericolosa per l'attività intellettuale e da giudicarsi negativamente, richiama alla mente l'ideale stoico del saggio per il quale l'*optimum* è costituito dal totale controllo di ogni passione (così Müller, *Die Lehre...*, p. 27). Chi ha visto in questa concezione un residuo ellenistico-platonico nel pensiero di Agostino (D. Covi, *Valor y finalidad del sexo según S. Agustín*, «Augustinus», 18 (1973), 19) e a questo elemento ha aggiunto la presenza di venature stoiche, non ha mancato però di sfumare tali affermazioni osservando come la *tranquillitas animi* di Agostino forse dipenda più dalla polemica antipelagiana che dal concetto stoico di *pax* (cf. infatti G. Verbeke, *Augustin et le stoïcisme*, «Recherches augustinienes», 1 (1958), 89 ss.). Ricordiamo da ultimo, a questo proposito, la perfetta posizione tomista: la sovrabbondanza di piacere che e nell'atto sessuale è conforme all'ordine di ragione; non è infatti contrario alla virtù che l'atto della ragione sia talvolta interrotto per qualcosa che avviene secondo ragione, altrimenti sarebbe contrario alla virtù abbandonarsi al sonno (*Summa Theologiae* II, II, q. 153, a. 2).

(222) *De mendacio* VII, 10. Si osservi che è detta *appetitus animi, aversio* del nostro spirito da Dio, anche se si tripartisce nella concupiscenza della carne, degli occhi e nella superbia del secolo (*I Gv.* 2, 16). Si tratta, come più volte si è detto, di una concezione teologica della *concupiscentia*. Cf. anche C. Vaca, *La sexualidad en S. Agustín*, in *Augustinus Magister*, XI, Paris 1954, p. 729.

(223) J. Gaudemet, *L'Eglise dans l'empire romain (IV et V siècles)*, in *Histoire du Droit et des*

Institutions de l'Eglise en Occident, II, Paris 1958, p. 519, ha giustamente sottolineato come Agostino non limiti il *bonum fidei* al solo obbligo di fedeltà, ma lo ricollegi al diritto riconosciuto dall'Apostolo di poter disporre del corpo del coniuge (cf. sulla stessa linea Oggioni, *Il matrimonio nei Padri*, pp. 371 ss., che però ricorda come l'esigere il *debitum* coniugale [non il *reddere*] sia per Agostino colpevole di «colpa veniale»: «Et hunc tamen non exigere sed reddere coniugi, ne fornicando damnabiliter peccet, ad personam pertinet coniugalem», *De bono con.* X, 11). Un testo interessante (oltre a *De bono con.* IV,4 e *De nuptiis* II, XXXII, 54 che tracciano il collegamento tra *bonum fidei* e *debitum coniugale*) è una lettera di Agostino a Ecdicia (*Epistula* 262, 3, CSEL 57) dove il santo ricorda alla donna che vuole ritirarsi a vita religiosa che «si numquam tenuit eius ad sensum (del marito) numerus te nullius defendisset annorum, sed post quantumlibet tempus me consulisses nihil tibi aliud responderem nisi quod ait Apostolus: uxor non habet potestatem... ». Che, dunque, a motivo della fedeltà sia lecito richiedere l'atto sessuale che cementa l'unità dei coniugi (anche se non possono generare per la vecchiaia) è detto a chiare lettere anche nell'*Epistula* 127, 9 (CSEL, 44) dove ad Armentario che persevera nel voto di continenza è posta l'unica condizione che la moglie sia d'accordo, in caso contrario bisogna ricordare ancora una volta il passo di *1 Cor.* 7,4.

(224) J. Moran, *Sexualidad, humanización y pecado original a propósito del libro XIV del 'De civitate Dei'*, «Archivo Teol. Agustín.», 1 (1966), 226, ricorda come al tempo della controversia antipelagiana lo stoicismo fosse l'accusa che si dava ai pelagiani e nega che la dottrina stoica dell'*apátheia* abbia risonanze nel pensiero di Agostino. Cf. inoltre la nota 151.

(225) Cf. *Opus imperfectum* VI, 30; IV, 4.

(226) Cf. i testi citati a questo proposito da A. Bruckner, *Julian von Eclanum, sein Leben und seine Lehre.* (TU XV, 3), Leipzig 1897, p. 139.

(227) *De pecc. meritis et rem.* II, XXIX, 36.

(228) *De Gen. contra Manichaeos* I, XIX, 30; II, XI, 15.

(229) *Confessiones* XIII, 24. Sia questo testo che il precedente non concludono irrefutabilmente per un'interpretazione spirituale. Quello del *De Genesi contra Man.*, perché l'*etiam* spiega che l'interpretazione spirituale è ammessa accanto all'idea che la moltiplicazione degli uomini avvenga attraverso l'unione carnale. E quello delle Confessioni, in quanto il testo «se situe en effet dans un ensemble qui propose exclusivement une interpretation allégorique: toute la premiere creation y est envisagée comme figure de l'Eglise, seconde creation (cf. *Note complémentaire*, p. 520).

(230) *De catechizandis rudibus* XVIII, 29.

(231) *De bono con.* II, 2; *De Gen. ad litt.* III, XXI, 33 (dove si avanza l'ipotesi che la generazione potesse avvenire «piae charitatis affectu»).

(232) *De Gen. ad litt.* IX, VII-IX.

(233) Cf. anche *De civ. Dei* XIV, XXIII.

(234) *De nuptiis* XI, XIV, 28.

(235) *De civ. Dei* XIV, XXIII.

(236) *De nuptiis* II, XXII, 37.

(237) *De civ. Dei* XIV, XXVI; *De Grat. et de pecc. orig.* II, XXXV, 40.

(238) Cf. per es. *Epistula CLXXXIV*, 3 (CSEL 44); *C. Jul.* III, XXV, 37.

(239) *C. Jul.* IV, XIV, 69.

(240) *Opus imperfectum* II,42 («pudenda libido non esset subsequens voluntatem»); I,68 («libido numquam se contra voluntatis arbitrium movebat»); III, 177 («nullo suos motus contra arbitrium voluntatis»); II, 122 («voluntatem mentis non praecedebat, nec excedebat»).

(241) *Opus imperfectum* IV, 43 («numquam mentem... ipsa voluptate deponens»); V, 17 («non opprimens cogitationem turbulento impetu voluptatis»); IV, 39 («nec demergeret cogitationem mentis exundantia voluptatis»); *C. Jul.* IV, XIV, 69 («nulla ex parte mentem de supernarum cogitationum deponeret»).

(242) *C. duas epist. pel.*I, XVII, 34-35. Si osservi come in questo testo siano nettamente distinte la *concupiscentia* che deve essere sempre sotto controllo e la *postrema voluptas*, senz'altro il piacere coitale. Questa stessa distinzione terminologica era già stata fatta (senza però trarne tutte le implicazioni) nel *De civ. Dei* (XIV, XVI): «Haec (la *libido* propriamente detta, cioè quella sessuale e non la *libido* come generale *vocabulum omnis cupiditatis*, cioè il termine generale per ogni sorta di desiderio, di cui Agostino tratta ai paragrafi precedenti questo passo) autem sibi non solum totum corpus nec solum extrinsecus, verum etiam intrinsecus vindicat totumque commovet hominem, animi simul affectu cum carnis appetitu coniuncto atque permixto, ut ea voluptas sequatur, qua maior in corporis voluptatibus nulla est; ita ut momento ipso temporis, quo ad eius pervenitur extremum, paene omnis acies et quasi vigilia cogitationis obruatur». E qualche riga prima è scritto appunto (XIV, XV, 2): «Voluptatem vero praecedit appetitus quidam, qui sentitur in carne quasi cupiditas eius, sicut fames et sitis et ea quae in genitalibus usitatus libido nominatur, cum hoc sit generale vocabulum omnis cupiditatis». J. Montcheuil, *La polemique de S. Augustin contre Julien d'Eclane d'après l'Opus imperfectum*, RSR (1956), 205-206, ha osservato che opponendo la concupiscenza paradisiaca alla concupiscenza *qualis nunc est*, Agostino ha ipotizzato una forma di concupiscenza che nel nostro linguaggio non potrebbe più essere chiamata tale; non si tratterebbe infatti di una differenza di grado ma di stato, dal momento che la *libido* paradisiaca «ne comporterait en aucune manière une lutte de la chair contre l'esprit». Per quanto ci riguarda però, anche ammettendo l'esattezza dell'osservazione, dobbiamo sottolineare che, sia per la condizione paradisiaca che per quella postlapsaria, la distinzione sottesa tra *concupiscentia* e *voluptas* precisa il capo di imputazione; esso è principalmente rivolto alla concupiscenza di qui, e questo per la ribellione contro lo Spirito di una *libido* che è «nunc vitiata peccato» (*Opus imperfectum* VI, 22).

(243) *Summa Theologiae* I, q. 98, a. 2. Il commento tomista è rivolto a questo passo del *De civitate Dei* (XIV, XXVI): «Absit ut suspicemur non potuisse prolem seri sine libidinis morbo. Sed eo voluntatis nutu moverentur illa membra quo caetera, et sine ardore et illecebrosus stimulo, cum tranquillitate animi et corporis».

(244) Un caso tipico è quello di Brown (*Augustine of Hippo*, pp. 381-397) che neppure una volta indica che il contrasto Agostino-Giuliano è originato dai passi di Paolo e di Giovanni sulla *concupiscentia*.

(245) Così si esprime Tommaso citando il *Sermo IX (De decem chordis)* di Agostino: «Ex eo ergo quod aliquis inordinate suo corpore utitur per luxuriam iniuriam facit Domino qui est

principalis dominus corporis nostri. Unde et Augustinus dicit in libro *De decem chordis*: Dominus qui gubernat servos suos ad utilitatem illorum non suam, hoc praecepit, ne per illicitas voluptates corruat templum eius quod esse coepisti» (*Summa Theologiae* II, II, q. 153, a. 3).

(246) *De vera religione* LIII, 102.