

MORALE CONIUGALE AGOSTINIANA

Sintesi di un dualismo

Uno dei più accarezzati argomenti dei dissenzienti nel campo morale sessuale in genere e matrimoniale in specie sta nella affermazione che né i manualisti né il Magistero pontificio, neppure quello di Paolo VI nella *Humanae vitae*, hanno saputo svincolarsi da un modo agostiniano di abordare i problemi attuali concernenti la sessualità coniugale. Un argomento questo che, in concreto, significa, almeno per certuni, che nella morale cattolica in questione, ci sono non solo delle impronte manicheistiche ma anche delle idee stoiche. Infatti, dopo aver asserito che Agostino fu per ben undici anni discepolo-uditore di Mani, uno studioso di lingua inglese, John T. Noonan, scrive: « There were, doubtless, Manichean imprints Augustine never effaced from his mind; his concern with evil, his concern with sexuality, were Manichean preoccupations »¹. Tuttavia, il più grande effetto del suo periodo sperimentale nella scuola del manicheismo fu la sua reazione contro la concezione della medesima quanto alla condanna della procreazione. « To the morals of the Manichees which rigorously condemned procreation, which separated intercourse and procreation, he opposed an ethic which bound intercourse to procreation and found marital procreation good »². C'è poi oltre a questa accusa manicheistica un'altro elemento decisivo nella forma mentis del figlio di Monica: la filosofia stoica. « The heart of the agustinian position — scrive lo stesso Noonan — is the old rule of Philo and the Stoics, buttressed by their appeal to a nature whose purposes are evident. Augustin did not invent the doctrine. He gave it its classic form »³.

¹ JOHN T. NOONAN, JR, *Contraception, A history of its treatment by the catholic theologians and canonists*, 1965, p. 119.

² *Ibidem*.

³ *O. c.*, p. 131. Interessante osservare che lo stesso autore scrisse un anno più tardi in proposito: « there was one positive rule: the only purpose for which a Christian may lawfully initiate intercourse is procreation. Augustine adopted this rule... the rule was defunct by the end of the eighteenth century. It has no standing to day ». (NOONAN, *Authority, usury and contraception*, *The Dublin Review* 240 (1966) 208-209).

Ora, è saputo che l'autorità del grande maestro ipponese ha avuto, un ruolo importante nella concezione teologica dei valori sessuali e particolarmente matrimoniali, e secondo L. Janssens, professore di Lovanio, persino nella *Gaudium et Spes*. Certe sue idee, oggi considerate sorpassate, furono fedelmente trasmesse da un Sant'Alberto, un San Bonaventura e in modo più decisivo da San Tommaso⁴. Così venne introdotta, nella concezione sul matrimonio, una visione dualistica originata dalla « juxtaposition » di due definizioni agostiniane in proposito. Insomma, sempre secondo Janssens, sulla morale coniugale pesa la tara di un dualismo: « Saint Augustin juxtapose deux définitions du mariage, sans trouver le lien intrinsèque propre à les unir dans une vue totale. De la sorte il introduit un dualisme dans la conception du mariage. Ce dualisme pèsera durant des siècles sur la tradition théologique et s'exprimera dans le fait que l'acte conjugal sera qualifié d'*acte de la nature* »⁵.

Basta leggere certe pagine del Dossier sulla *Humanae vitae* di Vittorio Varaja, per rendersi conto come questa tara, presentata sotto nomi diversi, pesi anche e soprattutto sulla enciclica paolina. Cito un esempio soltanto, e precisamente il pensiero di Häring al riguardo: « Se vogliamo parlare di legge naturale al mondo in genere e agli uomini d'oggi dentro la Chiesa, dobbiamo far vedere che, per definizione, una materia di diritto naturale è basata su argomentazioni di esperienza umana e di ragione. Per parte mia, posso accettare l'idea che le funzioni o processi biologici fanno parte della persona umana. Ma se concepissimo le funzioni o processi biologici come una legge assoluta che non permette alcuna eccezione neppure quando sono in gioco la salute mentale di una persona o la stabilità del suo matrimonio, allora ci separeremo dalla medicina moderna e dalla cultura contemporanea. La realtà biologica deve rispettare la totalità della persona, e la persona totale non deve rimanere sottomessa al processo biologico se questo la distrugge. Per

⁴ « Ce n'est pas sans raison que l'encyclique *Casti connubii* s'est inspirée de la description agostinienne des biens du mariage et que la constitution *Gaudium et Spes* s'y réfère également. En outre, dans la tradition théologique l'autorité de saint Augustin fut toujours considérable: certaines de ses conceptions, considérées aujourd'hui comme dépassées, furent fidèlement reproduites par les grands scolastiques — Albert le Grand, Bonaventure, Thomas d'Aquin — et par leur entremise, elles ont continué à exercer une influence décisive sur les théologiens des siècles suivants ». (L. JANSSENS, *Mariage et fécondité de Casti connubii à Gaudium et spes*, Paris 1967, 13-14).

⁵ *O. c.*, p. 14.

quanto noi teologi abbiamo studiato questa materia per tutta una vita, siamo tuttavia molto meno infallibili del papa. Però, in questo caso particolare non si tratta dell'opinione di uno solo. Durante gli ultimi cinque anni, un possente coro di teologi, pastori e soprattutto laici bene informati hanno espresso delle ferme convinzioni in una linea che li unisce al pensiero di tutto il mondo moderno e che esprime un profondo rispetto per la persona umana nonché una profonda preoccupazione per la stabilità dell'umana famiglia »⁶.

Penso che questa lunga citazione serve da valida causa scusante a non continuare ancora l'elenco di altri nomi per comporre il coro completo che eseguisce in modo unisono il canto controversista⁷. Quindi passo semplicemente all'intento del presente articolo: studiare la morale coniugale di Sant'Agostino, per scoprirne o meno la accusata tendenza dualistica. A tale scopo è però del tutto necessario non solo un delineamento, sia pur sommario, di quanto lo Gnosticismo e lo Stoicismo ha detto sulla sessualità e il matrimonio, ma anche di quanto molti padri hanno, uno più uno meno, assimilato dei medesimi. Sol tanto in questo ambiente di dottrina e vita possiamo giustamente valorizzare la sintesi raggiunta dal vescovo di Ippona. Perciò il nostro studio si articola in due punti: Protagonisti di un ambiente dualistico (I); Tentativo di sintesi agostiniana (II).

⁶ VITTORIO VARAIA, *Dossier sulla Humanae vitae*, Torino 1969, 97-98.

⁷ Per chi desidera qualche indicazione bibliografica in più può leggere DENIS FAUL, *Saint Augustine on the marriage, Recent views and a critique* in *Augustinus XII* (1967) 165-180. L'autore scrive: « Some controversialists, endeavouring to prove the Church's teaching on contraception wrong, have invoked the teaching of Augustine as the source of the «mistakes» that have been made. In my own country (Ireland) priests are regularly astonished to read in the papers of some lecturer accusing them of «being tinged with an Augustinian view of sex». (O. c., p. 165). Vedi anche: LEO PYLE, *The pill and birth regulation*, Helicon Press, Baltimore 1964. Tocando il nostro argomento Pyle dice testualmente « There were plenty of comments in the correspondence pages of the press, too, and the general ones are given in this section [Augustinian theology?]. There were a number of criticism directed at the evidence which the bishops [d'Inghilterra] produced, and the first three letters speak for themselves in showing that rather more is needed than a truncated quotation from Augustine ». (o. c. pp. 135-136).

I. PROTAGONISTI DI UNA SITUAZIONE DUALISTICA DELLA SESSUALITÀ.

Sotto questo titolo vorremmo tematizzare prima il movimento gnostico e la corrente stoica, poi la dottrina di Manì e Pelagio, ed in fine le prese di posizioni da parte di alcuni padri tanto greci quanto latini. Si noti però subito che il nostro interesse va quasi unicamente puntualizzato sulle varie idee concernenti la sessualità coniugale e per quanto riguarda la tematica della Gnosi e della Stoa, insistiamo assai di più sul pensiero gnostico che su quello stoico. E ciò non perché il primo sia di maggiore importanza, ma semplicemente perché le idee dello Stoicismo risultano molto chiaramente dai testi patristici dopo riportati. Quindi per quanto concerne la corrente stoica ci accontentiamo di un brevissimo accenno per non doverci ripetere, il che sarà già, per necessità insita al nostro studio, inevitabile quando tocchiamo il punto della sintesi di Sant'Agostino.

1. Movimento gnostico e corrente stoica.

Il mondo greco-romano, specialmente nella prima era cristiana, era veramente una pentola nella quale fermentavano un po' tutte le idee filosofiche insieme alle varie credenze religiose e dottrine morali del tempo. Nonostante una esplicita proibizione legale, c'erano in voga diversi culti stranieri. Di conseguenza, nessuna meraviglia se anche la religione cristiana godeva di un non comune interesse; anzi, appunto perché questa religione si distingueva per la sua condanna d'ogni specie di idolatria e d'ogni forma di sensualismo, essa fu piuttosto oggetto di una attrattiva particolare. Pertanto, la Gnosi, caratterizzata da tre fattori: il problema del male, il senso dell'alienazione situazionale dell'uomo e il desiderio di conoscere per quanto possibile i segreti dell'universo, cercò con ogni mezzo di dare alla religione cristiana una interpretazione confacente alla mentalità del tempo e dei luoghi. Di questa storicizzazione religiosa c'interessa tuttavia per ora soltanto il problema del male, perché è proprio questo che serve da introduzione nel perno del dualismo gnostico⁸.

⁸ Cfr. M. POHLENZ, *Die Stoa, Geschichte einer geistigen Bewegung*, Göttingen 1948-1949; vedi anche *D. Th. Cath.* sub voce; W. WOLKER, *Der wahre Gnostiker*

Cominciamo senz'altro con il capo dello gnosticismo siriano, vale a dire, con Saturnino. Questo insegna che, mentre gli angeli, arcangeli, virtù e potenze traggono origine da un padre ignoto, l'uomo è debitore della sua esistenza ad un intervento creatore degli stessi angeli.

A causa però della debolezza degli angeli, quest'uomo non è capace di reggersi da solo in piedi; non solo, ma egli viene per di più tiranneggiato dalle leggi di Jahve. Per fortuna, lo stesso creatore degli angeli manda una scintilla di vita per raddrizzare questo essere umano così impotente. Nondimeno, un simile aiuto divino è insufficiente e perciò gli viene in aiuto il Cristo per combattere il Dio delle leggi opprimenti. Sorge così la dottrina dell'antagonismo fra Dio della legge e Dio della salvezza dell'uomo⁹.

a. *Il Dio della salvezza contro il Dio della legge.*

Secondo Basilide, discepolo di Saturnino, non gli angeli ma lo stesso creatore del mondo ossia il Dio dei Giudei, ha creato quel composto d'un corpo mortale e di un'anima discesa dal mondo intermediario: l'uomo. Estranea al mondo in cui si trova, perché legata al corpo per una punizione a causa di peccati commessi nell'altra vita, l'anima di quest'uomo non è affatto libera. Anzi, essa è portata al peccato e per di più condannato a soccombere fatalmente alle occasioni del medesimo.

Pertanto conclude Carpocrate, un creatore simile non merita, da parte dell'uomo, altro che un odio estremo. Dello stesso parere, per così dire, è Iddio, creatore sconosciuto degli ange-

nach Clemens Alexandrinus, Berlin-Leipzig 1952; SAGNARD, *Intérêt théologique d'une étude de la Gnose chrétienne*, in Rev. des Sc. Ph. et Th. 33 (1949) 162-169.

⁹ « Saturninus quidem... unum patrem incognitum omnibus ostendit, qui fecit Angelos, Arcangelos, Virtutes, Potestates. A septem autem quibusdam Angelis mundum factum, et omnia quae in eo. Hominem autem Angelorum esse facturam, desursum a summa Potestate lucida imagine apparente, quam cum tenere non potuissent, inquit, eo quod statim recurrit sursum, adhortati sunt semetipsos, dicentes: Faciamus hominem ad imaginem et similitudinem, qui cum factus esset, et non potuisset erigi plasma, propter imbecillitatem Angelorum, sed quasi vermiculus scarizaret, miserantem ejus desuper Virtutem, quoniam in similitudinem ejus esset factus, emisisse scintillam vitae, quae erexit hominem, et articulavit, et vivere fecit... Judaeorum Deum unum ex angelis esse dixit. Et propter hoc quod dissolvere voluerint Patrem ejus omnes principes, advenisse Christum ad destructionem Judaeorum Dei, et ad salutem credentium ei; esse autem hos, qui habent scintillam vitae ejus. » (Sant'Ireneo, *Contra haereses* I, 24, 1-2; PG, 7, 674-675; vedi anche Clemente Alessandrino, *Stromata* IV, 12; PG, 8, 1292).

li, e per questo egli ha inviato il figlio legittimo di Maria e Giuseppe per combattere con profondo disprezzo la legge e le abitudini dei Giudei. La ragione ultima di tutto ciò è che soltanto violando questo fardello legislativo, specialmente riguardante la vita sessuale e la convivenza coniugale, l'uomo può approdare alla riva della sua salvezza¹⁰.

In questo contesto di una lotta accanita in cui l'uomo deve salvarsi peccando ossia trasgredendo le leggi che si riferiscono particolarmente ai rapporti sessuali, non è difficile capire perché Carpocrate possa interpretare il testo evangelico « dà a chiunque ti chiede e a chi prende il tuo non domandare restituzione » (*Lc.*, 6, 30) nel senso di rapporti omosessuali e intersessuali a piacimento¹¹. Interessante notare che simili ed altri comunioni impudiche, nelle quali cioè uomini e donne si possono accoppiare come vogliono e con chi vogliono, vengono chiamate « agapé »¹². Viene veramente spontanea l'osservazione: quali possibilità esegetiche offre la parola di Dio, quando si vuole tirare l'acqua al proprio mulino. Ne abbiamo del resto ancora un'altraconcertante conferma per il testo di San Matteo « non uscirai di là finché tu non abbia restituito l'ultimo soldo » (*Mt.*, 5, 26).

Per Carpocrate, infatti, qui l'evangelista intende dire che

¹⁰ « Esse autem principem ipsorum eum, qui Judaeorum putatur esse Deus. Et quoniam hic suis hominibus, id est Judaeis, voluit subjicere reliquas gentes, reliquos omnes principes contra stetit ei et contra egisse. Quapropter et reliquae resilerunt gentes ejus genti. Innatum autem et innominatum Patrem videntem perdicionem ipsorum, misisse primogenitum. Nun suum (et hunc esse qui dicitur Christus), in libertatem credentium ei, a potestate eorum qui mundum fabricaverunt ». (Sant'Ireneo, *Contra haereses* I, 24, 4; *PG*, 7, 676-677)... « Jesum autem e Joseph natum, et cum similis reliquis hominibus fuerit, distasse a reliquis secundum id, quod anima ejus firma et munda cum esset commemorata fuerit, quae visa essent sibi in ea circumlatione quae fuisset ingenito Deo: et propter hoc ab eo missam esse ei virtutem uti mundi fabricatores effugere posset, et per *omnes* transgressa [i. e. per omnes actiones etiam turpissimas] et in omnibus liberata, ascenderet ad eum: et eas, quae similia ei amplecterentur, similiter. Jesum autem dicunt animam in Judaeorum consuetudine nutritam contempsisse eos, et propter hoc virtutes accepisse per quas evacuavit quae fuerunt in paenis passionis, quae inerant hominibus ». (Sant'Ireneo, *O. c.* I, 25, 1; *PG*, 7, 680-681).

¹¹ CLEMENTE ALESSANDRINO, *Stromata* III, 6; *PG*, 8, 1158-1159.

¹² « hos dicunt et aliquos similibus malorum aemulatores, ad caenas convenientes (neque enim dixerim 'agapen' eorum congressionem) viros simul et mulieres, postquam cibus venerem excitantibus se expleverint, lumine amoto, quod eorum fornicatoriam hanc justitiam pudore afficiebat, aversa lucerna, coire quomodo velint, et cum quibus velint: meditatores autem in ejusmodi 'agape' communionem, interdium jam, a quibus velint mulieribus exigere Carpocrateae (divinae enim nefas est dicere) legis obedientiam ». (Clemente Alessandrino, *O. c.* III, 2; *PG*, 8, 1111).

soltanto l'anima che è passata attraverso tutta la gamma delle cose turpi non sarà condannata ad una metamorfosi. In altri termini, solo l'anima che ha completato la sua rivolta contro Iddio della legge sarà salva¹³.

Tuttavia non siamo ancora arrivati ai protagonisti di una vera gnosi sistematizzata. Questa comincia con Valentino il quale ci fornisce una specie di antropologia in cui emerge un essere umano che va diviso in varie categorie. Ma passiamo all'esposizione delle sue idee. Dopo essere stato maestro alla scuola di Alessandria, il nostro celebre ed influente gnostico, va a Roma sotto il Papato di Iginio. Lì egli insegna che l'uomo, proveniente da diversi demiurghi, è un composto di anima e corpo, il quale è a sua volta distinto in tre categorie ben determinate: l'uomo pneumatico, l'uomo psichico, l'uomo materiale. Il primo è l'uomo gnostico, il secondo è l'uomo cristiano, il terzo è l'uomo pagano. Lo gnostico è ipso facto l'uomo salvato, mentre l'uomo pagano è già un essere condannato. Per l'uomo cristiano c'è invece ancora una specie di scelta definitiva: salvezza o condanna, a misura che egli accetti o meno la gnosi comunicatagli dal Cristo terrestre. Da questa teoria di salvezza e di condanna segue logicamente che per salvarsi non basta il lavacro battesimale: « non è solo il bagno ma anche la gnosi di chi è l'uomo, cosa è diventato, dove era, dove è gettato, dove corre, da cosa viene redento, cosa è la nascita, cosa la rinascita, insomma, cosa salva ossia rende libero l'uomo »¹⁴.

Questa libertà però non ha in se un valore morale, appunto perché le opere dell'uomo sono del tutto inutili per la sua salvezza. Il che è del resto già chiaro dal fatto che ci sono uomini destinati senz'altro alla salvezza cioè gli gnostici, mentre ci sono altri uomini già senz'altro praedestinati alla condanna e cioè i pagani. Lo stesso vale, con un ragionamento un po' sofisticato, per gli uomini cristiani, poiché anch'essi apparterranno finalmente o agli gnostici salvati o ai pagani dannati¹⁵. Come si può notare, abbiamo già un primo inizio d'una specie di sistematizzazione, anche se ancora poco elaborata. Ciò sarà il compito di Marcione sulla scia di Cerdone, il quale di fatto aveva assai insistito sulla opposizione fra il Dio buono ossia il padre di Gesù, ed il Dio giusto ossia quello della legge e dei profeti. Dovendosi opporre al Dio giusto, Iddio buono inviò il sal-

¹³ SANT'IRENEO, *Contra haereses* I, 25, 4; PG, 7, 682-684.

¹⁴ CLEMENTE ALESSANDRINO, *Excerpta Theodoti*, 54-62; PG, 9, 685-689.

¹⁵ *Ibidem*.

vatore per far sì che la salvezza degli uomini dipendesse dal ripudio del Dio degli ebrei e della loro legge. Quanto poi al matrimonio, Cerdone lo stigmatizzò come fonte di corruzione dell'uomo e quindi condannò in un modo assoluto e generale tutte le opere della carne¹⁶. Ecco l'antagonismo tra Iddio della legge e l'uomo nella sua concreta esistenza dichiarato quale unico principio di salvezza. E' proprio su questo concetto fondamentale che Marcione cerca di darci una esposizione alquanto sistematica del dualismo gnostico nel campo sessuale. Venuto a Roma verso la fine del regno di Adriano, questo nostro ex-cristiano cambiò così assai radicalmente la dottrina diteista.

b. *Pessimismo sessuale, principio di salvezza.*

In effetti, per Marcione, Iddio giusto, ossia il Dio della Bibbia, creatore, legislatore e ispiratore dei profeti, diventa ormai Iddio cattivo, autore del male, amico della guerra, assolutamente inconsistente e in contraddizione con se stesso¹⁷. A questo demiurgo maligno, la cui opera nefasta è da combattere con ogni forza, si oppone radicalmente Iddio buono, vale a dire, il Dio del Vangelo. Questi affida il duro e spietato combattimento a Gesù Salvatore, il quale, a sua volta, non deve niente al Dio creatore. Di conseguenza, Gesù non è un essere realmente incarnato e quindi non è nato e neppure ha carne umana¹⁸. Inviato dal Dio buono, egli si è manifestato sì sotto forma d'uomo, ma in vista della sua missione di dover combattere energicamente la legge, i profeti e tutte le opere del Dio della Bibbia ossia del Vecchio Testamento¹⁹. Perciò, dopo la sua morte, Cristo è sceso all'Inferno per portare con se i più terribili nemici veterotestamentari: i sodomiti, i gentili, gli egiziani, Caino²⁰. Ouasi superfluo rilevare qui la chiara posizione antinomista e docentista di Marcione.

¹⁶ Cfr. D. Th. C., II, 2138-2139.

¹⁷ SANT'IRENEO, *Contra haereses*, I, 27, 2; PG 7, 688.

¹⁸ TERTULLIANO, *De carne Christi*, 1-3; PL 2, 799-803.

¹⁹ « Succedens autem ei Marcio Ponticus ad ampliavit doctrinam, impudorate blasphemans eum, qui a lege et prophetis annuntiatus est Deus; malorum factorem, et bellorum concupiscentem, et inconstantem quoque sententia, et contrarium sibi ipsum dicens. Jesum autem ab eo Patre, qui est super mundi fabricatorem Deum, venientem in Judaeam temporibus Pontii Pilati praesidis [...] in omnibus forma manifestatum his qui in Judaea erant, dissolventem prophetas et legem, et omnia opera ejus Dei, qui mundum fecit quem et Cosmocratorem dicit ». (Sant'Ireneo, *Contra haereses*, I, 27, 2; PG 7, 688).

²⁰ O. c., I, 27, 3; PG 7, 689.

Nessuna meraviglia quindi se Marcione considera la carne tabù, appunto perché opera detestabile del Dio creatore, del Dio della Bibbia. Non c'è altro da fare che sterminarla per quanto ciò sia possibile. Pertanto va condannata soprattutto quella istituzione che serve a perpetuare le opere della carne: il matrimonio²¹. Al contrario poi, il battesimo viene soltanto conferito ai celibi o agli eunuchi, per avere così una specie di sanzione contro coloro che non vogliono accettare la condanna della vita matrimoniale²². Forse senz'accorgersene, Marcione impone così quale obbligo universale quanto San Paolo aveva proposto piuttosto come un consiglio particolare: la continenza assoluta. Falsamente dunque la posizione marcioniana tenta di appoggiarsi ad alcuni testi della prima lettera ai Corinti: « è certo cosa buona per un uomo non toccare donna » (7, 1); « vorrei che tutti gli uomini fossero come sono io, ma ciascuno riceve da Dio il suo dono particolare, chi in un modo chi nell'altro » (7, 7); « il tempo è limitato. Resta quindi che persino quelli che hanno moglie vivano come se non l'avessero » (7, 29).

Non è difficile provare che non questi testi paolini sorreggono la tesi del nostro autore, ma piuttosto la sua concezione metafisica sulla materia quale cosa essenzialmente cattiva. Infatti egli fece condurre una vita rigorosamente ascetica fino a dover accettare se necessario anche il martirio²³. Del resto, basta seguire un pochino il movimento encratista per avere una prova lampante e quindi più che convincente.

Gli encratisti proclamano, di fatto, la necessità di astenersi dalla carne, dal vino e da ogni rapporto sessuale, e tutto ciò per motivo di mortificazione o meglio per non aver parte all'opera essenzialmente cattiva del demiurgo. Il matrimonio poi non avrebbe più alcuna ragione d'essere, poiché esso non servirebbe né alla procreazione né alla concupiscenza. Anzi, secondo Taziano, il principe degli encratisti²⁴, essendo la materia essenzialmente cattiva e opera del demiurgo, l'unione coniugale è frutto dell'albero proibito e quindi opera satanica che bisogna

²¹ ORIGENE, *Contra haereses*, X, 19; PG 16, 3438. Vedi anche CLEMENTE ALESSANDRINO, *Stromata*, III, 3; PG 8, 1113.

²² « Si omnino negas permitti divortium a Christo, quomodo tu nuptias dirimis, nec coniungens marem et feminam, nec alibi coniunctos ad sacramentum baptismatis et eucharistiae admittens nisi inter se coniuraverint adversus fructum nuptiarum, ut adversus ipsum creatorem? » (Tertulliano, *Adversus Marcionem*, IV, 34; PL 2, 473).

²³ CLEMENTE ALESSANDRINO, *Stromata*, III, 3; PG 8, 1113-1116. Vedi anche TERTULLIANO, *Adversus Marcionem*, I, 14; PL 2, 287.

²⁴ SAN GEROLAMO, *Epistola* 48, 2; PL 22, 494.

ad ogni costo interdire. Inoltre, l'uso della carne e del vino è proibito perché troppo favorevole alla intemperanza e alla incontinenza²⁵. Questi cosiddetti 'continenti' vivono fino alla fine del secolo quarto²⁶.

Per completare il nostro quadro aggiungiamo la cornice della dottrina dei montanisti. Anche questi, seguaci dello Spirito Santo, spingono il rigorismo della loro asceti fino a rompere i legami matrimoniali già esistenti. Bisogna vivere in assoluta continenza e completo distacco dai beni di questa terra per poter essere orientati unicamente verso l'attesa dell'ultimo giorno. Proprio questa idea escatologica fa cambiare i consigli ascetici dell'Apostolo delle genti in altrettanti precetti morali. A questo punto entra sul palco il montanista Tertulliano. Pur non condannando anzi facendone dei meravigliosi elogi²⁷, egli diede una forma assai rigorosa alla concezione della vita matrimoniale.

Parlando della verginità, lo fa con tanto fervore da dare la netta impressione di voler diminuire il valore positivo della vita coniugale. Scrive, infatti, che San Paolo permette il matrimonio soltanto a coloro che non ne possono fare a meno perché non capaci di astenersene²⁸. Anzi, Tertulliano arriva persino a dire che non si tratta di un permesso paolino, bensì di una specie di tolleranza di fronte ad un male inevitabile. Ciò spiega la sua spietata condanna delle seconde nozze come se in questi casi si trattasse quasi di un adulterio²⁹. Se l'Apostolo afferma che è preferibile sposarsi anziché bruciare, ciò significa che è meglio il male della concupiscenza che le pene dell'inferno³⁰. Insomma, per Tertulliano montanista, il matrimonio anche se non è un delitto, appunto perché è munito dal privilegio della tolleranza paolina, esso non resta meno una macchia nella vita dell'uomo e della donna sposati³¹.

Nella stessa linea, in modo speciale per quanto concerne le seconde nozze, si esprimono i novazioni ed i priscillianisti. Tuttavia, è doveroso notare che verso la fine del quarto secolo si fanno sentire delle idee del tutto opposte. Cominciano cioè a sorgere delle correnti che esaltano il matrimonio a danno dei

²⁵ CLEMENTE ALESSANDRINO, *Stromata*, III, 12; PG 8, 1181; 1188. Vedi anche SANT'IRENEO, *Contra haereses*, I, 28, 1; PG 7, 690-691.

²⁶ EPIFANIO, *Adversus haereses*, II, 1; PG 41, 851.

²⁷ TERTULLIANO, *Ad uxorem*, I, 3; PL 1, 1415-1418.

²⁸ TERTULLIANO, *Ad uxorem*, I, 3; PL 1, 1390.

²⁹ TERTULLIANO, *De exhortatione castitatis*, 9; PL 2, 973-974.

³⁰ TERTULLIANO, *De monogamia*, 3; PL 2, 981-983.

³¹ TERTULLIANO, *De pudicitia*, XVI; PL 2, 1065-1066.

valori inerenti alla vita verginale. Per rendersene conto basti pensare a Gioviniano ed Elvidio, contro i quali poi si scatena a modo tutto suo il grande San Gerolamo³². Citiamo soltanto un passo di Gioviniano: «...virgines, viduas et maritatae quae semel in Christo lotae sunt, si non discrepent ceteris operibus, ejusdem esse meriti»³³. Pensiamo che ormai basta quanto precede per avere una idea abbastanza chiara e globale del movimento gnostico sulla valorizzazione della vita sessuale e matrimoniale, e quindi possiamo passare alla corrente stoica.

c. Biologismo sessuale, norma morale.

Come ho già notato prima, non abbiamo la minima intenzione di fare uno studio particolare sulla corrente stoica in genere, e neppure sulle idee della medesima concernenti la vita matrimoniale in specie. Il motivo, almeno per noi, più valido è appunto il fatto che quando trattiamo il nostro argomento presso i padri, l'idea fondamentale della Stoa emerge con la massima chiarezza. Quindi qui non faccio altro che abbozzare l'idea chiave degli stoici e la ripercussione di essa nel campo dell'attività procreativa dell'uomo.

L'ideale della vita umana consiste, per lo stoico, nell'arrivare ad un controllo ragionevole di tutto l'agire e non agire. In altri termini ad una auto-sufficienza che rende l'uomo nella sua esistenza concreta un essere del tutto indipendente da forze a lui estrinseche. Quindi, per non essere irragionevole, l'uomo non deve per niente dipendere da qualsiasi bisogno corporale. Pertanto il matrimonio non può avere il significato di una mutua dipendenza dei sessi e nemmeno può avere una relazione ad un bisogno passionale e meno ancora quindi alla necessità sedativa della concupiscenza. Pertanto l'unica ragione che potrebbe giustificare il matrimonio è la propagazione della specie umana³⁴.

Ciò posto, Musonio Rufo non fa altro che echeggiare questa posizione fondamentale dello Stoicismo quando insegna che il coito maritale è soltanto moralmente accettabile a condizione

³² SAN GEROLAMO, *Adversus Jovinianum*, I, 40; PL 23, 280.

³³ SAN GEROLAMO, *Adversus Jovinianum*, I, 3; PL 23, 224.

³⁴ J. STELSENBERGE, *Die Beziehungen der frühchristlichen Sittenlehre zur Ethik der Stoa* (München 1933); M. SPANNEUT, *Le Stoïcisme des Pères de l'Église* (Parigi 1957).

che lo stesso venga compiuto per il motivo della procreazione. Se l'atto coniugale prescindesse da questa finalità procreativa, esso è senz'altro riprovevole anche se ciò dovesse aver luogo tra due legittimi sposi, ossia, dentro lo stesso matrimonio.

Nel medesimo senso del maestro di Epiteto si esprime il grande Seneca dove afferma che ogni amore verso la donna altrui è vergognoso, non solo, ma persino il troppo amore verso la propria moglie merita una netta riprovazione. Ecco perché un'uomo saggio ama la sua moglie non con affetto ma piuttosto con giudizio, di modo che i suoi impulsi vanno ben controllati. Nulla infatti è più stupido che amare la moglie come si ama una adultera e quindi conviene all'uomo di comportarsi nei riguardi della sua moglie non come l'amante bensì come il marito della medesima³⁵.

Insomma, la finalità procreativa, appunto perché unica ragione del matrimonio, fa sì che l'unione sessuale tra l'uomo e la donna debba essere priva del piacere e soltanto rivolta alla produzione di un nuovo essere umano. Del resto la dimostrazione più convincente di questo dato di fatto proviene dalla stessa funzionalità degli organi sessuali: essi non sono stati dati all'uomo per cercarsi dei piaceri a vicenda o da solo, ma piuttosto per mantenere la specie umana. Da queste poche righe si evidenzia in un modo inequivocabile che l'unico punto di vista della vita coniugale da parte degli Stoici, è quello biologico. Qui non c'è posto neppure per un millimetro di ciò che proprio oggi ai nostri giorni pretende d'aver diritto al vertice della scala dei valori. Comunque era precisamente questo che volevamo sottolineare come punto focale della morale sessuale stoica: la sua norma non è l'amore ma soltanto la funzionalità biologica degli organi sessuali unicamente al servizio della procreazione.

³⁵ Cfr. *Fragments*, ed. Haase, Leipzig 1897, n. 84; L. JANSSENS, *Mariage et fécondité*, p. 25-27. Vedi anche: *I frammenti degli stoici antichi*, a cura di Nicola Festa, Bari, 1932. Dice ad esempio Zenone: « Il destino è la forza che muove la materia in modo uniforme e costante, sicché si può chiamare indifferentemente 'providenza' e 'natura'... (o. c. p. 50). Più chiaro però è il testo seguente: « Conveniente è quello che, quando sia compiuto nell'azione, si può pienamente giustificare davanti alla ragione. Esempio: la coerenza nella vita, un principio naturale che si estende anche alle piante e agli animali, i quali noi vediamo svolgersi e agire in modo conforme alla propria natura. Quel principio stesso, applicato all'animale ragionevole, dà la formula 'coerenza nella vita'. Il cathecon è quindi un atto inerente alle istituzioni conformi alla natura » (o. c. p. 72). Nelle sue *Diatribes* I, 26 Epiteto asserisce che la « legge della vita » è di « fare quanto consegue alla natura ».

A questo punto, vorrei far notare una cosa importante, non solo perché serve a misura per introdurre la dottrina di Mani e Pelagio, ma anche e soprattutto perché puntualizza quasi a mo' di conclusione, i capisaldi del dualismo sessuale. La norma biologica della Stoa non implica di per sé una visione pessimistica della vita coniugale, anzi, questa viene semplicemente accettata. Soltanto l'unica ragione d'essere della medesima è la produzione di nuovi uomini. E' vero, c'è il netto rifiuto della ricerca del piacere sessuale in genere e coitale in specie, ma ciò non tanto per un disprezzo della sessualità in se stessa, quanto per il principio dell'ideale dell'uomo stoico. Non c'è quindi nulla della preoccupazione gnostica di dover escludere l'atto coniugale fecondo per non moltiplicare le carceri della scintilla divina. C'è, lo ripeto, da parte della Stoa, un solo preconceito: il matrimonio serve soltanto alla procreazione e deve escludere dal suo compito ogni specie di piacere sessuale. Ora, se le cose stanno in questo modo, non si può ancora parlare di un vero e proprio dualismo nel campo della sessualità coniugale. Al più possiamo dire che esiste un assai nero pessimismo da una parte, e un esclusivo procreazionismo dall'altra. Il primo trova la sua origine in una impostazione teologica poco ortodossa, il secondo ha le sue radici in un ideale filosofico poco umanistico. Quindi dobbiamo ancora andare avanti nella nostra investigazione, e più concretamente ad un esame di quanto hanno detto Mani e Pelagio.

2. La dottrina di Mani e di Pelagio.

Con ciò non vogliamo affermare che loro sono i veri protagonisti del dualismo coniugale, anzi. Intendiamo soltanto dire che proprio loro hanno contribuito a rendere sempre più intricata la problematica della morale matrimoniale. Tuttavia, personalmente indicherei Pelagio come personaggio a cui va attribuita la parte del leone. Mentre, infatti, Mani non fa altro che riprendere, magari in tinte ancora più oscure, il pessimismo della sessualità generale e di quella matrimoniale degli gnostici, Pelagio arriva alla posizione opposta degli stoici. E così egli introduce veramente un nuovo elemento nella realtà vitale del matrimonio: il valore della concupiscenza.

a. *Unione coniugale, invenzione diabolica.*

Per sommi capi indichiamo semplicemente le idee basilari del fondatore del manicheismo³⁶. Per di più, come abbiamo già altre volte notato, ci limitiamo a quanto può servirci per comprendere le concezioni di Manì sulla vita coniugale.

Due sono per lui i principi originarii: quello del bene e quello del male. Tutti e due sono ugualmente eterni anche se sono differenti tra di loro e persino opposti. Il principio del bene, ossia Iddio, è stato aggredito dal principio del male, cosicché egli corre il più che ipotetico rischio d'essere portato alla rovina da parte del suo avversario. Ora, appunto per evitare la rovina del suo impero, Dio manda una forte potenza, una parte della sua natura, per mescolarsi con la sostanza della natura cattiva. Rimasta così incatenata, la sostanza cattiva non è più in grado di pervertire, di annientare, almeno totalmente, la natura divina.

Da questa mistura tra gli elementi, buono l'uno e cattivo l'altro, risulta da parte di Dio, la creazione del mondo, mentre cinque sono le creature del principe del male: il fumo, le tenebre, il fuoco, l'acqua, il vento. Non solo, anche il primo uomo e la prima donna sono stati generati dal principio cattivo, in quanto questo ha comunicato a loro tutto ciò che lui stesso e le legioni delle tenebre avevano assorbito dalla sostanza del principio buono. Quindi, come in ogni particella del mondo, così anche nell'uomo c'è qualcosa di divino imprigionata nella materia. Ora, proprio questa scintilla di Dio tenta di liberarsi dal suo carcere per ritornare alla sua origine: il regno della luce. Perciò, la massima perfezione manichea consiste non soltanto nell'evitare che le catene del divino si chiudano e moltiplichino, ma anche nel distruggere le medesime per liberare il divin prigioniero³⁷. E' appunto da questa concezione che nasce necessariamente il più nero pessimismo sessuale e matrimoniale. Poiché l'uomo è la più formidabile prigioniera della sostanza divina, perché la contiene nel suo seme e quindi la trasmette, per mezzo dell'atto coniugale, a tutti i suoi discendenti. Così, sia il matrimonio sia l'unione sessuale e la procreazione sono veri delitti verso il principio del bene. Di conseguenza, l'istituto matrimoniale e più ancora l'unione coniugale sono una creazione dia-

³⁶ C. CH. PUECH, *Le manichéisme* (Parigi 1948).

³⁷ O. c., pp. 74-88.

bolica, per cui ogni commercio carnale, anche fra legittimi sposi, è un atto di fornicazione.

Quindi, ognuno che eviti la procreazione di nuovi esseri umani è un vero liberatore di Dio. Ecco perché Manì esige dai suoi seguaci d'evitare con ogni mezzo la procreazione, facendoli diventare così valorosi liberatori della sostanza divina³⁸.

Tuttavia, Manì era abbastanza realista per capire che non tutti sono capaci di far a meno di rapporti sessuali. Perciò egli conosce un doppio codice: uno per i catecumeni ossia « auditors », e un altro per gli eletti ossia i perfetti. Questi devono vivere una vita molto ascetica. Hanno diritto ad un solo pasto al giorno e ad un solo vestito ogni anno; inoltre essi sono tenuti alla più severa continenza nel senso che devono evitare ogni contatto o commercio carnale con una donna e, specialmente, interdirti la procreazione d'un nuovo essere umano. Per gli uditori invece esiste una morale più larga. Questi possono permettersi un po' tutto, anche la unione coniugale per motivi di semplice libidine, anzi, persino la stessa procreazione è permessa. Però, in questo caso, l'uditore rinuncia ad ogni speranza nella salvezza finale. Può darsi che egli, a causa delle sue opere buone, rinascerà un giorno nel corpo d'un perfetto³⁹. E' su questo motivo della libidine che Sant'Agostino insiste quando fa la seguente domanda: « Nonne vos estis qui solebatis monere, ut

³⁸ « Il y a, enfin, puisque la Matière a dans la Concupiscence son expression suprême, le péché capital: la fornication, qui est en soi abjection, bestialité, inconscience, et qui, par sa conséquence, la procréation des enfants, fait de nous les complices et les instruments du plan formé par le Mal, nous amenant à prolonger dans le corps de nos descendants la captivité d'une partie de la Lumière qui était en nous. A la limite, l'éthique du Manichéisme devrait donc se résumer en un idéal d'abstention totale, de renoncement absolu, autant dire, puisque la solution du problème ainsi posé dans son inflexible rigueur apparaît désespérée: d'inaction et de mort. Et de fait, dans le langage de la secte, « renoncer au monde », au sens fort de l'expression, c'est mourir » (O. c. p. 88).

³⁹ Mais, à moins de se déterminer, comme les derniers Cathares médiévaux dans leur *endura*, au suicide par immobilité et inanition, il faut vivre. Vivre, et aussi travailler à la délivrance de la substance divine partout éparse et souffrante. En conséquence, le Manichéisme a été conduit à codifier une sorte de double morale, à édicter deux régimes distincts d'observances et de règles de conduite, l'un, relâché, qu'il concède, par pure tolérance, à la classe inférieure de ses adhérents, les Auditeurs ou Catéchumènes, l'autre, strict, qu'il réserve à une élite, à ses « Elus ». Une telle réparation des fidèles en « Faibles » et « Forts », en « Petits », et « Grands », en « Débutants » et « Spirituels » achevés, en « Imperfaits » et « Parfaits », et l'application à chacune de ces deux catégories d'un système particulier de prescriptions ne sont, d'ailleurs, pas propres à l'Eglise manichéenne: elles se retrouvent peu ou prou au sein de toute secte de type gnostique ». (O. c., pp. 88-89). Vedi anche SANT'AGOSTINO, *De natura boni*, 41-47; PL 42, 563-571.

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 liberorum procreandorum causa, sed satiandae libidinis habere coniugem censeatis»⁴⁰. Ecco in poche parole il nucleo della tesi di Mani: proibizione del concepimento per evitare che l'anima, la scintilla divina, venga imprigionata nel corpo; quindi, se qualcuno vuole avere una moglie, la prenda non per il motivo procreativo ma piuttosto per saziare la sua concupiscenza carnale.

A questo proposito s'impone una specie di chiarificazione. Introducendo il presente punto ho stigmatizzato non Mani ma Pelagio, in qualità di contestatore alla tesi stoica sulla concupiscenza concernente il matrimonio. Eppure, anche Mani non esclude la possibilità di un coito originato dalla libidine. Quindi anche lui è causa del dualismo. Visto da questo lato non ho nulla da dire, anzi semplicemente anch'io lo ritengo tale. Tuttavia, per Mani il tema della concupiscenza nel contesto coniugale e quindi dell'unione maritale, non entra di per sé nel suo sistema, tutt'altro. Poiché dovendo escludere il matrimonio, che per lui non è altro che una creazione diabolica, va da sé che si debba escludere anche il coito. Perciò, quando ne parla, per poi permetterlo, lo fa per venire incontro alla debolezza umana, il che è tanto vero, che egli vuole ad ogni costo salvo il suo principio fondamentale: non procreare. Quindi Mani resta per sé nella linea del pessimismo sessuale e soltanto per accidens lascia la porta aperta per i non perfetti. Comunque non cambia molto al fatto dell'esistenza dello stesso dualismo, se esso è dovuto proprio « in recto » ossia in linea di principio a Pelagio, o « in obliquo » anche a Mani. Tuttavia, e ciò è secondo me importantissimo, non si può dire che il dualismo agostiniano, se davvero esiste, vada attribuito all'influsso che il vescovo di Ippona ha subito durante il suo periodo manicheistico. Anzi, essendo soltanto « auditor », riterrei piuttosto che egli avrebbe assimilato la *mentalità compromissoria* del suo maestro nella questione matrimoniale. Quindi, personalmente sto per la mia affermazione di prima e cioè che Pelagionismo e Stoa sono i due protagonisti della situazione dualistica nel campo della sessualità coniugale. E' di fronte ad essi che dobbiamo vedere se Agostino è veramente un dualista o meno.

⁴⁰ SANT'AGOSTINO, *Contra Faustum*, XIX, 26; PL 42, 365.

b. *Concupiscenza sessuale, dono divino.*

Quanto siamo venuti a concludere sul contributo di Pelagio all'ambiente dualistico sulla morale coniugale dei primi secoli dopo Cristo, c'impone logicamente uno studio ben nutrito della dottrina pelagiana in merito. Eppure non sarà così e ciò per una assai semplice ragione. Siccome tutto l'argomento viene trattato quando parliamo della polemica fra Sant'Agostino e i pelagiani sulla necessità o meno dei tre beni del matrimonio, mi sembra del tutto giustificato limitarmi qui ad una breve esposizione della idea-chiave di Pelagio. Questa idea, come è saputo, sta nella affermazione del libero arbitrio dell'uomo, da cui seguono dopo le concezioni sull'esistenza o meno del peccato originale e quindi dell'immortalità o meno, della concupiscenza o meno etc. Quindi passo senza ulteriori chiarimenti alle principali affermazioni pelagiane.

L'uomo, appunto perché dotato da Dio stesso con il dono della libertà, può senza un minimo aiuto della grazia cadere nel peccato e può anche non cadervi: « Libertas arbitrii, qua Deo emancipatur homo, in admittendi peccati et abstinendi a peccato possibilitate consistit »⁴¹. Ora, per commettere o meno un peccato è necessario che l'uomo vi sia impegnato con ciò che gli è di più proprio: il suo essere di persona responsabile. In altri termini, affinché si possa imputare ad un uomo una colpa morale ci vuole che vi sia implicata non solo la sua intelligenza, ma anche e soprattutto l'elemento più decisivo ossia il consenso libero della sua volontà. Di conseguenza, se il peccato è un atto personale della volontà libera, non è possibile parlare della esistenza del peccato originale. Non si può cioè rendere responsabile qualcuno per un atto moralmente cattivo in cui non vi sia entrata per niente né la sua intelligenza né la sua volontà. Tolta così l'esistenza del peccato trasmesso dal primo uomo a tutti i suoi discendenti, non si può neppure più parlare delle conseguenze di quel cosiddetto peccato originale: morte, malattia, ignoranza, concupiscenza⁴².

Quindi, se nell'uomo esistono tutte queste cose, ciò vuol dire che esse non sono da attribuirsi al peccato ma semplicemente alla sua natura umana e quindi, in ultimo, al creatore della medesima. Se esiste ad esempio il fatto che l'uomo è un essere mortale, ciò significa che egli era mortale anche pri-

⁴¹ SANT'AGOSTINO, *Contra Julianum opus imperfectum*, I, 78; PL 45, 1102.

⁴² SANT'AGOSTINO, *De nuptiis et concupiscentia*, II, 5, 14-15; PL 44, 443-445.

ma del peccato: Adamo, insomma, era mortale tanto prima quanto dopo il suo peccato⁴³. Lo stesso si dica della concupiscenza e, in modo particolare, della concupiscenza sessuale. Pertanto si può, anzi, si deve asserire che la concupiscenza è niente meno che un dono di Dio all'uomo⁴⁴. Qui sorge naturalmente la domanda sulla motivazione oppure sulla finalizzazione di questo dono divino. La risposta è molto chiara: la concupiscenza sessuale serve a spingere i due sessi al matrimonio, di modo che, invece d'essere un male originato dall'uomo stesso, la concupiscenza diventa un autentico bene inseparabile della vita coniugale medesima⁴⁵.

In conclusione: per Pelagio non esiste alcuna differenza tra l'uomo ante e postparadisiaco, anche in tutto ciò che riguarda la vita coniugale. Anzi, qualche semipelagiano arriva a dire che la stessa concupiscenza, anche se sregolata, causa piuttosto un doppio bene e cioè quello della generazione e quello dell'acquisto della virtù di castità. « Tolle concupiscentiam et cessant conjugia, tolle concupiscentiam et cessant praemia castitatis... Alios in generationis gaudio exhibet, alios in triumpho virtutis »⁴⁶. Con un modo simile di considerare la realtà in questione, si ha l'impressione di trovarsi ad un incrocio dove tutti i semafori segnano « verde ». Comunque possiamo affermare senza pericolo di equivoci che nell'ambiente pelagiano non la pro-

⁴³ Ibidem.

⁴⁴ « Concupiscentiam autem carnis ad conciliandum sexibus fecunditatis negotium, a Deo inditam creatore corporum, non nisi a Manichaeo accusari, scriptorum ejus insertione perdocui. Concupiscentiam carnis, quam malam esse docet Scriptura divina, per illam quippe caro concupiscit adversus spiritum, vos adjuvantes Manichaeos, Deo coaternae genti tribuere tenebrarum, dum non vultis eam pertinere ad originale peccatum, et in Dei paradiso audetis insuper collocare evidentissimis documentis, et divinae auctoritatis et sobriae rationis ostendimus » (Sant'Agostino, *Contra Julianum opus imperfectum*, III, 212; PL 45, 1336).

⁴⁵ « Ab ipso igitur commixtio corporum, a quo est origo corporum. Jam supra respondimus, haec ex Deo esse; sed non delictum, non membrorum inobedientiam per carnis concupiscentiam, quae non est a Patre. Deinde dicit: Tot ergo rerum bonarum, id est, corporum, sexuum, conjunctionum vel concupiscentiam carnis fructus esse non posse, nec homines ob hoc a Deo fieri, ut a diabolo, sicut dicis, inquit, legitimo jure teneantur ». (SANT'AGOSTINO, *De nuptiis et concupiscentia*, II, 6, 16; PL 44, 445-446). « Sed inter tot nomina bonarum rerum, id est, corporum, sexuum, conjunctionum, libidinem vel concupiscentiam carnis iste non nominat [...] postquam autem vir, inquit, naturali appetitu cognovit uxorem [...] dicere noluit, carnis concupiscentia cognovit uxorem; sed naturali, inquit, appetitu, ubi adhuc possumus intelligere ipsam voluntatem justam et honestam, qua voluit filios procreare; non illam libidinem, de qua iste sic erubescit, ut ambigue nobis loqui malit, quam perspicue quod sentit exprimere » (Ibidem, II, 7, 17; PL 44, 446).

⁴⁶ SANT'AGOSTINO, *Praedestinatus*, III, 31; PL 53, 671.

creazione ma piuttosto la concupiscenza, anche se sregolata, occupa nella vita e particolarmente nell'atto coniugale un posto preminente, appunto perché essa non è una conseguenza disastrosa di un solo uomo peccatore, ma il dono grandioso di un Dio creatore.

Presentemente dobbiamo rivolgerci ai padri della Chiesa, perché anch'essi ebbero, come subito vedremo, una voce in capitolo quanto alla tematica. Anzi, proprio essi sono da collocare chi in un modo, chi in un altro modo fra i protagonisti del problema dualistico di cui ci stiamo preoccupando.

3. I padri e le idee gnostiche e stoiche.

L'ampiezza di questo argomento è tale da richiedere con ogni evidenza una scelta rappresentativa sia degli stessi Padri sia dei loro testi a riguardo. Tuttavia, il nostro scopo, provare cioè l'influsso che i padri hanno subito dal movimento gnostico e particolarmente dalla corrente stoica, non viene per questo meno raggiunto; anzi, proprio la necessità di stringere la tematica mette ancora più in risalto tanto il pessimismo sessuale quanto il biologismo sessuale dell'epoca patristica. Pertanto polarizziamo la nostra materia intorno a questi due punti.

a. Padri e pessimismo coniugale.

Uno dei tre grandi padri della Cappadocia è così chiaro in proposito che ogni commento alle sue parole potrebbe soltanto servire a diminuirne la forza dimostrativa. Quindi ecco soltanto un suo testo: « ...se non fossimo decaduti... non avremmo nemmeno avuto bisogno del matrimonio per la propagazione della nostra specie..., perduto il modo di procreare con il quale si erano accresciute le schiere degli angeli, [si] escogitò una maniera mediante la quale si accresce il genere umano, adatta alla natura di esseri caduti nella colpa. Infatti, invece del modo più perfetto, proprio della natura angelica, ce ne concesse un altro così che ci perpetuassimo alla maniera degli animali bruti, privi di ragione »⁴⁷. Da questa affermazione negativa concernente l'esistenza di un matrimonio paradisiaco, il nostro Gregorio

⁴⁷ SAN GREGORIO NISSENO, *De hominis opificio*, XVII; PG 44, 190.

Nisseno arriva a dire che la differenza sessuale non appartiene all'essere umano come tale in quanto questo è fatto ad immagine di Dio. Quindi se l'uomo è bisessuato ossia si differenzia tra uomo e donna, ciò è semplicemente dovuto al fatto che Iddio prevede la caduta del primo uomo. Poiché da quel momento in poi il genere umano doveva moltiplicarsi per mezzo d'una unione sessuale come fanno anche gli animali⁴⁸. La ragione teologica di questo bisogno procreativo va cercata poi in una delle conseguenze più dolorose dell'uomo: la sua mortalità. In altre parole, dopo il peccato originale, l'uomo sentì in se stesso uno stimolo alla procreazione appunto per la paura della morte, e così è lecito affermare che il suo peccato ebbe persino un aspetto vantaggioso, dal punto di vista cioè demografico. « La paura per la morte stimolò la natura alla procreazione; e così [si può dire] che il peccato portò persino un vantaggio al genere umano: il suo aumento numerico »⁴⁹.

Ammissa la differenziazione sessuale a scopo procreativo come conseguenza del peccato originale, il famoso padre greco deduce, infine, dal modo animalesco del coito umano la illazione che l'uomo, almeno da questo punto di vista, non merita la qualifica di immagine di Dio. Tuttavia, con quanto precede Gregorio non vuole essere un pessimista nei riguardi dell'uomo e della donna in quanto ormai esistenti come esseri sessuati. Anzi, tutto sommato, gli organi procreativi come tutti gli altri organi del corpo umano sono un bene, perché servono a costruire i valori della vita dell'uomo⁵⁰. Nondimeno è altret-

⁴⁸ « Itaque duplicem esse factam naturae nostrae structuram necesse est. quarum altera ad divinam imaginem exprimentam directa fuerit, altera ad efficiendum illud sexus discrimen. Hujusmodi enim quiddam indicari videtur, si verborum compositio et series consideretur, primum enim dicitur 'Fecit hominem Deus, et quidem eum ad imaginem Dei fecit'. Deinde his illa subiiciuntur, 'Marem ac feminam eos fecit': quae profecto ad imaginem Dei non sunt referenda » (San Gregorio Nisseno, *De hominis officio*, XVI; PG 44, 182).

⁴⁹ « Si igitur, inquit, neque ad nuptias, neque procreationem, neque partum in paradiso perventum est, necessarium est hoc quoque sequatur, animorum multitudinem nullam fuisse futuram, nisi dorum illud immortalitatis in mortalitatem consummatum esset, ac per conjugium excitata posteritas pro migrantibus de hac vita substitueret alios, et hac ratione naturam conservaret. Adeoque peccatum quodam modo hominum vitae etiam bono esse videri posse. Nam genus humanum supra duorum numerum, qui primi exstiterent, auctum non fuisset: nisi mortis metus naturam, ut de successione perpetua cogaret, permovisset ». (San Gregorio Nisseno, *De hominis officio*, XVII. PG 44, 787).

⁵⁰ « Ad unum enim scopus est directa et ordinata universa instrumentariorum membrorum compositio. Is autem scopus est, ut homo in vita maneat. Atque caetera quidem membra in praesenti vita hominem continent, alia alii distributa operationi, per quae administratur facultas sentiendi et operandi;

creazione ma piuttosto la concupiscenza, anche se sregolata, occupa nella vita e particolarmente nell'atto coniugale un posto preminente, appunto perché essa non è una conseguenza disastrosa di un solo uomo peccatore, ma il dono grandioso di un Dio creatore.

Presentemente dobbiamo rivolgerci ai padri della Chiesa, perché anch'essi ebbero, come subito vedremo, una voce in capitolo quanto alla tematica. Anzi, proprio essi sono da collocare chi in un modo, chi in un altro modo fra i protagonisti del problema dualistico di cui ci stiamo preoccupando.

3. I padri e le idee gnostiche e stoiche.

L'ampiezza di questo argomento è tale da richiedere con ogni evidenza una scelta rappresentativa sia degli stessi Padri sia dei loro testi a riguardo. Tuttavia, il nostro scopo, provare cioè l'influsso che i padri hanno subito dal movimento gnostico e particolarmente dalla corrente stoica, non viene per questo meno raggiunto; anzi, proprio la necessità di stringere la tematica mette ancora più in risalto tanto il pessimismo sessuale quanto il biologismo sessuale dell'epoca patristica. Pertanto polarizziamo la nostra materia intorno a questi due punti.

a. *Padri e pessimismo coniugale.*

Uno dei tre grandi padri della Cappadocia è così chiaro in proposito che ogni commento alle sue parole potrebbe soltanto servire a diminuirne la forza dimostrativa. Quindi ecco soltanto un suo testo: « ...se non fossimo decaduti... non avremmo nemmeno avuto bisogno del matrimonio per la propagazione della nostra specie..., perduto il modo di procreare con il quale si erano accresciute le schiere degli angeli, [si] escogitò una maniera mediante la quale si accresce il genere umano, adatta alla natura di esseri caduti nella colpa. Infatti, invece del modo più perfetto, proprio della natura angelica, ce ne concesse un altro così che ci perpetuassimo alla maniera degli animali bruti, privi di ragione »⁴⁷. Da questa affermazione negativa concernente l'esistenza di un matrimonio paradisiaco, il nostro Gregorio

⁴⁷ SAN GREGORIO NISSENO, *De hominis opificio*, XVII; PG 44, 190.

tanto vero che l'uomo ha nostalgia della pienezza dei tempi, ossia, del ripristino della felicità paradisiaca. Infatti, se la vita dell'uomo nella prospettiva escatologica di San Matteo sarà come quella degli angeli di Dio in cielo, vale a dire non ci si ammoglia né ci si marita (Mt. 22, 30), è logico che anche la vita dell'uomo prima del peccato originale era simile alla vita angelica⁵¹. Questa nostalgia poi viene ancora di più accentuata dal fatto che la vita umana postparadisiaca, specialmente quella matrimoniale, è segnata dalla punizione del peccato: pene cioè e dolori⁵².

Un po' allo stesso modo e per gli stessi motivi s'esprime San Giovanni Crisostomo. Nel paradiso, l'uomo viveva senza alcun desiderio sessuale di maniera che lì non c'erano né rapporti coniugali né nascite od altre specie di corruzione⁵³. Solo dopo il peccato, l'uomo venne coperto con il vestito della schiavitù: il matrimonio⁵⁴. Da notare però che Crisostomo escludendo sempre il modo animalesco del coito attenua alquanto questo suo pessimismo sessuale quando ammette la possibilità del matrimonio nel paradiso⁵⁵.

genitalia autem curam gerunt futuri, ut quae per se mortalium aliam inducant successionem » (San Gregorio Nisseno, *Oratio catechetica*, 28; PG 45, 74).

⁵¹ « Idcirco si propter peccatum de statu et conditione, qua pares angelis eramus, non excidissemus, ne nobis quidem conjugio ad generis nostri amplificationem opus fuisset. Nam quaecunque tandem incrementi angelica in natura fuit ratio, quam dicendo exponere, vel cogitando intelligere per quasdam conjecturas humanas non fas est, nisi quod omnino aliquam fuisse necessario statuendum est: eadem igitur ratio in humano etiam genere, quod prope ab angelis abest, propagando valuisset, donec ad numerum consilio Creatoris definitum perventum esset » (San Gregorio Nisseno, *De hominis officio*, XVII; PG 44, 190).

⁵² Ibidem XXII; PG 44, 206.

⁵³ « Congressus enim ille post praevaricationem fuit: nam usque ad illam quasi angeli versabantur in paradiso, non concupiscentiis flagrantes, non ab aliis affectionibus infestati, non naturae necessitatibus obnoxii, sed prorsus incorruptibiles et immortales conditi, neque vel vestimentorum amictu ibi egebant: Erant enim, inquit, ambo nudi, et non erubescabant. Peccato enim et praevaricatione nondum praesente, gloria, quae superne venerat, vestiti erant, et ideo non erubescabant; post transgressionem autem praeepti, introgressa est et erubescencia, et nuditatis agnitio » (San Giovanni Crisostomo, *Homilia in Genesim*, XV, 3-4, PG 53, 123).

⁵⁴ « Nam quandiu a diabolo invicti Dominum suum reverebantur, manebat virginitas, eos exornans magis quam reges diadema et aurea vestimenta. At ubi captivi, regio hoc amictu erepto, abjectoque caelesti ornatu, mortis corruptelam, iras, cruciatus, ac aerumnas acceperunt, tum vero cum iis matrimonium subiit mortale hoc et servile vestimentum » (San Giovanni Crisostomo, *De virginitate*, XIV; PG 48, 544).

⁵⁵ « Cedo enim, quod matrimonium Adamum procreavit, qui Evam partus dolores? Nequaquam dixeris. Quid igitur vane tremis ac formidas, ne matrimonio desinente humanum etiam genus desitutum sit » (San Giovanni Criso-

Anche se non dipinto con le stesse tinte scure dei greci, il pessimismo coniugale va pure registrato in alcuni padri latini. Cito soltanto Sant'Ambrogio e San Gerolamo. I loro testi sono brevissimi ma per questo non meno significativi, anzi, proprio nella loro caratteristica lapidaria c'è da cogliere una forma mentis non soggetta ad equivoci. Così, per il vescovo di Milano, è chiaro che ogni atto coniugale senza finalità procreativa va considerato come qualcosa di vergognoso⁵⁶. San Gerolamo, come di solito, anche qui non usa mezzi termini per dire come la pensa: un atto coniugale non compiuto con verecondia e bontà, ossia quasi sotto gli occhi di Dio e unicamente a scopo procreativo, è una cosa immonda e lussuriosa⁵⁷.

Si noti fin d'ora l'insistenza sulla finalità procreativa da parte dei nostri due padri, il che significa che i loro giudizi in materia stanno pure sotto l'influsso del pensiero stoico. Sant'Ambrogio afferma, di fatto, nello stesso contesto che un atto coniugale non-procreativo è qualcosa di innaturale⁵⁸; e San Gerolamo scrive che l'uomo che ama troppo ardentemente sua moglie è un adultero⁵⁹. Comunque, ciò che abbiamo detto fin'ora è più che sufficiente per concludere che i padri stavano indubbiamente sotto l'influsso del pessimismo coniugale della

stomo, *ibidem*. Vedi anche Gregorio Nisseno, *De hominis opificio*, XVI; PG 44, 181).

⁵⁶ «Sunt etiam ipsi quaedam tempora praescripta conjugni, quando dare operam liberis sit decorum, dum anni vigent, dum suscipiendorum liberorum spes est; dum generandi usus est in exemplo, copulae quoque usus in studio est; at vero ubi matura aevi senectus successerit, et aetas regendis liberis habilior quam creandis, pudor est legitimi licet coitus indicia gestare, et gravari alienae aetatis onere, et tumescere alvum non sui temporis fructu. Senes enim ab ipsa concluduntur aetate, et justo intemperantiae pudore revocantur facere opera nuptiarum. Adolescentes ipsi plerumque filiorum vota praetendunt, et excusandum arbitrantur aetatis calorem, generationis affectu. Quanto magis senibus agere turpe est, quod adolescentibus pudor est confiteri? Quin etiam ipsi juvenes, sobria timore divino corda qui temperant, suscepta plerumque sobole, renuntiant operibus juventutis» (Sant'Ambrogio, *Expositio in Lucam*, I, 43-45; PL 15, 1631-1632).

⁵⁷ «Verecundos, vel reverentes facite filios Israel ab omni immunditia (Levit. XV, 31): sic in hoc loco caeteras extraordinarias voluptates, ipsarum quoque opera nuptiarum, si non verecunde, et cum honestate, quasi sub oculis Dei fiant, ut tantum liberis serviat, immunditiam et luxuriam nominavit» (San Gerolamo, *In epistolam ad Galatas*, III, 5; PL 26, 443).

⁵⁸ Sant'Ambrogio, *Expositio in Luccam*, I, 43, 45; PL 15, 1631-1632.

⁵⁹ «Secundum edictum legis antiquae, et instaurationem Evangelii, maritus et uxor una caro efficiuntur. Liberorum ergo, ut diximus, in matrimonium opera concessa sunt. Voluptates autem quae de meritricum capiuntur amplexibus, in uxore damnatae. Hoc legens omnis vir, et uxor intelligant, sibi post conceptum, magis orationi quam connubio serviendum» (San Gerolamo, *In epistolam ad Ephesios*, III, 5; PL 26, 566).

Gnosi, anzi ci sono già accenni significativi per quanto concerne l'influsso della Stoa. E' appunto questo che vogliamo ora esaminare un po' più da vicino.

b. *Padri e biologismo coniugale.*

Ciò che colpisce in modo particolare nei seguenti testi patristici è il rigoroso esclusivismo di ogni altra finalizzazione coniugale, che non sia quella procreativa. A cui bisogna poi aggiungere l'insistenza sulla motivazione della stessa a base di una norma naturale. Ma diamo la parola ai padri stessi, perché essi non danno molto spazio per poter essere fraintesi.

In una sua lettera a Diognète, Sant'Ignazio († 107) scrive che da una parte non esistono differenze tra cristiani e tutti gli altri uomini, quando si tratta della vita coniugale, poiché anche i cristiani si sposano ed hanno figli; dall'altra parte c'è una grandissima differenza e cioè i cristiani non procurano l'aborto⁶⁰. San Giustino ribadisce la medesima finalità proliferata del matrimonio dei cristiani, aggiungendo però la possibile alternativa della perpetua continenza: « Noi [cristiani] ci sposiamo per avere figli; o, se non ci sposiamo rimaniamo in uno stato di perpetua continenza »⁶¹. Alla fine del secondo secolo, Minucio Felice riassume la vita dei cristiani in questi precisi termini: « Unius matrimonii vinculo libenter inhaeremus... plerique in violati corporis virginitate perpetua fruuntur potius quam gloriantur; tantum denique abest incesti cupido ut nonnullis rubori sit etiam pudica conjunctio »⁶². Per questi padri c'è dunque la possibilità di un casto matrimonio a scopo della conservazione del genere umano oppure la possibilità di una vita interamente verginale. Tuttavia, ci sono ben altri testi nei quali il motivo stoico della procreazione per giustificare l'esistenza del matrimonio si evidenzia inequivocabilmente.

Ecco un primo testo da parte di Atenagora († 150): « Ciascuno di noi reputa sua moglie quella che sposò secondo le leggi stabilite da voi, e la considera tale fino alla procreazione dei figli (usque ad liberorum procreationem)... Come infatti l'agricoltore, una volta seminato il campo, aspetta la messe senza tornare più a seminare, così anche per noi la misura della

⁶⁰ SANT'IGNAZIO, *Epistola ad Diognetum*, 5; PG 2, 1173.

⁶¹ SAN GIUSTINO, *Apologia*, I, 29; PG 6, 373.

⁶² MINUCIO FELICE, *Octavius*, XXVII; PL 3, 337.

concupiscenza è la procreazione »⁶³. Proprio su questo paragone dell'agricoltore, Clemente Alessandrino costruisce tutta una argomentazione a favore della finalizzazione procreativa dell'atto coniugale.

Premesso che il tempo opportuno di contrarre il matrimonio è un affare che spetta soltanto agli stessi sposi, Clemente spiega lo scopo dell'unione maritale. Come l'agricoltore è la causa della seminatura, che a sua volta è finalizzata dalla raccolta dei suoi frutti, così l'uomo è la causa della seminazione che ha per finalità la nascita dei buoni figli. C'è però una differenza assai grande! L'uomo, in quanto agricoltore-procreatore, non coltiva un terreno materiale a pro degli uomini, ma piuttosto una terra animata a pro dello stesso Dio. Così, quest'uomo diventa immagine di Dio appunto perché coopera alla formazione di un nuovo essere umano. Ciò posto, il nostro illustre Alessandrino, formula le norme morali in materia.

Anzitutto, il seme in quanto guida, principio e particolarmente fattore sostanziale della generazione non può essere trattato con ingiuria. Ad esempio, l'uomo non deve seminare là dove non vuole che nasca quanto ha seminato; così pure, egli non può seminare se non in una terra adatta, vale a dire, non può accedere se non alla propria moglie. Inoltre, solo dalla medesima, l'uomo può godere i piaceri della carne, purché la sua seminazione sia destinata ad avere un legittimo successore. E tutto questo perché la generazione di un nuovo essere umano ha delle norme innate ossia naturali, le quali interpretano un processo che non permette una violazione senza commettere qualcosa assai empio⁶⁴.

Pertanto, far uso del matrimonio soltanto per il piacere, escludendo quindi la procreazione, equivale a far un atto ingiusto ed estraneo alla ragione, appunto perché è fare una ingiuria alla natura. Per questo, Mosè non indusse mai alcun uomo ad

⁶³ ATENAGORA. *Legatio pro Christianis*, 33; PG 6, 966.

⁶⁴ « Ne semina, ubi non vis tibi nasci quod seminatum est. Neque ullam omnino tange mulierem, praeterquam tuam ipsius uxorem, ex qua sola tibi licet carni voluptates percipere ad suscipiendam legitimam successionem. Haec enim Logo sola sunt legitima. Eis quidem certe, qui divini muneris in producendo opificio sunt participes, semen non est abjiciendum, neque iniuria afficiendum, neque tanquam si cornibus semen mandes seminandum est. Hic ipse ergo Moyses cum ipsis quomodo prohibet uxoribus congregari, si forte eas detineant purgationes menstruae. Non enim purgamento corporis genitale semen, et quod mox homo fugurum est, polluere est aequum, nec sordido materiae profluvio, et, quae expurgantur, inquinamenti inundare ac obruere; semen autem generationis degenerat, ineptumque redditur, si matricis sulcis privetur » (Clemente Alessandrino, *Paedagogus*, II, 10; PG 8, 507).

unirsi alla moglie gestante, anzi egli cercò di tenerlo piuttosto lontano da essa⁶⁵. Potrebbe sembrare che Clemente è sì un fautore della tesi stoica in proposito, ma non per causa della loro filosofia, bensì per un argomento biblico. A dissipare ogni ombra di tentennamento basti aggiungere il motivo biologico addotto per interdire il coito durante il periodo di gravidanza. La posizione del « os colli » dell'utero è tale da rendere inutile la immissione di nuovo seme, quando la donna è pregnante, e ciò precisamente perché l'orifizio del collo è allora occluso. Inoltre c'è quest'altro interessante particolare per cui il coito non è lecito in quel periodo: l'assenza della libidine nella donna. Ogni provocazione di uno stimulo libidinoso darebbe piuttosto fastidio; e quindi conclude Clemente, è illecito provocare, con un atto coniugale, una natura alla libidine, nel periodo in cui essa è tutta quanta in atto per cooperare con Dio alla formazione di un nuovo essere umano. Una volta però che il frutto della seminazione è venuto alla luce, il seme può essere di nuovo ricevuto⁶⁶.

Tuttavia, per chi ha ancora dubbi sulla dipendenza clementina dal biologismo stoico, riporto un testo dalle *Stromata*: « Un uomo che si sposa per la causa di aver figlioli, deve praticare la continenza nel senso che non sia il desiderio che sente verso la sua moglie — la quale del resto deve amare — che lo porta al coito, ma il desiderio di avere bambini con una volontà casta e controllata »⁶⁷. In questo contesto, Clemente ci parla esplicitamente dell'ideale stoico della continenza, indicandone la differenza in riferimento all'ideale cristiano. « L'ideale umano della continenza, presentato dai filosofi greci, insegna che uno dovrebbe lottare contro il desiderio per non fargli ottenere il suo effetto. Il nostro ideale, invece è di contenere [entro i giusti limiti] lo stesso desiderio ». Il raggiungimento di questo nostro ideale è però soltanto possibile con l'aiuto della grazia di Dio⁶⁸. Insomma, l'autore delle *Stromata* e del *Paedagogus* non è soltanto un sostenitore del procreazionismo, ma anche della norma biologica del medesimo⁶⁹.

Più chiaro ancora al riguardo è Origene. Ecco le sue testua-

⁶⁵ « Rursus autem Moyses abducit viros a praegnantibus, quousque pepererint » (Ibidem).

⁶⁶ Ibidem.

⁶⁷ CLEMENTE ALESSANDRINO, *Stromata*, III, 7; PG 8, 1162.

⁶⁸ Ibidem.

⁶⁹ Cfr. *Stromata*, III, 10, PG 8, 1170; III, 12, PG 8, 1191; III, 11 PG 8, 1171-1174.

li parole: « Membrum hoc [l'organo genitale maschile], in quo praeputium videtur esse, officiis naturalibus coitus et generationi deservire nemo est qui dubitet »⁷⁰. Si noti che a prima vista questo testo potrebbe forse insinuare che Origene non collega la unione coniugale e il compito di procreare; ma il contesto dissipa ogni possibile cavillazione. Dice infatti, che il vero conciso è colui che non commette adulterio e s'accoppia, in certi e legittimi periodi di tempo, con la moglie « unicamente per la causa di posterità »⁷¹. Altrove poi ribadisce lo stesso pensiero di Clemente affermando che, dove manca il motivo procreativo, come ad esempio nel caso di una donna che non ha ancora portato a termine la gestazione del figlio, la unione coniugale è un atto perverso⁷².

Qui viene a proposito la domanda, se nessuno di questi padri abbia detto qualcosa sulla concupiscenza sessuale? La risposta è semplice. Sì, ci sono alcuni accenni, come ad esempio questo di Sant'Ambrogio: l'atto coniugale compiuto per procreare è senza peccato, mentre lo stesso diventa una mancanza se è compiuto per voluttà carnale⁷³. Oppure questo di San Gerolamo: è adultero colui che ama troppo ardentemente la sua moglie⁷⁴. Da notare che la ragione di questa affermazione gerolaminiana sta nella sua versione di Tobia 6, 17-22, nel senso che questo non venne ucciso come tutti i suoi predecessori, precisamente perché fu mosso alla unione coniugale non dal piacere della carne ma dall'amore per avere dei figli⁷⁵. E' evidente che il nostro grande esegeta pensa alla concupiscenza quale spinta alla ricerca dei piaceri sessuali. Tuttavia, egli rimane sostanzialmente un biologista stoico, anche se cristianizza, come fa Clemente, il motivo della continenza. Scrive, in effetti,

⁷⁰ ORIGENE, *Homilia in Genesim*, III; PG 12, 100.

⁷¹ « Si quis igitur erga huiusmodi motus non importunus existat, nec statutos legibus terminos superet, nec aliam feminam quam conjugem legitimam noverit, et in ea quoque ipsa posteritatis tantummodo causa certis et legitimis temporibus agat, iste circumciscus praeputio carnis suae dicendum est ». (Origene, *Homilia in Genesim*, III, 6; PG 12, 18-181).

⁷² ORIGENE, *Homilia in Genesim*, V, 4; PG 12, 192.

⁷³ SANT'AMBROGIO, *Expositio in Lucam*, I, 43-45: PL 15, 1632.

⁷⁴ SAN GEROLAMO, *In Epistolam ad Ephesios*, III, 5; PL 26, 566.

⁷⁵ « Hi namque qui conjugium ita suscipiunt, ut Deum a se et a sua mente excludant, et suae libidini ita vacent, sicut equus et mulus quibus non est intellectus, habet potestatem daemonium super eos. Tu autem, cum acceperis eam, ingressus cubiculum, per tres dies continens esto ab ea, et nihil aliud nisi in orationibus vacabis cum ea. Ipsa autem nocte, incenso jecore piscis, fugabitur daemonium. Secunda vero nocte, in copulatione sanctorum patriarcharum admitteris. Tertia autem nocte, benedictionem consequeris, ut filii ex vobis procreentur incolomes » (Tobia, 6, 17-22).

così: «...nel matrimonio è stata data la possibilità di procreare... E quello che è stato stabilito per gli animali dalle stesse leggi della natura, di non accoppiarsi cioè durante la gravidanza fino al parto, sappiamo che per gli uomini è stato lasciato alla loro scelta razionale, affinché vi fosse una ricompensa per l'astensione dai piaceri⁷⁶. Ora, parlando dei padri di fronte al pessimismo coniugale, abbiamo fatto notare come lo stesso San Gerolamo chiama ogni atto coniugale non compiuto unicamente per la sua finalità procreativa, una cosa immonda e lussuriosa⁷⁷. Quindi, la scelta razionale di cui egli parla prima, non si può riferire ad una specie di libertà razionale, ma soltanto al fatto che quanto l'animale fa per istinto, l'uomo fa per riflessione: seguire cioè le norme dettate dalla stessa natura sessuale.

In conclusione, anche se c'è qua e là un accenno alla concupiscenza, questa non viene integrata nelle esigenze della vita coniugale, e ciò appunto perché la quasi esclusiva preoccupazione si puntualizza intorno alla funzionalità proliferativa del matrimonio in base ad una norma biologica d'ispirazione prevalentemente stoica. Diciamo prevalentemente e non semplicemente per il fatto che alcuni padri, come Clemente e Gerolamo, si appellano pure alla Sacra Scrittura: il primo, ad un uso mosaico; il secondo, al comportamento di Tobia⁷⁸.

Non di meno, non manca qualche testo di un padre greco che dimostra una maggiore sensibilità per il fattore « concupiscenza » nel campo della sessualità coniugale. Egli insegna che ci sono *due* ragioni per le quali fu istituito il matrimonio e cioè, per vivere castamente e per diventare genitori⁷⁹.

Pertanto, le donne sposano gli uomini per fare compagnia ai medesimi e per procreare figli⁸⁰. E conseguentemente, è del tutto logico che anche nell'età avanzata, nei casi di sterilità e pure durante il periodo della gestazione il coito naturale è un atto lecito⁸¹. Certamente qui ci troviamo dinanzi ad una

⁷⁶ SAN GEROLAMO, *In Epistolam ad Ephesios* III, 5; PL 26, 566.

⁷⁷ SAN GEROLAMO, *In Epistolam ad Galatas*, III, 5; PL 26, 443.

⁷⁸ CLEMENTE ALESSANDRINO, *Paedagogus*, II, 10; PG 8, 507.

⁷⁹ SAN GIOVANNI CRISOSTOMO, *Propter fornicationes uxorem*, I, 3; PG 51, 213.

⁸⁰ « Ad vitae enim societatem et liberorum procreationem viro fuit desponsa [...] ut domum custodiat, ut illum quoque erudiat esse honestum ». (San Giovanni Crisostomo, *In Epistolam ad Thesalonicensis*, IV, 3; PG 62, 426).

⁸¹ «...eum qui cum uxore secundum leges congregitur usque ad senectutem nemo culpaverit [...] Saepe videris illum [l'Apostolo] de legitimo coitu praecepta dantem. Hac frui concupiscentia sinit, et secundas nuptias permit-

voce assai fuori coro. Niente, ma proprio niente echeggia, neppure da lontano, il ritornello del biologismo stoico, né quanto all'esclusivismo della finalità procreativa né quanto alla apatia della libidinità sessuale. Come si spiega questo ottimismo? Una citazione dello stesso padre già fatta altrove⁸² ci può dare, almeno a mio parere, la risposta più attendibile. Toccando l'argomento del pessimismo coniugale, San Giovanni Crisostomo riteneva che l'uomo paradisiaco non ebbe alcun desiderio sessuale e quindi non ebbe neppure dei rapporti coniugali o altre specie di corruzione; solo dopo il peccato l'uomo indossò il vestito della schiavitù ossia il matrimonio. Inutile rilevare l'estremo pessimismo di questa posizione. Quindi, si potrebbe pensare che l'ottimismo di cui poco sopra, è semplicemente una specie di correzione radicale, ossia di presa di posizione contraria. Ma perché questo? Poiché è impensabile che un autore come Crisostomo passi da un estremo all'altro senza solide ragioni. Eccole, sempre ripeto, a mio modo di vedere.

Anzitutto, già nel contesto del pessimismo paradisiaco nei riguardi del matrimonio, egli corresse il suo atteggiamento, ammettendo la possibilità del matrimonio anche nel paradiso⁸³. Ammise poi una eventualità della procreazione, più o meno secondo il modo di moltiplicarsi degli angeli. Stando così le cose, non fa alcuna difficoltà accettare la sopracitata affermazione che le donne sposano gli uomini per far loro da compagna di vita e per procreare. Rimane soltanto la questione della seconda ragione matrimoniale, la concupiscenza. Qui la soluzione è veramente semplice. Dal momento che il fenomeno della libidine esisteva quale stimolo possente alla unione dei due sessi, era ovvio che la ragione più propria del matrimonio postparadisiaco da aggiungere a quella paradisiaca della procreazione fosse la stessa concupiscenza. Così abbiamo le due ragioni per le quali esiste il matrimonio: la concupiscenza e la procreazione. Ma con tutto ciò non si è risolto il problema del mutuo rapporto fra procreazione e libidine. Si può scegliere come finalità dell'uso coniugale, a piacimento, l'una o l'altra? Si può fare l'unione maritale per il solo motivo della concupiscenza con

tit [...] Christus etiam [...] de pecuniis saepe praecepta dedit [...] de absistentia ab uxore non item [...] Nusquam dixit, nisi quis renuntiaverit uxori » (San Giovanni Crisostomo, *In epistolam ad Titum*, II, 2; PG 62, 689).

⁸² Cfr. nota 53 e 54.

⁸³ Cfr. nota 55.

esclusione dello scopo procreativo? O è necessario che i due motivi se coesistono implichino un rapporto di dipendenza? Insomma, lasciare l'affermazione di Crisostomo tale quale essa si presenta, equivale proprio a porre il problema dualistico in termini esatti. A questo punto è arrivato il momento che il grande genio ipponese prenda la parola.

II. TENTATIVO DELLA SINTESI AGOSTINIANA.

Chi legge anche soltanto superficialmente il pensiero di Sant'Agostino riguardante la morale coniugale, non può non avvertire quanto travagliosa n'è stata la elaborazione. Si tratta di un continuo ripensamento alla cui base sta la concezione della donna e dell'uomo in quanto essere sessuati e quindi ordinati l'uno all'altro. In effetti, per cogliere il nocciolo della questione matrimoniale nelle varie opere del vescovo ipponese, bisogna rifarsi alla interpretazione del ruolo che va attribuito alla donna nei confronti dell'uomo. Ora, per seguire da vicino e con un po' di ordine il lavoro intellettuale del nostro grande vescovo di Ippona, dividiamo quanto segue in tre punti: sulla scia dei padri; in polemica con i manichei; in polemica con i pelagiani.

1. Sulla scia dei padri.

Da quanto siamo venuti esponendo, possiamo asserire che Sant'Agostino si trova, nel campo della sessualità coniugale, di fronte a delle precise prese di posizione da parte di parecchi padri. Posizioni poi nettamente storicizzate da idee provenienti sia dal pessimismo gnostico sia dalla corrente stoica. Quindi non dovrebbe recare alcuna meraviglia se anche il vescovo di Ippona, abbia incanalato, almeno in un primo tempo, il suo fiume di pensiero nello stesso alveo. Tuttavia, va subito notato, che egli già sin dall'inizio ha delle impostazioni e delle sfumature che non precludono anzi piuttosto aprono la possibilità di eventuali cambiamenti sostanziali di dottrina. Ma lasciamo stare le affermazioni generiche e per di più già alquanto conclusive, per seguire prima il nostro autore nel suo travaglio intellettuale in merito.

a. *la donna, aiuto procreativo spirituale.*

Nel commento al libro Genesi, Agostino incontra l'asserzione che Dio fece la donna per venire in aiuto dell'uomo: « Poi Jahve Dio disse: Non è bene che l'uomo sia solo, gli voglio fare un aiuto che sia simile a lui » (*Gen.* 2, 18). Dinanzi a questa affermazione divina, Agostino cerca il significato di quel « in adiutorium viri » e non vede altra soluzione che quella di un complemento sul piano spirituale. E di conseguenza, anche il discorso divino sulla fecondità può riferirsi soltanto ad una procreazione di carattere prettamente spirituale. L'aiuto, insomma, che la donna può arrecare all'uomo consiste in una copula spirituale dalla quale nascono poi dei frutti spirituali, vale a dire, opere che lodano Dio. « Et facta dicitur [la donna] in adiutorium viri, ut copulatione spirituali spirituales foetus ederet, id est bona opera divinae laudis »⁸⁴.

Aggiungiamo qui subito il pensiero di Origene, perché così si evidenzia la coincidenza di contenuto dottrinale. Secondo il capo della scuola Alessandrina, in fatti, l'uomo può essere considerato come spirito, e la donna come anima. Ora, quando lo spirito si unisce armonicamente all'anima, si ha come risultato la nascita di buoni sentimenti e di utili pensieri che, a loro volta, riempiono la terra. Perciò, l'anima che si piega verso i piaceri corporali e dirige i suoi sensi verso il piacere della carne, commette un peccato di adulterio⁸⁵.

Due cose sono qui di una chiarezza solare: una identità radicale di pensiero ed una altrettanto diversità di accento finale. Tutti e due concordano nella affermazione che la donna è fatta per produrre insieme all'uomo una per così dire progenitura spirituale. Quindi tutti e due prendono il « crescite et multiplicamini » in un senso spirituale. Ciò non di meno, i due grandi padri disaccordano, anzitutto nella finalizzazione dei frutti spirituali che traggono origine dalla unione fra l'uomo e la donna. Per Sant'Agostino, questi frutti sono destinati alla lode di Dio, mentre per Origene, la nascita dei buoni sentimenti e dei pensieri utili servono a riempire la terra. Agostino finalizza dunque l'unione verso il compito dell'uomo nei riguardi di Dio, mentre Origene la finalizza verso il compito dell'uomo nei riguardi della terra. Tuttavia, non mi oppongo a chi volesse conciliare le due posizioni dicendo che sia l'una che l'al-

⁸⁴ SANT'AGOSTINO, *De Genesi contra Manicheos*, II, 11; PL 34, 204.

⁸⁵ ORIGENE, *Homilia in Genesim*, I, 15; PG 12, 158-159.

tra implica il compito di realizzare la volontà di Dio e quindi tutti e due i nostri padri lodano Iddio: uno in un modo immediato o, come si direbbe oggi, verticalmente, l'altro in un modo mediato ossia orizzontalmente.

Comunque c'è una diversità sostanziale da rilevare: la motivazione. L'enciclopedico padre greco fonda la sua posizione di spiritualista sul pessimismo nei confronti dei piaceri corporali in genere e quelli carnali in specie. La sua motivazione trae quindi origine da una impostazione negativa riguardante l'unione coniugale in un senso piuttosto materiale ossia riguardante l'unione fisica tra l'uomo e la donna. Il genioso padre latino, fonda invece la sua posizione di spiritualista sulla sacramentalità della espressione genesiaca: « perciò l'uomo abbandona il padre e la madre e si unisce alla sua donna e i due diventano una sola carne » (*Gen. 2, 24*). Agostino afferma effettivamente che l'Apostolo si è servito del « et erunt duo in carne una » per concludere che il sacramento del matrimonio è un grande mistero in rapporto a Cristo e alla sua Chiesa⁸⁶. Il vescovo ipponese sostiene dunque che nel paradiso c'era soltanto una fecondità spirituale, appunto perché tra la donna e l'uomo esisteva unicamente un vincolo casto di sentimenti e di pensieri⁸⁷. Uniti così nel loro cammino verso Dio, toccava all'uomo di precedere la donna in santità e religiosità di modo che l'uomo potesse ricevere, da parte della sua donna, l'onore che l'uomo avrebbe dovuto dare, da parte sua, a Dio⁸⁸. Così si completa meravigliosamente il motivo teologico della fecondità spirituale della unione fra l'uomo e la donna nello stato paradisiaco: la sacramentalità paolina del matrimonio. Come, infatti, Cristo precedeva la sua Chiesa in santità e religiosità per ricevere da questa sua sposa tutto l'onore, così l'uomo paradisiaco doveva precedere la sua donna in santità e religiosità per ricevere dalla medesima tutto l'onore. E come Cristo dava tutto l'onore a Dio, così pure l'uomo paradisiaco doveva dare tutto l'onore a Dio.

Fin qui è chiarissimo che Sant'Agostino si muove sulla scia dei padri quanto al fatto di un possibile matrimonio anche nel paradiso, con esclusione però di un rapporto fisico procreatore. Tuttavia, nella sua motivazione non sta affatto sotto l'in-

⁸⁶ SAN PAOLO, agli *Efesini*: « Peraltro ciascuno ami la propria moglie, anche voi in particolare, come se stesso; la moglie poi rispetti il marito » (5, 33).

⁸⁷ SANL'AGOSTINO, *De Genesi contra Manicheos*, I, 19, 30; PL 34, 187.

⁸⁸ SANT'AGOSTINO, *De catechizandis rudibus*, 18, 29; PL 40, 322.

flusso del pessimismo gnostico, anzi la sua motivazione trae origine da una impostazione positiva nei riguardi della unione fra l'uomo e la donna quale simbolo dei rapporti tra Cristo e la Chiesa. Eppure, già nel 401, lo stesso Agostino comincia ad incrinare questo suo edificio spiritualista.

Nel suo scritto *De bono coniugali*, egli propone varie possibilità di procreare durante il periodo in cui l'uomo viveva in piena felicità terrestre. Parla, ad esempio, della possibilità di un intervento dell'onnipotenza di Dio, oppure della possibilità di un « solo pietatis affectu », o anche di un vero rapporto corporale fra i due sposi⁸⁹. Quest'ultima possibilità ha in un primo momento ancora il carattere di probabilità: « Si autem quaeritur, ad quam rem fieri oportuit hoc adiutorium, nihil aliud probabiliter occurrit quam propter filios procreandos, sicut adiutorium semini terra est, ut virgultum ex utroque nascatur; hoc enim et in prima rerum conditione dictum erat: masculum et feminam fecit eos et benedixit eos Deus dicens: crescite et multiplicamini et implete terram et dominamini ei »⁹⁰. Poco più tardi questa verosimiglianza diventa senz'altro una certezza per il fatto che se si toglie la ragione procreativa, non rimane più nulla per poter attribuire alla donna un ruolo di aiutante dell'uomo..., « non invenio, ad quod adiutorium facta sit mulier viro, si pariendi causa subtrahitur »⁹¹. Lo stesso pensiero va ripetuto, parlando del compito che aveva l'uomo di popolare la città celeste: « Propter quid aliud secundum ipsum quaesitus est femineus sexus adiutor, nisi ut serentem genus humanum natura muliebris tamquam terrae foecunditas adjuvaret »⁹². Ormai, il cambiamento del pensiero agostiniano si è fatto. Se la donna aveva prima soltanto il ruolo di aiutare l'uomo, mediante una unione spirituale, a portare dei frutti di lode divina, adesso la stessa donna non è fatta per altro che per aiutare l'uomo, mediante una unione corporale, a popolare la città celeste. Come mai un simile ripensamento radicale? La risposta non è tanto semplice e richiede anzitutto una chiara distinzione tematica di capitale importanza. Sant'Agostino era occupato, in un primo momento, con la questione della esistenza o meno di un matrimonio paradisiaco e conseguentemente della finalizzazione del medesimo. Poi doveva occuparsi di come

⁸⁹ SANT'AGOSTINO, *De bono coniugali*, II, 2; PL 40, 373-374.

⁹⁰ SANT'AGOSTINO, *De Genesi ad litteram*, IX, 3, 5, L PL 34, 395.

⁹¹ SANT'AGOSTINO, *De Genesi ad litteram*, IX, 5, 9; PL 34, 396.

⁹² SANT'AGOSTINO, *De Genesi ad litteram*, IX, 9, 15; PL 34, 398.

l'uomo e la donna avrebbero potuto o dovuto realizzare lo scopo della loro unione. Evidentemente, dal punto di vista reale, questa duplice problematica non è separabile. Tuttavia, altro è considerare la esistenza o meno di una cosa con annessa la questione della sua finalizzazione, altro è considerare il modo in cui vada realizzata la stessa finalità.

Ora, per quanto concerne la prima considerazione, Sant'Agostino ha cambiato parere sulla esistenza di un matrimonio nel paradiso in conseguenza alla sua polemica con i manichei. Lo stesso si dica per quanto riguarda il parere sulla finalizzazione procreativa. Però, quando determina in seguito il ruolo della donna e quindi il modo di realizzare il compito procreativo, il vescovo di Ippona usa dei concetti assai familiari nella corrente stoica. Così, ad esempio, dove dice che la donna è di aiuto all'uomo come la terra alla semenza; oppure dove dice che la donna è di aiuto all'uomo, seminatore del genere umano, come la fecondità alla terra⁹³. Pertanto, trattando ancora del pensiero agostiniano sulla scia dei padri, i quali stavano, come abbiamo visti, assai sotto l'influsso della Stoa⁹⁴, vediamo adesso se anche Agostino subì un medesimo influsso. Del resto, dopo esporremo a lungo la polemica del figlio di Monica con i manichei.

b. la donna, aiuto procreativo carnale.

Non può sfuggire a nessuno quanta importanza ha la posizione presa da Sant'Agostino nella determinazione dell'uso matrimoniale. E' infatti da lì che possiamo approfondire la sua concezione sulla donna e quindi sullo stesso scopo del matrimonio. D'altronde è questa sua concezione che inciderebbe ancora oggi sul giudizio della teologia tradizionale e del Magistero pontificio dei nostri giorni⁹⁵. Insomma si tratta qui di vedere se il vescovo africano ha in proposito una « forma mentis stoica » o non ce l'ha.

Precedentemente abbiamo già affermato che egli usa frasi dove non mancano parole di sapore stoico, ad esempio: l'uomo che semina e la donna che riceve questo seme come una terra feconda⁹⁵. Aggiungiamo adesso altre espressioni che echeggiano

⁹³ Cfr. nota 90 e 92.

⁹⁴ Cfr. *Padri e biologismo sessuale*, pp. 47-52.

⁹⁵ Cfr. nota 4 e 7.

particolarmente la posizione stoica di fronte al fenomeno della libidine. Sant'Agostino, rimprovera di fatto sia le donne che gli uomini, i quali si uniscono piuttosto per dare sfogo all'ardore della loro concupiscenza sessuale che al desiderio di avere dei figli. Ci sono così delle donne che costringono i loro mariti al coito soltanto per soddisfare la libidine. Ora, queste donne, pur non essendo adultere, sono più vituperabili di una donna che si unisce ad un uomo per avere dei figli subendo poi tutto ciò che oltrepassa la necessità della procreazione. Evidentemente, questa donna pecca perché ha una unione con un uomo non suo, tuttavia essa è da preferire ad una donna che si unisce con il suo marito per motivo libidinoso... », si ex illo concubitu, quantum ad ipsam attinet, non nisi filios velit, et quidquid ultra causam procreandi patitur invita patiatur: multis quidem ista matronis anteponenda est, quae tametsi non sunt adulterae, viros tamen suos plerumque etiam continere cupientes ad reddendum carnale debitum cogunt, non desiderio prolis, sed ardore concupiscentiae ipso suo jure intemperanter utentes »⁹⁶. Ci sono poi degli uomini così incontinenti da non risparmiare neppure le loro mogli gestanti: « sunt item viri usque adeo incontinentes, ut conjugibus nec gravidis parcant »⁹⁷.

Si tratta qui di una mentalità stoica? Certo. Agostino non intende qualificare la minore o maggiore peccaminosità dell'atto di adulterio o di fornicazione nei confronti di un atto coniugale legittimo benché illecito⁹⁸. Egli vuole soltanto evidenziare quale mentalità è da preferire nel compiere l'atto che unisce l'uomo e la donna: la mentalità procreatrice o la mentalità libidinoso. La preferenza agostiniana va nettamente attribuita alla mentalità procreatrice e ciò in tale maniera che la donna non sposata, purché abbia questa mentalità, è da anteporre alla donna sposata priva della medesima. Solo chi pesa con la bilancia del procreazionismo stoico può arrivare a questa conclusione? Ecco la domanda cruciale. Poiché se la risposta è affermativa, « alea jacta est », se la risposta è negativa non si capisce come mai Agostino possa parlare così! Oppure c'è ancora un'altra risposta?

Sì, a mio avviso, c'è una risposta richiesta dallo stesso Agostino, che presenta delle sfumature quasi cavillose. Cerchiamo di darla con tutta la oggettività e chiarezza possibili.

⁹⁶ SANT'AGOSTINO, *De bono coniugali*, V, 5; PL 40, 377.

⁹⁷ SANT'AGOSTINO, *De bono coniugali*, VI, 5; PL 40, 377.

⁹⁸ SANT'AGOSTINO, *De bono coniugali*, X, 11; PL 40, 381.

Senza dubbio, Agostino tocca alcune realtà umane — procreazione, libidine, ragione — che sono nella loro interrelazione decisive per la presa di posizione stoica in materia coniugale. « Concubitus... qui ultra istam necessitatem [cioè di procreare] progreditur, jam non rationi, sed libidini obsequitur »⁹⁹. « Si autem ambo tali concupiscentiae subiguntur, rem faciunt non plane nuptiarum »¹⁰⁰. « Copulatio itaque maris et feminae generandi causa, bonum est naturale nuptiarum: sed isto bono male utitur, qui bestialiter utitur, ut sit ejus intentio in voluptate libidinis, non in voluntate propaginis »... « dixi ad naturam pertinere nuptiarum, ut mas et femina generandi societate jungantur, et ita invicem non fraudent, sicut omnis societas fraudulentem socium non vult »¹⁰¹. « Cum vero vir membro mulieris non ad hoc concesso [cioè a procreare] uti voluerit, turpior est uxor si in se, quam si in alia permiserit »¹⁰².

In questi testi risulta chiarissimo che l'uso coniugale è sostanzialmente condizionato dalla sua finalizzazione procreatrice. E ciò per il fatto che ogni uso che oltrepassa questa necessità prolifera va fuori della sua norma vale a dire della ragione. Fin qui siamo in accordo con gli stoici. Ma c'è già una sfumatura da notare. Per la Stoa, soltanto la procreazione e quindi la totale esclusione della concupiscenza poteva giustificare il matrimonio e il suo uso. Per Sant'Agostino, invece, non si tratta di escludere la libidine come tale, ma piuttosto di non farla sviare dalla motivazione procreatrice, poiché in tal caso l'uomo si comporterebbe più o meno come una bestia. Comunque questo argomento va studiato ex professo nel punto della polemica con i pelagiani¹⁰³. Quindi, continuiamo a rilevare le altre sfumature che ci permettono di dare poi un giudizio riguardante la mente stoica di Sant'Agostino.

Anzitutto, va osservato che il nostro vescovo parla della generazione come di un bene che appartiene alla natura. Cosa intende con questo? Vuole egli forse rifarsi al dato biologico e quindi funzionale cioè procreatore degli stessi organi sessuali? Sembra di sì, quando afferma che una donna è più turpe permettendo all'uomo di usare un suo organo non destinato alla procreazione, che permettendo che l'uomo faccia la medesima

⁹⁹ *Ibidem.*

¹⁰⁰ *Ibidem.*

¹⁰¹ SANT'AGOSTINO, *De nuptiis et concupiscentia*, I, 4, 4; PL 44, 415-416.

¹⁰² SANT'AGOSTINO, *De bono coniugali*, XI, 12; PL 40, 382.

¹⁰³ Cfr. pp. 68-73.

cosa con un'altra donna. Se ciò è vero, Agostino è procreazionista perché biologista e conseguentemente tradisce così la sua mentalità stoica. Eppure non è questa la « forma mentis » del nostro grande padre latino. Certo, egli afferma in questo testo che la donna, permettendo al marito di abusare di lei, agisce più contro l'onestà morale che quando essa permettesse al marito di abusare di un'altra. Ma ciò non perché si tratta di un organo sessuale, ma perché c'è in ballo la causa prima, naturale e legittima delle nozze stesse, cioè, la procreazione dei figli. « Propagatio... filiorum, ipsa est prima et naturalis et legitima causa nuptiarum: ac per hoc qui propter incontinentiam conjungantur, non sic debent temperare malum suum, ut bonum exterminent nuptiarum, id est, propaginem filiorum »¹⁰⁴. Con questo contesto va escluso che Agostino sta formulando i suoi pensieri in un alveo stoico. Egli esula da esso perché inserisce nell'ambito dell'uso coniugale quanto gli stoici aborriscono proprio di più: la concupiscenza. Ciò significa quindi che il figlio spirituale di Sant'Ambrogio non venne guidato in materia dall'ideale stoico della vita. Tutt'altro. Ed eccoci alla sfumatura più radicale che porta la mentalità agostiniana su un binario ben diverso da quello del biologismo sessuale della Stoa.

Questa sfumatura va colta nel contesto della apologia che Agostino costruisce a favore di Abramo contro Fausto. Questo infatti aveva accusato Abramo di essersi unito con una squaldrina, ardendo della insana cupidigia di aver figli e per nulla credendo a Dio, il quale glielo aveva già promesso dalla moglie Sara. Per difendere la causa del padre di tutti i credenti, Agostino fa appello alla legge eterna ossia alla volontà di Dio in quanto comanda di osservare l'ordine naturale e proibisce di perturbarlo. Se di fronte a questa legge divina Abramo è un trasgressore, allora egli ha veramente peccato e merita l'accusa faustiniana; se invece non ha trasgredito tale norma di Dio, Abramo è degno di lode. Ora, è volontà del Creatore di tutte le cose

¹⁰⁴ « Aeterna ergo lege consulta, quae ordinem naturalem conservari jubet, perturbari vetat, videamus quid peccaverit, id est, quid contra istam legem fecerit pater Abraham in his quae velut magna crimina Faustus objecit. Habendae, inquit, prolis insana flagrans cupidine, et Deo, quid id jam sibi de Sara conjuge promiserat, minime credens, cum pellice voluntatus sit. Insana vero iste Faustus criminandi cupiditate caecatus, et haeresis suae nefas prodidit, et Abrahae concubitus nesciens erransque laudavit. Sicut enim lex aeterna, id est, voluntas Dei creaturarum omnium conditoris conservando naturali ordini consulens, non ut satiandae libidini serviatur, sed ut saluti generis prospiciatur, ad prolem tantummodo propagandam, mortalis carnis delectationem dominatu rationis in concubitus relaxari sinit... » (Sant'Agostino, *Contra Faustum Manichaeum*, XXII, 30; PL 42, 420).

che l'unione coniugale non serva alla soddisfazione della libidine, ma piuttosto alla provvisione del genere umano e quindi alla procreazione, lasciando che vi fosse nel coito un diletto a condizione però che questo sentimento piacevole rimanesse sotto il dominio della ragione¹⁰⁴. Ma è proprio tutto questo che Abramo ha fatto quando si unì alla sua serva per averne un figlio. Pertanto Abramo « non... prolis habendae insana cupiditate flagrabat, [sed]... ordinem naturae servans, nihil humano concubitu agebat, nisi ut homo nasceretur »¹⁰⁵. Ma neppure Sara è colpevole dinanzi alla legge di Dio. Poiché volendo anche essa avere dei figli, ha ceduto la sua serva al marito secondo l'ordine naturale. Sara volle avere un figlio dallo stesso seme dal quale essa avrebbe potuto averlo se non fosse stata sterile. Appunto questo atteggiamento di Sara fa capire che neppure essa fu spinta da una insana cupidigia ossia dalla libidine, ma soltanto da una volontà pia di procreare. Mai una donna, dice Agostino, avrebbe fatto quanto fece Sara « si in corpore viri carnali concupiscentia teneretur; zelaret enim potius pellicem, non faceret matrem; nunc vero propterea sic propagandi voluntas pia fuit, quia concumbendi voluntas libidinosa non fuit »¹⁰⁶. Tuttavia, rimane una seria difficoltà e cioè come si può far entrare nell'ordine naturale il comando di Sara dato ad Abramo: « va dalla mia schiava: forse da lei potrò avere figli » (*Gen.* 16, 2).

La soluzione viene dalla affermazione paolina riguardante i mutui diritti fra l'uomo e la donna nell'ambito della unione coniugale: « la moglie non può liberamente disporre del proprio corpo, ma il marito; e così neanche il marito può disporre del proprio corpo, ma la moglie » (*I Cor.* 7, 4). Ora, se le cose stanno così, Sara non ha fatto altro che usare del suo diritto di disporre del corpo del marito per averne un figlio. Quindi essa non ha ceduto la schiava ad un marito libidinoso, ma piuttosto ad un marito obbediente, e così tutti e due sono rimasti nell'ordine della natura voluto da Dio. « ...illa [Sara] famulam suam non libidini mariti permisit, sed officio generandi ultro intulit, nequaquam turbato ordine naturali, ubi ejus potestas erat, jubens potius obediens, quam cedens concupiscenti »¹⁰⁷. « Proinde ille [Abramo] naturae ordinem servans, nihil humano concubitu agebat, nisi ut homo nasceretur »¹⁰⁸. Risolta questa difficol-

¹⁰⁵ Ibidem.

¹⁰⁶ SANT'AGOSTINO, *Contra Faustum*, XXII, 31; PL 42, 420-421.

¹⁰⁷ SANT'AGOSTINO, *Contra Faustum*, XXII, 31, PL 42, 420.

¹⁰⁸ Ibidem, XXII, 30; PL 42, 420.

tà sorge però un'altra: come spiegare la liceità della poligamia? Agostino risponde che la ragione di avere più donne sta nella necessità di moltiplicare i figli: « quibusdam etiam singulis plures [donne] habere concessum est, ubi ratio fuit prolis multiplicandae, non variandae appetitio voluptatis »¹⁰⁹. Tuttavia, non era questa la volontà originaria di Dio: « Verumtamen magis pertinere ad nuptiarum bonum, non unum et multas, sed unum et unam, satis indicat ipsa prima divinitus facta conjugum copula, ut inde connubia sumerent initium, ubi honestius attendetur exemplum »¹¹⁰. Interessante però ancora notare lo sforzo che fa Sant'Agostino per far entrare anche la poligamia « ad tempus » nell'ordine naturale. Ritenendo, in effetti, che l'uomo è il capo della donna, l'Apostolo non fa altro che applicare un principio più generale di governo o di principato: è più naturale che il principato sia in mano di uno nei confronti di molti anziché in mano di molti nei confronti di uno. Sant'Agostino pertanto conclude essere fuori dubbio « naturali ordine viros potius feminis, quam viris feminas principari »¹¹¹. Quindi, applicando questi principi alla moltiplicazione del genere umano, si deve dire che la natura della fecondità ha permesso che un solo uomo avesse più donne e non al contrario. Poiché, nel caso di poligamia si tratterebbe veramente di « multiplicatio prolis » mentre nella poliandria si tratterebbe piuttosto di « frequentia libidinis »¹¹².

Abbiamo voluto di proposito seguire a lungo il pensiero di Sant'Agostino nella ricerca di queste soluzioni per far risaltare con evidenza, quanto lui è lontano dalla mente stoica. Quindi, non intendevamo presentare le precedenti soluzioni come valide, anzi; volevamo solo insistere sul continuo ricorso del nostro santo vescovo alla legge eterna ossia alla volontà originaria di Dio. Poiché è solo quella che bisogna consultare: « Consulta quippe aeterna lex illa, quae ordinem naturalem conservari jubet, perturbari vetat, non nisi propagationis causa statuit hominis concubitum fieri, et hoc non nisi socialiter ordinato connubio, quod non pervertat vinculum pacis »¹¹³.

Concludendo dico che Sant'Agostino usa qua e là una terminologia di origine nettamente stoica, particolarmente dove parla dell'ossequio che l'uomo deve dare nel campo sessuale

¹⁰⁹ SANT'AGOSTINO, *De nuptiis et concupiscentia*, VIII, 9; 44, 419.

¹¹⁰ *Ibidem*, IX, 10; PL 44, 419.

¹¹¹ *Ibidem*.

¹¹² *Ibidem*.

¹¹³ SANT'AGOSTINO, *Contra Faustum*, XXII, 61; PL 42, 438.

alla ragione. Così pure dove parla della distinzione dei sessi a base biologica ossia degli organi procreatori. Ma quando passa poi alla giustificazione dell'uso coniugale oppure alla condanna del medesimo, il vescovo di Ippona non ha affatto in mente l'ideale filosofico della Stoa, ma piuttosto la volontà teonoma del Creatore di tutte le cose e dello stesso uomo sessuato. E' questa volontà che egli sempre consulta per dare il suo giudizio morale in materia coniugale. Tutto ciò che entra nell'ordinamento di questa volontà legifera di Dio, entra nell'ordine naturale delle cose e quindi non solo non perturba quest'ultimo ma lo osserva. In una parola, la mentalità sessuale di Sant'Agostino non trae origine da un ambiente stoico, bensì dall'ambiente divino. Egli non si orienta nelle questioni sessuali sulla bussola di una bio-nomia stoica ma sulla falsariga della volontà teonoma. Sarà questa stessa legge eterna di Dio a guidarlo nella sua polemica con i manichei e con i pelagiani.

2. In polemica con i manichei.

Seguendo le idee agostiniane sul matrimonio ci siamo accorti che egli ha lasciato ad un certo momento la scia degli altri padri per passare da una concezione spiritualistica ad una concezione carnale della donna. Di più da una ipotetica esistenza di un matrimonio paradisiaco egli è passato semplicemente alla certezza dell'esistenza del medesimo con la precisa finalità di trasmettere anche fisicamente la vita umana. Nell'intento nostro di spiegare le ragioni di un simile ripensamento radicale, ci è parso doveroso fare una distinzione tematica d'importanza fondamentale. Altro cioè era il tema della esistenza o meno del matrimonio nel paradiso e conseguentemente della finalizzazione dello stesso, altro era il tema del modo in cui andava realizzata la finalità matrimoniale. In parole più semplici, ritenevano necessario distinguere tra il matrimonio in se stesso e l'uso, nonché l'abuso del medesimo. Del resto, lo stesso Agostino scrive nel suo famoso libro *De bono coniugali*: « Quid enim sit nuptiarum, considerandum est, non quid sit nubentium et immoderatus nuptiis utentium »¹¹⁴. La ragione di fondo esistenziale si trova nel fatto che tutto ciò che non va tra i due coniugi è da attribuirsi a loro stessi e non al ma-

¹¹⁴ SANT'AGOSTINO, *De bono coniugali*, XIV, 16; PL 40, 384.

trimonio come tale: « Quidquid ergo inter se coniugati immodestum, inuerecundum, sordidum gerunt, vitium est hominibus, non culpa nuptiarum »¹¹⁵.

Fatta questa distinzione dicevamo che la motivazione del cambiamento radicale quanto al matrimonio in se stesso era dovuto alla risposta di Agostino concernente la posizione pessimistica dei manichei in materia. Contro l'affermazione di Mani cum suis, che il matrimonio era originato dal principio del male per portare, tramite l'uso procreatore del medesimo matrimonio, il principio del bene alla rovina¹¹⁶, il vescovo di Ippona si accinge a provare la falsità di un tale asserto. Pertanto noi esponiamo il suo pensiero in due punti: origine divina e fine procreativo; unità, fedeltà e indissolubilità.

a. *Origine divina e fine procreativo del matrimonio.*

Colpisce subito come Agostino parta da un punto di vista teologico per affermare prima in un modo negativo, poi in un modo positivo, la bontà ontologica del matrimonio. Secondo quanto dobbiamo credere delle Scritture Sacre e ritenere da una sana dottrina, non c'è dubbio che il matrimonio non va qualificato un male morale. « Nos autem secundum scripturarum sanctarum fidem et sanam doctrinam nec peccatum esse dicimus nuptias »¹¹⁷. L'allusione al testo paolino ai Corinti è ovvia: « Sei libero? non cercare moglie. Ma se anche prendi moglie non pecchi; come se una ragazza si marita, non pecca » (I Cor. 7, 27-28). Lo stesso dice l'Apostolo quando giudica il modo di disporre da parte del padre nei riguardi della figlia vergine: « Se... uno giudica di non agire correttamente riguardo alla sua figlia vergine, se oltrepassa il fiore dell'età, e crede che si debba far così, faccia ciò che vuole; non pecca: si sposino ». (I Cor. 7, 36). Tuttavia non basta affermare che le nozze sono prive di colpa morale, poiché esse sono un vero e autentico bene. E' quanto Agostino asserisce confrontando il matrimonio con lo stato verginale: e lo stato di vedovanza: « earum [delle nozze] tamen bonum non solum infra virginalem, verum etiam infra vidualem continentiam constituimus »¹¹⁸.

¹¹⁵ Ibidem, VI, 6; PL 40, 377.

¹¹⁶ Cfr. pp. 41-43.

¹¹⁷ SANT'AGOSTINO, *De sancta virginitate*, XIX, 19; PL 40, 405.

¹¹⁸ *Ibidem*.

Qui occorre prima una « mise au point ». Il matrimonio è sicuramente un bene e quindi appartiene alla scala dei valori, e più precisamente alla scala dei cosiddetti beni-mezzo. In altri termini, il matrimonio non è un bene-fine a se stante, ma un bene-mezzo¹¹⁹. Questa constatazione non significa che il matrimonio è senza finalità, anzi per Agostino il matrimonio come tale ha una finalità ben determinata. Comunque, è assai importante sottolineare subito, che il grande padre latino per antonomasia considera il fine del matrimonio anche, benché da un lato diverso, come un bene che serve a giustificare un male. Quindi, si può dire che il fine oppure i fini del matrimonio vanno considerati da vari punti di vista di modo che questi fini hanno un valore specifico corrispondente alla diversità del punto di vista. Tutto ciò deve essere tenuto presente se uno non vuole confondere le idee agostiniane quando parla ad esempio della procreazione e come fine e come un bene. « Propagatio itaque filiorum, ipsa est prima et naturalis et legitima causa nuptiarum: ac per hoc qui propter incontinentiam coniungantur, non sic debent temperare malum, ut bonum exterminent nuptiarum, id est propaginem filiorum »¹²⁰. Tuttavia per adesso c'interessiamo soltanto da dove il matrimonio trae origine e a quale finalità tende; poi ci soffermeremo su alcune proprietà del medesimo.

Il fatto della origine divina del matrimonio è per il nostro vescovo di Ippona una cosa indiscussa: « lungi da noi... l'affermare... che queste nozze... siano escogitate dal demonio... [esse] sono le nozze che Dio ha istituito all'inizio e che trovano la loro configurazione nel grande mistero di Cristo e della Chiesa »¹²¹. Lo stesso dato di fatto risulta chiaramente dalla benedizione divina per avere una fecondità procreativa: « Nasceretur enim etiam natura humana in paradiso, ex Dei benedictione fecunda, etiamsi nemo peccasset. donec Deo praecognitus sanctorum numerus completeretur »¹²².

Già in questo testo abbiamo un inconfondibile accenno alla esistenza delle nozze nel paradiso e per di più una netta affermazione riguardante il fatto di una fecondità procreativa. Da notare che il numero dei generandi per popolare la Città di Dio

¹¹⁹ SANT'AGOSTINO, *De bono coniugali*, IX, 9: PL 40, 380.

¹²⁰ SANT'AGOSTINO, *De coniugiis adulterinis*, II, 12; PL 40, 479.

¹²¹ « Absit ergo ut dicamus, quod nos dicere ista conflagit, ista coniugia quae nunc aguntur, a diabolo inventa. Prorsus ipsae sunt nuptiae, quas ab initio Deus instituit [...] istae sunt nuptiae, de quibus dictum est quod hic figuratum est, magno illo Christi et Ecclesiae sacramento » (Sant'Agostino, *De nuptiis et concupiscentia*, II, 32, 54; PL 44, 468.

¹²² SANT'AGOSTINO, *Contra Julianum opus imperfectum*, III, 198; PL 45, 1332.

è uguale al numero dei rigenerandi su questa terra. « Illud potius est credendum, quod sanctorum numerus quantus complendae illi sufficit beatissimae civitati, tantus existeret, etsi nemo peccasset, quantus nunc per Dei gratiam de multitudine colligitur peccatorum, quo usque filii saeculi hujus generant et generantur »¹²³.

Che il matrimonio tenda alla procreazione trova poi una solida prova nella convinzione di tutti i popoli: « Ipse quidem nuptiae in omnibus gentibus eadem sunt filiorum procreandorum causa, qui qualeslibet postea fuerint, ad hoc tamen institutae sunt nuptiae, ut ordinate honesteque nascantur »¹²⁴. Da ciò seguono per così dire varie conclusioni. La prima concerne il motivo per cui Dio abbia dato all'uomo una donna. Per Agostino non c'è più alcun dubbio, essa serve alla procreazione: « non invenio, ad quod adiutorium facta sit mulier viro, si pariendi causa subtrahitur »¹²⁵. Propter quid aliud secundum ipsum quaesitus est femineus sexus adiutor, nisi ut serentem genus humanum natura muliebris tamquam terrae foecunditas adjuvaret »¹²⁶. Del resto la stessa statura fisica evidenzia che l'uomo e la donna sono stati creati affinché l'umanità cresca per mezzo della procreazione e riempi la terra¹²⁷. Oltre a questa ragione biologica, Agostino fa pure un appello al senso etimologico della parola « matrimonium »: « Matrimonium quippe ex hoc appellatum est, quod non ob aliud debeat femina nubere, quam ut mater fiat »¹²⁸. Logicamente dunque scrive: « Cum ergo quaeritur ad quod adiutorium factus est ille sexus viro, diligenter, quantum valeo, cuncta consideranti nonnisi causa prolis occurrit, ut per eorum stirpem terra impleretur »¹²⁹. Un'altra conclusione è la misura cronologica dell'eschaton di questo secolo, nel senso che questo mondo deve durare fino a quando è compiuto il numero predestinato dei cittadini celesti: « Quasi

¹²³ SANT'AGOSTINO, *De civitate Dei*, XIV, 23, 1; PL 41, 430.

¹²⁴ SANT'AGOSTINO, *De bono coniugali*, XVII, 19; PL 40, 386.

¹²⁵ SANT'AGOSTINO, *De Genesi ad litteram*, IX, 5, 9; PL 34, 396.

¹²⁶ Ibidem, IX, 9; PL 34, 398.

¹²⁷ « Non autem nullo modo dubitamus secundum benedictionem Dei crescere et multiplicari et implere terram, donum esse nuptiarum, quas Deus ante peccatum hominis ab initio constituit, creando masculum et feminam: qui sexus evidens utique in carne est. Huic quippe operi Dei etiam benedictio ipsa subijuncta est. Nam cum Scriptura dixisset, Masculum et feminam fecit eos; continuo subdidit, Et benedixit eos Deus, dicens: Crescite, et multiplicamini, et implete terram, et dominamini eius, et caetera » (Sant'Agostino, *De civitate Dei*, XIV, 22; PL 41, 429).

¹²⁸ SANT'AGOSTINO, *Contra Faustum*, XIX, 26; PL 42, 365.

¹²⁹ SANT'AGOSTINO, *De Genesi ad litteram*, IX, 11, 19; PL 34, 400.

propter aliud retardaretur hoc saeculum, nisi ut impleatur prae-destinatus numerus ille sanctorum, quo citius impleto, profecto nec terminus saeculi differetur »¹³⁰. Un'ultima conclusione consiste nella valorizzazione della verginità. Essendo ormai arrivato ad un bel numero di santi per il gran numero di coppie degli sposi, Dio ha in gran stima la vergine pia e fedele: « Unde enim magnum magnique honoris meritum apud Deum fidelis et pia virginitas habet, nisi quia isto jam tempore continendi ab amplexu, cum ex omnibus gentibus ad implendum sanctorum numerum largissima suppetat copia, percipiendae sordidae voluptatis libido non sibi vindicat, quod iam sufficiens proles non postulat necessitudo »?¹³¹.

E' dunque fuor di dubbio che per Sant'Agostino Iddio ha istituito il matrimonio per la procreazione della specie umana. Nessuna meraviglia dunque se il nostro vescovo considera non solo il matrimonio ma anche l'uso del medesimo una cosa di gran valore. E ciò non soltanto perché si tratta di popolare la città di Dio, ma anche e soprattutto, perché Iddio stesso collabora strettissimamente con l'uomo e la donna al riguardo. Questi ultimi possiedono la facoltà riproduttiva, vale a dire, la *propagatio*, ma questa rimarrebbe senza alcun effetto se non accedesse la divina cooperazione, vale a dire, la *conformatio*: « ...propagationi si conformatio non adhiberetur, nec ipsa sui generis formas modosque procederet »¹³².

Per Sant'Agostino dunque non solo dobbiamo parlare d'una origine divina del matrimonio, ma anche di un intervento personale di Dio nella realizzazione della finalità procreativa del medesimo. Potremmo dunque adesso trattare dell'uso coniugale, ma questo problema va meglio discusso al suo posto e cioè dove Agostino prende posizione di fronte ai pelagiani. Perciò preferiamo qui svolgere il tema delle varie proprietà del vincolo matrimoniale. Forse non è del tutto superfluo sottolineare che non intendiamo insistere molto a lungo su ognuno dei dati per così dire costitutivi che caratterizzano il matrimonio da Dio istituito. Tuttavia quanto diremo è più che sufficiente per dissipare poi un equivoco sul famoso dualismo agostiniano avvertito dal professore Janssens¹³³.

¹³⁰ SANT'AGOSTINO, *De bono viduitatis*, 25; PL 40.

¹³¹ SANT'AGOSTINO, *De Genesi ad litteram*, IX, 7, 12; PL 34, 396.

¹³² SANT'AGOSTINO, *De civitate Dei*, XXII, 24, 2; PL 41, 789.

¹³³ JANSSENS, cfr. supra, nota 5.

b. *Unità, fedeltà e indissolubilità del vincolo coniugale.*

Dal lato sociale della natura umana, il matrimonio implica un'unità o meglio ancora una comunione d'amicizia fra l'uomo e la donna. Ciò segue anzitutto dal fatto che ogni uomo è una parte del genere umano, poiché Iddio volle che tutti gli uomini discendessero da un solo uomo di modo che ci fosse nella compagine dell'umanità non solo una similitudine della specie ma anche un vincolo di parentela: « Quoniam unusquisque homo humani generis pars est et sociale quidem est humana natura magnumque habet et naturale bonum vim quoque amicitiae, ob hoc ex uno Deus voluit omnes homines condere, ut in sua societate non sola similitudine generis, sed etiam cognationis vinculo tenerentur »¹³⁴.

Questa unione sociale consiste particolarmente nell'amore spirituale fra i due coniugi, i quali tentano sempre più d'essere un cuore e una mente sola. Ecco perché Dio non li creò individualmente ossia uno estraneo all'altra, ma trasse la donna dal costato dell'uomo, per significare che debbono camminare insieme: « nec ipsos singulos condidit Deus et tamquam alienigenas iunxit: sed alteram creavit ex altero, signans etiam vim coniunctionis in latere, unde illa detracta, formata est. Lateribus enim sibi iunguntur, qui pariter ambulant et pariter quo ambulant intuentur »¹³⁵. E così la prima naturale cellula della società umana è l'unione fra l'uomo e la donna: « Prima itaque naturalis humanae societatis copula vir et uxor est »¹³⁶. Ora, questa crescente unione dei cuori, a base d'un amore scambievole dell'uomo e della donna, è per Sant'Agostino un tale bene che basta da solo per far sì che esista un vero vincolo matrimoniale, pur non essendovi figli¹³⁷. Del resto, la miglior prova di questo è lo stesso matrimonio di Maria e Giuseppe¹³⁸. Dall'altra parte la paternità e la maternità sono valori che cementano ancora maggiormente la comunione di vita fra l'uomo e la donna; poi la consanguineità e quindi l'amicizia sociale si

¹³⁴ SANT'AGOSTINO, *De bono coniugali*, I, 1; PL 40, 373.

¹³⁵ Ibidem.

¹³⁶ Ibidem.

¹³⁷ « Illud nunc dicimus, secundum istam conditionem nascendi et moriendi, quam novimus, et in qua creati sumus, aliquid boni esse conjugium masculi et feminae: cuius confoederationem ita divina Scriptura commendat, ut nec dimissae a viro nubere liceat alteri, quamdiu vir ejus vivit; nec dimisso ab uxore liceat alteram ducere, nisi mortua fuerit quae recessit » (Sant'Agostino, *De bono coniugali*, III, 3; PL 40, 375).

¹³⁸ SANT'AGOSTINO, *De nuptiis et concupiscentia*, I, 11, 12; PL 44, 420-421.

estendono sempre di più proprio attraverso la procreazione dei figli. Infatti, il vescovo di Ippona continua il suo discorso dicendo che la conseguenza naturale del matrimonio è un nesso sociale, concretato nei figli, quali frutti onesti dell'unione corporale: « *Consequens est connexio societatis in filiis, qui unus honestus fructus est, non coniunctionis maris et feminae, sed concubitus* »¹³⁹.

Prima dunque che possano esistere dei figli ci vuole l'esistenza di una comunità maritale basata sulla unione del cuore e dei sentimenti d'amicizia. Quindi, non è qui questione di voler escludere dal matrimonio il fattore procreativo, ma semplicemente di voler sottolineare che il vincolo matrimoniale esiste prima della procreazione, anzi, lo stesso vincolo continua ad esistere anche se non vi saranno mai dei figli, e ciò appunto perché la « *coniunctio maris et feminae* » è la prima realizzazione della natura sociale dell'uomo.

Da un tale strettissimo vincolo di amicizia coniugale segue già di per sé il dovere d'una fedeltà incondizionata. Questa fedeltà è pertanto una proprietà così naturale che uno la riscontra in qualsiasi istituto matrimoniale anche in quello dei pagani. Del resto, San Paolo vincola i due coniugi anche fisicamente in un modo tale che a nessuno dei due è permesso una minima infedeltà: « La moglie non ha la libera disponibilità del proprio corpo, ma alla stessa maniera anche il marito non ha la libera disponibilità del proprio corpo bensì la moglie ». (I *Cor.*, 7, 4). Giustamente quindi Sant'Agostino asserisce domandando: « chi è quell'uomo o quella donna per empì che siano, i quali desiderino avere al proprio letto coniugale una donna o un marito infedele »?¹⁴⁰

Nel suo « *De coniugiis adulterinis* », il nostro autore difende in base ai testi paolini l'assoluta indissolubilità del vincolo matrimoniale. Moglie e marito sono legati tra di loro indissolubilmente appunto perché come dice San Paolo: « la moglie è vincolata per tutto il tempo che vive il suo marito, ma se il marito muore, è libera di sposare chi vuole, purché lo faccia nel Signore »¹⁴¹. Evidentemente tale vincolo duraturo è bilaterale e quindi nessuno dei due può contrarre un nuovo vincolo, vivente l'uno e l'altro, senza commettere il peccato di adulterio. Anche qui Paolo è per il vescovo, di Ippona l'autorità indiscus-

¹³⁹ SANT'AGOSTINO, *De bono coniugali*, I, 1; PL 40, 373.

¹⁴⁰ SANT'AGOSTINO, *De nuptiis et concupiscentia*, PL 44.

¹⁴¹ SANT'AGOSTINO, *De coniugiis adulterinis*, II, 2, 2; PL 40, 471.

sa: « una donna maritata è legata dalla Legge a suo marito per tutto il tempo che egli vive... quindi sarà chiamata adultera, se, vivendo ancora il marito, diventa la donna di un altro uomo »¹⁴². Tuttavia, l'ultima ragione di questa norma così rigorosa è la sacramentalità del vincolo coniugale. Infatti, Agostino si domanda, come mai tanto rigore nei riguardi dello scioglimento d'un vincolo, anche sterile, se lo scopo del matrimonio è la procreazione? La risposta è questa: il matrimonio è sigillato dalla sacramentalità ossia dal simbolo di amorosa fedeltà tra Cristo e la sua Chiesa. Di fronte a questo sacramento c'è nella città di Dio, cioè nella Chiesa di Cristo, da parte dei fedeli sposati, un tale rispetto che, benché si sposino con il desiderio d'aver figli, essi ritengono illecito abbandonare la sposa o lo sposo sterile per sposarne un'altra od un altro¹⁴³. La sacralità del vincolo coniugale è quindi così grande e così misteriosa da essere partecipe alla stessa sacralità del vincolo fra Cristo e la sua Chiesa. Perciò come Cristo ormai è per sempre inseparabilmente unito alla sua Chiesa e questa a Lui, così anche l'uomo e la donna sono tra di loro uniti da un vincolo inscindibile.

Quanto fin qui esposto sulla origine, finalità e soprattutto sulle proprietà del matrimonio svela con ogni chiarezza la grandissima stima del vescovo ipponese per il medesimo. Del resto non poteva essere diversamente, dato che l'istituzione e la finalizzazione del matrimonio traggono origine da Dio e che le caratteristiche essenziali della stessa realtà coniugale si concretano in una vita di unione amorosa, di fedeltà incondizionata e di sacralità ecclesiale. L'unica cosa da obiettare potrebbe essere che Agostino è un natalista nel senso che egli considera molto importante l'aspetto numerico dei figli. Tuttavia, ciò ha una facile spiegazione quando si tiene presente che lo scrittore della Civitas Dei finalizza l'atto coniugale dal punto di vista demografico perché crede che l'apoteosi escatologica della città celeste avrà luogo quando si sia raggiunto il numero dei predestinati. Quindi, anche se Agostino fosse un natalista, non lo è per motivi di ordine biologico o fisicistico. Su questo argomento cioè sull'uso matrimoniale intendiamo intrattenerci nel seguente punto dove tocchiamo la polemica di Agostino con i pelagiani.

¹⁴² Ibidem, II, 4; PL 40, 473.

¹⁴³ SANT'AGOSTINO, *De nuptiis et concupiscentia*, I, 10; PL 44, 420.

3. In polemica con i pelagiani.

L'ottimismo sessuale in genere e quello matrimoniale in specie come ce li presentò la tesi pelagiana, fu uno dei motivi che causarono, per così dire, un ripensamento di Sant'Agostino nei riguardi dell'uso coniugale nel paradiso; fu proprio questo stesso ottimismo la ragione della teoria agostiniana dei tre famosi beni del matrimonio. Queste due affermazioni programmatiche ci permettono, anzi, ci costringono a ripetere brevemente la tesi principale di Pelagio in merito. Per il propagandista del libero arbitrio, l'uomo è da solo capace di vivere la vita ascetica e morale che deve condurre alla salvezza eterna. E ciò appunto perché non esiste un peccato originale e quindi neppure esistono le sue nefaste conseguenze: le cosiddette piaghe del peccato originale. Tutte queste cose sono connaturali alla stessa indole della vita esistenziale dell'uomo, cosicché anche i nostri progenitori le avevano prima del loro peccato. Tra queste caratteristiche congenite della natura umana si devono annoverare specialmente la necessità di morire e l'ardore della concupiscenza¹⁴⁴. Seguiamo ora il travaglio del ripensamento del vescovo ipponese, dividendo le sue idee in due punti e cioè mortalità e concupiscenza, prima, e il male della concupiscenza ed i tre beni matrimoniali poi.

a. *Mortalità e concupiscenza nel paradiso.*

Teologizzando sul versetto genesiaco « Crescite et multiplicamini, et generate, et replete terram », Agostino si domanda se un tale compito vada preso in un senso carnale o piuttosto spirituale. Poi risponde che si può interpretarlo in senso spirituale prima del peccato e in senso carnale dopo il peccato. « Licet enim nobis eam etiam spiritualiter accipere, ut in carnalem fecunditatem post peccatum conversa esse credatur »¹⁴⁵. Poiché, l'unione tra l'uomo e la donna era allora una casta convivenza nella quale l'uomo comandava e la donna ubbidiva; da questa unione nascevano feti spirituali di gioie immortali ed intelligibili che a loro volta dovevano riempire la terra vivificando e dominando il corpo di modo che questo fosse assoggettato e quindi libero da ogni avversità e molestia¹⁴⁶. Tutto que-

¹⁴⁴ Cfr. supra, pp. 43-45.

¹⁴⁵ SANT'AGOSTINO, *De Genesi contra Manicheos*, I, 19, 30; PL 34, 187.

¹⁴⁶ Ibidem.

sto poi è da credere che fosse così perché l'uomo non era ancora un figlio di questo secolo prima di peccare e quindi non generava né venne generato. Anzi, comparando la generazione carnale con la vita sua escatologica, egli doveva persino disprezzare un simile modo di procreare. « Quod ideo sic credendum est, quia nondum erant filii saeculi hujus antequam peccarent. Filii enim saeculi hujus generant et generantur, sicut Dominus dicit, cum in comparatione futurae vitae quae nobis promittitur, carnalem istam generationem contemnendam esse demonstrat »¹⁴⁷. Tuttavia non è tanto questa ragione biblica a fondo escatologico che qui c'interessa quanto piuttosto la ragione teologica a sfondo morale, e ciò perché essa apre la porta alla polemica con i pelagiani.

Nel contesto della creazione di tutte le cose da parte di Dio, il vescovo ipponese ci parla anche dell'uomo fatto a immagine di Dio e della donna fatta per aiutare l'uomo. Di quest'ultima dice testualmente: « Fecit illi [per l'uomo] etiam adiutorium feminam: non ad carnalem concupiscentiam, quandoquidem nec corruptibilia corpora tunc habebant, antequam eos mortalitas invaderet poena peccati; sed ut haberet et vir gloriam de femina, cum ei praeiret ad Deum, seque illi praeberet imitandum in sanctitate atque pietate, sicut ipse esset gloria Dei, cum ejus sapientia sequeretur »¹⁴⁸. Qui è chiarissimo che Agostino sostiene la sua tesi spiritualistica dell'unione coniugale nel paradiso in base all'immortalità del corpo paradisiaco. Per lui la donna non poteva essere data all'uomo per soddisfare la concupiscenza carnale, appunto perché né lei né l'uomo avevano corpi corruttibili, prima che la mortalità li colpisse. Quindi dove non c'è un corpo mortale ivi non ci può essere neppure un'unione carnale, poiché manca la concupiscenza. Appena però l'uomo diventa mortale appare sul palco della vita coniugale anche la concupiscenza. Ora sia l'una, cioè la mortalità, sia l'altra, cioè la concupiscenza, hanno colpito l'uomo quale pena del peccato: « mortalitas eos [invasit] poena peccati »¹⁴⁹; « concupiscentia... ante peccatum [non] fuit »¹⁵⁰. Per il nostro santo dottore della grazia, immortalità e assenza di concupiscenza s'accoppiano in tal modo che la prima condiziona l'uso carnale del matrimonio, precisamente perché manca

¹⁴⁷ Ibidem.

¹⁴⁸ SANT'AGOSTINO, *De catechizandis rudibus*, XVIII, 29; PL 40, 332.

¹⁴⁹ Ibidem.

¹⁵⁰ SANT'AGOSTINO, *De nuptiis et concupiscentia*, I, 16, 18; PL 44, 424.

la seconda. Per cui è vero anche il contrario: dove c'è la mortalità del corpo, c'è pure la concupiscenza e quindi la possibilità dell'atto coniugale. Ma non è proprio questo che affermava Pelagio e i suoi discepoli? Sicuro, soltanto che per loro questa mortalità e concupiscenza esistevano già nel paradiso, mentre per Agostino sono state causate dal peccato, appunto perché esse sono realtà imposte all'uomo come punizione in seguito al peccato. La posizione dell'uno, Agostino, e la posizione dell'altro, Pelagio, sembrano assai nette e quindi definitive.

Eppure per il vescovo di Ippona c'è da notare un profondo cambiamento di pensiero come risulta inequivocabilmente dal testo seguente. Dopo aver detto che l'uomo, uscito dal paradiso, non poteva probabilmente avere altro aiuto da parte della donna se non per la procreazione dei figli, continua « hoc enim et in prima rerum conditione dictum erat, Masculum et feminam fecit eos, et benedixit eos Deus, dicens: Crescite, et multiplicamini, et implete terram, et dominamini ejus (*Gen. 1, 27-28*). Quae ratio conditionis et conjunctionis masculi et feminae atque benedictio, nec post peccatum hominis poenamque defecit »¹⁵¹.

Ecco affermato esplicitamente che anche prima del peccato originale era possibile una procreazione carnale, anzi, non solo era possibile ma era semplicemente così¹⁵². Ma allora dove rimane la difficoltà della mortalità e della concupiscenza? Quanto alla mortalità, il grande teologo africano si difende abbastanza bene con l'aiuto di un testo paolino sulla distinzione tra il corpo animale e il corpo spirituale dell'uomo¹⁵³. Secondo l'Apostolo, dice Agostino, il corpo animale del primo uomo non fu fatto in tal modo che questo non potesse morire, bensì che non sarebbe morto a condizione però che l'uomo non peccasse. Quindi, il corpo umano, anche dell'uomo paradisiaco, era di per sé mortale e soltanto per accidens, ossia per grazia speciale da parte di Dio, esso era immortale, fino a quando l'uomo non fosse

¹⁵¹ SANT'AGOSTINO, *De Genesi ad litteram*, IX, 3, 5; PL 34, 394.

¹⁵² Cfr. supra pp. 55-61.

¹⁵³ « Si semina un corpo animale, e risorge un corpo spirituale. Poiché se c'è un corpo animale c'è anche un corpo spirituale. Così appunto sta scritto: il primo uomo, Adamo, divenne un essere vivente; l'ultimo Adamo è uno spirito che vivifica. Ma non venne per primo lo spirituale, bensì quello animale e poi lo spirituale. Il primo uomo, dalla terra, terrestre; il secondo uomo dal cielo. Qual era il terrestre, tali sono pure i terrestri; e quale il celeste, tali i celesti. E a quel modo che portammo l'immagine di quello terrestre, così porteremo l'immagine del celeste » (I Cor. 15, 44-49).

caduto nel peccato. « Corpus igitur animale, in quo primum hominem Adam factum esse dicit Apostolus, sic erat factum, non ut mori omnino non posset, sed ut non moreretur, nisi homo peccasset »¹⁵⁴. Il corpo dunque di Adamo e conseguentemente anche di Eva, era vivificato da un'anima vivente, ma non ancora spiritualizzato dallo spirito che vivifica cioè dallo Spirito dell'ultimo Adamo, Cristo. Poiché soltanto il corpo vivificato da questo spirito è veramente spirituale e quindi non può morire ossia è di per sé immortale. Ma ciò avverrà quando l'uomo diventerà cittadino del cielo insieme agli angeli. « Nam illud quod spiritu vivificante spirituale erit et immortale, mori omnino non poterit... Sed homines ad Dei gratiam pertinentes cives sanctorum Angelorum in beata vita manentium, ita spiritualibus corporibus induentur, ut neque peccent amplius, neque moriantur: ea tamen immortalitate vestiti, quae, sicut Angelorum, nec peccato possit auferri; natura quidem manente carnis, sed nulla omnino carnali corruptibilitate vel tarditate remanente »¹⁵⁵. In conclusione: ammessa la mortalità dell'uomo paradisiaco in base ad una argomentazione teologica di carattere prettamente biblico, per Agostino non c'è più difficoltà, almeno da questo punto di vista, per concedere ai pelagiani che anche nel paradiso c'era la procreazione carnale, « quamquam enim jam emissi de paradiso convenisse et genuisse commemorarentur; tamen non video quid prohibere potuerit, ut essent eis etiam in paradiso honorabiles nuptias, et torus immaculatus »¹⁵⁶.

Resta tuttavia la grande difficoltà della concupiscenza come il nostro padre latino stesso fa notare quando scrive: « Sequitur autem quaestio necessario pertractanda, et Domino Deo veritatis adjuvante solvenda. Si libido membrorum inobedientium ex peccato inobedientiae in illis primis hominibus, cum illos divina gratia deseruisset, exorta est... quomodo essent filios propagaturi, si, ut creati fuerant, sine praevaricatione mansissent »¹⁵⁷. Ecco con le stesse parole di Agostino la logica conseguenza della sua posizione di dover abbinare la questione della mortalità e la concupiscenza per l'uso coinugale. Adesso che lui le ha divise, poiché anche se la mortalità è di per sé congenita alla natura dell'uomo certamente

¹⁵⁴ SANT'AGOSTINO, *De civitate Dei*, XIII, 24, 6; PL 41, 402.

¹⁵⁵ Ibidem, PL 41, 402-403.

¹⁵⁶ SANT'AGOSTINO, *De Genesi ad litteram*, IX, 3, 6; PL 34, 395.

¹⁵⁷ SANT'AGOSTINO, *De civitate Dei*, XIII, 24, 7; PL 41, 404.

non è così per quanto concerne la concupiscenza, sorge il problema dell'uso coniugale senza uno stimolo libidinoso. Vediamo adesso come Agostino cerca anche qui di trovare il pelo nell'uovo, per uscire senza diventare pelagiano da questo apparente circolo vizioso. Poiché se non c'è concupiscenza non vi può essere l'atto coniugale; se c'è l'atto coniugale non vi può non esserci concupiscenza. Eppure Agostino, almeno in un primo momento, cerca varie soluzioni, escludendo l'esistenza della libidine¹⁵⁸.

Anche qui i pelagiani sostengono che questo stimolo insito nell'uomo non è causato da una trasgressione morale da parte dell'uomo ma esso è voluto dallo stesso creatore dell'uomo. Quindi anche l'uomo del paradiso possedeva questo movimento sessuale. A questo punto, il vescovo di Ippoma si oppone tenacemente dicendo che prima del peccato l'uomo non ha conosciuto il « malum concupiscentiae ». Ecco le sue parole: « pudentia concupiscentia nulla esset, nisi homo ante peccasset, nuptiae vero essent, etiamsi nemo peccasset; fieret quippe sine isto morbo seminatio filiorum in corpore vitae illius, sine quo nunc fieri non potest in corpore mortis hujus »¹⁵⁹.

Viene spontanea la domanda, come si possa spiegare questa assenza della concupiscenza nell'uomo della giustizia originale. Risponde Agostino nel capitolo 14 della sua *Civitas Dei*. L'uomo paradisiaco aveva una volontà capace di dominare ogni movimento dei suoi organi, quindi anche degli organi sessuali. Il che non deve far meraviglia, se si pensa che anche ora ci sono uomini capaci di muovere a comando non solo la mano e i piedi, ciò che tutti possono fare, ma anche le orecchie e il cuoio capelluto. Si pensi pure al ventriloquo o a coloro che possono sudare e piangere quando vogliono¹⁶⁰. Tuttavia, la vera ragione di questa differenza tra l'uomo prima e dopo il paradiso è piuttosto di ordine teologico. In altri termini, Agostino ricorre ad un altro argomento per giustificare il fatto che il funzionamento fisiologico degli organi sessuali dipendeva per l'uomo adamitico, ossia paradisiaco, esclusivamente dalla volontà.

A causa della sua disobbedienza nei riguardi della volontà di Dio, l'uomo post-paradisiaco rimase punito con la incapa-

¹⁵⁸ « Hoc Deo praestante fideliter iusqueque viventibus eique obedienter sanctaeque servientibus, ut sine ullo inquieto ardore libidinis, sine ullo labore ac dolore pariendi, foetus ex eorum semine ginerentur » (Sant'Agostino, *De Genesi ad litteram*, IX, 3, 6; PL 34, 395).

¹⁵⁹ SANT'AGOSTINO, *De nuptiis et concupiscentia*, I, 1, 1, PL 44, 414.

¹⁶⁰ SANT'AGOSTINO, *De civitate Dei*, XIV, 24, 1-2; PL 41, 432.

cità di dominare con la sua volontà i movimenti dei suoi organi procreativi. Non essendo cioè stato sottomesso alla volontà di Dio, Questi ha sottratto alla volontà dell'uomo gli organi sessuali. Ecco perché l'uomo e la donna si vergognavano ed ebbero bisogno di coprirsi¹⁶¹.

Nel 420, il vescovo di Ippona accetta però che anche l'uomo, pur essendo in possesso della giustizia originale, poteva avere una erezione sessuale a base fisiologica ossia a base della libido. Però anche in quel caso c'entra sempre il dominio della volontà¹⁶². Quindi la differenza tra l'attività sessuale prima e dopo il peccato originale rimane sempre anche se considerata da un punto di vista fisiologico. Di più, la erezione sessuale dopo il peccato non è soltanto sottratta al dominio della volontà, essa assorbe pure l'attività dello spirito »¹⁶³.

C'è dunque nell'attività sessuale post-paradisiaca una sregolata concupiscenza, non c'è dubbio; ma perché Agostino la chiama un « malum »? La risposta è netta. La concupiscenza sregolata si chiama un male non perché essa sia un male in se stessa, ma perché di sua natura non distingue fra ciò che è lecito e ciò che è illecito. Perciò ci vuole l'aiuto della ragione, regolatrice del bene e del male. E siccome l'unico uso ragionevole dell'attività coniugale, vale a dire, dell'atto coniugale si ha quando questo tende alla procreazione, non rimane altra conclusione che soltanto l'atto guidato dalla ragione verso il suo scopo procreativo merita la qualifica di atto lecito. Ma con questo ragionamento siamo entrati nel campo più specifico della morale agostiniana sull'atto matrimoniale: la dottrina dei beni.

b. *I beni del matrimonio ed il male della concupiscenza.*

E' noto a tutti che Sant'Agostino ha escogitato la dottrina dei tre famosi beni del matrimonio: « bonum prolis, bonum fidei, bonum sacramenti ». Tale notorietà ci dispensa di trattarne qui per esteso. Ci basterà toccarne soltanto l'aspetto medicinale.

Indubbiamente, il nostro autore considera la procreazione

¹⁶¹ « Donatus est itaque homo sibi, quia deseruit Deum placendo sibi, et non obediens Deo, non potuit obedire nec sibi » (Sant'Agostino, *De civitate Dei*, XIV, 24, 2; PL 41, 433.

¹⁶² SANT'AGOSTINO, *Contra Julianum opus imperfectum*, VI, 22; PL 45, 1553.

¹⁶³ *Ibidem*, IV, 39; PL 45, 1559-1560.

come un bene e ciò nel senso che serve ad evitare dei mali. Così egli cita il testo di San Paolo a Timoteo: « bonum est nubere, quia bonum est filios procreare, matrem familias esse »¹⁶⁴. Però, in questo testo paolino di I Timoteo 5, 14 possiamo soltanto scoprire che il concetto di « bonum » implica il concetto di rimedio. L'Apostolo, infatti, vuole che le giovani vedove si maritino appunto perché, avendo dei figli, pongano rimedio al loro girovagare ozioso per le case e alle loro chiacchiere indiscrete. Ma non è in questo senso: di arginare cioè una vita sbandata, che Sant'Agostino intende parlare del *bonum prolis* come di un rimedio. Egli riferisce questo concetto direttamente al male che accompagna ogni atto coniugale, vale a dire, al male di una libidine sregolata. Dice in effetti: « Habent etiam id bonum coniugia, quod carnalis vel juvenilis incontinentia, etiam si vitiosa est, ad propagandae prolis redigitur honestatem, ut ex malo libidinis aliquid boni faciat copulatio coniugalis »¹⁶⁵. Non è dunque, come volevano i pelagiani, che lo stesso fervore della concupiscenza fosse un bene matrimoniale. Per Agostino questo fervore ha qualcosa che non va, però questo male può essere usato lecitamente e onestamente, orientandolo verso la procreazione e non verso la soddisfazione del bisogno libidinoso. « Bonum ergo coniugii non est fervor concupiscentiae, sed quidam licitus et honestus illo fervore utendi modus, propagandae proli, non explendae libidini accomodatus »¹⁶⁶. Insomma la prole è un bene perché fa sì che gli sposi usino lecitamente e onestamente dello stimolo della concupiscenza sessuale. Questo *bonum prolis* poi è tale da rendere l'atto coniugale del tutto lecito, ossia senza alcun peccato: « Concubitus enim necessarius causa generandi, inculpabilis et solus ipse nuptialis est »¹⁶⁷. E se ci fosse anche un po' di libidine nell'unione corporale fra i due coniugi? Anche allora la prole ha il compito di rimediare il male presente in quell'atto e cioè renderlo soltanto venialmente peccaminoso invece di mortalmente colpevole: « si [coniuges] autem de libidine quaerunt etiam voluptatem, venialiter male [utuntur malo concupiscentiae] »¹⁶⁸. Comunque questa rettifica morale, o meglio, questa diminuzione del male morale ha soltanto luogo quando predomina nei coniugi ciò che è più proprio nel matrimonio: la prole. « Ille autem qui ultra istam

¹⁶⁴ SANT'AGOSTINO, *De bono coniugali*, IX, 9; PL 40, 380.

¹⁶⁵ Ibidem, III, 3; PL 40, 375.

¹⁶⁶ SANT'AGOSTINO, *De peccatorum meritis et remissione*, I, 29; PL 44, 141.

¹⁶⁷ SANT'AGOSTINO, *De bono coniugali*, X, 11; PL 40, 381.

¹⁶⁸ Ibidem, VI, 6; PL 40, 376.

necessitatem [della procreazione] progreditur, jam non rationi, sed libidini obsequitur... Verumtamen si magis in sua conjunctione diligunt quod honestum, quam quod inhonestum est, id est, quod est nuptiarum, quam id quod non est nuptiarum, hoc eis auctore Apostolo secundum veniam conceditur »¹⁶⁹.

Si noti come Sant'Agostino interpreta qui male il testo Paulino « secundum veniam » in proposito. Già abbiamo visto come l'Apostolo parla piuttosto d'un consiglio che di perdono. Tuttavia, la posizione agostiniana quadra esattamente con il suo pensiero sul peccato nell'uso delle cose. Infatti, chi usa una cosa per uno scopo a cui non è destinata pecca almeno venialmente: « ...bonis quae propter aliud necessaria sunt, qui non ad hoc utitur propter quod instituta sunt, peccat, alias venialiter, alias damnabiliter »¹⁷⁰. Comunque prescindendo dalla prova scritturistica, che è certamente errata, il pensiero di Agostino è chiaro: solo l'atto coniugale compiuto « generandi causa » è esente da ogni colpa; se c'è insieme al motivo procreativo anche un po' di libidine, l'atto coniugale è venialmente peccaminoso. Ma sia l'assenza d'ogni colpa sia la presenza della colpa veniale soltanto dipendono dal « bonum prolis ». « Omnino enim in genere suo nuptiae bonum sunt; sed ideo bonum... quia prolis suscipiendae causa utrumque commiscent... Post peccatum autem accessit eis, non de felicitate, sed de necessitate certamen, ut suo bono pugnent etiam ipsae contra concupiscentiae malum, ad nihil eam sinentes illicitum pervenire; quamvis ipsa in haec, nunc remissoribus, nunc concitatoribus motibus, instigare non cesset et eius malo bene utentes in propagatione filiorum »¹⁷¹.

Oltre però al bene giustificante della prole c'è un altro bene: il « bonum fidei ». Si tratta anche qui del bene nel senso di rimedio ad un male presente nell'atto sessuale, o nella vita matrimoniale. Secondo San Paolo esiste un obbligo vicendevole tra marito e moglie di rendere il debito coniugale quando questo viene richiesto. (I *Cor.* 7 3-6). Ora, supponiamo che uno dei due richiedi il debito non per un motivo procreativo ma piuttosto per soddisfare la sua libidine. Che qualifica morale avrà allora quell'atto coniugale? Per rispondere con la massima esattezza bisogna, secondo il pensiero di Sant'Agostino, distinguere

¹⁶⁹ Ibidem, X, 11; PL 40, 381-382.

¹⁷⁰ SANT'AGOSTINO, *De bono coniugali*, IX, 9; PL 40, 380.

¹⁷¹ SANT'AGOSTINO, *Contra Julianum opus imperfectum*, III, 16, 30; PL 44, 717-718.

re tra la parte che chiede il debito e la parte che rende il debito. La parte che rende il debito appunto per far evitare al consorte il peccato di fornicazione o meglio di adulterio, non soltanto non pecca ma fa persino un atto buono e, positus ponendis, anche un atto meritorio. La parte invece che chiede, appunto perché non manca alla fedeltà, volendo unirsi alla propria moglie e non ad un'altra per soddisfare il suo bisogno libidinoso, pecca soltanto venialmente. « ...reddere vero debitum conjugale nullius est criminis, exigere autem ultra generandi necessitatem culpae venialis est »¹⁷².

Non insistiamo di più ma passiamo al giudizio di Sant'Agostino sulla contraccezione.

c. Condanna della contraccezione.

Notiamo subito che Sant'Agostino parla pochissimo della problematica contraccettiva. Tuttavia, quel poco è di fondamentale importanza sia per la discussione teologica post-agostiniana sia per la presa di posizione da parte del Magistero ecclesiastico in materia. Ad ogni modo ci interessa qui sottolineare che il Vescovo di Ippona distingue anzitutto fra posizioni contraccettive e posizioni impeditive della procreazione. In altri termini, Agostino parla di mezzi piuttosto in uso presso le donne e di mezzi piuttosto usati dagli uomini. Sia gli uni che gli altri vengono però spietatamente condannati. I testi che entrano poi nella questione contraccettiva vengono conati con la terminologia: *Aliquando* per le cosiddette « venena sterilitatis » e *Adulterii malum* per le posizioni.

Ecco il testo dell'*Aliquando*: « Aliquando eousque pervenit haec libidinosa crudelitas, vel libido crudelis, ut etiam venena sterilitatis procuret: et nihil valuerint, conceptos foetus inter viscera aliquo modo extinguat vel fundat, volendo prolem suam prius interire quam vivere: aut si in utero vivebat, occidi antequam nasci. Prorsus si ambo tales sunt, conjuges non sunt: et si ab initio tales fuerunt, non sibi per connubium, sed per stuprum potius convenerunt. Si vero ambo tales non sunt, audeo dicere, aut illa quodammodo est mariti meretrix, aut ille adulter uxoris »¹⁷³.

¹⁷² SANT'AGOSTINO, *De bono coniugali*, VII, 6; PL 40, 378.

¹⁷³ SANT'AGOSTINO, *De nuptiis et concupiscentia*, I, 15, 17; PL 44, 423-424.

Si noti come Agostino stigmatizza la forza dello stimolo sessuale come una specie di crudeltà che fa tutto il possibile per evitare la procreazione. Dapprima tenta con mezzi contraccettivi e se questi non hanno avuto il risultato desiderato, allora ricorre anche all'aborto criminale. Il male della concupiscenza spinge quindi ad un atto matrimoniale senza riferimento alla procreazione o meglio addirittura con la esclusione della medesima, arrivando persino a distruggere la nuova vita già iniziata. Eppure, anche in questo caso il nostro vescovo non parla di omicidio per condannare un simile misfatto, ma di mancanza di valori coniugali. Infatti, egli afferma che coloro che agiscono così non sono « conjuges », ma meretrici se si tratta soltanto delle donne oppure adulteri se si tratta soltanto degli uomini. In una parola: Sant'Agostino condanna la contraccezione e l'aborto non perché questi implicano una trasgressione del quinto comandamento, ma bensì perché sono contrarii a ciò che rende l'atto coniugale unicamente e specificamente nuziale: la procreazione. Qui non c'è nessun bene che possa servire come ragione giustificante ossia come rimedio del « malum concupiscentiae », anzi, il contrario; poiché l'unico motivo dell'atto coniugale è appunto lo stesso male della libidine. Sant'Agostino dunque rimane perfettamente nella linea della sua dottrina sull'uso matrimoniale per condannare interventi dell'uomo che servono a frustrare lo scopo procreativo del medesimo.

Lo stesso fa nel contesto sulla gravità del peccato di adulterio: « Adulterii malum vincit fornicationem, vincitur ab incestu. Peus enim est cum matre, quam cum aliena uxore dormire: sed horum omnium pessimum est, quod contra naturam fit: ut si vir membro mulieris non ad hoc concessio utatur, hoc execrabiliter fit in meretrice, sed execrabilius fit in uxore. Illicite namque et turpiter etiam cum legitima uxore concumbitur, ubi prolis conceptio deviat. Quod faciebat Onan, filius Iudae, et occidit illum propter hoc Deus »¹⁷⁴.

Il giudizio morale che viene qui formulato da Sant'Agostino va interpretato nella luce procreativa dell'unione fra l'uomo e la donna. Nei peccati dell'adulterio, della fornicazione e dell'incesto sono evidentemente altri valori in giuoco, per cui si ha una diversa svalorizzazione morale, ma nei peccati « contra naturam » si tratta indubbiamente del valore procreativo dell'atto carnale fra i due sessi. Ora, un'atto contrario allo scopo pro-

¹⁷⁴ SANT'AGOSTINO, *De coniugiis adulterinis*, II, 12; PL 40, 479.

creativo compiuto con la propria moglie è appunto più esecrabile, perché frustra con un mezzo contronaturale l'apertura ad una nuova vita umana: la ragione specifica dello stesso atto in quanto coniugale. Notiamo per transennam che l'appello al caso di Onan è naturalmente fuori posto, ma ciò non diminuisce per niente il giudizio negativo di Sant'Agostino quanto alla moralità della contraccezione.

Se vogliamo finalmente indicare il perché della condanna d'un uso dell'organo femminile ad uno scopo diverso da quello a cui è destinato, dobbiamo ricorrere all'ordine stabilito dal Creatore. L'ordinazione del Creatore e l'ordine delle creature è d'un tale peso che l'eccesso in cose permesse è molto più tollerabile che un singolo eccesso in cose non permesse. Di conseguenza, nel campo sessuale, uno pecca molto di meno comportandosi da moglie che da meretrice. Eppure quando un marito desidera usare l'organo sessuale della propria moglie per uno scopo non suo, ciò è più biasimevole quando la donna permette che si faccia con essa piuttosto che con un'altra donna¹⁷⁵. Qui è di nuovo evidente la stessa logica agostiniana: l'atto coniugale è soltanto coniugale quando è orientato verso la procreazione. Perciò un'atto che unisce l'uomo e la donna fisicamente è meno biasimevole quando la frustrazione del fine procreativo ha luogo in una relazione extra-matrimoniale; il che significa che Sant'Agostino non è un fisicista oppure un sostenitore d'una morale matrimoniale biologista, ma che egli oltre all'indirizzo morale proveniente dall'ordine biologico, perché voluto da Dio, appella anche e soprattutto al fine procreativo dello stesso matrimonio¹⁷⁶. Ciò appare del resto chiaro dalla domanda che Agostino fa a Fausto manicheo nel contesto dell'uso coniugale secondo una specie di ritmo biologico: « Nonne vos estis qui 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 liberorum procreandorum causa, sed satiandae libidinis habere coniugem censeatis »¹⁷⁷. Per Agostino dunque la norma biologica

¹⁷⁵ « Hinc est etiam quod longe minus peccat quamlibet assiduus ad uxorem, quam vel rarissimus ad fornicationem. Cum vero vir membro mulieris non ad hoc concesso uti voluerit turpior est uxor si in se quam si in alia fieri permisit » (Sant'Agostino, *De bono coniugali*, IX, 12; PL 40, 382).

¹⁷⁶ « Decus ergo coniugale est castitas procreandi, et reddendi carnalis debiti fides: hos est opus nuptiarum, hoc ab omni crimine defendit Apostolus » (Ibidem).

¹⁷⁷ SANT'AGOSTINO, *Contra Faustum*, XIX, 26; PL 42, 365.

porterebbe a sostenere che lo scopo del matrimonio sta nella soddisfazione della libidine e non nella procreazione. Ma è ora di concludere il pensiero del più grande padre latino.

* * *

In un primo momento, Sant'Agostino subì fortemente l'influsso del pensiero degli altri padri. Anche lui non volle ammettere l'esistenza del matrimonio nel paradiso e meno ancora, nell'ipotesi che ci fosse stato l'istituto matrimoniale, la possibilità di una procreazione per mezzo dell'unione corporale fra l'uomo e la donna. E ciò appunto perché non era conciliabile con un corpo immortale, ossia incorruttibile. Insomma il matrimonio e certamente l'atto coniugale era una cosa indegna dell'uomo paradisiaco. E' vero che il nostro vescovo di Ippona è meno pessimista nei riguardi della donna in quanto immagine di Dio, anche se lui ha fatto fatica per capire in che senso la donna poteva essere un'aiuto all'uomo. Comunque è già più moderato perché lascia la porta aperta verso un complemento che oltrepassa quello puramente spirituale.

Tuttavia, ci è voluto il pessimismo manicheistico nei confronti sia del matrimonio che dell'atto coniugale aperto alla procreazione, per cambiare la mente di Sant'Agostino. Dovendo difendere la bontà del matrimonio contro l'accusa che questo traeva la sua origine dal diavolo, il nostro autore si affretta a dire che anche nel paradiso c'era già il connubio voluto da Dio, con il preciso intento di popolare la città celeste affinché tutti i suoi abitanti potessero prendere parte alla lode angelica tributata a Dio. Così l'atto coniugale non era il nemico numero uno del principe del bene, in quanto imprigionava l'anima ossia la scintilla divina in un corpo umano, bensì lo strumento più adatto per offrire a Dio schiere di nuovi esseri osannanti del suo nome. La presa di posizione agostiniana di fronte alla tesi di Mani, a sfondo gnostico, si impernia quindi quasi esclusivamente sull'istituzione divina del matrimonio a scopo procreativo d'un predestinato numero di eletti per popolare la Civitas Dei. Così, Agostino superò quel pessimismo concernente la differenza sessuale dei padri e nello stesso tempo il pessimismo gnostico concernente l'istituzione e la vita matrimoniale dei manichei. Insomma, il vescovo di Ippona considera il matrimonio in una luce nettamente procreazionistica, per far esplodere le idee in voga prima e durante il suo tempo. Però, anche se qui Agosti-

no si è allontanato da una specie di pessimismo sessuale e matrimoniale, non ne è del tutto esente. Ma ciò è piuttosto dovuto alla sua reazione contro l'ottimismo pelagiano.

Dinanzi ad una netta negazione del peccato originale e delle sue conseguenze, specialmente nel campo delle sessualità, Agostino non può tacere. La tesi d'un corpo mortale e quindi della possibilità procreativa per mezzo d'una unione corporale anche nello stato paradisiaco, obbliga il nostro valente polemista a dire una parola in merito. Egli accetta questa possibilità distinguendo tra il corpo adamitico immortale per grazia ed il corpo adamitico mortale per natura. Tuttavia, anche se l'uomo del paradiso avesse potuto procreare nello stesso modo di adesso cioè nella maniera post-paradisiaca, ciò non vuol dire che non vi sia alcuna differenza, anzi, c'è una grande differenza: ivi non c'era il male della concupiscenza. L'uomo allora non dipendeva da uno stimolo libidinoso per poter compiere la sua missione procreatrice, bensì da un atto della sua volontà. Poiché, siccome l'uomo aveva un pieno dominio su tutti i suoi organi, appunto perché aveva sottomessa la sua volontà a quella di Dio, era logico che quest'uomo dominasse anche i movimenti dei suoi organi procreativi. Ma anche se ci fosse stata una erezione a base fisiologica, come è di fatto, ciò non implica ancora che la volontà dell'uomo non c'entri. Le carte però cambiano in tavola dopo il peccato originale. Allora cessa il dominio della volontà, come appare dal fatto che sia l'uomo che la donna si vergognano e cercano di vestirsi. Entra, insomma, la concupiscenza cioè quello stimolo sessuale incapace di distinguere fra ciò che è lecito e ciò che non è lecito. Ed è proprio lì dove sta il male della concupiscenza: essa non è regolata da sé stessa, ma deve essere regolata da un motivo ragionevole. Eccoci arrivati ai famosi beni agostiniani del matrimonio.

A causa della concupiscenza, l'atto coniugale è accompagnato da una tendenza sregolata ossia da un male nel senso che preferisce piuttosto assecondare la libidine che la ragione. Perciò, questo atto ha bisogno di un bene che serve da controbilancio, vale a dire, da rimedio. Ora, il matrimonio ha appunto questi rimedii tanto nella prole quanto nella fedeltà. Tuttavia, solo il « *bonum prolis* » è capace di rendere l'atto coniugale esente da ogni colpa morale, appunto perché il fine procreativo tiene entro i limiti del lecito lo stimolo libidinoso. Il « *bonum fidei* » invece rende l'atto coniugale soltanto esente dalla colpa grave, appunto perché serve ad evitare il peccato mortale dell'adulterio, in quanto protegge la fedeltà coniugale. Si

noti bene: in questo caso la parte che rende il debito non pecca affatto, anzi fa un atto buono e persino meritevole, mentre la parte chiedente pecca venialmente.

Da tutto questo è più che evidente come Sant'Agostino giudica quanto riguarda il matrimonio e l'uso del medesimo nella prospettiva procreativa. Vale a dire, quanto all'atto coniugale, che solo l'atto compiuto per la procreazione o meglio, senza escludere la procreazione è un atto veramente e specificatamente coniugale. Pertanto, ogni mezzo usato dall'uomo o dalla donna per evitare la procreazione è condannabile, precisamente perché il loro atto non è un atto compiuto da coniugi, ma da adulteri o da meretrici.

In questa cornice conclusiva della morale coniugale agostiniana rileviamo ora le idee sintetiche del dualismo.

Prima di tutto, nel discepolo-uditore di Mani non esiste più nulla della doppia morale coniugale del suo maestro. Il matrimonio è un bene, perché di origine divina e va usato da tutti a scopo procreativo. Nell'uso del medesimo rimane escluso l'ottimismo sessuale di Pelagio, precisamente perché si deve tener conto del male della concupiscenza sregolata, la quale trova a sua volta una piena giustificazione morale nel « bonum prolis » e una qualifica di venialità nel « bonum fidei ». La finalità proliferata in qualità di fine intrinseco, ha la sua espressione nella natura biologica, però non è ad essa che si deve collegare la procreazione bensì al volere esplicito di Dio. Rimane così ancora il dualismo avvertito da Janssens, in quanto Agostino non ha saputo integrare questa sua posizione procreazionista nella concezione di società amicale che è anche il matrimonio. Ma ciò è dovuto al modo di procedere del nostro santo vescovo. Egli distingue tra il matrimonio e coloro che ne fanno uso, per dire che quanto vi possa essere di male dipende non dal matrimonio, ma dagli utenti del medesimo. Tuttavia, l'uso veramente coniugale è soltanto possibile dentro quella società amichevole. Quindi, non c'è un dualismo tra matrimonio-società e matrimonio-uso, al massimo, e ciò è vero, l'amore coniugale non ha affatto un valore a se stante e non viene messo in rapporto con la procreazione. E' questa la tara agostiniana che pesa sulla morale matrimoniale dei manuali, ma non su quella del magistero della « Casta Conubii », della « Gaudium et Spes » e della « Humanae vitae ». Anzi, è in questi documenti che l'aspetto personalistico dell'amore coniugale ha trovato il suo giusto posto. Qui, infatti, abbiamo integrato l'amore fra i due sposi nell'insieme dei valori matrimoniali, appunto perché questo amore vada espresso in modo che

il suo atto più intimo resti aperto alla possibilità di una nuova vita¹⁷⁸.

Ora, questa sintesi magisteriale tra amore e procreazione, raggiunta specialmente nella « *Humanae vitae* », non è altro che il perfezionamento della dottrina agostiniana sulla finalità proliфера del matrimonio. Come l'atto coniugale non è coniugale se non in quanto resta aperto alla procreazione, così neppure l'amore coniugale, di cui quest'atto è la più sublime espressione, è veramente coniugale se non in quanto resta aperto alla procreazione. In altre parole, come Sant'Agostino riuscì a risolvere il problema della doppia morale manicheista e del dualismo stoico-pelagiano nella luce procreatrice, così il Magistero ha saputo perfezionare il suo grande padre di Ippona, integrando l'amore coniugale nel valore procreatore della vita matrimoniale. Insomma nel pensiero di Paolo VI, non c'è vero amore coniugale che non abbia come fine *anche* la procreazione e l'atto procreativo non è autentico se non è espressione di un amore coniugale.

BONIFACIUS HONINGS, *o.c.d.*

¹⁷⁸ Cfr. B. HONINGS, *Procreazione responsabile nella luce conciliare*, in *Apollinaris* XXXIX (1966) 26-70.