

STUDIA EPHEMERIDIS «AUGUSTINIANUM»

25

CONGRESSO INTERNAZIONALE SU S. AGOSTINO
NEL XVI CENTENARIO DELLA CONVERSIONE

Roma, 15-20 settembre 1986

ATTI

II

Sezioni di studio II-IV



INSTITUTUM PATRISTICUM «AUGUSTINIANUM»

Via S. Uffizio, 25

00193 ROMA

1987

cit. in G. Spenseri Gessero, Agostino. Teo-
etica e religione, Brescia, Mozelliana 1999,

45-73

CONCUPISCENZA E GENERAZIONE: ASPETTI ANTROPOLOGICI DELLA DOTTRINA AGOSTINIANA DEL PECCATO ORIGINALE

Il rifiuto da parte di Agostino della nozione del carattere post-lapsario delle nozze formulata in un'ampia e autorevole tradizione patristica, quale — dopo un primo periodo di adesione alla medesima formula¹ — è espresso nettamente nelle argomentazioni del IX libro del *De Genesi ad litteram*² per essere ribadito con forza in tutto il corso della sua attività letteraria fino all'*Opus imperfectum contra Iulianum*,³ ci è apparso uno degli elementi costitutivi e qualificanti di una visione antropologica sostanzialmente diversa da quella soggiacente alla tradizione patristica in questione.⁴

¹ *Gn. adv. Man.* I, 19, 30; *conf.* XIII, 24, 35-37, BA 14, 490-497; *cat. rud.* 18, 29-30, BA 11, 94-97. Nel *De bono coniugali* del 400 circa, la posizione agostiniana appare già più problematica. L'autore, affermata decisamente l'intrinseca bontà del coniugio nell'attuale condizione umana, espone le varie tesi relative alle modalità delle nozze e della procreazione senza il peccato e non si pronuncia a favore di nessuna in particolare (*b. coniug.* 2, 2, NBA 7/1, 10-13. Cfr. anche *Gn. litt.* III, 21, 33, BA 48, 264s).

² *Gn. litt.* IX, 3, 5 - XI, 19, BA 49, 96-117. Cfr. *ibid.* XI, 41, 57, pp. 320-323 dove Agostino cita e critica l'opinione di quanti identificano il primo peccato con un uso prematuro delle nozze.

³ *civ.* XIV, 21-22, BA 35, 438-445; XIV, 23, 1-2, 444s; *gr. et pecc. or.* II, 35, 40, NBA 17/2, 254s; *c. Iul.* IV, 11, 57, PL 44, 765; IV, 14, 69, 772; *c. Iul. imp.* V, 16, PL 45, 1449.

⁴ Una più articolata discussione della posizione agostiniana nel quadro della tradizione patristica in cui l'esaltazione della verginità e della continenza poggia su motivazioni protologiche nel nostro volume *Enkrateia e antropologia. Le motivazioni protologiche della continenza e della verginità nel cristianesimo dei primi secoli e nello gnosticismo* [Studia Ephemeridis «Augustinianum», 20], Roma 1984, pp. 300-322. A questo volume ci permettiamo di rimandare anche per una più ampia e documentata illustrazione del tema, cui in questa sede accenniamo sommariamente al fine di situare in rapporto ad esso quegli aspetti della dottrina agostiniana del peccato originale qui

Questa, di fatto, nell'esaltare il valore preminente dell'*enkrateia* nel quadro della vita cristiana, nella duplice forma di verginità e continenza matrimoniale, stabiliva un rapporto imprescindibile, come da causa ad effetto, tra il peccato dei protoplasti e l'inizio della pratica matrimoniale.

Tale pratica pertanto, pur attribuita all'iniziativa provvidenziale di Dio per offrire all'uomo, divenuto ormai debole e mortale, lo strumento della propagazione fisica, « consolazione » alla morte secondo la formula di Gregorio Nisseno⁵ e insieme « rimedio » alla concupiscenza sotto il cui dominio era posta la vita umana,⁶ risulta connessa *in radice* con la colpa adamica, di cui è insieme segno e conseguenza diretta. In questa prospettiva si propone dunque una specifica motivazione protologica della verginità/continenza la quale, pur solitamente accompagnata da motivazioni ascetiche ed escatologiche, si distingue dalla nozione evangelica della eunuchia per il regno dei cieli in forza del suo peculiare rapporto con le vicende originarie della storia umana cui è attribuito un tipico valore « fondante » nei confronti dell'attualità, non solo a livello esistenziale ma nella sfera specificamente antropologica.

Si determina infatti un'antropologia « graduata » in due momenti e in due piani, una volta che il *prius* dell'Adamo integro prelapsario viene a configurarsi anche come livello di una *isangelia* cui non è necessario né confacente l'uso ovvero la stessa presenza della sessualità, rispetto al *postea* di un Adamo peccatore, al quale inerisce ormai, come prerogativa costituzionale, l'esercizio di nozze e generazione implicante il ciclo inarrestabile di *phthorà* e *thanatos*. In virtù del riferimento assai frequente nei varii contesti alla prospettiva escatologica configurata in base alla nota pericope lucana (20, 34-36) come condizione di *isangelia*,⁷ ne risulta uno schema di

presi in esame. Si veda inoltre U. Bianchi (ed.), *La tradizione dell'enkrateia. Motivazioni ontologiche e protologiche*, Atti del Colloquio Internazionale, Milano, 20-23 aprile 1982, Roma 1985. Per i problemi dell'etica coniugale agostiniana, i quali esulano da questa indagine, basti menzionare B. Alvés Pereira, *La doctrine du mariage selon Saint Augustin*, Paris 1930; N. Ladomérszky, *Saint Augustin docteur du mariage chrétien*, Roma 1942 e in ultimo A. Trapè, introduzione generale a *Matrimonio e verginità* [NBA 7/1], Roma 1978, pp. IX-CIV con ampia informazione bibliografica.

⁵ Cfr. *De virg.* 12, 4, SCh 119, 418-421.

⁶ Tale nozione, fondata su una particolare esegesi di *1 Cor.* 7, percorre con varie modulazioni la tradizione patristica in questione, da Tertulliano ad Origene e Ambrogio. Cfr. *Enkrateia e antropologia*, pp. 174-300 *passim*.

⁷ Per l'uso di *Lc.* 20, 34-36 cfr. *Enkrateia e antropologia, passim*. Sul tema della « vita angelica » come motivazione dell'asceti nei primi secoli cristiani si veda P. Nagel, *Die Motivierung der Askese in der alten Kirche*

tipo circolare nel quale il *telos* si salda strettamente all'*arché*, proponendosi la situazione agamica dei risorti come restaurazione dell'integrità pre-lapsaria, realizzata anticipatamente già nell'attualità dai continenti e soprattutto dai vergini.

Questa visione antropologica si esprime in una vasta gamma di formulazioni che vanno dalla complessa concezione origeniana, modulata in una struttura organica di « doppia creazione » sulla base della nozione della preesistenza e caduta delle creature intelligenti⁸ che non esclude il dato biblico della trasgressione di una prima coppia umana,⁹ alla dottrina di Gregorio di Nissa che vede nelle differenziazioni sessuali un'« aggiunta » di cui Dio, nella sua prescienza del futuro peccato, ha dotato l'uomo creato « secondo l'immagine », alla cui natura sono estranee quelle prerogative, omogenee piuttosto ad un livello « animale ».¹⁰

L'antropologia del Nisseno, pertanto, pur contemplando un

und der Ursprung des Mönchtums [TU 95], Berlin 1966, pp. 34-48; K. S. Frank, ΑΓΓΕΛΙΚΟΣ ΒΙΟΣ. *Begriffsanalytische und begriffsgeschichtliche Untersuchung zum « Engelgleichen Leben » im frühen Mönchtum* [Beiträge zur Geschichte des alten Mönchtums und des Benediktinerordens, 26], Münster W. 1964.

⁸ Sull'antropologia origeniana, oltre a ricordare i numerosi lavori di H. Crouzel, fra i quali rimane fondamentale la *Théologie de l'image de Dieu chez Origène*, Paris 1956, e l'analisi di J. Dupuis sul tema de « *L'esprit de l'homme* ». *Etude sur l'anthropologie religieuse d'Origène*, Bruges 1967, non è possibile in questa sede che rimandare alla relativa sezione della *Bibliographie critique d'Origène* [Instrumenta Patristica, 8], Hagae Comitum 1971, con il *Supplément I* [*ibid.* 8A], 1982, a cura di H. Crouzel. Per la definizione storico-religiosa della nozione di « doppia creazione » si veda U. Bianchi, *La 'doppia creazione' dell'uomo negli Alessandrini, nei Cappadoci e nella gnosi*, Roma 1978, pp. 1-23. All'analisi di questo tema, centrale nella visione cosmologica e antropologica origeniana, abbiamo dedicato alcuni saggi ora raccolti nel volume *Origène. Studi di antropologia e di storia della tradizione*, Roma 1984.

⁹ A tale trasgressione Origene talora collega in maniera specifica l'origine della pratica matrimoniale, mostrando in tal modo di partecipare, al di là della sua peculiare dottrina delle « due creazioni », alla più comune tradizione relativa al carattere post-lapsario delle nozze. Cfr. *Com. Rom.* V, 9 (PG 14, 1046 B-1047 C); *fr.* 29, *I Cor.*, ed. C. Jenkins, *Origen on I Corinthians II* in *Journal of Theological Studies* 9 (1907-1908) 370, 1-371, 2.

¹⁰ *De hom. op.* 16-17, PG 44, 177 D-192 A; trad. J. Laplace, *SCh* 6, pp. 151-166. Per la centralità del tema dell'« immagine » di Dio nell'antropologia gregoriana e le fondamentali componenti platoniche di questa si veda J. B. Schoemann, *Gregors von Nyssa theologische Anthropologie als Bildtheologie*, in *Scholastik* 18 (1943) 31-53; 175-200; J. Daniélou, *Platonisme et théologie mystique. Doctrine spirituelle de Saint Grégoire de Nyssa* [Théologie 2], Paris 1944; J. T. Muckle, *The Doctrine of St. Gregory of Nyssa on Man as the Image of God*, in *Mediaeval Studies* 7 (1945) 55-84; A. H. Armstrong, *Platonic Elements in St. Gregory of Nyssa's Doctrine of Man*, in *Dominican Studies* 1 (1948) 113-126; R. Leys, *L'image de Dieu chez Saint Grégoire de Nyssa. Esquisse d'une doctrine*, Bruxelles-Paris 1951; G. B. Ladner, *The Philosophical Anthropology of Saint Gregory of Nyssa*, in *Dumbarton Oaks Papers* 12 (1958) 59-94.

unico atto creativo di Dio da cui è posto in essere un uomo corporeo e sessualmente differenziato, realizza uno schema tipico di « doppia creazione ».¹¹ È infatti attribuita al peccato di Adamo, non ancora attuato ma previsto dal Creatore, la motivazione profonda della presenza nell'uomo-immagine di Dio di quella sfera della sessualità che gli conferisce parallelamente una « seconda » ed estranea dimensione, pertinente alla natura animale, per la quale è immerso nel regime di « generazione e corruzione », alieno alla dignità della sua natura di *eikon* e *homoiosis* di Dio.¹²

La peculiare gradazione di piani nella struttura antropologica scaturita dalla nozione secondo cui l'attuale regime di nozze e generazione, assente dal progetto originario di Dio sull'uomo, è stato introdotto in conseguenza del peccato dei protoplasti, sussiste intera anche presso quegli autori che, senza accogliere la dottrina origeniana della preesistenza né l'originale formula del Nisseno, vedono nel matrimonio e nella generazione fisica tipiche attività post-lapsarie.

L'esame delle varie posizioni sul tema mostra quanto ampia e profonda sia stata nella tradizione cristiana dei primi secoli la forza della motivazione protologica della verginità e della continenza, accanto a quella ascetica ed escatologica, sia nell'ambito della Grande Chiesa, che ha sempre mantenuto saldo il principio biblico dell'origine divina delle nozze e della procreazione e quindi del loro legittimo esercizio da parte del cristiano, principio riconosciuto anche da quegli autori che vedono in esse una « concessione » alla debolezza dell'umanità decaduta, sia nell'ambito di correnti rigoriste per le quali invece la salvezza cristiana è inconciliabile con quelle attività.

¹¹ Cfr. U. Bianchi, *Presupposti platonici e dualistici nell'antropologia di Gregorio di Nissa*, in Id. (ed.) *La 'doppia creazione' dell'uomo*, cit., pp. 83-115; Id., *L'intention du Colloque. Analyse historico-religieuse* in U. Bianchi-H. Crouzel (cur.), *Arché e Telos. L'antropologia di Origene e di Gregorio di Nissa. Analisi storico-religiosa*, Atti del Colloquio, 17-19 maggio 1979, Milano 1981, pp. 9-27.

¹² Sul tema cfr. P. Pisi, *Genesis e phthorà. Le motivazioni protologiche della verginità in Gregorio di Nissa e nella tradizione dell'enkrateia*, Roma 1981. Per la nozione gregoriana del peccato e del suo rapporto con le distinzioni sessuali si veda E. V. McClear, *The Fall of Man and Original Sin in the Theology of Gregory of Nyssa*, in *Theological Studies* 9 (1949) 175-202; F. Floëri, *Le sens de la « division des sexes » chez Grégoire de Nysse*, in *Revue des sciences religieuses* 27 (1953), 105-111; J. Vives, *El pecado original en San Gregorio de Nisa*, in *Estudios eclesiásticos* 45 (1970) 203-235; É. Jeauneau, *La division des sexes chez Grégoire de Nysse et chez Jean Scot Érigène* in W. Beierwaltes (ed.), *Eriugena. Studien zu seinen Quellen. Vorträge des III. Internationalen Eriugena-Colloquiums Freiburg im Breisgau, 27.-30. August 1979* [Abhandlungen der Heidelberger Akademie der Wissenschaften, Philol.-hist. Kl., Jahrg. 1980, 3], Heidelberg 1980, pp. 33-54.

È noto infatti l'atteggiamento di netto rifiuto delle nozze, talora accompagnato dall'astensione dei cibi carnei che, già denunciato nella *1 Tim.* come d'ispirazione diabolica, è attribuito da Ireneo ai « cosiddetti *Enkrateis* »¹³ e costituisce materia di ampio dibattito nel terzo libro degli *Stromateis* di Clemente Alessandrino.¹⁴ La tipica nozione taziana della dannazione di Adamo, contro la quale polemizza Ireneo,¹⁵ ci è apparsa solidale con la condanna radicale del matrimonio, definito dal dottore siro « fornicazione e corruzione »¹⁶ e « invenzione diabolica »,¹⁷ cui si contrappone la perfetta *symphonia* spirituale per la preghiera, affermata nell'unico frammento dell'opera « Sulla perfezione secondo il Salvatore », conservato da Clemente.¹⁸

Se ne deduce legittimamente l'attribuzione da parte di Taziano al protoplasto della più grave fra le colpe, ossia l'inaugurazione della pratica matrimoniale, operandosi un'identificazione nozze-primo peccato¹⁹ che, esplicita nell'altro grande rappresentante dell'encratismo, Giulio Cassiano,²⁰ percorre tanta parte della tradizione rigorista dell'*enkrateia*, fondando su una precisa motivazione protologica il rifiuto irremissibile di quell'attività e della connessa generazione.

Tale rifiuto, come è noto, caratterizza egualmente ampi settori dello gnosticismo dove peraltro, pur nella frequente connessione con le vicende della prima coppia umana, esso trova la sua più profonda motivazione nell'ontologia dualistica a carattere anticosmico ed antisomatico che ispira l'intera visione gnostica configurando come realtà intrinsecamente negative unione fisica e procreazione per la loro pertinenza alla sfera della materia e della corporeità,

¹³ *Adv. Haer.* I, 28, 1 = fr. gr. 21 apud Eusebio, HE IV, 29, 2-3, SCh 264, 354-357. Per una dettagliata analisi di questa fonte cfr. F. Bolgiani, *La tradizione eresilogica sull'encratismo. I. Le notizie di Ireneo*, in *Atti dell'Accademia delle Scienze di Torino* 91 (1956-1957) 343-419.

¹⁴ Cfr. F. Bolgiani, *art. cit.*, II. *La confutazione di Clemente di Alessandria*, in *Atti dell'Accademia delle Scienze di Torino* 96 (1961-1962) 537-664.

¹⁵ *Adv. Haer.* III, 23, 8, SCh 211, 466-469.

¹⁶ Ireneo, *Adv. Haer.* I, 28, 1.

¹⁷ Clemente Alessandrino, *Strom.* III, XII, 81, 1, GCS 52 [15], 232, 22s.

¹⁸ *Strom.* III, XII, 81, 1-2, p. 232, 23-29.

¹⁹ Cfr. le argomentazioni svolte nel nostro *Enkrateia e antropologia*, *cit.*, pp. 23-56 e 65-79.

²⁰ Apud Clemente Alessandrino, *Strom.* III, XIV, 94, 1, p. 239, 8-11. Cfr. *Enkrateia e antropologia*, *cit.*, pp. 70-79. Una discussione del tema anche in G. Sfameni Gasparro, *Protologia ed encratismo: esempi di esegesi encratita di Gen. 1-3*, in *Aug.* 22 (1982) 75-89.

costituenti il secondo, malvagio « principio » contrapposto alla sostanza spirituale, divina.²¹

La formulazione più coerente e rigorosamente sistematica di queste nozioni è offerta dalla gnosi manichea che, nel delineare il quadro grandioso della drammatica lotta fra i due opposti « regni » della Luce e delle Tenebre, utilizza il tema dell'unione fisica e della generazione per esprimere l'attività malvagia delle potenze demoniache, essendo la stessa Concupiscenza personalizzata il principio motore della loro aggressività nei confronti della luminosa sostanza divina.²²

Le nozze umane e la procreazione si configurano contestualmente come strumento di quelle potenze, finalizzato a perpetuare la prigionia cosmica della sostanza divina catturata nella materia.²³ L'uomo è una creatura dolorosamente scissa in due livelli, la quale riflette nel profondo del suo essere quel dissidio radicale e incompatibile che per i manichei e in genere per gli gnostici costituisce la realtà medesima. Nell'uomo convergono infatti i due principi contrapposti, ossia una sostanza spirituale divina e una materia intrinsecamente malvagia, unite a causa di una vicenda di decadimento da una parte e di violenza aggressiva dall'altra.

Al di là delle specifiche problematiche pertinenti ai vari contesti qui brevemente evocati, risulta evidente come in ciascuno l'atteggiamento nei confronti delle nozze e della generazione sia rivelatore di una particolare concezione antropologica, sebbene diversamente proporzionale possa essere il grado di elaborazione e l'evidenza dell'uno dei due termini rispetto all'altro. Di fatto, mentre negli

²¹ Per la presenza nei contesti gnostici di specifiche motivazioni protologiche accanto a quelle ontologiche di base cfr. *Enkrateia e antropologia, cit.*, pp. 115-166 e i contributi agli Atti del Colloquio su *La tradizione dell'enkrateia, cit.* di S. Giversen, di H.-M. Schenke, e di R. McL. Wilson.

²² Per la ricca bibliografia sul manicheismo basti qui rimandare alla rassegna di J. Ries, *Introduction aux études manichéennes. Quatre siècles de recherches* in *Analecta Lovaniensia Biblica et Orientalia* s. III, 7 (1957) 453-482; 11 (1959) 362-409 e alle più recenti informazioni offerte negli *Abstracta Iranica* Suppl. 4 (1981) 100-107; Suppl. 5 (1982) 142-151; Suppl. 6 (1983) 109-114; Suppl. 7 (1984) 37-42]. Ancora utile è la sintesi densa ed acuta di H. Ch. Puech, *Le manichéisme. Son fondateur. Sa doctrine*, Paris 1949. Cfr. Id., *Sur le manichéisme. Son fondateur. Sa doctrine*, Paris 1949. Cfr. Id., *Sur le manichéisme et autres essais*, Paris 1979 e M. Tardieu, *Le manichéisme*, Paris 1981.

²³ Sull'*enkrateia* manichea si veda in ultimo J. Ries, *L'enkrateia et ses motivations dans les Kephalaia coptes de Médinet Mâdi*, in U. Bianchi (ed.), *La tradizione dell'enkrateia, cit.*, pp. 369-383; C. Giuffré Scibona, *Le motivazioni ontologiche e protologiche dell'enkrateia nel manicheismo occidentale, ibi* pp. 679-686. Per il riferimento alla vicenda di Adamo cfr. *Enkrateia e antropologia, cit.*, pp. 130-134.

ambienti gnostici e soprattutto nel manicheismo ad una antropologia dualistica sistematicamente costruita, anche se di solito espressa in forme « mitiche » assai complesse, corrisponde in maniera più o meno esplicita una precisa presa di posizione, a livello ideologico e pratico, sul tema del matrimonio e della connessa procreazione, più difficile è cogliere la trama di rapporti che negli ambienti encratiti non diteisti connette dialetticamente la condanna irremissibile di quelle attività all'antropologia che ne fornisce insieme supporto e giustificazione.

Riassumendo qui i risultati di un'indagine condotta in altra sede,²⁴ diremo soltanto che verisimilmente in Taziano la nozione di un'originaria *syzygia* fra anima e *pneuma*, cui segue la « caduta » colpevole della prima a causa dell'abbandono del suo compagno, componendosi con il tema dell'espulsione dei protoplasti da un Paradiso « celeste »,²⁵ sembra implicare l'idea della perdita di una originaria condizione di corporeità « leggera » per venire nell'attuale stato « pesante » del corpo, caratterizzato dai bisogni fisiologici.

In Giulio Cassiano si configurano abbastanza nettamente due gradi di protologia, il primo dei quali implica la caduta dell'anima nella dimensione di corporeità pesante e sessuata. Il secondo, con il peccato di Adamo consistente nella pratica delle nozze, instaura l'attuale regime umano dell'unione fisica, considerata un'« imitazione » del comportamento dei bruti,²⁶ e della generazione. Da ciò si deduce l'esistenza di un'antropologia « graduata » la quale si compone peraltro con la nozione dell'unica demiurgia divina.

Più delicata, anche per la scarsa espressività delle notizie relative, è la definizione della *facies* ideologica dei vari ambienti di ispirazione encratita rivelati da opere letterarie,²⁷ quali soprattutto Vangeli e Atti apocriefi degli Apostoli²⁸ ovvero da testimoni pole-

²⁴ *Enkrateia e antropologia, cit.*, pp. 23-113.

²⁵ *Oratio ad Graecos* 7, 1-3 ed. M. Whittaker, Oxford 1982, pp. 12-15; 12, 1-13, 3, pp. 22-29 e 20, 1-2, pp. 40-43.

²⁶ *Apud* Clemente Alessandrino, *Strom.* III, XIII, 91, 1 - XIV, 95, 2, pp. 238, 9 - 240, 5; cfr. XVII, 102, 1-4 p. 243, 8-22 dove Clemente accomuna Cassiano a Marcione e a Valentino come denigratori delle nozze e « docetisti » e attribuisce agli avversari, con un generico « dicono » (*phasin*), il riferimento della espressione del Ps. 48 (49), 13 e 21 (« L'uomo diventò simile al bestiame »), alla colpa dei protoplasti, istigati dal serpente a compiere l'unione fisica come gli animali privi di ragione.

²⁷ Tali, ad esempio, il *Physiologus graecus* ovvero il trattato *De centesima, sexagesima, tricesima*, per la cui *facies* encratita si veda *Enkrateia e antropologia, cit.*, pp. 101-108.

²⁸ Oltre il *Vangelo degli Egiziani*, di cui Clemente testimonia l'uso in ambienti encratiti (*Strom.* III, VI, 45, 3, p. 217, 6-9; III, IX, 63, 1, p. 225, 1-4;

mici.²⁹ Ad ogni modo, la stessa condanna delle attività del sesso e della generazione come incompatibili con la salvezza cristiana risulta rivelatrice di una visione antropologica che, escludendo tali attività dalla sfera umana e individuando in esse una « colpa », le attribuisce ad un « secondo » e « secondario » piano di esistenza estraneo al progetto originario del Creatore, nel quale la salvezza apporata da Gesù ha restaurato già l'uomo in attesa della definitiva soluzione escatologica.³⁰

Nella tradizione patristica sopra evocata, pur affermandosi con forza contro encratiti e gnostici la legittimità delle nozze e della generazione, l'attribuzione di esse al regime post-lapsario per una misericordiosa concessione divina definisce uno schema assai specifico di « doppia creazione » anche presso quegli autori che non accettano le elaborate formule antropologiche di Origene e di Gregorio di Nissa. Si tratta di personaggi della statura di Tertulliano, Girolamo ed Ambrogio in Occidente, Metodio, Atanasio, Gregorio Nazianzeno e Giovanni Crisostomo in Oriente, per menzionare soltanto alcuni esponenti di tale linea interpretativa,³¹ tutti autori dei quali sarebbe superfluo sottolineare il ruolo nell'elaborazione del pensiero teologico e l'influenza esercitata nella definizione dell'etica e della spiritualità cristiane.

Quando Agostino, che pure — sotto l'evidente influsso di tale tradizione, a lui mediata soprattutto dall'autorità di Ambrogio —

III, IX, 64, 1, p. 225, 16-21), basti ricordare il *Vangelo di Tommaso* di Nag Hammadi, di cui è innegabile la forte componente encratita insieme con quella gnostica, e i vari Atti apocrifi di Apostoli nei quali è percepibile un forte *ethos* rigorista. Cfr. *Enkrateia e antropologia*, cit., pp. 57-60, 79-101.

²⁹ Filastrio (*De haer.* 120, 1-6, CC 9, 283 s.) e l'*Ambrosiaster* (*Quaest. Veteris et Novi Testamenti*, 127, CSEL 50, 400-412) attestano la presenza di specifiche motivazioni protologiche nei circoli encratiti d'Occidente, i quali risultano altrettanto vivaci e numerosi di quelli che altre fonti mostrano diffusi nella stessa epoca in Oriente. Cfr. G. Blond, *L'« hérésie » encratite vers la fin du quatrième siècle*, in *Recherches de science religieuse* 32 (1944) 157-210.

³⁰ La polemica di Clemente Alessandrino fa emergere il ruolo decisivo di una forte motivazione escatologica negli ambienti encratiti, essendo il rifiuto delle nozze inteso nel duplice senso di anticipata realizzazione della condizione dei risorti e di premessa indispensabile al raggiungimento della resurrezione medesima. Sul tema si vedano le argomentazioni di Ton H. C. van Eijk, *Marriage and Virginité, Death and Immortality*, in J. Fontaine-Ch. Kannengiesser (edd.), *Epektasis. Mélanges patristiques offerts au Cardinal Jean Daniélou*, Paris 1972, pp. 209-235 e le osservazioni di U. Bianchi, *Questioni storico-religiose relative al cristianesimo in Siria nei secoli II-V*, in Aug 19 (1979) 41-52. Cfr. anche P. Nagel, *op. cit.*, pp. 20-55.

³¹ Nell'impossibilità di fornire in questa sede la documentazione di tali affermazioni, ci sia permesso ancora di rimandare al nostro volume *Enkrateia e antropologia*, cit., pp. 167-322.

per un periodo ha accolto la nozione del carattere post-lapsario di nozze e generazione fisica, respinge con decisione siffatta prospettiva, egli è certo pienamente consapevole di opporsi ad una posizione che, senza essere generalmente né tantomeno ufficialmente accettata nell'ambito della Chiesa, godeva tuttavia del favore di tanti e così autorevoli suoi rappresentanti. Né può essere una semplice coincidenza che il chiaro giudizio sul problema formulato durante la redazione del IX libro del *De Genesi ad litteram* si collochi in una fase decisiva della maturazione complessa del suo pensiero sul grande tema del peccato originale che, a partire dal 412 costituirà il terreno del difficile e tormentato conflitto con le tesi pelagiane.

Senza entrare qui nel merito della tesi di una precisa scansione cronologica di tale processo di maturazione,³² sembra legittimo ritenere che prima dell'insorgenza di quel conflitto Agostino fosse in possesso di una concezione del peccato di Adamo e delle sue rovinose conseguenze sull'umanità che, pur ulteriormente elaborata ed approfondita nei lunghi anni della polemica anti-pelagiana, conteneva già tutti quegli elementi qualificanti che dovevano opporla in maniera netta ed inconciliabile alle formule dei suoi avversari su quel tema e sui connessi problemi della « natura » umana e della « grazia » che emersero prepotentemente nel dibattito medesimo.³³

Quella concezione il vescovo di Ippona dichiarerà sempre e senza esitazioni di averla mutuata alla duplice fonte della rivelazione

³² Sul tema si vedano E. Buonaiuti, *La genesi della dottrina agostiniana intorno al peccato originale*, Roma 1916; A. Casamassa, *Il pensiero di Sant'Agostino nel 396-397 e i « Tractatores divinatorum eloquiorum » di Retract. I, 23, 1 e l'Ambrosiastro*, Roma 1919 (rist. in *Scritti patristici I*, Roma 1955, pp. 41-66); A. Pincherle, *Il 'decennio di preparazione' di sant'Agostino (386-396)*, in *Ricerche religiose* 6 (1930) 15-38; 7 (1931) 30-52; 8 (1932) 118-143; 9 (1933) 399-423; 10 (1934) 215-249; A. Sage, *Péché originel. Naissance d'un dogme*, in *REAug* 3 (1967) 211-248; Id., *Le péché originel dans la pensée de saint Augustin, de 412 à 430*, *ibid.* 15 (1969) 75-112; G. Bonner, *Les origines africaines de la doctrine agostinienne sur la chute et le péché originel*, in *Augustinus* 12 (1967) 97-116. La letteratura sul problema è notoriamente assai ampia. Basti qui ricordare l'analisi sistematica di J. Gross, *Entstehungsgeschichte des Erbsündendogmas. Von der Bibel bis Augustinus*, München-Basel 1960 e più recentemente P. F. Beatrice, *Tradux peccati. Alle fonti della dottrina agostiniana del peccato originale*, Milano 1978.

³³ Cfr. F.-J. Thonnard, *La notion de nature chez saint Augustin. Ses progrès dans la polémique antipélagienne*, in *REAug* 11 (1965) 239-265; E. TeSelle, *Nature and Grace in Augustine's Expositions of Genesis I, 1-5*, in *RechAug* 5 (1968) 95-137; A. Vanneste, *Nature et grâce dans la théologie de saint Augustin*, in *RechAug* 10 (1975) 143-169; V. Grossi, *La crisi antropologica nel monastero di Adrumeto*, in *Aug* 19 (1979) 103-133; Id., *L'antropologia cristiana negli scritti di Agostino (De gratia et de libero arbitrio, De correptione et gratia)*, in *Studi Storico-Religiosi* 4 (1980) 89-113.

biblica e della tradizione ecclesiastica, essendo essa specialmente percepibile nella prassi liturgica del battesimo dei bambini, in cui dunque essa si rifletterebbe quale espressione immediata della fede vissuta della Chiesa universale.³⁴

Non ci compete qui la verifica di questo assunto, con tutta la relativa trama di problemi teologici e dommatici. Piuttosto, senza pregiudizio di tali problemi e dei pertinenti approcci esegetici, intendiamo saggiare quell'aspetto della dottrina agostiniana del peccato originale che, nel collegare solidariamente la *concupiscentia* all'attività delle nozze e della procreazione, coinvolge — insieme con la sfera dei valori etici — anche l'antropologia.

Per una corretta comprensione di quella dottrina, non solo nelle sue interne articolazioni e nella pregnanza dei suoi significati che, nell'ulteriore sviluppo della riflessione teologica, hanno portato agli esiti a tutti noti della stessa dommatica cattolica nelle definizioni tridentine sul peccato originale, ma anche nelle motivazioni profonde di certe sue formulazioni, nel rilievo dato a certi temi e nella scelta dei *testimonia* scritturistici atti ad esemplificarli, è indispensabile situarla nel suo specifico contesto storico, in relazione ai problemi ivi oggetto di dibattito e alla particolare maniera di porli e di risolverli.

È nota la difficoltà di definire chiaramente il rapporto sussistente nella visione agostiniana fra le nozioni di concupiscenza e di peccato originale, sicché numerosi ed autorevoli interpreti, nel passato e nel presente, sono giunti ad identificarle là dove altri, con pari sicurezza ed ampiezza di argomentazioni, affermano la legittimità della loro distinzione.³⁵

³⁴ Per i rapporti della dottrina agostiniana con la prassi liturgica battesimale si veda V. Grossi, *La liturgia battesimale in S. Agostino. Studio sulla catechesi del peccato originale negli anni 393-412* [Studia Ephemeridis « Augustinianum », 7], Roma 1970; Id., *La formula credo (in) remissionem peccatorum agli inizi della polemica pelagiana*, in SP XIV [TU 117], Berlin 1976, pp. 428-442. Cfr. anche J.-C. Didier, *Saint Augustin et le baptême des enfants*, in REAug 2 (1956) 109-129.

³⁵ Per una rassegna delle più antiche interpretazioni cfr. J. de Blic, *Le péché originel selon saint Augustin*, in *Recherches de science religieuse* 16 (1926) 97-119; 17 (1927) 414-433; 515-531. Sulle accezioni di *concupiscentia/libido* cfr. A. Orbe, *San Agustín y el problema de la concupiscentia en su marco histórico*, in *Revista española de Teología* 1 (1940-41) 311-337; G. I. Bonner, *Libido and Concupiscentia in St. Augustine*, in SP VI [TU 81], Berlin 1962, pp. 303-314; F.-J. Thonnard, *La notion de concupiscentia en philosophie augustiniennne*, in REAug 3 (1965) 59-105. Più recentemente E. Samek Lodovici, *Sessualità, matrimonio e concupiscenza in sant'Agostino*, in R. Cantalamessa (cur.), *Etica sessuale e matrimonio nel cristianesimo delle origini* [Studia Patristica Mediolanensia, 5], Milano 1976, pp. 212-272.

Senza poter affrontare in dettaglio una questione di tale complessità, nella varia modulazione delle sue valenze e nelle multiformi sfumature delle formule agostiniane e delle loro possibili interpretazioni, ci pare sufficiente ai nostri fini osservare che la distanza fra le due posizioni apparentemente inconciliabili sopra evocate può essere, se non superata, certo notevolmente ridotta quando si considera la duplice valenza che Agostino riconosce sia al peccato originale « originato » sia alla stessa *concupiscentia*. Egli infatti, nella serrata discussione con Giuliano, definisce tre accezioni fondamentali della nozione di « peccato ».

La prima è quella che realizza in senso pieno e primario quella nozione, in quanto implica l'assenso della volontà al male. Tale è stato il caso di Adamo, la cui responsabilità morale nella colpa — come Agostino non si stanca di sottolineare — è stata piena e gravissima, essendo egli in possesso al più alto grado della libera facoltà di scelta, in quanto alla sua volontà non faceva ostacolo alcun moto disordinato della *concupiscentia*. Una seconda possibilità è data da ciò che si chiama « peccato » ma è piuttosto una *poena peccati*, ossia la conseguenza penale del peccato e infine *aliud utrumque, id est ita peccatum, ut ipsum sit etiam poena peccati*.³⁶ Quest'ultimo è appunto il caso del *peccatum* che ciascun uomo nel nascere eredita da Adamo, risultando colpevole di un *reatus* e insieme portatore di una *poena* giustamente inflitta dal Creatore.

Il battesimo è l'unico mezzo atto a liberare l'uomo dal *reatus* dell'*originale peccatum*, giustificandolo per gratuito dono divino. Persistono tuttavia dopo la giustificazione battesimale, che Agostino non si stanca mai di affermare del tutto piena per quanto riguarda sia il « peccato originale » sia le eventuali colpe personali, le conseguenze penali di quel peccato.

Esse consistono nella mortalità fisica e in quel complesso di fatiche, dolori, malattie che tanto spesso il vescovo di Ippona indica come segno tangibile della prima gravissima colpa nell'attuale con-

³⁶ c. *Iul. imp.* I, 47, PL 45, 1067: « *Adam quippe omnino, quando peccavit, nihil in se habebat mali, quo nolens urgeretur ad operandum malum* ». Cfr. *ibid.* col. 1068: dopo aver distinto le tre possibilità (... *aliud esse peccatum, aliud poenam peccati, aliud utrumque, id est, ita peccatum, ut ipsum sit etiam poena peccati*), adduce quale esempio della prima il caso di Adamo, il quale si trovava nella perfetta libertà di accettare o di respingere il male, libertà di cui nessun uomo ormai può godere così ampia come quella del protoplasto (... *sed nulli tam liberum est, quam illi fuit, qui Deo suo, a quo erat conditus rectus, nullo prorsus vitio depravatus adstabat* »). *Ibid.* col. 1068 s.

dizione umana,³⁷ tale che, senza di quella, specialmente nei bambini personalmente innocenti,³⁸ dovrebbe fare postulare un'impossibile « ingiustizia » di Dio³⁹ che grava la sua « immagine » sotto il peso di tante e così terribili infermità,⁴⁰ ovvero fondare la tesi manichea di un secondo, malvagio principio della realtà.⁴¹

In questo quadro interferisce profondamente, interessandone i punti nevralgici della dialettica *reatus-poena*, la nozione complessa della *concupiscentia / libido*. Essa ha un'accezione assai ampia, coinvolgente tutta intera la sfera delle attività spirituali e fisiche dell'uomo attuale, configurandosi come dissidio profondo all'interno della persona fra la volontà e le facoltà razionali da una parte e il livello della sensibilità e della corporeità dall'altra. Come tale dunque la *concupiscentia* era assente dall'Adamo integro del Paradiso che godeva del perfetto equilibrio interiore nel tranquillo dominio esercitato dall'intelletto sul corpo. Ispirato dalla superbia e consistente nella disobbedienza al suo Creatore, il peccato di Adamo quale è vivacemente descritto nelle sue modalità e conseguenze nel libro XIV del *De civitate Dei* in sostanziale coerenza con tanti altri luoghi che sarebbe qui impossibile analizzare,⁴² procura, per una sorta di « contrappasso », una lacerazione radicale all'interno dell'uomo, espressa in termini di disobbedienza dell'inferiore livello della corporeità a quello superiore dell'intelligenza e della volontà.

³⁷ Cfr. *c. Iul. imp.* I, 50, col. 1073; I, 67, col. 1089; I, 116, col. 1125; II, 87, col. 1177; II, 119, col. 1192; II, 236, col. 1248 etc.

³⁸ Su questo tema cfr. F. Refoulé, *Misère des enfants et péché originel d'après saint Augustin*, in *Revue Thomiste* 63 (1963) 341-362.

³⁹ Cfr. *c. Iul. imp.* I, 3, col. 1052; I, 25, col. 1061; I, 35, col. 1063; I, 49, col. 1072; I, 57, col. 1079.

⁴⁰ È significativo constatare l'insistenza con cui Agostino, nel sottolineare l'attuale condizione infelice dell'umanità, particolarmente percepibile nella « miseria » dei fanciulli, collega — per contrasto — tale condizione con la qualità preziosa di « immagine » di Dio peculiare dell'uomo, cui si addice invece uno *status* di perfezione e di felicità. Tra i numerosi luoghi che sottolineano il tema cfr. *c. Iul. imp.* I, 40, col. 1065; I, 49, col. 1072; I, 53, col. 1076; I, 63, col. 1082 s.; I, 69, col. 1092; II, 30, col. 1154; II, 113, col. 1188 s.; II, 117, col. 1191; II, 181, col. 1220; III, 9, col. 1251; III, 44, col. 1268; III, 82, col. 1280; III, 97, col. 1289; III, 160-161, col. 1313-1315; III, 199, col. 1333; IV, 75, col. 1381 s.; IV, 77, col. 1385; V, 6, col. 1437; V, 11, col. 1441 s.; VI, 16, col. 1537; VI, 20, col. 1547; VI, 36, col. 1594; VI, 39, col. 1598.

⁴¹ Cfr. *c. Iul. imp.* I, 69, col. 1092. e, tra i numerosi passi della medesima opera in cui Agostino obietta all'avversario di favorire, con la sua tesi della concupiscenza come prerogativa della natura umana, la dottrina manichea, ancora III, 173 col. 1319; 176 s. col. 1320 s.; 186 col. 1325. Per un'analisi delle accezioni ampie che i termini « pelagiano » e « manicheo » vennero assumendo nel corso della polemica tra Agostino e Giuliano si veda G. R. Evans, *Neither a Pelagian nor a Manichee*, in *Vigiliae christianae* 35 (1981) 232-244.

⁴² *civ.* XIV, 10-26, BA 35, 398-461.

Tale moto di rivolta è appunto individuato da Agostino nella *concupiscentia carnis*, quella *lex peccati* che, secondo l'insegnamento paolino, resiste alla *lex mentis* nelle membra dell'uomo. Ad essa inerisce un *reatus* che solo il lavacro battesimale può rimettere e che di fatto questo cancella totalmente sebbene, come l'autore non si stanca di ripetere, la *concupiscentia* medesima permanga nelle membra come retaggio penale del peccato, un'*infirmetas* congenita contro la quale incessantemente il cristiano deve lottare fino alla completa trasformazione escatologica del suo corpo, incorruttibile nella resurrezione.

Tra le innumerevoli formulazioni di questo postulato fondamentale del pensiero agostiniano, ne basti ricordare una dell'opera ultima contro Giuliano in cui il vescovo ancora distingue la trasgressione di Adamo, compiuta in condizione di libera scelta e quindi realizzante la condizione vera e propria di peccato quale *voluntans appetens quod iustitia vetat, et unde est liberum abstinere*,⁴³ dallo *status* attuale dell'uomo come anch'esso stato di peccato e di decadimento, una volta che *omnibus quippe congenita est carnis concupiscentia... omnibus congenita est quaedam etiam tarditas mentis*.⁴⁴ Tuttavia egli precisa che queste due fondamentali connotazioni della natura umana, profondamente « viziata » da quel primo gravissimo peccato, *caecitas igitur cordis, qua nescitur quid iustitia vetet, et violentia concupiscentiae, qua vincitur etiam qui scit unde debeat abstinere, non tantum peccata, sed poenae sunt etiam peccatorum*.⁴⁵

L'interferenza dialettica dei due aspetti della nozione agostiniana di *concupiscentia/libido* è chiaramente espressa in una formula del *De peccatorum meritis et remissione*, in cui peraltro emerge in primo piano la peculiare connessione di tale nozione con la sfera della sessualità e della generazione.

Per spiegare il senso del pudore che attiene a quella sfera Agostino, come in tanti altri luoghi paralleli, adduce la circostanza della incapacità dell'anima a esercitare il dominio sulle membra relative. « *Nobis pudendum est — dichiara infatti — quod imperio nostro caro non servit, quia hoc fit per infirmitatem, quam peccando meruimus, vocaturque peccatum habitans in membris nostris [Rom. 7, 17-23]. Sic est autem hoc peccatum, ut sit poena peccati* ».⁴⁶

]]] F 43 c. Iul. imp. V 17, col. 1539.

44 Ibid. V 9, col. 1515.

45 Ibid. V 17, col. 1539.

46 pecc. mer. II, 22, 36, NBA 17/1, 172 s.

Intorno al peculiare rapporto fra *concupiscentia* e attività delle nozze e della generazione e alla dialettica di *reatus / poena* insita in quel *vitium* ormai inerente alla natura umana si articola uno dei punti nodali della meditazione agostiniana sul tema decisivo del peccato originale. È ben noto infatti come per il vescovo di Ippona l'*originale peccatum* si trasmetta inevitabilmente per la via della generazione da padre a figlio, essendo la *concupiscentia* inerente all'atto sessuale il tramite specifico di siffatta trasmissione, spesso espressa con l'immagine di un *contagium*.⁴⁷

È parimenti noto che all'obiezione fondamentale dei Pelagiani, per i quali era impossibile ammettere la trasmissione di un peccato alla prole da parte di genitori cristiani, cui il battesimo avesse cancellato ogni traccia del peccato stesso, Agostino risponde distinguendo nettamente i due piani della rigenerazione spirituale, dono totalmente gratuito di Dio, realizzata nel lavacro battesimale con la sua remissione piena e completa del peccato nel suo aspetto imputabile di colpevolezza, e quello della generazione fisica, naturale per la quale egli instancabilmente ripete che tutti gli uomini sono *natura filii irae*. Ammessa pertanto la distinzione *reatus / poena*, insita sia nell'*originale peccatum* che discende da Adamo a tutti gli uomini sia nella *concupiscentia*, conseguenza primaria anche se non unica della colpa dei protoplasti, Agostino può affermare con decisione che, rimesso con il battesimo il *reatus* del peccato e contestualmente l'aspetto imputabile della *concupiscentia* presente nell'uomo, non solo persistono gli aspetti penali di quel peccato, quali la mortalità, l'ignoranza, la debolezza etc., tra cui specificamente la *concupiscentia carnis*, nel battezzato ma questo, portatore di una natura « viziata », non più commisurabile all'originaria « vera » natura umana uscita integra dalle mani del Creatore, nell'atto della generazione opera interamente quale « figlio del secolo » trasmettendo

⁴⁷ Cfr. *c. Iul. imp.* II, 177, col. 1218 dove, ad esemplificare il modo di trasmissione del peccato originale, Agostino fa riferimento al caso di un padre che, malato di podagra, la trasmette al figlio il quale partecipa a sua volta dell'intemperanza paterna, causa della malattia, pur non avendo agito personalmente in maniera viziosa, essendo presente nel padre *ratione seminum*. E conclude: *Quod ergo aliquoties invenitur in corporis morbis, hoc in illo unius primi genitoris antiquo magnoque peccato, quo natura humana universa vitiata est, factum esse noverat* (sc. Paolo: *Rom.* 5, 12). Fra i numerosi luoghi del *Contra Iulianum opus imperfectum* che, sottolineando la qualità di *vitium* del peccato, ne collegano la trasmissione alle modalità sessuali della generazione si può ancora ricordare II, 57, col. 1167: *... De concubitu autem proles gignitur, trahens originale peccatum, vitio propagante vitium, Deo creante naturam: quam naturam coniuges, etiam bene utentes vitio, non possunt tamen ita generare, ut possit esse sine vitio.*

alla prole quella medesima natura viziata, non solo nei suoi aspetti penali ma anche in tutta la sua carica dolorosa di colpa che esclude dalla salvezza se non interviene la gratuita « rigenerazione » battesimale.

Agostino utilizza spesso la nota pericope lucana (20, 34-36), la cui esegesi tanta parte ha avuto nella problematica dell'*enkrateia*, per illustrare la dicotomia sostanziale dei livelli della generazione fisica e della rinascita battesimale.⁴⁸ L'uso di questo *testimonium* scritturistico per motivare l'inevitabilità del *contagium* trasmesso geneticamente nell'atto della procreazione rivela la persistente efficacia della tradizione che attribuisce un ruolo privilegiato e talora essenziale al tema della verginità e della continenza nella tensione fra eone presente ed eone futuro, facendo rifluire soprattutto sulla sfera delle nozze e della generazione le connotazioni ambigue o francamente oscure del primo in contrapposizione al secondo. L'affermazione che il cristiano, pur rigenerato spiritualmente, nell'esercizio della sessualità continua ad operare come « figlio di questo secolo » stabilisce uno iato acuto tra il piano della nuova vita conferita dal lavacro battesimale e quell'esercizio medesimo che risulta ormai coinvolto e come « catturato » senza possibilità di recupero nella dimensione della natura « viziata » assunta in conseguenza del peccato.

La complessità e difficoltà di una concezione siffatta, nella varietà delle sue implicazioni teologiche, antropologiche ed etiche non ha bisogno di essere sottolineata né in questa sede ci compete discuterne tutte le articolazioni e conseguenze. Notiamo soltanto che all'obiezione pregiudiziale degli avversari Pelagiani, cui non hanno mancato di fare eco anche interpreti del passato e del presente, secondo cui in tal modo si attribuisce una certa sostanzialità al male, facendone quasi un fatto « naturale » con il risultato di cadere nel postulato manicheo dei due principii, Agostino sempre si oppose con instancabile fermezza affermando la qualità di « vizio » del peccato originale e della concupiscenza, essendo essi privi di qualsiasi carattere sostanziale.

Ritorcendo l'accusa di manicheismo contro i suoi interlocutori, i quali col negare l'esistenza del peccato originale inducevano all'empietà di ammettere l'ingiustizia di Dio, che comminerebbe pene

⁴⁸ Cfr. *Gn. adv. Man.* I, 19, 30; *pecc. mer.* II, 9.11, p. 134 s.; II, 29.47, p. 186 s.; III, 2.2, pp. 206-209; *nupt. et conc.* I, 18.20; *NBA* 7/1, 426 s.; *civ.* XIV, 23, 1, BA 35, 444 s.

agli innocenti ovvero appunto al postulato manicheo di un secondo malvagio principio, il vescovo di Ippona intende anche spiegare come un atto peccaminoso possa modificare tanto radicalmente la natura, ossia una sostanza.

Tra le varie formule proposte a tale fine pare assai efficace quella comparazione con l'atto del mangiare proposta nel *De natura et gratia*. Sottolineata con forza la natura del peccato come male morale, non sostanza ma mancanza di una sostanza, Agostino dichiara che il primo decisivo peccato privò la natura umana razionale di quel suo unico cibo che è Dio, procurando — al pari della mancanza del cibo materiale per il corpo — una sua irrimediabile consunzione e corruzione.⁴⁹

La dimensione squisitamente etica della colpa di Adamo, del tutto evidente nelle sue motivazioni (orgoglio, superbia)⁵⁰ e nel suo contenuto di disobbedienza al precetto divino, si constata anche nei suoi effetti di corruzione morale della vita umana e risulta confermata dal postulato, tenacemente difeso da Agostino fin dagli inizi della polemica anti-pelagiana, della pertinenza delle distinzioni sessuali, delle nozze e della generazione alla dimensione ontologica ed esistenziale dell'uomo, voluta tale da Dio nel piano creativo e rimasta immutata nella sua struttura anche dopo il peccato.

Nel distaccarsi con piena e ferma consapevolezza dalla tradizione che, ponendo una specifica base protologica alla pratica dell'*enkrateia*, collegava in maniera imprescindibile l'attuale regime di nozze e procreazione alla trasgressione dei protoplasti, Agostino rifiutava la concezione antropologica « graduata » su due piani soggiacente a quella tradizione nei confronti della stessa dimensione ontologica umana che ne faceva una « colpa antecedente » piuttosto che una colpa pienamente ed esclusivamente umana.⁵¹

⁴⁹ *nat. et gr.* 20, 22, NBA 17/1, 404 s.: ... *Sic non est substantia peccatum, sed substantia est Deus summaque substantia et solus verus rationalis creaturae cibus. A quo per inoboedentiam recedendo et per infirmitatem non valendo capere, quo debuit et gaudere, audis quemadmodum dicat: Percussum est sicut faenum et aruit cor meum, quoniam oblitus sum manducare panem meum* [Ps. 101, 5].

⁵⁰ Sulla superbia e l'amore di sé come fonte prima della disobbedienza dei protoplasti si veda *civ.* XIV, 13, 1 - 15, 1, BA 35, 410-421.

⁵¹ Per la nozione di « colpa antecedente » e le sue implicanze dualistiche cfr. U. Bianchi, *Péché originel et péché « antécédent »*, in *Revue de l'Histoire des Religions* 170 (1966) 117-126, rist. in *Selected Essays on Gnosticism, Dualism and Mystieriosophy* [Studies in the History of Religions, Supplements to Numen 38], Leiden 1978, pp. 177-186; Id., *Prometeo, Orfeo, Adamo. Tematiche religiose sul destino, il male, la salvezza*, Roma 1976.

Tuttavia è legittimo chiedersi se e in quale misura la dottrina agostiniana del peccato originale in alcune delle sue problematiche e delle soluzioni proposte non persista sulla linea di quella tradizione dell'*enkrateia*, pur contraddetta nel suo postulato fondamentale, sì da lasciare spazio alla nozione di una certa efficacia del primo peccato nella determinazione dell'attuale struttura antropologica.

L'uso già notato della pericope evangelica di Lc. 20, 34-36 pare orientare l'indagine in tale direzione. Di fatto il vescovo di Ippona, in un movimento vitale di innovazione creatrice e di continuità, persiste ad operare con una categoria fondamentale del quadro ideologico di quella tradizione quando, per cercare di penetrare l'oscuro problema della trasmissione del peccato originale da Adamo ai suoi discendenti, solidali con lui nella colpa oltre che nella pena, si affida al tema della imprescindibile connessione fra *concupiscentia* e attività sessuale, oltre che a quello più ampio della solidarietà genetica in quanto tale, di cui l'unione dei sessi, nella sua pertinenza alla primordiale e immutata struttura antropologica voluta da Dio, è il naturale fondamento.

In altri termini, senza voler emettere giudizi di valore sulla dottrina agostiniana del peccato originale, ci sembra che essa soddisfi al proprio postulato della legittimità della pena solo sulla base della responsabilità morale di ciascuno e quindi della solidarietà di tutta la stirpe umana nella colpa di Adamo come unica spiegazione non solo dell'attuale stato di sofferenza e decadimento dell'umanità ma soprattutto della condizione universale di peccato, irremissibile senza la grazia di Dio manifestata nella redenzione altrettanto universale operata da Cristo, quando appella al principio della solidarietà genetica per la quale, dal protoplasto all'ultimo uomo, si può parlare di un'unità di natura di fronte a Dio creatore e salvatore. Ciò che invece costituisce un elemento problematico in questo quadro, proponendo l'interrogativo su un'eventuale efficacia a livello di struttura antropologica del primo peccato, è il valore e il ruolo attribuito alla *concupiscentia* pertinente all'atto della generazione come veicolo specifico di trasmissione di quel peccato.

Sebbene la nozione di concupiscenza abbia — come da più parti è stato chiarito — una dimensione molto ampia nella prospettiva agostiniana, l'accezione sessuale di essa risulta del tutto peculiare e decisiva. E ciò non soltanto per le circostanze stesse della polemica anti-pelagiana in genere e in particolare del diretto confronto

con Giuliano di Eclano⁵² che con insistenza defatigante chiamò in causa Agostino proprio su questo terreno, ma per una economia intrinseca alla struttura generale della sua visione del problema. In un passo ben noto del *De civitate Dei* l'autore, sottolineando la presa decisiva del piacere sessuale su tutta la sfera delle facoltà intellettuali e fisiche dell'uomo, ne indica la motivazione profonda nella circostanza che la *concupiscentia*, frutto e segno della trasgressione adamica, in tutta la sua carica aggressiva di ribellione della parte inferiore, corporea e passionale, a quella superiore, razionale dell'uomo, *in ea parte maxime oportuit apparere, qua generatur ipsa natura, quae illo primo et magno in deterius est mutata peccato*.⁵³

Inoltre, pur inerendo a tutte le facoltà della natura attuale

⁵² Sulla personalità del contraddittore di Agostino si veda A. Bruckner, *Julian von Eclanum. Sein Leben und seine Lehre. Ein Beitrag zur Geschichte des Pelagianismus* [TU 15, 3], Leipzig 1897; F. Refoulé, *Julien d'Éclane, théologien et philosophe*, in *Recherches de science religieuse* 52 (1964) 42-84 e in ultimo l'introduzione generale di F.-J. Thonnard-E. Bleuzen-A. C. De Veer all'edizione del *De nuptiis et concupiscentia* e del *Contra duas epistulas Pelagianorum* [BA 23]: *Premières polémiques contre Julien*, Paris 1974, pp. 9-30. Sulle formulazioni della dottrina matrimoniale agostiniana in relazione alla polemica contro Giuliano si veda M. Meslin, *Sainteté et mariage au cours de la seconde querelle pélagienne. Saint Augustin et Julien d'Éclane in Mystique et continence. Études Carmelitaines* 31 (1952) 293-307. Per i caratteri peculiari delle argomentazioni di Agostino nell'estremo confronto con l'autore pelagiano cfr. Y. de Montcheuil, *La polémique de Saint Augustin contre Julien d'Éclane d'après l'Opus imperfectum*, in *Recherches de science religieuse* 44 (1956) 193-218. Per la figura di Pelagio e il suo pensiero cfr. G. De Plinval, *Pélage. Sa vie, ses écrits et sa réforme. Étude d'histoire littéraire et religieuse*, Lausanne 1943; T. Bohlin, *Die Theologie des Pelagius und ihre Genesis* [Uppsala Universitets Årsskrift 1957/9], Uppsala-Wiesbaden 1957; S. Prete, *Pelagio e il pelagianesimo*, Brescia 1961 su cui si vedano le osservazioni di A. Corticelli in *Aug* 2 (1962) 131-140; R. F. Evans, *Pelagius. Inquiries and Reappraisals*, London-New York 1968; P. Brown, *Pelagius and His Supporters: Aims and Environment*, in *Journal of Theological Studies* n.s. 19 (1968) 93-114 (rist. in *Religion and Society in the Age of Saint Augustine*, London 1972, tr. it., Torino 1975, pp. 173-196); L. W. Barnard, *Pelagius and Early Syriac Christianity*, in *Recherches de théologie ancienne et médiévale* 35 (1968) 193-196; G. De Plinval, *L'heure est-elle venue de redécouvrir Pélage?*, in *REAug* 19 (1973) 158-162. Si veda anche J. Plagnieux-F.-J. Thonnard (edd.), *La crise pelagienne II. De gratia Christi et de peccato originali libri II. De natura et origine animae libri IV* [BA 22], Paris 1975, pp. 9-49.

⁵³ *civ.* XIV, 20, BA 35, 438. Per una interpretazione del testo agostiniano cfr. J. Morán, *Sexualidad, humanización y pecado original. A proposito del libro XIV De Civitate Dei*, in *Archivo Teológico Augustiniano* 1 (1966) 215-244. Oltre i numerosi studi sulla dottrina matrimoniale agostiniana ricordati sopra (n. 4), basti qui menzionare i vari contributi di D. Covi in *Laurentianum* 11 (1970) 373-395; 13 (1972) 340-364 e in *Augustinus* 17 (1972) 47-65 e 165-184; 18 (1973) 303-315; 19 (1974) 113-126. La presenza di influssi neoplatonici sulla posizione agostiniana è sottolineata da N. Cipriani, *Una teoria neoplatonica alla base dell'etica sessuale di S. Agostino*, in *Aug* 14 (1974) 351-361.

viziata, la *concupiscentia* non solo si manifesta più vivacemente negli organi della generazione ma essi non possono essere messi in moto se non sotto l'impulso della concupiscenza medesima. Mentre tutte le altre membra del corpo umano e i varii organi dei sensi, pur essendo intaccati dal morbo della *libido* contro il quale, per la permanente dimensione penale che sussiste nello stesso cristiano, è necessario lottare senza posa per non cedere ai suoi stimoli e far trionfare la *lex mentis*, possono tuttavia agire sotto l'impulso della volontà e quindi perseguire i loro fini rispettivi senza concupiscenza, ciò non è dato agli organi della generazione.

Una delle enunciazioni più nette di questa concezione è offerta da un passo del *Contra Iulianum*, là dove Agostino difendendosi dall'accusa di essere in contraddizione con se stesso, chiarisce il pensiero espresso nel *De nuptiis et concupiscentia* a proposito delle conseguenze del primo peccato. Pur avendo affermato che esse consistono essenzialmente nella disobbedienza del corpo all'uomo disobbediente, egli — come l'avversario sottolinea — nello stesso contesto ha menzionato delle membra del corpo che invece obbediscono alla volontà.⁵⁴ Agostino allora precisa: *Hoc ego dixi, genitalibus utique exceptis, quae corporis nomine nuncupavi; ac per hoc, et corpus voluntati servit in aliorum motione membrorum; et corpus voluntate non servit in motibus genitalium.*⁵⁵

A conclusione di un ampio e puntiglioso argomentare in difesa delle proprie posizioni, il dottore riafferma l'evidenza che l'uomo è capace di muovere le varie membra del proprio corpo sotto l'impulso della volontà sicché, per rivolgerle ai fini rispettivi, *libidinis adiutorio non egemus.*⁵⁶ Ne risulta che la *libido* si qualifica, nei confronti della sfera sessuale, e soltanto di essa, come un indispensabile *adiutorium* affinché gli organi relativi possano perseguire le loro naturali funzioni.

Senza poter analizzare le numerose formule che esprimono questa nozione fondamentale,⁵⁷ basti evocare alcune affermazioni del

⁵⁴ *c. Iul. V, 5, 19 PL 44, 795. Cfr. nupt. et conc. I, 6,7, p. 408 s.*

⁵⁵ *Loc. cit.*

⁵⁶ *Ibid. V, 5, 21, col. 797.*

⁵⁷ Cfr., ad esempio, *civ. XIV, 17, 39-20, 44, BA 35, 426-439* dove è svolta un'ampia argomentazione sul carattere *turpis* ovvero *indecentis* della nudità delle membra genitali a causa del moto della *libido*, contrario alla volontà, che le stimola in conseguenza del peccato. Agostino, dopo aver notato che anche la collera, come la *libido*, appartiene alle « parti viziose dell'anima » come era stato già riconosciuto dagli antichi filosofi, si chiede tuttavia perché gli atti ispirati alla collera non suscitano vergogna come invece avviene per quelli derivati dalla concupiscenza. La sua risposta al quesito è quindi formulata

De nuptiis et concupiscentia. Riconosciuta nella concupiscenza una *necessitas generandi*,⁵⁸ Agostino, nel definire con estremo rigore e instancabile sicurezza il *bonum* sostanziale delle *nuptiae* e della connessa procreazione dinnanzi al *malum* della *concupiscentia* che esse non hanno introdotto e di cui nella perfezione paradisiaca sarebbero state immuni, ribadisce l'equivalenza di questo male alla *lex peccati* paolina, esso che *traicit in posteros... peccati vinculum*.⁵⁹ Egli contestualmente chiarisce che la concupiscenza è detta *peccatum* in quanto è frutto del peccato e, se prevale, è causa di peccato.⁶⁰ E conclude: « *Tamen, cum ventum fuerit ad opus generandi, ipse ille licitus honestusque concubitus non potest esse sine ardore libidinis, ut peragi possit quod rationis est, non libidinis* », essendo le membra deputate all'opera della generazione mosse non dalla volontà ma da un certo *ardor ... illecebrosus aliquo stimulo commovendum et ideo pudendum*.⁶¹

In questo passo, cui fanno eco una significativa serie di testi paralleli,⁶² è enunciata l'intera trama concettuale che definisce lo

nei seguenti termini: *Quod autem irae opera aliarumque affectionum in quibusque dictis atque factis non sic abscondit verecundia, ut opera libidinis, quae fiunt genitalibus membris, quid causae est, nisi quia in ceteris membra corporis non ipsae affectiones, sed, cum eis consenserit, voluntas movet, quae in usu eorum omnino dominatur? Nam quisquis verbum emittit iratus vel etiam quemquam percutit, non posset hoc facere, nisi lingua et manus iubente quodam modo voluntate moverentur; quae membra, etiam cum ira nulla est, moventur eadem voluntate. At vero genitales corporis partes ita libido suo iuri quodam modo mancipavit, ut moveri non valeant, si ipsa defuerit et nisi ipsa vel ultro vel excitata surrexerit. Hoc est quod pudet... (XIV, 19, 43). Si veda ancora *ibid.* XIV, 23, 47-24, 52, pp. 444-455.*

⁵⁸ *nupt. et conc.* I, 12.13, NBA 17/1, 418.

⁵⁹ *Ibid.* I, 23.25, p. 432.

⁶⁰ *Ibid.* p. 434 s.

⁶¹ *Ibid.* I, 24, 27, p. 436. Nella stessa opera Agostino aveva già enunciato in maniera efficace la nozione del carattere « necessario » della concupiscenza carnale al fine della legittima procreazione dei figli nell'ambito del matrimonio, in cui essa deve essere « subita » come una necessità, essendo venuto meno nelle nozze stesse l'« arbitrio della libertà » a causa del peccato Adamico. In riferimento al testo paolino di *1 Th.* 4, 3-5, l'autore infatti dichiara: *Quod non sic accipiendum est, tamquam prohibuerit Apostolus coniugalem, hoc est licitum honestumque concubitus, sed ut iste concubitus, qui nihil morbidae libidinis haberet adiunctum, si non praecedente peccato in eo perisset libertatis arbitrium, quod nunc id habet adiunctum, non sit voluntatis, sed necessitatis, sine qua tamen in procreandis filiis ad fructum perveniri non potest ipsius voluntatis* » (*nupt. et conc.* I, 8, 9, p. 410 s.).

⁶² Cfr. *nupt. et conc.* I, 7, 8, pp. 408-411: *Quod enim illi (sc. i protoplasti) postea propagatione fecerunt, hoc est connubii bonum; quod vero prius confusione texerunt, hoc est concupiscentiae malum, quod vitiat ubique conspectum et quaerit pudendo secretum. Proinde nuptiae quia etiam de illo malo boni aliquid faciunt, gloriantur, quia sine illo fieri non potest, erubescunt.*

statuto del tutto peculiare della concupiscenza sessuale, conferendo ad essa, pur nella sua qualità primaria di *vitium*, una consistenza e un peso tali da incidere profondamente sul piano antropologico. Infatti, denunciato nella concupiscenza un *malum* di cui Agostino senza posa dichiara che le nozze si servono bene al fine della procreazione, sicché negli sposi cristiani non c'è alcuna traccia di peccaminosità nell'atto coniugale finalizzato a quello scopo, e in pari tempo affermando che questo atto non può sussistere senza quel *malum* né di conseguenza può darsi generazione umana prescindendo da esso,⁶³ risulta affidata alla concupiscenza una peculiare efficacia in una sfera decisiva dell'attuale dimensione antropologica.

Né si oppone a questa conclusione la circostanza, già ricordata, cui Agostino sempre appella come a un principio irrinunciabile della sua visione dell'uomo, che nozze e generazione fisica avrebbero potuto compiersi nella dimora paradisiaca senza l'ardore inquieto della concupiscenza ovvero con una forma di *libido* perfettamente obbediente all'impulso della volontà e quindi del tutto diversa dall'attuale.⁶⁴

gr. et pecc. or. II, 37. 42, pp. 256-259: *Nec attendunt illud esse nuptiarum bonum, unde gloriantur nuptiae, id est proles, pudicitia, sacramentum, illud autem non esse nuptiarum, sed carnalis concupiscentiae malum, de quo erubescunt et nuptiae. Sed quia sine illo malo fieri non potest nuptiarum bonum, hoc est propagatio filiorum, ubi ad huiusmodi opus venit, secreta tamen sine peccati contagione nascuntur, non ex hoc quod licet, sed ex eo quod dedecet. Nam ex hoc quod licet natura nascitur, ex illo quod dedecet, vitium. Naturae nascentis est auctor Deus, qui hominem condidit et qui virum ac feminam nuptiali iure coniunxit, vitii vero auctor est diaboli decipientis calliditas et hominis consentientis voluntas.*

⁶³ Tra i numerosi passi che esemplificano questa nozione basti citarne uno ancora dall'*Opus imperfectum*: *Laudo ergo coniugia: absit autem ut laudem malum, quo caro concupiscit adversum spiritum; sine quo malo quisquam hominum non potest nasci; cuius mali reatus, nisi renascendo, non potest solvi; cuius mali bonus usus laudatur in concubitu coniugali* (V, 24, col. 1461).

⁶⁴ Cfr. *c. ep. Pel.*, I, 17, 35, PL 44, 566 dove Agostino, ribadita la certezza che le nozze avrebbero potuto compiersi anche nel Paradiso senza il peccato, concede agli avversari la presenza eventuale in esse di una forma di *concupiscentia carnis quae nec praeveniret, nec tardaret, nec excederet imperium voluntatis*. Si veda anche, tra i tanti luoghi paralleli, *c. Iul. imp.* II, 45, col. 1161; IV, 19, col. 1347; IV, 38, col. 1359; V, 16, col. 1449; V, 17, col. 1451. E questo peraltro un caso diverso da quello ipotizzato in *lib. arb.*, III, 20, 56 PL 32, 598, relativo alla possibile creazione dell'uomo in uno stato « di ignoranza e di difficoltà », quindi di concupiscenza, anche senza il peccato. In tale condizione, ammessa in via esclusivamente teorica per ragioni polemiche contro i manichei, si tratterebbe di una forma di concupiscenza affine all'attuale, e quindi negativa, e non dell'impulso soggetto alla volontà e alla ragione che, nella discussione contro i Pelagiani, Agostino ammette come possibile nella

Al quadro ideologico agostiniano è naturalmente estranea la definizione scolastica di una « natura pura », operando esso invece con le categorie comuni al pensiero patristico relative ad una condizione originaria integra di Adamo, nella quale non si distinguono in maniera sistematica attributi e prerogative « naturali » da quei doni preter- o sovra-naturali di cui parlerà la teologia successiva, mentre la perfezione dell'uomo è definita nel suo orientamento totale verso il Creatore. A tale stato di perfezione si oppone la condizione attuale di decadenza, conseguente al peccato che ha allontanato la creatura dal suo fine primario, Dio.

In tale prospettiva la vera natura dell'uomo è senz'altro quella emersa perfetta dall'atto creativo mentre l'attuale *status* è percepito come quello di una natura viziata *in radice*, qualificata precipuamente dalle tre prerogative della mortalità, dell'ignoranza e della difficoltà.

Non si tratta, come Agostino ribadisce senza posa, di « sostanze » aggiunte alla natura bensì di « difetti » di questa, soprattutto nel caso degli ultimi due, essendo la mortalità fisica una proprietà intrinseca del corpo « animale » dell'uomo. L'obbedienza al precetto da parte dei protoplasti, tuttavia, avrebbe permesso a tale corpo, per uno straordinario privilegio concesso da Dio alla sua creatura, di non morire, trasformandosi in ultimo nella condizione di perfetta spiritualità dei risorti.

Le due nozioni di peccato originale e di *concupiscentia*, pur nella reciproca intima connessione, presentano a nostro avviso un certo scarto sicché non possono essere senz'altro identificate. E ciò in ragione di quanto Agostino afferma sulla complessità di valenze della *natura vitiata* che, posta in essere dal peccato di Adamo (peccato originale originante), riflette e manifesta l'*originale peccatum* sussistente nell'uomo attuale (peccato originale originato), il quale pertanto non coincide *simpliciter* con la *concupiscentia*, sia essa

situazione paradisiaca. Per i problemi posti dal passo citato del *De libero arbitrio*, cfr. Ch. Boyer, *Dieu pouvait-il créer l'homme dans l'état d'ignorance et de difficulté? Etude de quelques textes augustiniens*, in *Gregorianum* 11 (1930), pp. 32-57; Id., *La concupiscence est-elle impossible dans un état d'innocence?* in *AM* II, pp. 737-744; *Concupiscence et nature innocente*, *ibid.* III, pp. 309-316 rist. in *Essais anciens et nouveaux sur la doctrine de Saint Augustin*, Milano 1970, pp. 193-213; Y. de Montcheuil, *L'hypothèse de l'état originel d'ignorance et de difficulté d'après le De libero arbitrio de saint Augustin*, in *Recherches de science religieuse* 23 (1933) 197-221 rist. in *Mélanges théologiques*, Paris 1951, pp. 93-111; A. Trapè, *Un celebre testo di Sant'Agostino sull'« Ignoranza e la difficoltà »* (*Retract. I, 9, 6*) e l'« *Opus imperfectum contra Iulianum* », in *AM* III, pp. 795-803.

considerata nell'accezione ampia di disordine inerente alle facoltà intellettuali e fisiche sia soprattutto nella specifica dimensione sessuale.

Tuttavia, pur in questo peculiare schema concettuale, un rilievo del tutto particolare è attribuito al *malum* della concupiscenza, conseguenza del primo peccato di cui essa stessa è veicolo di trasmissione al nuovo nato e del quale in maniera misteriosa ma reale porta in sé non solo gli effetti ma l'efficacia medesima che la rende, almeno per una parte, anch'essa *reatus*.

A ciò si aggiunga che questo *malum*, pur nella sua qualità di *vitium*, spesso espresso in termini di *infirmetas* e di *languor*⁶⁵ che devono essere sanati, non solo persiste nelle membra dell'uomo battezzato come *lex peccati* contro la quale egli deve impegnarsi in uno sforzo instancabile di perfezionamento, essendone del tutto libero solo nella stabilità perfetta della vita futura, ma inerisce costituzionalmente ad una sfera primaria della vita umana, incapace di agire nella finalità sua propria senza di esso.

Se infatti ogni altra attività e funzione biologica ed intellettuale umana, pur nella condizione attuale di *infirmetas*, con l'impegno personale e l'aiuto della grazia divina convergenti nel cristiano, può esercitarsi senza sottostare all'impulso disordinato della concupiscenza sicché i varii sensi possono funzionare indipendentemente da quell'impulso, l'attività sessuale, anche quella dei casti sposi cristiani finalizzata alla procreazione, deve usare di quel *malum* pur in maniera del tutto incolpevole anzi — come insiste a dire Agostino — utilizzandolo « bene ».

Proprio questa nozione di un uso incolpevole e addirittura buono della *concupiscentia* conferma l'efficacia non esclusivamente, anzi in questo caso non primariamente etica del *malum* inerente all'attività sessuale. Esso di fatto, pur nella sua specifica dimensione di effetto penale di un peccato, presenta il carattere ineliminabile di *causa sine qua non* per l'attività umana della generazione, assumendo un'efficacia strumentale nei confronti di quest'ultima. Il peccato di Adamo vede quindi attribuirsi nonostante tutto un'efficace « fondante » a livello antropologico, nel senso che una funzione essenziale dell'attuale regime esistenziale dell'uomo non solo è contaminata dagli effetti devastanti di quel peccato ma non può essere praticata senza l'ausilio di un *malum* che ad essa si è aggiunto come prerogativa ormai costituzionale.

⁶⁵ Cfr., ad esempio, *civ. XIV*, 19, p. 434 s.; *c. Iul. II*, 1, 3, col. 673; *II*, 4, 8, col. 679.

Queste conclusioni sono confermate da altri dati convergenti a definire il quadro del pensiero agostiniano sul tema in una direzione che lo mostra ancora per alcuni versi solidale con certi presupposti della tradizione dell'*enkrateia* con motivazioni protologiche. Tra essi, oltre quello del concepimento verginale di Gesù come ragione decisiva della sua esenzione dal peccato originale,⁶⁶ soprattutto il motivo delle nozze, nell'attuale stato umano, come « rimedio » della concupiscenza.

Formulato nell'opera *Contra Iulianum*, tale motivo si situa in un contesto che, ribadendo la nozione del carattere non sostanziale della *concupiscentia*,⁶⁷ egualmente insiste sulla circostanza che di quel male ben si serve la pudicizia coniugale. Tuttavia nella medesima argomentazione quanti si sposano sono presentati come quelli che non possono sostenere la fatica continua della continenza, con cui si resiste senza cedimenti al male della concupiscenza « e perciò — conclude Agostino — preferiscono usare bene di esso di cui sarebbe meglio non servirsi ».⁶⁸

Egli aveva già dichiarato che la *continentia* fa meglio a non usare di quel male,⁶⁹ sebbene anch'essa non sia esente dai suoi attacchi contro i quali devono lottare i continenti cui continua ad inerire la concupiscenza affinché non si insuperbiscano.⁷⁰ Ma ad essi Agostino rivolge un invito che, contemplando contestualmente la condizione degli sposati, fa emergere nettamente tutto il peso e l'efficacia esercitati su quest'ultima da quel profondo ed ineliminabile *malum*

⁶⁶ G. Sfameni Gasparro, *Il tema della concupiscentia in Agostino e la tradizione dell'enkrateia*, in Aug 25 (1985) 155-183.

⁶⁷ c. Iul. IV, 1, 1, col. 737: *quod malum non ex alia substantia quam Deus non condidit, sicut Manichaeus insanit, nobis esse permixtum; sed per inobedientiam unius hominis exortum atque traductum, et per obedientiam unius hominis expiandum atque sanandum; cuius obligatione implicat debita poena nascentem, solvit indebita gratia nascentem.*

⁶⁸ Ibid. IV, 2, 8, col. 740: *Sed ita hoc dicis, quasi non eam mallent extirpare, si possent, omnes qui propterea coniugantur, quia continentiae laborem quo huic malo resistitur, non ferunt, et ideo malunt eo bene uti, quam melius omnino non uti.*

⁶⁹ Ibid. IV, 1, 1, col. 737: *...malum tamen esse concupiscentiam carnis qua concupiscit adversus spiritum, eoque malo bene uti pudicitiam coniugalem, meliusque non uti continentiam sanctiorem.*

⁷⁰ Ibid. IV, 2, 12, col. 742; cfr. IV, 2, 11, col. 742. Si veda anche c. Iul. imp. V, 17, col. 1451 dove, ribadito l'attuale carattere negativo della *libido* inerente all'attività sessuale, Agostino riafferma con coerenza instancabile la certezza della trasmissione del peccato a partire da tale *malum*: *Ecce unde trahitur a nascentibus originale peccatum. Hoc malo bene utitur pudicitia coniugalis: hoc malo melius non utitur religiosa continentia vidualis, vel sacra integritas virginalis.*

che, in conseguenza del primo peccato, persiste a gravare sulla vita umana: « *Sed si in corpore mortis huius hoc malum necessarium est coniugatis, quia sine illo fieri non potest bonum generationis; continentes extirpent concupiscentiam carnis* ». ⁷¹

Più oltre l'autore, nel ribadire la gravità del male della concupiscenza, mostra quanto profondamente il peccato, da cui essa trae origine, ha inciso nella natura umana modificandone lo stesso statuto esistenziale, quando dichiara che *tam magnum est enim malum eius, ut eo non uti, quam bene uti sit melius*. ⁷²

Posto il principio pregiudiziale che l'attuale regime delle nozze e della generazione non può esercitarsi senza concupiscenza, l'affermazione citata secondo la quale « è meglio non servirsi di questo male anziché servirsene bene », come di fatto avviene in questo regime, spingendo alle estreme conseguenze il legame imprescindibile nozze/generazione — *concupiscentia*, sembra indurre alla conclusione della necessità di abolire le prime per estinguere totalmente la seconda.

Tale conclusione peraltro esula dall'orizzonte agostiniano, alieno da siffatta radicalizzazione e attento a salvaguardare la nozione della bontà intrinseca della procreazione e della sfera sessuale nella loro qualità di opere divine. Tuttavia la stessa possibilità teorica di una tale conclusione contribuisce ad illuminare i vitali legami che intercorrono fra la nozione agostiniana del peccato originale, nella sua precipua connessione con il tema della concupiscenza sessuale, e l'antropologia.

Un altro tema assai tipico della tradizione dell'*enkrateia* a fondamento protologico, il quale esprime efficacemente la soggiacente struttura antropologica « graduata » derivata dall'attribuzione di nozze e procreazione ad un secondo e secondario piano di esistenza, è costituito da una più o meno accentuata connotazione « animale » percepita in quelle attività. Definita nelle forme radicali di un'« imitazione » del comportamento dei bruti negli ambienti encratiti noti a Clemente Alessandrino, l'idea della estraneità dell'unione e della generazione fisiche alla primaria ed autentica natura dell'uomo percorre con varie gradazioni la stessa linea patristica e trova una delle sue formulazioni più sistematiche nel *De hominis opificio* di Gregorio di Nissa. La qualità essenziale e distintiva della creatura umana, ossia la facoltà « secondo l'immagine e la somiglianza » di

⁷¹ c. Iul. IV, 2, 8, col. 739 s.

⁷² Ibid. IV, 6, 39, col. 758.

Dio è distinta e contrapposta dal Nisseno alla differenziazione sessuale, costituente l'« aggiunta » di tipo animale, con tutto il corredo dei *pathe* ad essa inerenti, resa necessaria dalla prevista declinazione dell'uomo verso il livello della corporeità e dei sensi.⁷³

In Agostino, di cui è nota la peculiare dottrina della creazione ad immagine⁷⁴ elaborata originalmente in rapporto alla teologia trinitaria,⁷⁵ e che pure con insistenza rivelatrice appella alla qualità

⁷³ Sul carattere « bestiale » della sessualità cfr. *De hom. op.* 16, PG 44, 181 B-C; J. Laplace, p. 154 s.; 17, col. 189 D-192 A, Laplace, p. 165 s.; 18, coll. 192 A-D, Laplace, p. 167 s.; 28, col. 232 C, tr. Laplace, p. 219. Cfr. *De virg.* 5, pp. 334-337 dove l'elemento $\kappa\tau\eta\nu\acute{o}\delta\delta\eta\varsigma$ è individuato più ampiamente nel livello della sensibilità. Per il rapporto tra la nozione dell'uomo come creatura « ad immagine » di Dio e la presenza delle distinzioni sessuali e del loro esercizio in Gregorio e in altri rappresentanti della tradizione dell'*enkrateia* protologicamente motivata si vedano le nostre osservazioni nel contributo *Image of God and sexual differentiation in tradition of enkrateia with protological motivations*, in K.E. Børresen (ed.), *Image of God and Gender Models* (in corso di stampa).

⁷⁴ Tra i numerosi studi sul tema cfr. H. Somers, *Image de Dieu et illumination divine. Sources historiques et élaboration augustiniennne*, AM I, pp. 451-462; Id., *La gnose augustiniennne: sens et valeur de la doctrine de l'image*, in REAug 7 (1961) 1-15; Id., *Image de Dieu. Les sources de l'exégèse augustiniennne*, *ibid.* pp. 105-125; J. Heijke, *Imago Dei in the Works of Saint Augustine (Exclusive of De Trinitate)*, in *Folia*, Special Supplement, 1956; J. E. Sullivan, *The Image of God. The Doctrine of St. Augustine and its Influence*, London 1963; R.A. Markus, « Imago » and « similitudo » in Augustine, in REAug 10 (1964) 125-143; J. I. Alcorta, *La imagen de Dios en el hombre, según san Agustín*, in *Augustinus* 12 (1967) 29-38; G. Bortolaso, *Teologia dell'immagine in Sant'Agostino e San Tommaso, in La civiltà Cattolica* 115, 3 (1967) 371-380; A. Turrado, *Nuestra imagen y semejanza divina. En torno a la evolución de esta doctrina en San Agustín in La Ciudad de Dios* 181 (1968) 776-801; Th. A. Fay, *Imago Dei. Augustine's Metaphysics of Man*, in *Antonianum* 49 (1974) 173-197; C. W. Wolfskeel, *Some Remarks with regard to Augustine's Conception of Man as the Image of God*, in *Vigiliae Christianae* 30 (1976) 63-71, e in ultimo G. Bonner, *Augustine's Doctrine of Man: Image of God and Sinner*, in Aug 24 (1984) 495-514 e K. E. Børresen, *Imago Dei, privilège masculin? Interprétation augustiniennne et pseudo-augustiniennne de Gen.1, 27 et 1 Cor. 11, 7*, in Aug 25 (1985) 213-234. Per una specifica influenza ambrosiana sulla nozione di Agostino cfr. G. A. McCool, *The Ambrosian Origin of St. Augustine's Theology of the Image of God in Man*, in *Theological Studies* 20 (1959) 62-71. Sulla restaurazione della qualità di « immagine » dopo l'esperienza del peccato cfr. G. B. Ladner, *St. Augustine's Conception of the Reformation of Man to the Image of God*, in AM II, pp. 867-878. Una rassegna ampia delle varie posizioni, in ambiente giudaico e cristiano, sul tema di cui è superfluo sottolineare la centralità nell'antropologia peculiare di tale ambiente, è condotta in relazione alla problematica teologica femminista da M. C. Horowitz, *The Image of God in Man. Is Woman included?*, in *Harvard Theological Review*, 72 (1979) 175-206.

⁷⁵ Oltre i lavori sopra citati, in particolare si veda C. Boyer, *L'image de la Trinité synthèse de la pensée augustiniennne*, in *Gregorianum* 27 (1946) 137-199, 333-352, rist. in *Essais*, cit., pp. 87-135; P. Hadot, *L'image de la Trinité dans l'âme chez Victorinus et chez saint Augustin*, in SP VI [TU 81], Berlin 1962, pp. 409-442.

Oslo 1994, 138-
171.

primordiale ed ineliminabile dell'uomo come immagine di Dio nella polemica aspra contro Giuliano di Eclano per confermare la propria nozione del peccato originale, interviene in maniera significativa anche il motivo del carattere « bestiale » della concupiscenza sessuale, laddove essa è « natura » per i bruti e invece dolorosa pena per l'uomo.

Ancora prima che il confronto serrato con Giuliano di Eclano inducesse il vescovo di Ippona a scendere direttamente sul campo della discussione delle prerogative attinenti alla natura animale di cui l'uomo stesso partecipa la nozione della qualità non umana della concupiscenza, in quanto movimento ribelle alla razionalità, era emersa in vari contesti. Se nel *De pecc. mer. et rem.* si dichiara che al peccato di Adamo segue *ille... bestialis motus pudendus hominibus, quem in sua erubuit nuditate*,⁷⁶ nel libro XI de *De Genesi ad litteram* la cui composizione sembra situabile negli anni dal 412 al 415,⁷⁷ dopo aver parlato del privilegio che con l'obbedienza al precetto divino avrebbe potuto ottenere il corpo animale, ossia l'essenziale dalla morte, dalle malattie e da quella *mutabilitas aetatum* che porta alla vecchiaia, l'autore continua: *Hoc ergo amisso statu corpus eorum duxit morbidam et mortiferam qualitatem, quae inest etiam pecorum carni, ac per hoc etiam eundem motum, quo fit in pecoribus concubendi adpetitus, ut succedant nascentia morientibus, sed tamen etiam in ipsa iam poena suae generositatis index anima rationalis bestialem motum in membris suae carnis erubuit eique incussit pudorem non solum, quia hoc ibi sentiebat, ubi numquam antea tale aliquid senserat, verum etiam quod ille pudendus motus de praecepti transgressione veniebat.*⁷⁸

Questo passo enuncia con tutta chiarezza il principio secondo cui l'attuale forma di concupiscenza, senza la quale peraltro è impossibile sia la pratica delle nozze sia la procreazione, è una *qualitas* che, estranea alla felicità paradisiaca, si è inserita come *motum* tipicamente bestiale nella carne dell'uomo. Questo infatti, definito primariamente in base alla sua facoltà di anima razionale, percepisce la estraneità e inferiorità di quella *qualitas* ormai a sé costituzionale in virtù della coscienza della propria *generositas* e la patisce come pena e vergogna.

⁷⁶ *pecc. mer.* I, 16, 21, p. 42 s.

⁷⁷ Cfr. P. Agaësse-A. Solignac (edd.), *La Gènesè au sens littéral en douze livres* (I-VII) [BA 48], Paris 1972, pp. 25-31.

⁷⁸ *Gn. litt.* XI, 32, 42, BA 49, 298-301.

Il tema della vergogna scaturente dalla presenza della concupiscenza nell'atto sessuale, la quale per essere ormai ineliminabile da esso lo rende costituzionalmente *pudendus* pur nell'ambito delle nozze cristiane, interviene spesso nelle argomentazioni agostiniane⁷⁹ e non manca di rivelare anch'esso una significativa continuità rispetto alle nozioni di *sordes / rhupos* che in tanta parte della tradizione patristica, da Origene⁸⁰ ad Ambrogio,⁸¹ connotano le attività sessuali. Ora notiamo che esso risulta solitamente connesso con quello altrettanto peculiare del carattere « bestiale » dell'impulso concupiscente che solo può muovere all'unione dei sessi e alla generazione. Così ancora nel *De gratia Christi*, nel consueto quadro attento a distinguere il bene primordiale delle nozze e della procreazione dal vizio intervenuto col peccato, Agostino dichiara: « E sebbene, per questo *corpo di morte* che non è stato rinnovato ancora dalla risurrezione, l'atto coniugale non si possa fare senza un certo sommovimento bestiale che fa arrossire la natura umana, tuttavia il congiungimento non è peccato in se stesso, quando la ragione usa la libidine per il bene e non si lascia superare da essa a fare il male ».⁸²

Il *De nuptiis*, tutto articolato sulla dimostrazione del principio irrinunciabile per Agostino, secondo cui *copulatio... maris et feminae generandi causa bonum est naturale nuptiarum*, tuttavia aggiunge a

⁷⁹ Cfr. *civ. XIV*, 20, 44, BA 35, 436-439; *XIV*, 21, 45, p. 440 s.: *Sed nunc homines, profecto illius quae in paradiso fuit felicitatis ignari, nisi per hoc, quod experti sunt, id est per libidinem, de qua videmus etiam ipsam honestatem erubescere nuptiarum, non potuisse gigni filios opinantur...; gr. et pecc. or. II*, 37, 42, NBA 17, 1, 256-259: *...carnalis concupiscentiae malum, de quo erubescunt et nuptiae. Sed quia sine illo malo fieri non potest nuptiarum bonum, hoc est propagatio filiorum, ubi ad huiusmodi opus venit, secreta quaerentur...; pecc. mer. II*, 22.36, NBA 17, 1, 172 s.; *nupt. et conc. I*, 7, 8, p. 410: *Proinde nuptiae quia etiam de illo malo boni aliquid faciunt, gloriantur, quia sine illo fieri non potest, erubescunt; c. ep. Pel. I*, 15, 31-16, 33, PL 44, 564 s.; *Iul. imp. IV*, 37, col. 1357.

⁸⁰ G. Sfameni Gasparro, *Le sordes (/rhupos), il rapporto genesis-phthorà e le motivazioni protologiche dell'enkrateia in Origene*, in Ead., *Origene, cit.*, pp. 193-252; *Enkrateia e antropologia, cit.*, pp. 184-202.

⁸¹ Cfr. *Apol. David*, 11, 56, SCh 239, 150 s. Sulle ascendenze origeniane dell'esegesi ambrosiana di Ps. 50 elaborata in quest'opera si veda P. Hadot, *Une source de l'Apologie David d'Ambroise: les commentaires de Didyme et d'Origène sur le Psaume 50*, in *Revue des sciences philosophiques et théologiques* 60 (1976) 205-225. Per la nozione del *contagium* inerente alle modalità sessuali della generazione e più ampiamente per la posizione di Ambrogio sul tema delle nozze come realtà post-lapsaria ci sia permesso rimandare ancora al nostro *Enkrateia e antropologia, cit.*, pp. 278-290 dove sono offerti gli indispensabili riferimenti bibliografici.

⁸² *gr. et pecc. or. II*, 38, 43, p. 258 s.: *Qui tametsi propter corpus mortis, quod nondum est resurrectione renovatum, sine quodam bestiali motu, de quo natura erubescit humana, non potest fieri, tamen ipse concubitus non est peccatum, ubi ratio libidine utitur ad bonum, non superatur ad malum.*

questa formula una connotazione significativa quando conclude: « *Sed isto bono male utitur, qui bestialiter utitur, ut sit eius intentio in voluptate libidinis, non in voluntate propaginis* ». ⁸³

Se nel libro XII del *De civitate Dei* l'affermazione secondo cui l'uomo, creato in certo modo intermedio fra gli angeli e i bruti, fu indotto dal peccato in una situazione tale da vivere ... *bestialiter... libidinis servus aeternoque post mortem supplicio destinatus*, ⁸⁴ rimanda implicitamente al medesimo quadro concettuale, a questo si collegano in maniera esplicita numerose formule delle due opere redatte contro Giuliano di Eclano.

Il postulato dell'autore pelagiano relativo al carattere buono della concupiscenza in quanto prerogativa della natura e come tale comune agli uomini e ai bruti induce frequentemente Agostino a ribadire la propria certezza del carattere malvagio di quell'elemento che, in seguito al primo gravissimo peccato, si è inserito ormai nella natura umana con un'efficacia talmente radicale da risultare, pur sanato nella sua dimensione colpevole di reato, una componente ineliminabile del quadro antropologico attuale, una volta che senza di esso non è possibile esercitare la funzione tipicamente ed originariamente umana della generazione.

Definita ancora *bestialis motus*, ⁸⁵ la concupiscenza nell'uomo appare ad Agostino sostanzialmente negativa in quanto, a differenza dell'animale, nella creatura razionale essa ripugna alla volontà e si oppone alla ragione. Questo postulato, riaffermato senza posa in varie occasioni, ⁸⁶ è enunciato con vivacità nella domanda pres-

⁸³ *nupt. et conc.* I, 4,5, p. 402. L'autore amplifica la propria argomentazione facendo notare che talora il comportamento di alcuni animali è tale da mostrare che essi cercano nell'unione non il desiderio *explendae libidinis* bensì il dovere di perpetuare la specie (*negotium substituendi generis*). Dichiara allora: *Quorum duorum illud est in pecore simile hominis, hoc in homine simile pecoris*.

⁸⁴ *civ.* XII, 22, p. 230 s.

⁸⁵ *c. Iul.* III, 21, 47, col. 726.

⁸⁶ *c. Iul.* IV, 14, 74, col. 775 s.: *Iam vero et antea diximus, propterea hoc non esse in pecoribus malum, quia in eis non concupiscit adversus spiritum; c. Iul. imp.* IV, 38, col. 1359: *sic et carnis concupiscentia, homini est poena, non bestiae, in qua numquam caro adversus spiritum concupiscit; IV, 43, col. 1363: Porro, si non praecedente peccato moritura illa non erant corpora, utique nec corruptibilia erant, ne beatas animas illas aggravarent: Corpus enim corruptibile, sicut scriptum est, aggravat animam [Sap. 9, 15]. Ac per hoc, quemadmodum mors atque corruptio belluinis humanisque corporibus potuit non esse communis, quamvis communis eis esset terrena materies: ita potuit nec in propagandis filiis eis esse libido communis; sed aut nulla in hominibus, ut quemadmodum aliis membris ad opera congrua, sic ad opus generandi voluntate motis etiam genitalibus uterentur; aut non talis qualis in bestiis, sed ad*

sante che Agostino rivolge al proprio interlocutore in uno dei momenti estremi di una lunga ed estenuante vicenda polemica, che non ha mancato di condizionare, nel senso di un sempre maggiore irrigidimento, la posizione agostiniana stessa, del resto maturata attraverso una lunga meditazione: *Cur ergo libido spiritui resistit in homine, quod non facit in pecore: nisi quia pertinet ad naturam pecoris, ad poenam vero hominis, sive quia est, quae nulla esset, sive quia resistit, quae subiecta esset, si peccato facta vel vitata non esset?*⁸⁷

Infine, in un passo dell'*Opus imperfectum contra Iulianum* questa nozione, saldandosi intimamente con quella della dignità incomparabile dell'uomo come « immagine » di Dio, conferma quanto agisca in profondità nella concezione agostiniana la particolare visione antropologica elaborata in una lunga e ricca tradizione patristica. Tale visione, senza distinguere un piano strettamente « naturale » di facoltà e attributi umani da quella pienezza di beni di cui i protoplasti erano dotati nella dimora paradisiaca e individuando lo specifico dell'uomo nella qualità biblica di « immagine e somiglianza » di Dio, si mostra in varia misura incline ad escludere da esso quanto invece non appare confacente a quella qualità, essendo piuttosto affine al livello degli animali irrazionali, e in particolare le attività della sfera sessuale.

Rifiutata la concezione della pertinenza di nozze e generazione al regime post-lapsario, Agostino, mentre attribuisce a queste attività uno statuto pienamente umano nel quadro di una antropologia non più strutturata su due livelli scanditi dall'evento decisivo del primo peccato, continua ad attribuire a quell'evento una certa efficacia a livello antropologico quando stabilisce il legame imprescindibile, nelle modalità e nei termini analizzati, fra il *malum* della concupiscenza e il necessario esercizio di quelle attività.

Rivelatrice di questa continuità, pur nel profondo mutamento di prospettiva proposto dalla dottrina agostiniana del peccato originale, è ancora la circostanza che il vescovo di Ippona, nel contestare i connessi postulati pelagiani del carattere « naturale » per l'uomo, come per i bruti, della morte fisica e della concupiscenza,

nutum serviens, et numquam mentem a cogitationis vigilia, nec ipsa postremo voluptate deponens. Nunc autem praecedente peccato, quo humana in deterius natura mutata est, facta sunt ei poenalia, quae sunt natura pecoris congrua. IV, 56, col. 1373: ... *Sic ergo et in libidine agnosce, et pecoris naturam, et hominis poenam.*

⁸⁷ c. *Iul. imp.* IV, 41, col. 1360.

faccia appello alla fine escatologica, ben diversa per gli animali e per la creatura umana, destinata alla trasformazione gloriosa del corpo nella resurrezione. Traendo argomento da ciò Agostino afferma che si può ben ammettere che l'uomo, pur dotato di un corpo « animale » mortale, avrebbe potuto non morire né soggiacere allo impulso irrazionale della concupiscenza, egli che è razionale immagine di Dio, se non avesse peccato: ⁸⁸ *Materiei ergo corporalis, nobis pecoribusque communis, convenienter creditur, merito imaginis Dei, nondum peccato coepto diversum fuisse initium, sicut peccato assumpto diversus est finis.*⁸⁹

La « fine » gloriosa, pertanto, appare ancora una volta come lo *speculum* nel quale l'umanità decaduta può guardare per scoprire quello che — in tutta l'originaria dignità e bellezza della propria qualità di « immagine » — avrebbe potuto essere l'« inizio » egualmente perfetto senza la tragica esperienza del peccato.

GIULIA SFAMENI GASPARRO

Università di Messina

⁸⁸ c. *Iul. imp.* IV, 39, col. 1359 s.: *Si pro rationalis animi meritis, ut fateris, caro terrena, et sicut pecoris corruptibilis, tamen aeternitatem longe diverso fine visura est; cur non accipis, pro imaginis Dei meritis, quae nullo fuerat deformata peccato, sic prius fuisse conditam carnem, quamvis de materie terrena, ut si nemo peccasset, esset in aeternitate atque in incorruptione mansura; nec esset corruptibile corpus aggravans animam, hoc est, imaginem Dei; sed ita illi subditum, ut propter filios generandos, sicut caetera quibus aliquid operamur, ad nutum voluntatis etiam membra genitalia moverentur; aut talis esset carnis concupiscentia, quae nisi anima, hoc est Dei imagine, volente non surgeret, nec demergeret cogitationem mentis exundantia voluptatis?*

⁸⁹ c. *Iul. imp.* IV, 39, col. 1360.