

Publicato in *Lateranum* n. s. 44 (1978)

(Pontificia università lateranense, Roma)

LA CONTRACCEZIONE IN S. AGOSTINO

Ho dedicato da poco uno studio introduttivo alla dottrina agostiniana sul matrimonio¹. Riprendo qui l'argomento per approfondire uno degli aspetti più difficili e più discussi. Si sa che le versioni correnti circa il pensiero del vescovo d'Ipbona sul matrimonio sono molte, e tra queste molte non poche sono sfavorevoli. Oggi, dico. Si sostiene, per esempio, che questo pensiero sia apertamente sessuofobo, misogino, biologista². Se ciò fosse vero potrebbe sembrar superfluo trattare l'argomento della contraccezione, essendo scontata, in questo caso, la risposta. Ritengo invece che superfluo non sia, non solo perché questa versione, per quanto ripetuta con martellante monotonia, non è esatta; ma anche perché, se lo fosse, non dispenserebbe nessuno da collocarla nel complesso di quel pensiero per scoprirne le ragioni e coglierne la portata. Vediamo dunque, prima di tutto, la sintesi, sia pure rapida, di questo pensiero.

1. SINTESI DEL PENSIERO AGOSTINIANO SUL MATRIMONIO

Questa sintesi, la prima che la teologia cattolica abbia creato³, non è nata, come per altri argomenti⁴, da un bisogno personale di riflessione, ma da ragioni polemiche e da necessità pastorali. Agostino la maturò intervenendo contro avversari attivi e pericolosi: i manichei, i gioviniani, i pelagiani. I manichei, condannando la procreazione, condannavano

¹ *Introduzione generale a S. AGOSTINO, Matrimonio e verginità*, Roma 1978, pp. IX-CIV (NBA VII/1).

² Quest'opinione, nonostante l'infondatezza, sta diventando un luogo comune.

³ Prima del *De bono coniugali* di Agostino che è del 400 circa, gli scrittori ecclesiastici erano intervenuti su argomenti particolari, come Tertulliano nell'*Ad uxorem* e, ormai acceso montanista, nel *De monogamia*.

⁴ Penso, particolarmente, al *De Trinitate*: cf. l'*Introd. gen.* a questa opera nella NBA IV, p. 7-8.

l'istituzione divina del matrimonio⁵; i gioviniani lo uguagliavano alla verginità consacrata con motivazioni dottrinali che negavano i cardini stessi dell'ascetismo cristiano⁶; i pelagiani, negando la trasmissione del peccato originale ed esaltando la concupiscenza qual è al presente, accusavano i loro avversari di negare, seguendo i manichei, la bontà del matrimonio⁷.

Agostino risponde con tre affermazioni di fondo, che sono queste: 1) il matrimonio è un bene; 2) la verginità consacrata è un bene migliore che però non toglie né diminuisce il bene del matrimonio; 3) il bene del matrimonio resta tale anche con la presenza della concupiscenza disordinata, che è un male, ma non del matrimonio. Intorno a queste tre affermazioni si svolge e si aggira l'ampia sintesi agostiniana che determinò uno straordinario progresso nella teologia del matrimonio. Su ciascuna di esse infatti la riflessione del vescovo d'Ippona apportò una nuova luce d'intelligibilità della Rivelazione, che giovò a chiarire e ad approfondire difficili problemi.

La teologia del matrimonio infatti doveva affrontarne e risolverne molti. Per fare qualche esempio riguardante la bontà del matrimonio: il giusto equilibrio tra questa bontà e l'eccellenza della verginità consacrata, che era la questione posta drasticamente da Gioviniano⁸ la relazione tra il matrimonio nel piano originale della natura e in quello concreto della storia, su cui non c'era chiarezza d'idee tra gli scrittori ecclesiastici⁹; la continuità tra il significato profetico del VT e la tensione escatologica del Nuovo; l'iterabilità del matrimonio, la dignità del sesso femminile, ecc. C'era poi, sempre su questo punto, la questione dei beni del matrimonio e del loro rapporto mutuo. Su ciascuno di tali argomenti il vescovo d'Ippona apportò un contributo di chiarificazione

⁵ Cf. *De haer.* 46; *De mor. Eccl. cath.* 2, 10, 19; 2, 18, 65 (su questo secondo testo si tornerà più avanti); *C. Faust.* 30, 6.

⁶ *Retract.* 2, 22; *De haer.* 82; S. GIROLAMO, *Adv. Iovinianum* 1, 3.

⁷ Si veda la lunga controversia tra Agostino e Giuliano: *Contra litteras Pet.*; *De nuptiis et concupiscentia*; *Contra Iulianum*; *Contra Iulianum opus imperfectum*.

⁸ Lo sfondo dottrinale di Gioviniano era vario – affermava fra l'altro l'*impeccantia*, l'inutilità dei digiuni, l'uguaglianza dei premi – ma la tesi principale, o quella destinata a suscitare reazioni maggiori, consisteva nella negazione dell'eccellenza della verginità consacrata sul matrimonio.

⁹ Lo stesso Agostino non ci ha visto chiaro all'inizio ed ha differito di prendere posizione (cf. *De Gen. c. Man.* 1, 19, 30, dove si noti la sfumatura dell'*etiam*, e *De b. coniug.* 2, 2); cf. la citata *Introd. gen.* pp. XXIII-XXIV (NBA VII/I.).

e di approfondimento: difese energicamente la bontà del matrimonio e dimostrò che questa non viene diminuita, ma postulata dall'eccellenza della verginità¹⁰; spiegò che il genesiaco *crescite et multiplicamini* va inteso letteralmente anche per lo stato paradisiaco, nel quale, fuori dal peccato e dalla morte, il genere umano si sarebbe propagato ugualmente con l'unione dei sessi¹¹; chiari che la tensione escatologica del NT, di cui è proprio edificare la città spirituale, toglie la necessità del matrimonio, ma non la sua istituzione divina, il matrimonio pertanto è e resta un bene¹²; sostenne che sono lecite non solo le prime nozze, ma anche le seconde, le terze e quelle seguenti¹³; prese posizione a favore della permanenza del sesso femminile nella gloria della risurrezione¹⁴. Intorno poi ai beni del matrimonio propose il celebre trinomio – *proles, fides, sacramentum* – che riassume gran parte della dottrina matrimoniale, e divenne classico¹⁵.

Per ciò che riguarda la verginità consacrata, la speculazione agostiniana si svolge intorno a due distinzioni chiarificatrici che corrono, la prima, tra gli stati e le persone¹⁶; la seconda, tra la virtù nella disposizione dell'animo e la virtù esercitata di fatto¹⁷. La prima di queste distinzioni permette ad Agostino di unire insieme in sintesi omogenea i diversi insegnamenti del Vangelo: la vocazione universale alla santità, che consiste nella perfezione dell'amore, e il posto superiore che spetta nella Chiesa, *iure divino*, alla verginità consacrata¹⁸. La seconda invece gli permette di difendere la virtù dei patriarchi, ai quali i cristiani, anche i consacrati, non possono e non debbono paragonarsi¹⁹.

Infine circa la terza affermazione che riguarda il delicato e difficile problema del matrimonio e la sessualità, Agostino propose alcune distinzioni, le quali, se fossero state prese nella dovuta considerazione,

¹⁰ *De s. virg.* 18, 18-19, 19.

¹¹ *De Gen. ad litt.* 9, 7, 12; *De nupt. et conc.* 2, 31, 53; ecc.

¹² *De b. vid.* 8, 11; 19, 23.

¹³ *De b. vid.* 4, 6; 12, 15.

¹⁴ *De civ. Dei* 22, 17.

¹⁵ Pio XI, Encicl. *Casti connubii*, AAS 22 (1980), p. 543.

¹⁶ *De b. coniug.* 28, 28-30.

¹⁷ *De b. coniug.* 21, 26-22, 27.

¹⁸ *De s. virg.* 1, 1.

¹⁹ *De b. coniug.* 21, 26-22, 27.

gli avrebbero risparmiato molte delle critiche che gli furono – vedi Giuliano – e che gli sono rivolte, quella soprattutto di pessimismo sessuale, che è una critica oggi stereotipa, eppure ingiusta. Egli distinse tra concupiscenza e senso²⁰, concupiscenza e sesso²¹, concupiscenza e piacere²²; e sostenne che non si deve far confusione tra la concupiscenza ordinata (sessuale o non sessuale che sia) propria dello stato d'innocenza e la concupiscenza disordinata, causa della lotta tra la carne e lo spirito (*Gal 5, 17*), che è sorta nell'uomo in conseguenza del primo peccato²³. Tra le due forme di concupiscenza non c'è una differenza di grado, ma di natura, e vanno soggette a un giudizio morale sostanzialmente diverso: questa è un male, quella no²⁴.

2. BONUM PROLIS

In questa sintesi, che ho appena accennato²⁵, s'inserisce la questione che qui c'interessa. Per tentare di chiarirla occorre tener presente un principio e una distinzione, proposti, luno e l'altra, dal nostro Dottore. Il principio riguarda il *bonum prolis*, la distinzione il matrimonio e l'uso del matrimonio.

Non c'è bisogno di dire che per S. Agostino «la generazione dei figli è la prima e naturale e legittima causa delle nozze»²⁶. Affermazione, questa, che dimostra contro i manichei con tutti gli argomenti possibili,

²⁰ *C. Iul. o. imperf.* 4, 29. 65-71.

²¹ La concupiscenza, come l'intende Agostino, non si limita al sesso, ma investe tutto l'uomo: *De vera rel.* 38, 70-49, 97; *Confess.* 10, 30, 41-39, 64; *In Io ep. tr.* 2, 11-14.

²² *C. duas epp. Pel.* 1, 17, 84-85; *C. Iul.* 5, 16, 62.

²³ *De nupt. et conc.* 1, 1, 1; 2, 8, 20. 34, 58; *De civ. Dei* 14, 23-24; ecc. Non si tratta dunque, per Agostino, né di sesso né di piacere sessuale, ma, come ha visto bene S. Tommaso (I, q. 98, a. 2, ad 8), di disordine, un disordine che si manifesta nell'immoderata adesione al piacere, adesione che avviene non secondo il *placido e tranquillo* impero della ragione che comanda, ma nella condizione della ragione che deve o ubbidire e peccare o lottare e vincere, avviene cioè, come si esprime il Dottore angelico, *praeter mensuram rationis*.

²⁴ Cf. la nostra comunicazione: *Un celebre testo di S. Agostino sull'«ignoranza e la difficoltà»* (*Retract.* 1, 9, 6) e *Contra Iulianum opus imperfectum.*, in *Aug. Mag.*, 1, Paris 1954, p. 800 e D. Covi, *L'etica sessuale paradisiaca agostiniana*, «Laurentianum», 3 (1972) p. 356.

²⁵ Per un approfondimento la citata *Introd. generale* (qui sopra nota 1) e la copiosa bibliografia ivi indicata.

²⁶ *De con. adult.* 2, 12, 12.

argomenti biblici, giuridici, filosofici e di senso comune. L'argomento biblico si ricollega alla (*Gen 2, 18*) (dopo che aveva maturato la convinzione del significato letterale del *crescite et multiplicamini*) e alla (*1 Tim 5,14*)²⁷; quello giuridico alle *tabulae matrimoniales*, che venivano lette e sottoscritte nell'atto del matrimonio²⁸; quello filosofico alla nozione dell'ordine naturale²⁹; infine quello del senso comune si ricollega al consenso dei popoli³⁰.

Non c'è bisogno d'insistere. Tutti gli interpreti sono d'accordo. Anzi alcuni ne concludono, ma a torto, che per Agostino la generazione dei figli è la causa esclusiva del matrimonio: sono quelli che lo accusano di procreazionismo o biologismo. A torto, ho detto. Basti ricordare l'esplicita distinzione che egli fa tra matrimonio e uso di matrimonio. «A me sembra – così scrive – che il matrimonio non sia un bene per la sola procreazione dei figli, ma anche per la stessa società naturale che stabilisce tra i due sessi»³¹. Questa presa di posizione, che sta all'inizio dei primi capitoli del *De bono coniugali* – capitoli che meritano un'attenzione maggiore di quella che gli studiosi abbiano dedicato loro³² – prelude a una tesi base, che si può formulare così: il matrimonio è un bene anche senza la procreazione. Esso infatti è un vero matrimonio e resta un grande bene anche in quelli che di comune accordo si siano votati alla continenza perfetta o in quelli che non abbiano avuti figli o che non possano più averne, come i coniugi sterili o vecchi. «Anzi, osserva Agostino, in un matrimonio ben riuscito, anche dopo molti anni, benché sia appassito l'ardore dell'età tra l'uomo e la donna, rimane l'*ordo caritatis* tra il marito e la moglie»³³.

²⁷ Per la *Genesis* cf. *De Gen. ad litt.* libro IX; per *1 Tim 5, 14*; cf. *De b. vid.* 8, 11.

²⁸ *Serm.* 9, 18; 51, 22; 278, 9; 332, 4; *De civ. Dei* 15, 18.

²⁹ *C. Faust.* 22, 28. 30. È in questa occasione che conia la celebre definizione della legge eterna, che altro non è che la *ratio divina vel voluntas Dei ordinem naturalem conservari iubens, perturbari vetans* (*Ivi* 22, 27).

³⁰ *De b. coniug.* 17, 19.

³¹ *De b. coniug.* 3, 3.

³² Vi si svolge il tema della socialità dell'uomo, della prima società naturale che è l'unione matrimoniale, dell'amicizia e dell'*ordo caritatis* tra il marito e la moglie.

³³ *De b. coniug.* 3, 3.

A definire il matrimonio come l'unione sessuale fu Giuliano³⁴. Agostino gli risponde energicamente: «Non è questa la definizione del matrimonio. Altro è la natura del matrimonio (ciò che il matrimonio è), altro ciò senza il quale anche il matrimonio non può propagare i figli. Infatti senza il matrimonio possono nascere gli uomini, e senza l'unione dei sessi possono esserci i coniugi»³⁵. «I figli – aveva scritto tanti anni prima lo stesso Agostino – sono l'unico frutto onesto non del legame tra l'uomo e la donna, ma dell'unione sessuale. Anche senza l'unione sessuale infatti vi sarebbe potuta essere tra i due sessi *amicalis quaedam et germana coniunctio*»³⁶.

Posta questa distinzione chiarificatrice, il discorso sul *bonum prolis* si svolge sulla linea non del matrimonio, ma dell'unione sessuale. La quale – riassumo in breve un ampio e articolato discorso agostiniano – è lodevole in vista della procreazione, è senza colpa quando interviene la *caritas coniugalis*, è perdonabile imperfezione quando proviene dalla passione, è peccaminosa quando distrugge il *bonum prolis*, è adulterio quando non avviene con il coniuge anche se motivata dal desiderio di avere figli. Evidentemente ognuna di queste affermazioni esige una lunga dimostrazione, eccetto forse l'ultima e la prima, che non presentano particolari difficoltà interpretative. A noi interessa qui, direttamente, la penultima. Fissiamo pertanto l'attenzione su di essa.

Agostino scrive a questo proposito: «coloro che si uniscono *propter incontinentiam* non devono porre un freno al proprio male in modo da eliminare il bene delle nozze, cioè la propagazione dei figli»³⁷. Queste parole enunciano un principio generale in quanto esprimono la relazione che corre tra il bene soggettivo dei coniugi e il bene oggettivo del matrimonio. Evitare il pericolo dell'incontinenza, frenare la passione inserendola nell'alveo della *fedeltà* e dell'unione coniugale è un bene, ma questo bene non deve eliminare quello proprio dell'unione stessa, che è la generazione. Il *bonum fidei*, cioè la fedeltà mutua, che tra i coniugi dev'essere inviolabilmente custodita e difesa,

³⁴ *Nihil aliud dicis esse nuptias quam corporum commixtionem: C. Iul. 5, 16, 62.*

³⁵ *C. Iul. 5, 16, 62.*

³⁶ *De b. coniug. 1, 1.*

³⁷ *De con. adult. 2. 12, 12.*

rende propiziabile, cioè perdonabile, l'umana debolezza dell'unione sessuale *libidinis satiandae causa*³⁸, ma a patto che non venga eliminato il *bonum prolis*. Perciò «il rapporto sessuale è illecito e turpe anche con la consorte legittima quando si eviti il concepimento della prole»³⁹; si eviti, spiega altrove il nostro Dottore, *sive voto malo sive opere malo*⁴⁰. In questo caso il giudizio di Agostino è estremamente severo: «Coloro che così si comportano, anche se si chiamano sposi, in realtà non lo sono, e non conservano niente del vero matrimonio: si fanno schermo dell'onestà di questo nome per coprire la loro turpitudine»⁴¹.

Vediamo dunque di approfondire questo inciso, che ha, come si vede, due possibilità alternative.

3. ...OPERE MALO

Cominciamo dalla seconda, che è la più facile. Che vuol dire evitare la prole *opere malo*? Agostino ricorda esplicitamente tre modi di evitare la prole con atti riprovevoli. Sono: i *venena sterilitatis*, l'*usus contra naturam*, l'*aborto*. Ad essi si aggiunge, nel caso che i figli siano nati, l'esposizione. Ecco un testo che denuncia e condanna con fortissime parole tre di queste azioni malvagie: è la continuazione di quello citato or ora. «Si tradiscono però, quando giungono al punto da esporre i propri figli, nati contro la loro volontà. Detestano di allevare e tenere presso di sé i figli che temevano di generare. Quando, dunque, la tenebrosa iniquità incrudelisce contro i propri figli, generati contro il proprio volere, viene portata alla luce da una chiara iniquità e la segreta turpitudine viene messa a nudo da una manifesta crudeltà. Talvolta, questa voluttuosa crudeltà o se vuoi questa crudele voluttà si spinge fino al punto di procurarsi sostanze contraccettive (*sterilitatis venena*) e, in caso di insuccesso, fino ad uccidere in qualche modo nell'utero i feti concepiti ed espellerli, volendo che il proprio figlio perisca prima

³⁸ È in questo senso che Agostino parla di peccato veniale. Cf. *Introd. gen.*, l. c., pp. 25-28.

³⁹ *De con. adult.* 2, 12, 12.

⁴⁰ *De nupt. et conc.* 1, 15, 17.

⁴¹ *De nupt. et conc.* 1, 15, 17.

di vivere oppure, nel caso che già vivesse nell'utero, che egli sia ucciso prima di nascere». E conclude il discorso ripetendo il suo giudizio su gli sposi che, in ognuno di questi casi, non sono sposi, ma – così egli dice – stupratori: «Non c'è dubbio: se sono tutti e due di tale pasta, essi non sono sposi; e se si comportano così fin dal principio, non si unirono in matrimonio, ma nello stupro»⁴².

Il testo non ha bisogno di commenti. Solo ci si può chiedere perché, parlando dell'aborto, non lo condanni secondo le categorie dell'omicidio, ma solo secondo quelle riguardanti il matrimonio. La risposta mi par che sia questa: il testo tratta del matrimonio; Agostino pertanto considera e giudica l'aborto in ordine ad esso, di cui costituisce la più evidente e la più crudele devastazione. Ma c'è un'altra ragione – accennata nel testo stesso –: egli non voleva entrare nella difficile questione dell'animazione del feto, e quindi dell'omicidio, di cui parla anche altrove a proposito d'un testo biblico⁴³.

Ed eccoci ad un'altra azione malvagia, un altro *opus malum* che devasta il *bonum prolis*, ed è perciò gravemente illecito: il rapporto contro natura. Agostino ne parla spesso⁴⁴, anche per la polemica che deve sostenere con Giuliano sul significato delle parole di S. Paolo, (*Rom* 1, 26): rapporti naturali e rapporti contro natura⁴⁵. Chiarisce dunque il senso di rapporto contro natura richiamandosi alla finalità intrinseca dell'unione sessuale e in definitiva alla legge eterna, cioè – è in questa occasione che ne conia la celebre definizione – «alla *ratio divina* o volontà di Dio che comanda di osservare l'ordine naturale e vieta di perturbarlo»⁴⁶, e pronuncia un severo giudizio di condanna legato a quello dell'Apostolo (*Rom* 1, 26. 27). Fa anzi due osservazioni che vale la pena di ricordare. La prima è questa: il rapporto contro natura è più grave di quello fornicatorio o anche adulterino, perché questo è illecito ma naturale, quello illecito e innaturale⁴⁷. La seconda è

⁴² *De nupt. et conc.* 1, 15, 17.

⁴³ *Quaest. in Hept.* 2, 80; Cf. *De civ. Dei* 22, 13 sulla risurrezione dei feti abortivi, dove però la questione dell'animazione non è posta.

⁴⁴ *De b. coniug.* 11, 12; *De con. adult.* 2, 12, 12. 20, 35; *C. Faust.* 22, 30.

⁴⁵ *De nupt. et conc.* 2, 20, 35; *C. Iul. o. imp.* 5, 17.

⁴⁶ *C. Faust.* 22, 27; 22, 30.

⁴⁷ *C. Iul. o. imp.* 5, 17: «*Usus itaque naturalis et licitus est, sicut in coniugio; et illicitus, sicut in*

quest'altra: un rapporto contro natura è più grave con la propria moglie che con un'estranea⁴⁸. La ragione della prima sta nella forza dell'ordine naturale, la ragione della seconda nella santità del matrimonio.

Concludiamo con un principio generale. «Tanta importanza ha l'ordinamento disposto dal Creatore e la regola ricevuta dalla creazione, che oltrepassare la misura nelle pratiche consentite all'uso, è cosa di gran lunga più tollerabile che una trasgressione, sia pure unica o rara, in quelle che non sono consentite. Dunque la dignità del matrimonio consiste nel procreare onestamente e nel rendere fedelmente il debito coniugale: questa è la funzione delle nozze, questa l'Apostolo difende da ogni accusa...»⁴⁹.

Ma prima di terminare questo paragrafo riguardante la devastazione del *bonum prolis opere malo*, non si può fare a meno di riferirsi a un testo agostiniano tanto discusso oggi quanto pacificamente accettato ieri, il testo che esprime il giudizio del vescovo d'Ipbona sull'azione riprovevole di Onan.

Dopo aver enunciato il principio ricordato sopra – «il rapporto sessuale è illecito e turpe anche con la consorte legittima quando si eviti il concepimento della prole» – egli continua: *Quod faciebat Onan, filius Iudae, et occidit illum propter hoc Deus*⁵⁰. Questo testo fu citato dalla *Casti Connubii* nel mezzo d'un pronunciamento solenne della dottrina cattolica contro l'*onanismo*⁵¹. La citazione pontificia lo ha messo al centro d'una animata discussione, per cui gli studiosi se lo rigirano e lo scrutano in tutti i versi, nel suo contesto, nel fondamento biblico, nel sostegno patristico, nel rapporto con il magistero. Vediamolo brevemente.

Il contesto delle parole agostiniane è tanto chiaro quanto il testo. Il testo dice senza equivoci che il castigo inferto ad Onan fu dovuto alla sua azione contro la natura e la dignità dell'atto coniugale. Agostino

adulterio: contra naturam vero semper illicitus, et procul dubio flagitiosior atque turpior; quem sanctus Apostolus et in feminis et in masculis arguebat, damnabiliores volens intelligi, quam si in usu naturali, vel adulterando, vel fornicando peccarent».

⁴⁸ *De b. coniug.* 11, 12.

⁴⁹ *De b. coniug.* 11, 12.

⁵⁰ *De con. adult.* 2, 11, 12.

⁵¹ AAS 22 (1930), pp. 559-560.

non ignorava certo, come vedremo, la legge del levirato, ma non a questo, bensì alla violazione del *bonum prolis* attribuisce il castigo divino. Altrettanto chiaro il contesto, che è quello della sintesi dottrinale sui beni del matrimonio di cui si trova il primo saggio nel *De bono coniugali*, un'opera di serena esposizione teologica anche se composta sullo sfondo della polemica antigioviniana e antimanichea. Ma non si vede come questa circostanza – lo sfondo polemico – tolga valore ad un'affermazione lungamente maturata con lo studio della Scrittura e la riflessione sulla legge eterna, e inserita in una sintesi omogenea e profonda. Non dunque alla circostanza esterna ci si deve appellare per dare un giudizio su quella affermazione, ma alle ragioni che la fondano. Queste sono – così giudica il vescovo d'Ippona – prima di tutto bibliche.

Si sa che oggi, al contrario di ieri, non tutti sono d'accordo su questo fondamento. Alcuni esegeti sostengono che la disapprovazione divina per il comportamento di Onan non cade nella violazione della legge del matrimonio, ma su quella del levirato: un peccato dunque contro la solidarietà sociale (diritto del morto e della vedova) e non contro la castità coniugale. È una spiegazione che pretende di diventare comune e restare unica. A torto, mi pare. Ma non è compito di queste brevi pagine entrare nella questione esegetica⁵². Per ciò che riguarda il vescovo di Ippona posso dire che egli: a) conosceva bene la legge del levirato e se ne serve per sciogliere il nodo della genealogia evangelica di Gesù (i due padri di Giuseppe)⁵³, anche se non vi accenna parlando del caso di Onan; b) aveva studiato attentamente il c. 38 della *Genesi* per averlo interpretato e difeso contro Fausto⁵⁴; c) nel contesto di questa difesa aveva espresso la convinzione che nella Scrittura «viene condannata *iure divino* la fornicazione e ogni illecito rapporto sessuale»⁵⁵; d) nel tempo stesso in cui scriveva le parole sulla riprovazione di Onan, cioè verso il 419, rileggeva attentamente la *Genesi* sia sotto l'aspetto della

⁵² Cf. p.e. S. M. Gozzo, *Il peccato di Onan (Gen 38,10) e l'esegesi moderna*, «Divus Thomas» (P), 88 (1967), pp. 45-80.

⁵³ *Quaest. in Hept.* 5, 66 (cf. per l'aspetto linguistico del testo: *Loc. in Hept.* 5, 58); *Retract.* 2, 8.

⁵⁴ *C. Faust.* 22, 61-64. 83-86.

⁵⁵ *Ivi* 22, 62: *Ibi fornicatio et omnis illicitus concubitus divino iure damnatur.*

lingua che sotto quello del contenuto⁵⁶. La conclusione di tutto ciò mi pare questa: non si può pensare ad una interpretazione frettolosa della *Gen* 38, 10 anche se negli scritti agostiniani esplicitamente appare una sola volta.

Ma, si dice, Agostino è il solo tra i Padri a dare una interpretazione simile. Si potrebbe rispondere: ma nessuno ne dà una contraria. Il Dubarle, che ha studiato, senza esaurirlo, l'argomento, tra gli autori dei primi cinque secoli distingue quelli che non si riferiscono affatto al caso di Onan, quelli che vi si riferiscono, ma non ne danno un'interpretazione chiara, e quelli che esprimono una netta condanna del suo comportamento contraccettivo. Tra questi ultimi ricorda Agostino e, per un testo brevissimo ma preciso, Cirillo Alessandrino⁵⁷.

Lo studio, dicevo, non è esaurito. In attesa di approfondimenti non si può pensare che Cirillo ed Agostino abbiano formulato – occasionalmente il primo, per esigenze di sintesi il secondo – un giudizio morale che era presente, anche se inespresso, nel pensiero cristiano dei primi secoli? Il Dubarle non lo crede⁵⁸. A me non sembra improbabile. Una risposta affermativa a questa domanda applicherebbe al nostro argomento quanto uno di essi – Agostino – dice dei connubi adulterini, dei quali nell'insegnamento catechistico di alcune chiese non si parlava, non perché fossero approvati, ma – così egli spiega – perché la condotta esemplare dei cristiani in fatto di divorzio non lo rendeva necessario⁵⁹.

In quanto poi alla citazione agostiniana nella *Casti Connubii* mi pare superfluo distinguere tra sintonia e dipendenza. Il magistero della Chiesa non fa sua la dottrina di un Padre o di un Dottore, anche se

⁵⁶ *Loc. in Hept.* (per la *Genesi* c. 38, cf. *ivi* 1, 133-135) e *Quaestiones in Heptateuchum* (per la *Genesi* c. 38, cf. *ivi* 1, 128-129) che sono appunto del 419 c.

⁵⁷ A. M. DUBARLE, *La Bible et les Pères ont-ils parlé de la contraception?*, «Vie spirituelle, Supplement», 15 (1962), pp. 573-610.

⁵⁸ *Ibidem*, p. 608.

⁵⁹ *Def. et op.* 19, 35: «Sed quoniam malorum Christianorum mores, qui fuerunt antea etiam pessimi, habuisse non videntur hoc malum, ut alienas uxores ducerent viri, aut alienis viris feminae nubarent; inde fortasse apud quasdam Ecclesias negligentia ista subrepsit, ut in catechismis competentium nec quaererentur nec percuterentur haec vitia; atque inde factum est, ut inciperent et defendi». E conclude ammonendo: «quae tamen in baptizatis rara sunt adhuc, si ea nos negligendo non densa faciamus». Cf. B. HONINGS, *I Padri latini e l'indissolubilità del matrimonio cristiano*, «Lateranum», n.s. 42 (1976), p. 120; A. TRAPÈ, *S. Agostino: Matrimonio e Verginità, Introd. gen.*, pp. 45-47 (NBA VII/1).

grandi, ma eventualmente la riconosce per sua. Questa ovvia distinzione dev'essere applicata all'insegnamento dell'Enciclica contro l'*onanismo*: tra questo insegnamento e la citazione agostiniana non c'è una relazione di dipendenza, ma solo di sintonia; non è il testo pontificio che riceve autorità dalla citazione agostiniana, ma questa da quello. Lo conferma, mi pare, il testo stesso, il quale, dopo aver dichiarato che quanto è intrinsecamente contro natura non può mai diventare conforme ad essa, ricorda che Dio, secondo le Scritture, odia e punisce questo peccato, e aggiunge: *ut memorat S. Augustinus...* dimostrando con ciò che la citazione viene non a fondare bensì a confermare la dottrina esposta. La quale pertanto dev'essere giudicata con i criteri teologici propri del magistero cui spetta «l'ufficio d'interpretare autenticamente la parola di Dio» (DV 10). Non si può dunque giudicare l'insegnamento pontificio secondo la dottrina agostiniana, ma caso mai confermare questa o correggerla secondo l'insegnamento pontificio. Continuiamo pertanto ad illustrarne i particolari.

4 ... VOTO MALO

Se è relativamente facile capire che cosa voglia significare evitare i figli *opere malo*, non lo è affatto la prima parte dell'inciso: evitarli *voto malo*. Eppure Agostino v'insiste. Già nel *De bono coniugali*, che è, come si sa, del 400, si era chiesto se si potesse parlare di matrimonio nel caso che «un uomo e una donna, entrambi liberi da altri legami coniugali, si uniscono non per procreare figli, ma solo per soddisfare la reciproca intemperanza, ponendo però tra di loro la condizione che nessuno dei due abbia rapporti con altra persona». Ed ecco la risposta: «In un caso del genere forse parlare di matrimonio non sarebbe fuor di proposito, purché essi osservino vicendevolmente questa condizione fino alla morte di uno dei due, e purché, anche se non si sono uniti a questo scopo, non evitino la generazione della prole, *ut vel nolint sibi nasci filios, vel etiam opere aliquo malo agant, ne nascantur*»⁶⁰.

⁶⁰ *De b. coniug.* 5, 5.

Il *votum malum* dunque è la volontà di non aver figli nonostante l'uso del matrimonio. Ma che cosa significa qui la volontà di non aver figli? Vediamo prima di tutto che cosa, nel contesto della dottrina agostiniana, non significhi o meglio che cosa, salva la contraddizione, non può significare. a) Non può significare l'uso del matrimonio quando si sappia che i figli non nasceranno, come nel caso di coniugi sterili o vecchi. In questo caso Agostino non considera peccato, come qualcuno scrive⁶¹, l'uso del matrimonio, ma lo ritiene ovvio⁶², anzi, quando sia richiesto il debito, doveroso. I coniugi, anche se sterili, anche se vecchi, hanno fra loro *mutuam quodam modo servitutem*⁶³. Per questo egli non cessa d'insistere che la continenza periodica o, più ancora, il voto di continenza perpetua richiede il consenso di entrambi i coniugi qualunque sia la loro età. «Se tu non avessi avuto mai il suo consenso – il consenso del marito –, scrive Agostino ad Ecdicia, nessun numero di anni ti avrebbe potuto giustificare e dopo qualsiasi tempo mi avessi chiesto il parere, non avrei risposto se non quanto dice l'Apostolo: *il dominio del proprio corpo non lo ha più la moglie, ma il marito*»⁶⁴. Il vescovo d'Ippona ne è tanto convinto che nel caso di un voto emesso da un coniuge senza il consenso dell'altro, sostiene, egli che ha tanto e tanto decisamente insistito sul dovere di mantenere le promesse fatte a Dio, sostiene, dico, che «è necessario correggere la temerità anziché mantenere la promessa». E ne dà questa ragione: «Dio non esige un bene di altri che sia stato promesso con voto, ma al contrario vieta di usurpare il diritto altrui»⁶⁵. b) Non può significare l'uso del matrimonio *satiandae libidinis causa* e quindi senza il desiderio di aver figli. C'è in questo caso una teoria agostiniana, generalmente criticata, anche se spesso mal capita, che serve tuttavia al nostro scopo. Sostiene dunque Agostino che l'uso del matrimonio in vista della procreazione è buono e lodevole; chiesto invece il debito coniugale per sola passione,

⁶¹ L. Rossi, *Morale familiare*, Bologna 1974, p. 68; cf. in contrario E. SAMEK LODOVICI, *Sessualità, matrimonio e concupiscenza in sant'Agostino*, in *Etica sessuale e matrimonio nel cristianesimo delle origini*, Milano 1976, p. 258.

⁶² *De b. coniug.* 15, 17; *C. Iul.* 5, 16, 62.

⁶³ *De b. coniug.* 6, 6.

⁶⁴ *Ep.* 262, 3.

⁶⁵ *Ep.* 127, 9.

venialem habet culpam; in chi lo chiede, s'intende, non in chi lo rende; perché in chi lo rende interviene la *caritas coniugalis*⁶⁶ che trasforma in merito della continenza lo stesso uso del matrimonio⁶⁷. Non entro nella discussa questione dell'origine, natura, fondamento e contenuto di quel *venialem habet culpam*. Oggi molti⁶⁸, e giustamente, lo intendono non come una colpa veniale nel senso corrente della parola, ma come semplice imperfezione dovuta al fatto che, in questo caso, non è la ragione a dominare, come dovrebbe, la passione, ma la passione la ragione; passione che resta, però, nell'ambito della fedeltà coniugale e può servire a salvaguardarla e a fomentarla. Del resto questa «colpa veniale» è vista da Agostino nell'ambito della perfezione cristiana a cui tutti, anche gli sposi, devono tendere; e vi tendono – gli sposi, dico – attraverso la *caritas coniugalis* (che costituisce la nota dominante della concezione agostiniana del matrimonio) e l'imitazione del mistero dell'amore sponsale che unisce Cristo e la Chiesa⁶⁹.

Ma a noi qui interessa mettere in rilievo che l'uso del matrimonio che non abbia di vista la procreazione, ma nasca dalla passione non si identifica col *votum malum* di cui stiamo parlando. Questo infatti è una colpa grave che distrugge la natura stessa delle nozze – in questo caso i coniugi *nullam nuptiarum retinet veritatem*⁷⁰ – quella invece è una colpa lieve, una di quelle senza le quali *non hic vivitur*, anzi, per usare il linguaggio moderno, un'imperfezione, di cui le nozze, se non sono ispiratrici, sono propiziatrici. Non la ispirano infatti, ma, in forza della *fides* (che è l'espressione della carità coniugale), la rendono perdonabile o, per parlare più propriamente, ammissibile⁷¹. La teoria dunque della «colpa veniale», che non è poi, come si è detto, una colpa veniale, almeno ha il vantaggio di aiutarci a capire un passo difficile

⁶⁶ *De b. coniug.* 10, 11.

⁶⁷ *Ep.* 262, 2.

⁶⁸ Cf. p. e. D. FAUL, *St. Augustine on the marriage...*, «Augustinus», 12 (1967) p. 177; D. COVI, *El fin de la actividad sexual según San Agustín*, «Augustinus», 17 (1972) p. 60-64; SAMEK LODOVICI, *Sessualità*, pp. 245-247; cf. *Introd. gen.*, pp. XXXIII-XXXVI (NBA VII/1).

⁶⁹ Sull'inserimento dei coniugi nel rapporto nuziale tra Cristo e la Chiesa nella dottrina agostiniana insiste giustamente B. GHERARDINI, *Appunti per uno studio sulla sacramentalità del matrimonio in S. Agostino*, «Lateranum», n.s., 42 (1976), pp. 141-145.

⁷⁰ *De nupt. et conc.* 1, 15, 17.

⁷¹ Cf. Covi, *El fin*, p. 56; SAMEK LODOVICI, *Sessualità*, pp. 248-247.

del pensiero agostiniano. In forza di essa non si può identificare la «colpa veniale» con il *votum malum*. c) Credo poi che si possa andare più avanti, e dire, per questa stessa ragione, che non si può confondere il *votum malum* o la volontà di non aver figli coll'uso del matrimonio nei tempi infecondi, quando ciò si faccia per assicurare, nell'ambito della fedeltà coniugale, una paternità responsabile. Si sa che alcuni, buttandosi su di un testo agostiniano, hanno affermato *ore rotundo* che il vescovo d'Ippona ha sferrato un «vigoroso attacco contro l'unico metodo per evitare la procreazione accettato dai teologi del sec. XX come moralmente legittimo»⁷².

È il testo del (*De mor. Eccl. cath.* 2, 28, 65). Ora quel testo, che non è poi l'unico⁷³, non dice questo. Dice soltanto che i manichei, suggerendo ai loro uditori, ai quali il matrimonio non era proibito, di usarne esclusivamente nei tempi infecondi per evitare che l'anima, particella di Dio, diventasse prigioniera della carne, porzione del male, negavano il matrimonio, perché ne negavano una delle proprietà essenziali. Pertanto non potevano gloriarsi, come facevano, di esaltare la verginità, quando effettivamente negavano il matrimonio, allineandosi tra quelli, condannati dall'Apostolo (*1 Tim* 4, 3), che avrebbero proibito di sposarsi. Tutto qui. Che cosa c'entri il metodo dei tempi infecondi allo scopo di fomentare la fedeltà coniugale e di ottenere una paternità responsabile, metodo divulgato nel nostro tempo e approvato dalla morale cattolica, ognuno lo vede⁷⁴. Si noti, poi, che l'accento agostiniano è tutto sulla condanna della generazione, propria dei manichei, e sull'uso *esclusivo* dei tempi infecondi per evitarla.

In quanto al metodo di cui parliamo bisogna dire che il vescovo d'Ippona non lo ha preso in considerazione, direttamente almeno. Non resta dunque che porsi questa domanda: rientra esso, cioè può rientrare nel quadro della dottrina agostiniana? Ritengo che la risposta debba

⁷² J. T. NOONAN, *Contraception...*, Cambridge (Mass.) 1965, p. 20. Cf. sulla stessa linea: A. VALSECHI, *Regolazione delle nascite*, Brescia 1967, p. 158 s.; E. CHIAVACCI, *Proposte morali tra l'antico e il nuovo*, Assisi 1973, pp. 62-83; B. SIMON, *Sexualité et manage chez St. Aug.*, «Le Supplément», 109 (1974), pp. 159. 174; ecc.

⁷³ *C. Faust.* 22, 30; 30, 6; *De haer.* 46.

⁷⁴ Alla tesi del Noonan hanno risposto opportunamente Faul, Covi, Samek Lodovici, negli articoli citati.

essere affermativa, perché ce ne sono le premesse. Soprattutto due. Le ho già ricordate: l'insistenza sulla fedeltà coniugale che rende lecito e doveroso il debito anche fuori della prospettiva generazionista, e la bontà delle nozze che rendono perdonabile l'umana fragilità di chiederlo fuori di quella prospettiva.

In conclusione dunque e tornando all'argomento: evitare i figli nell'uso del matrimonio *voto malo*, non può intendersi, nel contesto della dottrina agostiniana, se non come il proposito antecedente e assoluto di escludere la generazione dei figli *nonostante* l'uso del matrimonio. Come volevano appunto *i manichei* e come insegnavano a fare ai loro uditori. E forse dettando le parole che abbiamo cercato di chiarire: *propagationi prolis obsistitur... voto male*, pensava proprio a loro.

A questo punto possiamo trarre una conclusione generale, questa: la risposta agostiniana alla questione della contraccezione non nasce dal pessimismo sessuale – a chi lo scruta attentamente il pensiero del vescovo d'Ippona non appare pessimista – né dal dualismo tra il *bonum prolis* e il *bonum fidei*, ma dalla necessità di conservare inviolato, secondo la legge eterna, il *bonum prolis*, pur difendendo e fomentando il *bonum fidei* senza il quale non può esserci il matrimonio.

AGOSTINO TRAPÈ