

**ISTITUTO DI SCIENZE RELIGIOSE  
DELLA SARDEGNA CENTRALE  
ORISTANO**

**Corso di  
MORALE SESSUALE E FAMILIARE  
(appunti a cura del docente)**

**Prof. Stefano Pilia**

**Anno Accademico 2011/2012**



## **Istituto di Scienze Religiose della Sardegna Centrale - Oristano**

Gentile studente,

i presenti appunti sono nati con l'intento di offrire una sintesi adeguata dei maggiori problemi relativi al tema oggetto del corso; in quanto tali, essi si presentano come un *modesto* strumento di lavoro che in nessun modo ha la pretesa di offrire una visione completa delle problematiche di morale sessuale.

La mia preoccupazione di docente è stata soprattutto quella di favorire, nei limiti delle ore del corso, un approccio generale alla disciplina, non trascurando di approfondire alcune tematiche basilari sia di carattere antropologico che di carattere teologico.

*L'uso o la consultazione di uno specifico manuale di morale rimane, quindi, una questione irrinunciabile.*

Le fonti principali dei correnti appunti sono proprio i maggiori manuali di morale sessuale in uso presso le facoltà di Teologia o i diversi Istituti Superiori di Scienze Religiose; altri specifici approfondimenti nascono, invece, dalle ricerche da me attuate in occasione della preparazione delle dissertazioni di Baccalaureato, Licenza in Teologia Morale e Spirituale e Dottorato in Sacra Teologia.

*Stefano Pilia*

## Introduzione

Parlare di sessualità e famiglia nel nostro contesto culturale è una scommessa che, per noi cristiani, non nasce dal gusto dell'azzardo ma da un preciso atto di fede nella Rivelazione. Essa, come disse Giovanni Paolo II, non è solo la Rivelazione del mistero di Dio all'uomo, ma anche la rivelazione dell'uomo a se stesso.

Tuttavia, anche la riflessione su sessualità e matrimonio deve obbligatoriamente tenere conto che la Rivelazione cristiana su queste realtà, s'intreccia con le trame della storia e dunque fa i conti con le categorie culturali degli uomini.

Del resto questi due aspetti (sessualità e matrimonio), si caratterizzano per il loro intrinseco riferimento alla natura e alla cultura. La riflessione morale dovrà, dunque, sempre tenere conto di questo dato e, in dialogo con le scienze umane, dovrà rileggere alla luce della fede, l'intenzionalità, il senso e i valori che già emergono - possiamo dire - naturalmente dalla sessualità e dal matrimonio.

**Nella comunità ecclesiale**, in un passato non tanto remoto, si pensava che tale rivelazione riguardasse solo l'interiorità dell'individuo, la dimensione - si diceva- spirituale; essa aveva una netta prevalenza sulla sfera corporea spesso considerata come fonte d'impurità, sozzura, limite allo slancio dell'uomo verso Dio. Esistono, nella letteratura cristiana, testimonianze inequivocabili di questi eccessi che più avanti avremo modo di vedere e interpretare<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> Solo indicativamente riporto le affermazioni di un predicatore medioevale: "Il corpo non è che sozzura, morte, catarro e putredine, escrementi puzzolenti" (P. de Nesson, predicatore medioevale; tratto da P. ARIÈS, *L'homme devant a la mort*, Paris 1977, p.136, ed. italiana Laterza). Oppure quelle di Oddone di Cluny (927-942): "Se ci ripugna di toccare il muco e lo sterco con la punta del dito, come potremmo mai desiderare di abbracciare il sacco stesso che contiene lo sterco?" (P. ARIÈS, cit., p. 126).

L'uomo "spirituale" era contrapposto all'uomo "carnale" secondo una visione antropologica che rimarcava la frattura fra umano e divino, fra tempo ed eternità, fra storia ed escatologia. C'è anche da ricordare che tale modo di concepire l'annuncio evangelico è sfociato, in un dato momento della storia della chiesa, nella *categorizzazione* dei cristiani: da un parte i *laici*, nei quali si identificava la massa, il popolo, definiti i *carnales*; dall'altra i *monaci* e il *clero*, definiti gli *spirituales*.

Lo sviluppo di tale antropologia ha portato alla svalutazione e alla *funzionalizzazione* delle realtà propriamente storiche e la sessualità e il matrimonio sono stati considerati valori positivi ma solo in *funzione* della procreazione. Soprattutto la sessualità (intesa come *eros*) è stata oggetto di minuziose analisi volte a provare e arginare la sua forza negativa e peccaminosa. Tali considerazioni hanno prodotto, dal punto di vista pedagogico, in diverse generazioni di credenti, una fobia e un sospetto nei confronti della sessualità che ancora oggi fa capolino nelle comunità cristiane.

È, tuttavia, vero che negli ultimi decenni, soprattutto dopo il Concilio Vaticano II, e anche grazie all'apporto delle scienze umane e del rinnovamento della teologia biblica certamente più fedele alla Scrittura, si sono fatti notevoli passi in avanti, tra l'altro, chiaramente recepiti e valorizzati dallo stesso Magistero Pontificio.

Molto tuttavia rimane da fare. Soprattutto oggi, nella società post-moderna, nella quale la sessualità, concepita come *basso erotismo* ha letteralmente invaso il mondo della cultura e dei media producendo quei fenomeni che sono sotto gli occhi di tutti e che non necessitano di ulteriori commenti. Tale visione della sessualità influisce non poco sulle scelte morali di molti credenti e in qualche modo interpella i cristiani e il Magistero.

**Nella società occidentale** la concezione della sessualità ha subito una sorta di dissociazione che, secondo l'analisi proposta da G. Piana<sup>2</sup>, si presenta a diversi livelli.

La tensione fra la concezione *negativa-tabuistica* del passato e quella *permissivo-consumistica* del presente. Secondo questo autore il dato più grave e preoccupante è l'*ipergenitalizzazione* della sessualità. È la constatazione che oggi l'erotismo è diventato più che una realtà un mito. Se ne occupano le scienze, la letteratura, i media, la psicologia e la psicanalisi (che addirittura ne ha fatto il suo "cavallo di battaglia"). Sesso, eros e amore (agape) appartengono a sfere diverse; fra essi predomina l'aspetto genitale quasi sempre confuso con la più vasta realtà della sessualità.

Si pretende di vivere il sesso a prescindere da regole e contesti istituzionali e il modo di viverlo è spesso estraneo a qualunque giudizio e riferimento ai valori. L'uso della sessualità è un momento valido per se stesso, privo di progetto, fondato sulla sola forza della pulsione e del desiderio; non è un caso se oggi si parla di sesso considerandolo in maniera equivoca come un diritto individuale secondo il quale è lecito l'esercizio di ogni forma di sessualità (compresa quella omosessuale) purché non sia una forma di violenza verso l'altro. L'ideologia del sesso facile fa della prestazione erotica il criterio di valutazione della virilità e della femminilità spesso strumentalizzando l'altro/a e riducendolo a puro strumento di consumo o di conferma della raggiunta potenza sessuale.

La cosa che comunque rimane più tragica è che l'uomo contemporaneo evidenzia innumerevoli frustrazioni: aggressività, noia,

---

<sup>2</sup> G. PIANA-T. GOFFI (a cura di), *Corso di morale. Diaconia. Etica della persona*, vol. 2, Queriniana, Brescia 1990, pp. 294-298.

depressione, voglia di trasgressione continua non sono sintomo di realizzazione raggiunta, sono invece l'indicatore della frattura oramai consumata fra piacere e felicità. Sembra che il soddisfacimento senza regole e limiti, solo apparentemente realizzi l'uomo, mentre invece lo rende molto vulnerabile e fragile, incapace di gestire il piacere (che paradossalmente rende schiavo l'essere umano).

A partire da quest'idea si è sviluppato nella nostra società civile un fenomeno assolutamente nuovo: parlo della richiesta di riconoscimento sociale e morale di nuove forme di convivenza che di fatto si affiancano alla tradizionale forma di famiglia.

Rifacendomi ad un contributo del noto studioso Giorgio Campanini<sup>3</sup> faccio alcune sottolineature.

Esiste una sostanziale conferma dell'universalità del modello della cosiddetta famiglia nucleare così come la sociologia constatava nel decennio precedente. E nonostante le rilevazioni periodiche dell'*Istituto Nazionale di Statistica* segnalino ben 16 forme o modelli, Campanini, tenendo conto delle interpretazioni di chi ha raccolto ed elaborato i dati, conclude che tali distinzioni in realtà sono "tipologie funzionali ad una migliore conoscenza della polimorfa realtà della famiglia, soprattutto in vista dei necessari interventi di politica sociale e dell'individuazione degli oneri che derivano alla società dal sostegno ai diversi bisogni di ciascun sottogruppo familiare" (p. 213). E dopo aver notato che, nella storia, una sorta di competizioni fra modelli familiari si è sempre verificata, sottolinea che quello che è realmente e sensibilmente mutato non sono le percentuali di convivenze o il numero di figli nati fuori dal matrimonio, bensì "la mentalità" e le

---

<sup>3</sup> Cfr. *Famiglia, Storia, società. Studi e ricerche*, Edizioni Studium, Roma 2008, pp. 213-225.

motivazioni personali di fronte al matrimonio. Oggi prevale una tendenza ad equiparare e legittimare “tutte” le convivenze all’unione tradizionale (pp. 217-218). È questo spiega come mai il modello tradizionale di fatto sia fortemente radicato nella prassi della maggioranza dei cittadini e perché la rappresentazione “mediatica” della famiglia invece privilegi le forme “alternative” al modello tradizionale quasi relegando tale modello ad una marginalità culturale<sup>4</sup>.

Un altro aspetto, strettamente legato a quello di cui abbiamo appena parlato, è la privatizzazione della sfera sessuale. Questo aspetto, tipico della cultura borghese, porta gli individui, socialmente “soli”, a considerare la sfera sessuale relegandola a spazi privati: esiste di fatto una scissione fra sessualità e istituzione; scissione provocata sia dal concetto di amore tipico dell’epoca romantica, sia dalla cultura psicanalitica che, non a torto (anche se non bisogna assolutizzare), considera il sesso come una forma di gratificazione personale.

In questo contesto si è consumata una vera e propria frattura fra sessualità e istituzione del matrimonio. Esiste di fatto una sorta di “incompatibilità” che ha portato molte persone a credere che nel momento in cui il sesso entra nella realtà dell’istituzione e viene in certo modo “disciplinato” e “regolamentato” perde il suo valore.

La conseguenza principale di quanto siamo andati analizzando, almeno nella società Occidentale e con il triste primato italiano, è l’inclinazione del rapporto sessualità-procreazione. Moltissimi hanno perso la coscienza che la sessualità è anche l’occasione di scommettere e decidere sull’uomo; l’uomo come valore, l’uomo come dono. E non è un caso che più la società si fa opulenta, più il “tenore di vita” sale e

---

<sup>4</sup> *Ibid.*, pp. 219-221.

meno si è aperti al dono della vita umana. Il matrimonio prima era definito “la tomba dell’amore”, ora è semplicemente considerato il luogo della “repressione” della sessualità e dunque della creatività della coppia<sup>5</sup>.

Per concludere questa parte introduttiva evidenzio un ultimo aspetto che secondo gli studiosi di Morale ha contribuito non poco al cambiamento: mi riferisco evoluzione del ruolo della donna nella nostra società. Tale evoluzione ha comportato l’emancipazione civile e culturale, sociale e politica del gentil sesso. Anche la sfera sessuale è comunque stata investita da questi cambiamenti per cui anche la donna cerca una realizzazione che tradizionalmente era prerogativa del “maschio”.

Rimangono tuttavia dei problemi relativi all’organizzazione sociale che rendono difficoltosa e pienamente integrata la partecipazione della donna al vivere sociale. Permangono schemi tradizionali soprattutto nell’organizzazione del lavoro che tendono ad escludere la donna da certe funzioni; forse è anche per questo che la donna di successo è spesso presentata come la donna che a malincuore rinuncia alla sua vita privata, a rapporti stabili con l’altro sesso, alla maternità. La cronaca mette in evidenza che gli episodi di “sessismo” non sono rari nel nostro contesto sociale. Spesso il sopruso e la violenza nascono, anche nei luoghi di lavoro, per il permanere di una certa mentalità che vede la donna sottomessa all’uomo o relegata a certi ruoli.

Una certa letteratura, anche e soprattutto cinematografica, rimarca, in maniera evidentemente paradossale, il tentativo della donna di emergere al livello sociale e di equilibrare il proprio ruolo con quello

---

<sup>5</sup> Cfr. G. PIANA, op.cit., p. 296.

degli uomini purtroppo presentando modelli di donne *in carriera* che si fanno artifici di “avance” e soprusi nei confronti degli uomini. Voglio rilevare che, un certo femminismo radicale, parlo in particolare di quello statunitense, già dagli anni '70 si è fatto artefice di un'altra istanza che, visto l'oggetto del nostro corso non può passare inosservata: la *teoria Gender*.

È la questione legata all'*identità e al genere*, meglio conosciuta con la definizione inglese di *Gender*. Possiamo anche chiamarlo il *pensiero Gender* o *cultura Gender* o *teoria Gender*. È il rifiuto teorico del “dato” che l'identità sessuale sia inscritta nella natura cromosomica dell'essere umano ed è contestualmente l'affermazione che ciascuno sia in grado di “darsi” o “costruirsi” il proprio “genere” (maschile e/o femminile) a prescindere dal “dato” di natura. È l'affermazione convinta che il maschile o il femminile siano, sostanzialmente, prodotti della cultura e questo implica, in termini di identità di genere, una situazione talmente indeterminata, che ciascuno può transitare da un genere all'altro o assumere delle identità intermedie (ora *etero*, ora *bi*, ora *omo*, ora *trans*) in una condizione esistenziale di assoluta “mobilità” e “revocabilità” della propria scelta. Questi cambiamenti, possono riguardare l'individuo, addirittura, più volte nel corso della propria vita.

Evidenzio alcuni casi esemplari.

Prendiamo in considerazione il ruolo svolto dalle Nazioni Unite negli ultimi vent'anni.<sup>6</sup>

Dalla Conferenza Mondiale del Cairo (1994) e, in particolare, in quella di Pechino (1995), è cominciata una vera e propria offensiva, da parte di alcune Agenzie dell'ONU, a favore della *teoria Gender*.

---

<sup>6</sup> Per le affermazioni che seguono mi rifaccio a quanto contenuto nel documento dell'*Agenzia Fides*:  
<http://www.fides.org/aree/news/newsdet.php?idnews=14673&lan=ita>.

Secondo quanto riferisce il documento dell'*Agenzia Fides*, nella Conferenza egiziana del '94, in cui si discuteva di diritti sessuali delle donne, l'*Istituto internazionale di ricerca e training per l'avanzamento delle donne* (INSTRAW), ha ritenuto «opportuno “rinegoziare i confini tra il naturale – e la sua relativa inflessibilità – e il sociale – e la sua relativa modificabilità”. Il *Comitato Latinoamericano e dei Carabi per la difesa dei diritti delle donne* (CLADSEM) ha fatto circolare una “Proposta per la dichiarazione universale dei diritti dell'uomo secondo la prospettiva di genere” chiedendo di riconoscere i diritti di omosessuali, bisessuali, transessuali ed ermafroditi; il diritto ad un'educazione sessuale libera; il diritto alla sessualità e all'orientamento sessuale, il diritto alla contraccezione, all'aborto e alla sterilizzazione, il diritto all'unione con individui di sesso simile o opposto».

La IV Conferenza di Pechino sulle donne, invece, siamo nel 1995, pare costituisca la chiave di volta dell'affermazione della cultura *Gender* da parte di agenzie dell'ONU. Lo stesso istituto di ricerca INSTRAW ha fatto una proposta molto esplicita: «adottare una prospettiva di genere significa distinguere tra quello che è naturale e biologico da quello che è costruito socialmente e culturalmente, e nel processo rinegoziare tra il naturale – e la sua relativa inflessibilità – e il sociale – e la sua relativa modificabilità».

Ora vediamo un recente caso di cronaca legato alla teoria Gender.

Nel 2011 diversi giornali<sup>7</sup> hanno riportato la notizia di una coppia canadese, Devid e Kathy, che hanno volutamente non identificato

---

<sup>7</sup> Ne evidenzio solo alcuni che ho trovato on-line: <http://www.cittanuova.it/contenuto.php?TipoContenuto=articolo&idContenuto=34523>; <http://www.vanityfair.it/news/mondo/2011/05/24/toronto-storm-bimbo-canadese-no-identit%C3%A0-sessuale>; [http://www.corriere.it/salute/11\\_maggio\\_26/sesso-incerto-bimbo-di-pasqua\\_a780be24-8795-11e0-8601-a1952c3da2ae.shtml](http://www.corriere.it/salute/11_maggio_26/sesso-incerto-bimbo-di-pasqua_a780be24-8795-11e0-8601-a1952c3da2ae.shtml).

secondo il sesso biologico il loro figlio/a, e per “significare” al meglio la loro decisione, hanno chiamato il piccolo/a “*Storm*” “Tempesta”, usando appositamente un nome comune perché, nella lingua inglese, i nomi comuni sono, appunto, neutri. Le dichiarazioni dei genitori non lasciano dubbi sulle loro prospettive pedagogiche: «Siamo convinti – spiegano i genitori – che sia meglio per lui/lei, e che questa decisione contribuirà a rendere il mondo migliore».<sup>8</sup>

Termino qui la parte introduttiva nella quale ho voluto mettere in evidenza i cambiamenti più importanti relativi alla sessualità e alla famiglia. Ho ritenuto fondamentale, prima di evidenziare le linee principali della morale cattolica, sapere in quale contesto sociale e culturale esse cadono. Questo permetterà un confronto più obiettivo e più sereno con la rivelazione cristiana che rimane la chiave interpretativa delle nostre riflessioni.

I presupposti dai quali partiamo dunque non sono “neutrali”, ma sono intrinseci di antropologia cristiana; sono cioè il frutto di un approfondimento parziale che guarda criticamente al passato per interpretare il presente e spingersi nella comprensione e nell’attualizzazione del disegno di Dio su sessualità umana e matrimonio.

---

<sup>8</sup> La citazione è riportata nel sito: <http://www.cittanuova.it/contenuto.php?TipoContenuto=articolo&idContenuto=34523>;

## CAPITOLO PRIMO

# ASPETTI ANTROPOLOGICI DELLA SESSUALITÀ

### 1)SESSUALITÀ E SCIENZE UMANE

Il riferimento all'apporto delle diverse scienze umane è un passaggio obbligato della nostra riflessione. Biologia, sociologia, psicologia del profondo, antropologia culturale etc. hanno contribuito a segnalare nuovi orizzonti e diverse implicazioni della realtà sessuale. In effetti, tale realtà soggiace a diversi condizionamenti sia di carattere sociale che di carattere biologico, nonché condizionamenti di carattere psicologico ed educativo. È meglio porre comunque un punto fermo: tutte le scienze, forse per una questione di metodo, "oggettivano" l'essere umano; esse cioè studiano l'uomo a partire da punti di vista parziali e, dunque, anche il loro contributo non può che qualificarsi come "parziale", cioè soggetto a nuove acquisizioni. La chiesa ha preso coscienza della realtà polivalente e misteriosa della sessualità soprattutto grazie all'apporto delle scienze umane e al progresso scientifico in generale. Questo dato traspare in diversi documenti, ma in particolare lo troviamo esplicito al n.1 della *Dichiarazione su alcune questioni di etica sessuale*, del 22/1/1976<sup>9</sup>. Rimane comunque scontato che

---

<sup>9</sup> In essa si legge: "La persona umana, a giudizio degli scienziati del nostro tempo, è così profondamente influenzata dalla sessualità, che questa deve essere considerata come uno dei fattori che danno alla vita di ciascuno i tratti principali che la distinguono. Dal sesso, infatti, la persona umana deriva le caratteristiche che, sul piano biologico,

la sessualità deve essere accostata attraverso una ricerca interdisciplinare che però faccia anche lo sforzo di ricondurre a unità il quadro complessivo dei dati.

### 1.1) SESSUALITÀ E BIOLOGIA.

Lo scopo di questo paragrafo è quello di evidenziare, in generale, alcuni rilevanti apporti della scienza biologica; apporti che hanno modificato la concezione (dunque anche il giudizio morale), su alcuni comportamenti.

Un primo apporto che metto in evidenza, relativamente alla scienza biologica, è che la realtà sessuale è il risultato di un *processo di sessualizzazione*. Questo processo ha inizio nel momento del concepimento in un modo che, per ora, non può che definirsi casuale. Mi riferisco all'incontro dei due *gameti* (maschile e femminile) che, secondo il cromosoma che metteranno in comune, determineranno il *sexo genetico* del soggetto che si svilupperà.

La seconda e importante fase della differenziazione sessuale è determinata dallo sviluppo dello *zigote*; esso avviene in stadi progressivi e intimamente connessi tra loro ed è diversa sulla base del diverso sesso genetico. Qui avviene che le *gonadi* (ghiandola della riproduzione sessuale, che produce gli elementi germinali maschili o femminili), fino ad allora indifferenziate, si specificano con programmi genetici totalmente diversi, fissando per sempre il *sexo gonadico*.

Alla fine dell'VIII - XII settimana, si sono già organizzati i genitali esterni ed interni e l'embrione rimane così strutturato anche nel *sexo fenotipico* (quello visibile esternamente). È importante notare che in questo processo non rimane escluso il sistema nervoso centrale, tanto

---

psicologico e spirituale, la fanno uomo o donna, condizionando così grandemente l'iter del suo sviluppo verso la maturità e il suo inserimento nella società.”

che si può parlare a pieno titolo di *sessualizzazione del cervello*<sup>10</sup>. In altre parole si può affermare che il cervello maschile e quello femminile sono due fondamentali varianti biologiche del cervello umano. Il *dimorfismo* (la diversità) deve dunque essere interpretato come un diverso modo di essere e agire, espressione di due modelli diversi ma in sé perfetti e completi. Questa diversità è anche leggibile in termini di *complementarità* che la natura ha indirizzato alla procreazione della specie<sup>11</sup>.

Un secondo aspetto che voglio mettere in evidenza è il concetto di *spreco biologico*<sup>12</sup>. Mi riferisco alla scoperta dell'enorme spreco biologico di elementi fecondanti maschili (spermatozoi), rispetto a quelli fecondati (ovuli). La ricerca biologica insegna che in un rapporto sessuale che raggiunge la meta della fecondità, solo uno spermatozoo feconda l'ovulo. Questo è segno che tale spreco è inscritto nella natura stessa dell'essere umano. Questo dato, oggi semplicemente acquisito dalla scienza, è stato importante per la demitizzazione del concetto di "sacralità" del liquido seminale. Secondo tale concezione lo sperma, in quanto portatore di vita umana, doveva essere consacrato (sotto pena di peccato mortale), nella sua totalità, alla fecondazione.

Dalle osservazioni empiriche si traevano delle deduzioni di carattere morale. Era dunque il maggiore o minore spreco di sperma che comportava la determinazione della gravità del peccato. A partire da questo principio la masturbazione si configurava un peccato, per certi

---

10 Alcuni autori non esitano ad affermare che "Il sesso è più nel cervello che nei genitali" (P. Chauchard); "Il principale organo sessuale dell'uomo è il cervello" (G. Sartori) citati in P. DAQUINO, *Vivere il piacere*, SEI, Torino 1986, 172.

11 Per queste affermazioni si veda: C. ZUCCARO, "Unità della persona e integrazione sessuale", in *Rassegna di Teologia*, n. 36 (1995) 700-703.

12 Per lo sviluppo di questa parte faccio riferimento al contributo di G. Piana, in *Corso di Morale. Diakonia*, Vol. 2, Queriniana, Brescia 1990, pp. 282-377.

versi, più grave della scappatella extraconiugale (o dei rapporti coniugali infertili), e ciò per la destinazione del liquido maschile. Questo avveniva in un passato non molto lontano!

Il secondo aspetto che Piana mette in evidenza è il problema *dell'insorgenza del desiderio sessuale*. Nella nostra società, soprattutto nelle fasce di persone con cultura medio-bassa (nonché in alcuni giovani poco informati o male informati) permane la convinzione che l'insorgere del desiderio sessuale sia legato ad un meccanismo strettamente biologico quale quello dell'accumulo dello sperma. In sostanza lo si assimila ad altri meccanismi fisiologici tipo quello della *minzione* e della *defecazione*.

La scienza psicologica ha reso evidente che il meccanismo che scatena il desiderio sessuale è essenzialmente di natura psicologica. L'unico processo assimilabile a quello dell'insorgere del desiderio sessuale, può essere quello dell'aumento della salivazione: il funzionamento delle ghiandole salivari (normalmente al minimo) aumenta di fronte all'elaborazione che il cervello può fare di oggetti appetibili; ciò provoca un'eccitazione psichica (sensoriale o immaginaria) che comporta l'aumento della salivazione. Lo stesso accade per l'eccitazione sessuale.

Quanto detto è importante perché ci offre una prima indicazione antropologica: le funzioni sessuali maschili non hanno periodicità fissa e non dipendono da fattori di natura strettamente fisiologica. La conferma a questa prima indicazione ci viene dall'osservazione di ciò che accade nella donna; in lei appare chiaramente il carattere psicogenito del desiderio sessuale.

Nella femmina animale esiste una ricerca istintiva della copula e questa ricerca è strettamente connessa ai periodi di ovulazione (tempo

del “calore”); all’infuori di questi periodi l’istinto sessuale è come in letargo.

Nella donna invece notiamo i seguenti fenomeni: una proliferazione ovarica sproporzionata alle possibilità di gestazione; la non automaticità dell’aumento del desiderio sessuale in coincidenza con l’ovulazione; la possibilità del coito addirittura durante la gestazione.

I fatti descritti confermano la complessità del comportamento e delle motivazioni dell’essere umano. Rispetto all’animale l’uomo non è costretto entro i limiti di una cadenza stabilita dalla natura; la sessualità umana si presenta piuttosto *plastica* e libera dall’istinto. Possiamo anche dire che la dimensione biologica rimane aperta ad un’istanza superiore.

Rifacendoci all’intuizione di P. Ricoeur espressa nell’opera *Finitudine e colpa*, posso aggiungere che la *tenerazza* è profondamente (e solamente) umana, anche se non si deve dimenticare che la struttura sessuale dell’uomo rimane radicata alla dimensione istintiva. Più avanti vedremo come la sessualità nell’uomo passa dall’ordine della *natura* all’ordine della *cultura* diventando *linguaggio* e *simbolo*.

## 1.2) SESSUALITÀ E PSICOLOGIA

Le conclusioni del precedente paragrafo fungono da premessa alla tematica che ci apprestiamo a sviluppare. Possiamo partire da un’affermazione di carattere generale: la sessualità partecipa al carattere evolutivo di tutta la persona; essa cresce e si sviluppa attraverso forme immature e parziali, fino a raggiungere la maturità (anch’essa concepita come un processo aperto).

Fondamentale per la conoscenza dell'incidenza della sessualità umana nello sviluppo della personalità, è l'opera di Freud<sup>13</sup>; per ovvie ragioni farò solo una breve sintesi delle parti salienti e per noi rilevanti del suo pensiero.

“La psicoanalisi freudiana aveva descritto come la sessualità adulta, genitale, fosse lo sviluppo maturativo di una sessualità pregenitale infantile. Il bambino attraversa stadi di sviluppo in cui organizza le sensazioni piacevoli, erotiche, intorno ad organi e a funzioni che non sono propriamente genitali. È stata descritta una fase orale e una fase anale, per indicare come intorno ai suoi organi, quello buccale e quello sfinterico, graviti un'intera organizzazione psichica: le sensazioni piacevoli che il bambino trae dalle funzioni connesse sono il supporto della sua vita mentale, da esse si sviluppa una sessualità che, intorno ai tre anni di vita, si connette con gli organi genitali. Da questa sessualità trae origine quella dell'adulto.” (p.23).

Facciamo un breve approfondimento. Quella appena delineata è la nota *Teoria della libido* in cui Freud ha individuato tre fasi: quella *orale* (relativa alla *bocca*: suzione), quella *anale* (relativa allo *sfintere anale*) e quella *fallica* (collegata agli *organi genitali*). “Le sensazioni piacevoli che il bambino trae dalle funzioni connesse a queste parti del corpo, - continua Imbasciati - sono il supporto della sua vita mentale e da esse si sviluppa una sessualità, che intorno ai tre anni di vita, si connette con gli organi genitali” (ivi). In questa descrizione Freud presuppone un'energia legata allo sviluppo biologico, che interesserebbe in successione vari organi corporei. È ovvio che l'aggettivo *sessuale* va

---

13 Le notizie che darò relativamente al pensiero sia di Freud che della Klein, sono tratte da: IMBASCATI ANTONIO, *Eros e Logos. Amore, sessualità e cultura nello sviluppo dello spirito umano*, Editrice La Scuola, Brescia 1978.

inteso in senso lato: la *libido* è concepita come uno stato di soddisfazione - piacere, generalizzato.

La parte più nota del pensiero di Freud sulla sessualità è stata dal lui descritta nel 1905 nei *Tre saggi sulla teoria sessuale*. Egli ha successivamente arricchito e modificato il suo pensiero, soprattutto collegando l'importanza della sessualità alla strutturazione dell'intera personalità. Negli studi sul narcisismo, sul masochismo, sull'aggressività e nella teoria riguardante l'istinto di morte, il padre della psicoanalisi cambiò molto la primitiva concezione.

Il modello freudiano è fondamentalmente *meccanicistico* e il piacere viene concepito come l'esito naturale di uno "scarico" di energia, con caratteristiche più biologiche che psicologiche.

Imbasciati fa notare che oggi ritroviamo questo modello mentale nell'atteggiamento di chi considera il sesso come un'urgenza biologica, che può essere soddisfatta a prescindere da relazioni affettuose, esso è concepito come effetto di alcune sollecitazioni sensoriali prive di significati mentali.

Altrettanto fondamentale e, per certe sfumature, più consono all'indirizzo dell'antropologia cristiana, è il pensiero psicoanalitico di Melanie Klein e la scuola da lei fondata. Questa donna, seguace di Freud, sostituì il modello meccanicistico del maestro, con quello che viene definito il modello *psicologico*.

In generale possiamo dire che la Klein utilizza sostanzialmente il linguaggio freudiano, tuttavia il fondamento delle sue scoperte (che hanno rivoluzionato il mondo della psicanalisi), è centrato sul "mondo interno", cioè sui fantasmi che si susseguono a livello del processo di *simbolizzazione* nello spazio tra la fantasia primitiva e il pensiero logico-razionale legato al linguaggio e alla consapevolezza. Il suo è un modello

*simbolico* anziché energetico come sosteneva Freud; la gratificazione è concepita in termini squisitamente psicologici ed è legata al costituirsi dei processi mentali. Il piacere (che anche lei chiamava *impulso libidico*) è concepito in termini di simbolizzazione.

Approfondiamo l'argomento considerando le conclusioni della scuola kleiniana. Secondo tale scuola il bambino, l'infante, anche di poche settimane di vita, pare abbia una vita psichica che si costituisce precocemente nella misura in cui le afferenze neurologiche a diverso livello si sono sviluppate regolarmente. Tale sviluppo permette la percezione a piani differenti. Il bambino fa esperienza di sensibilità vestibolare (essere cullato) o di sensibilità tattile (essere toccato, carezzato, pulito); di sensibilità termica (essere riscaldato); di sensibilità dolorifiche (punture, fastidi, irritazioni della pelle); di sensibilità viscerali (sensazione di fame, sete, pienezza, mal di pancia). *Secondo la scuola kleiniana tali sensazioni possono organizzarsi in rappresentazioni che diventano le prime operazioni mentali; esse permettono all'infante di provare le prime esperienze di vera soddisfazione o di pena.* Chi ha fatto l'esperienza della maternità sa bene quanto può essere disperato il pianto del bambino quando è affamato, e ugualmente quanto è evidente l'espressione di soddisfazione quando esso è sfamato.

Il problema fondamentale è legato all'incapacità dei pargoli di percepire il concetto di tempo e con esso quello di speranza. Per questo le esperienze soddisfacenti o frustranti rimangono nella sua mente come rappresentazioni collegate ai dati sensoriali esterni<sup>14</sup>.

“La psicoanalisi, sulla scorta delle scoperte kleiniane, ha potuto così descrivere “l'oggetto buono” e “l'oggetto cattivo”, i primi fantasmi

---

<sup>14</sup> Imbasciati riporta questo esempio: la sensazione tattile del seno o la vista del biberon formano la base di una prima configurazione mentale della realtà esterna che permetterà al neonato di sopportare, relativamente, l'attesa (p. 28).

della vita psichica dell'uomo, i nuclei primitivi di ogni operazione mentale, ivi comprese quelle conoscitive. Possiamo dire che la prima operazione delle mente è quella di distinguere il *buono* dal *cattivo*: il Bene dal Male, potremmo suggerire.”(Imbasciati, p. 29)

Il neonato insoddisfatto sperimenta un'intensa rabbia ed il più terribile sentimento di odio; in questi momenti odia intensamente: “[...] vorrebbe che quel fantasma, che chiama “seno”, fosse suo, vorrebbe controllarlo e, non potendo, lo odia, desidera distruggerlo, farlo a pezzi, rovinarlo. Il sadismo infantile è stato ampiamente descritto dagli studi kleiniani e concettualizzato nella fondamentale situazione di “invidia”. Le vicissitudini dell'invidia condizionano la possibilità che le esperienze piacevoli, erotiche, di soddisfacimento dei bisogni istintuali, possano, attraverso il riconoscimento dell'oggetto gratificante come persona che offre amore, protezione, vita, diventare sentimenti affettuosi, di amore, di gratitudine, di riconoscimento dell'altro.” (Imbasciati, pp. 31-32).

Concludendo possiamo dire che nella psicoanalisi kleiniana la sessualità e il piacere sono legati ai significati psicologici e all'esperienza dell'oggetto *buono* o *cattivo*. Lo sviluppo della sessualità è visto come intimamente legato a ciò che è denominato *amore* e collegato alla *conoscenza*. I primi anni di vita sono fondamentali per l'evoluzione dell'amore umano che secondo la Klein è possibile se il bambino opera un processo di interiore “riparazione” che gli permette di arginare la forza di devastazione compiuta dalle reazioni di odio.

La dipendenza e l'insufficienza dell'essere umano è differente rispetto a qualsiasi altro essere vivente: egli sopravvive se altri si prendono cura di lui. Tale situazione, per l'angusta mente del bambino, è difficile da sopportare. “Ed infatti il bambino sviluppa un sentimento

megalomane di essere onnipotente ed autarchico, che solo a poco a poco sarà abbandonato, in un sano sviluppo mentale: questo consiste appunto nel riconoscimento, sia pure doloroso, del proprio limite e della funzione vitale dell'aiuto altrui per la nostra sopravvivenza". (Imbasciati, p. 35).

Non è assolutamente necessario che la rabbia si concretizzi in azione distruttiva della realtà esterna (il mordere per esempio) per segnare effettivamente la psiche; basta che essa si trasformi in effettiva distruzione della realtà interiore e, di conseguenza, in distruzione dell'oggetto buono. A questo livello le capacità di conoscenza e di amore dell'individuo sono compromesse e ciò che è evidente nel bambino può continuare ad operare anche nell'adulto.

Nel mondo degli adulti ci sono delle persone che non sono in grado di avere rapporti di assoluto rispetto degli altri e sono ancora soggiogati da sentimenti di invidia, rabbia e di distruzione dell'altro: questo potrebbe essere un'effettiva conferma di ciò che la scuola kleiniana ha osservato. In particolare tale condizione diventa della massima importanza in quei rapporti in cui è necessario un legame profondo e durevole: le relazioni amorose.

Questo basta a sottolineare che i rapporti sessuali soddisfacenti dipendono da una buona capacità di relazione, da una capacità psicologica di amare; e questo in netta rottura con le conclusioni della scuola freudiana e in netto contrasto con la mentalità corrente che lega il raggiungimento del piacere al mero apprendimento di una tecnica. Scrive a questo proposito Imbasciati: "[...] il piacere sessuale è un complesso fenomeno psicologico, di cui la persona ha coscienza solo in parte, ma che investe processi profondi della sua mente." (p. 39).

Considerando gli apporti della psicologia, dunque, risulta abbastanza chiaro che la “strutturazione dell’io avviene in maniera progressiva e continua secondo una serie di tappe nelle quali il soggetto tende a integrare lo sviluppo della sessualità personale, a tutti i livelli (organico, sensoriale, affettivo, immaginario)<sup>15</sup>.

Un fatto osservabilissimo a livello scientifico è che alla radice di tutte le crisi evolutive affiorano profondi conflitti fra egoismo e donazione, tra il chiudersi in se stessi e l’aprirsi agli altri; in poche parole: *il conflitto ha una struttura relazionale*. La maturità di un individuo coincide con l’acquisizione della capacità di vivere autenticamente un rapporto interpersonale aperto all’altro, fatto di relazioni stabili, nel quale ognuno occupa un proprio posto dal quale serve gli altri ed è creativo.

Nel libro *Genitalità e cultura*<sup>16</sup>, F. Fornari lega il problema della maturità allo sviluppo di una sessualità in cui distingue un’evoluzione di tipo *pregenitale* e *genitale*; questa distinzione non è dovuta tanto all’implicazione degli organi genitali, ma al vissuto psicologico del bambino prima e dell’adulto poi. La sessualità *pregenitale* sarà caratterizzata da conflitti infantili non risolti e dalla spinta distruttiva dell’odio che si trasforma nel mancato riconoscimento dell’altro; quella *genitale* sarà caratterizzata dall’amore, dalla conservazione e dalla riparazione dell’oggetto buono. Di conseguenza possiamo parlare di uso di organi genitali in maniera pregenitale (immatura, distruttiva, e patologica), come possiamo parlare di genitalità senza necessariamente riferirci all’uso di organi genitali.

Scrive a questo proposito Imbasciati “[...] la pregenitalità è propria degli animali ed una sessualità pregenitale è legata ad una struttura

---

15 Cfr. G. PIANA, cit., p.289.

16 F. FORNARI, *Genitalità e cultura*, Ed. Feltrinelli, Milano 1975.

perversa, espressione dell'istinto di morte. Il comportamento sessuale dell'uomo, nella misura in cui corrisponde a genitalità, potrebbe allora dirsi espressione suprema dello spirito umano; [...] in un comportamento rispondente a genitalità si ritrovano le matrici fondamentali della ricchezza della mente, l'intelletto, la creatività, la fecondità sotto ogni specie (pp.50-51)".

Frustrazioni patite e complessi irrisolti giocano un ruolo determinante sull'agire di una persona soprattutto in campo sessuale e interferiscono anche sulle scelte che possono apparire libere e responsabili.

### **1.3) SESSUALITÀ FRA NATURA E CULTURA (elementi di antropologia culturale).**

Il primo dato fondamentale che possiamo trarre da questa disciplina è il seguente: l'eros non è istituzionalizzabile, è selvaggio, è difficile circoscriverlo in termini di "dovere". L'eros non controllato o lasciato al puro dominio dell'istinto risveglia la rivalità all'interno del gruppo umano e minaccia qualsiasi organizzazione sociale non regolando uno dei punti cardine della società: i rapporti uomo-donna.

La letteratura è testimone di questo eterno conflitto. Solo a titolo di esempio riporto per intero il testo di un canto funebre della tribù *Senoufo* del Burkina Faso, cantato dalle donne; il testo si caratterizza per la sua franchezza:

*«Noi abbiamo fra le cosce qualcosa di piacevole,  
abbiamo qualcosa di molto piacevole.*

*Le donne posseggono una cosa piacevolissima.*

*Le donne posseggono la "rottura con mio padre".*

*Le donne possiedono la "rottura con mio zio".*

*Venite ad aiutarci! I peni hanno mandato in pezzi il nostro villaggio come i piatti che in terra si rompono».*

Il testo parla da solo: le donne di questa tribù si rendono conto che l'attrazione sessuale è un mezzo per costringere la famiglia ad allargare i propri rapporti e ad aprirsi alle altre tribù, creando alleanze diverse.

Il secondo dato è parallelo al primo e possiamo esprimerlo così: per questo potere disgregante tipico di una sessualità incontrollata, ogni gruppo umano si organizza dandosi regole precise che normano anche i rapporti fra gli uomini e le donne (fidanzamenti e matrimoni). Gli studiosi rilevano che queste norme sono un fatto universale e sono il *prezzo* che ogni gruppo umano deve pagare per passare dall'ordine della *natura* all'ordine della *cultura*; dalla *realtà dell'istinto* ai *rapporti* propriamente *umani*; dall'essere *maschi* e *femmine* al *divenire* uomini e donne.

Una di queste regole universali di morale sessuale sappiamo essere il *divieto dell'incesto*; questo comando, considerandolo così come emerge dalle diverse culture, dice che il divieto è solo il lato negativo di una norma che di per sé è positiva; non è semplicemente una regola che proibisce di sposare madre, una sorella o una figlia: essa obbliga a cederle! Ciò permette alla famiglia di uscire dalle proprie ristrette frontiere per contrattare con le altre famiglie, gli altri clan, gli altri popoli.

Anche qui un brano di letteratura tribale mi sembra spiegare tale divieto in modo significativo:

*“Tu vorresti sposare tua sorella - commentano gli Arapesh all'etnologo che gli interroga - Ma cosa ti prende? Non vuoi avere un cognato? Non capisci che se sposi la sorella di un altro uomo e un altro uomo sposa tua sorella, tu avrai almeno due*

*cognati e che se sposi invece tua sorella non ne avrai nessuno? E con chi andrai a caccia? E con chi curerai le piantagioni? E chi andrai a visitare?"*

Questo brano evidenzia nella sua semplicità e ricchezza il significato e il compito della legge:

1) Essa vieta, ma allo stesso tempo crea uno spazio sociale in cui il singolo è al riparo dalle aggressioni di chi non vuole stare alle regole.

2) Essa non impedisce di soddisfare il desiderio sessuale, ma lo inserisce dentro un progetto che è allo stesso tempo personale e sociale perché accettato e tutelato dal gruppo.

3) Essa permette l'assunzione di ruoli sociali (lavoro, paternità e maternità) senza i quali la stessa famiglia non potrebbe esistere e in cui il singolo diventa personalmente creativo e responsabile nei confronti dell'intera società.

Vietare le donne del proprio gruppo per favorire l'incontro con quelle di un altro gruppo significa rendere immediatamente *sociale* la sessualità. Naturalmente tale proibizione ha delle implicazioni a livello di norme il cui contenuto varia a seconda dei tempi e dei luoghi. In altre parole, l'esser umano ha nel gruppo e per il gruppo dei punti di riferimento nel quale può organizzare un comportamento libero o realizzare dei precisi compiti culturali: è la funzione *classificatoria* del matrimonio. La famiglia, socialmente, nasce grazie a questa proibizione, ed è importante notare che questa rinuncia non è - come molti pensano - un fatto naturale. Essa è invece una struttura simbolica, un fatto culturale altamente significativo che caratterizza la specie umana e nel quale ogni elemento è definito da quello che gli altri non sono: "io non sono il padre", "io non sono la madre"; "io sono diverso". Un essere umano trova la sua identità collocandosi nella

catena della propria generazione; ognuno è iscritto in una genealogia in cui ha una particolare posizione e in cui il nome che ha ricevuto e il posto che occupa sono dei veri e propri segni di riconoscimento.

Nel divieto dell'incesto abbiamo l'esempio fondamentale del passaggio dalla natura alla cultura, soprattutto se lo consideriamo, secondo l'interpretazione freudiana, nel suo legame col mito greco di Edipo. Questi è il re di Tebe che non può sfuggire al tragico destino di uccidere il padre per sposare la madre. Freud vede tradotto in questo mito il desiderio di ogni bambino di eliminare il padre per godere senza rivali del favore affettivo della madre.

Nel 1912, in *Totem und Tabù*, Freud accetta da Darwin l'idea che lo stato sociale primitivo fosse governato dispoticamente da un maschio che negava ai figli ogni diritto sessuale. Per tale ragione i figli si uniscono e uccidono il padre, si cibano delle sue carni per caricarsi della sua forza; ma una volta sfogato l'odio riprende il sopravvento l'ammirazione per il padre che alimenta il senso di colpa per la sua uccisione. Simbolicamente, allora, i figli fanno propri i comandi del padre proibendosi e proibendo le donne del gruppo: ecco il divieto dell'incesto.<sup>17</sup>

Questa esperienza è decisiva e condiziona tutte le espressioni successive che l'uomo può dare della sua esperienza sessuale. Sappiamo che il bambino vive una fase di totale *simbiosi* con la mamma; in questa fase l'infante non si può considerare un vero soggetto in quanto chiuso in questa relazione a due.

La *presenza* del padre, ma soprattutto il suo *ruolo*, comporta per il bambino una doppia privazione:

---

<sup>17</sup> Tali idee sono tratte da: A. RONCO, *Introduzione alla psicologia*. 1. Psicologia dinamica, LAS, Roma 1976, pp. 132-134.

1) il padre intima al bambino di non prendere il suo posto (“non giacerai con tua madre”), lo priva dell’oggetto del suo desiderio;

2) il padre impone alla madre di privarsi del figlio, del suo completamento, di se stessa.

Dunque la funzione del padre non è biologica (egli non interviene in quanto *procreatore*), ma è una funzione *simbolica* perché solo simbolicamente esso assume l’istanza proibitrice. Il desiderio del bambino di possedere la madre si scontra con la legge del padre che gli sbarra l’accesso alla mamma (è una forma di castrazione). Tale proibizione si configura come assoluta e radicale, provoca angoscia, ma per non correre il rischio di trasgredire, il bambino reprimerà il suo desiderio edipico e ogni impulso sessuale.

Questa fase negativa è solo una facciata della realtà. L’accettazione della legge del padre fa del bambino un soggetto, un “io”, “un altro”; egli diventa “il figlio”. Si nota come la legge implica l’attribuzione e l’assunzione di un ruolo che costituisce e costruisce la famiglia senza confusione di ruoli. Accettare la legge significa rinunciare alla propria istintuale onnipotenza per accogliere la presenza dell’*altro*, diverso nella persona e nel ruolo.

La necessità e l’importanza dei ruoli parentali emerge anche dal seguente capolavoro di sociologia dei rapporti familiari che nel suo apparente - complesso - intreccio di rapporti, dice bene l’importanza dei ruoli e l’ambiguità di una vita abbandonata al solo sentimento:

“Un brav’uomo è andato a trovare l’assistente sociale di passaggio nella sua comunità e le ha spiegato in tutta semplicità il suo caso. Mi sono sposato, le ha detto, con una vedova che aveva avuto dal suo primo matrimonio una figlia ormai grande. Ora, dato che mio padre, vedovo, veniva spesso a trovarmi, si innamorò della mia figliastra e la

sposò. Così mio padre divenne mio genero e la mia figliastra divenne la mia matrigna. Qualche tempo dopo, mia moglie ebbe un figlio che divenne fratellastro di mio padre e nello stesso tempo mio zio, dato che era fratello della mia matrigna. La moglie di mio padre, la mia figliastra, divenne anch'essa madre di un bambino che divenne mio fratello e mio nipote dato che era figlio della mia figliastra. Così mia moglie è mia nonna perché essa è la madre di mia madre. Io sono il marito di mia moglie ma anche suo nipote e, come marito della nonna di una persona, sono il nonno di questa persona, per cui sono divenuto il nonno di me stesso! Quali sono i nostri diritti gli uni verso gli altri secondo il diritto di famiglia? L'assistente sociale ha chiesto un po' di tempo per riflettere..."<sup>18</sup>.

Ma la storia delle culture si spinge oltre nel tentativo di dare un senso e un significato alla sfera sessuale. I culti fallici sono, forse, il primo tentativo dell'uomo di dare senso e significato alla sessualità; sono il *significante* più evidente attraverso il quale la sessualità è percepita e vissuta come un'energia vitale che supera l'uomo e gli consente di partecipare ai cicli cosmici e al mistero della vita e della morte. Nella mentalità dell'uomo primitivo la sessualità è presagita come una forza divina che nel rito e nel simbolo viene riconosciuta come forza tremenda che può dominare l'uomo se non è, da lui, dominata astutamente.

La *fiesta* e il *rito* che spezzano la fatica del lavoro quotidiano, sono in genere il modo più adatto per controllare questa forza, per esorcizzarne la sua potenza distruttiva abolendo, solo in quest'ambito delimitato

---

<sup>18</sup> I brani citati sono tratti da: R. BÉRAUDY, *Sacramento del matrimonio e cultura contemporanea*, Borla, Roma 1988, pp. 22-26.

anticipatamente, i divieti che la caratterizzano nella normale vita di società.

Il *lavoro* richiede concentrazione, un comportamento libero dall'istinto e fondato sulla ragionevolezza: senza frenare gli impulsi sarebbe impossibile lavorare. Procrastinare il soddisfacimento dei bisogni istintivi nel lavoro significa attendere un profitto ulteriore in maniera non immediata, ma duratura e inserita in un preciso progetto sociale. Possiamo dire che la collettività umana che si dedica al lavoro si *definisce nei divieti* senza i quali non avrebbe potuto progredire.

Etnologia e psicoanalisi ci danno, dunque, una comune indicazione: è la legge del linguaggio che dà alla sessualità un significato umano; con essa la sessualità diventa il luogo in cui, per la rinuncia al piacere immediato, si incontra "l'altro". In altre parole *la sessualità diventa il luogo della possibile comunione fra esseri umani*. La parola e la legge *precedono* l'uomo e insieme lo *costituiscono*.

Quando la sessualità non accetta la realtà della parola e della legge non può che essere il luogo della perversione; in essa, al di là di ogni apparenza, opera un solo scopo: *sopprimere l'altro* in quanto "presenza diversa da me".

Il mito del *Don Giovanni* è in fondo il modello di questo modo di pensare e vivere la sessualità. Molière nella sua rappresentazione descrive la situazione paradossale del *Don Giovanni* in maniera mirabile: "[...] tutto il piacere dell'amore consiste nel cambiamento. Si assapora un'estrema dolcezza nel sottomettere, con cento omaggi, il cuore di una giovane bellezza, nel vedere di giorno in giorno i piccoli progressi che vi si fanno, nel combattere con trasporti, lacrime, e sospiri, l'innocente pudore di un'anima che stenta a cedere le armi, nel far cedere passo passo tutte le resistenze che ci oppone, nel vincere gli scrupoli di cui si fa onore e nel condurla dolcemente la dove

desideriamo farla venire. Ma una volta che se ne è padroni, non c'è più nulla da dire né da augurarsi; tutto il bello della passione è finito e ci addormentiamo nella tranquillità di un tale amore, se qualche nuovo oggetto non giunge a risvegliare i nostri desideri e a presentare al nostro cuore il fascino attraente di una nuova conquista da fare”<sup>19</sup>.

In questa prospettiva la cultura libertina esce perdente. Il *Don Giovanni*, l'uomo sempre vincente, è paradossalmente il perdente per eccellenza. Egli, che crede di essersi liberato una volta per sempre dei divieti e della legge, può affermare la sua libertà solo negando la libertà di esistere come persone alle sue vittime prescelte. Ridurre l'altro a puro *corpo* da conquistare e possedere significa negare che egli sia “parola” diversa dalla mia, alterità irriducibile, persona. Il trionfo del libertino è in realtà un'amara sconfitta.

---

<sup>19</sup> MOLIÈRE, atto I, scena II. Tratto da E.FUCHS, *Desiderio e tenerezza. Una teologia della sessualità*, Claudiana, Torino 1988, p.28.

## 2) DIMENSIONI ANTROPOLOGICHE DELLA SESSUALITÀ

### 2.1) IL RAPPORTO SESSUALITÀ, CORPOREITÀ, PERSONA

Karol Wojtyła, nel suo libro *Amore e responsabilità*, scrive: “Ogni uomo è per natura un essere sessuato. [...] L'appartenenza a uno dei due sessi determina l'orientamento di tutto il suo essere, orientamento che si manifesta in un concreto sviluppo interiore di questo”<sup>20</sup>.

L'antropologa Ida Magli conferma: “Il sesso, come “dato”, è alla radice dell'uomo. È un dato essenziale attraverso il quale l'uomo fonda la sua “umanità”. [...] Per l'uomo, come per la donna, la propria immagine non può non essere sessuata”<sup>21</sup>.

La sessualità, dunque, viene considerata come una realtà che coinvolge radicalmente la persona umana nel suo essere e nel suo esistere. Nella riflessione attuale (non solo in quella religiosa) dire *persona* significa riconoscere *un'unità* inseparabile di dimensioni differenti e costitutive: corpo, psiche, spirito. Nessuna di queste dimensioni è *accidentale* o puramente *strumentale*, ciascuna è invece parte *integrante* dell'altra.

La sessualità, quale elemento *costitutivo* della struttura dell'essere umano, consente all'uomo di essere aperto a tutto ciò che non si identifica con se stesso, a tutto ciò che è “altro” da se stesso. La sessualità è la modalità attraverso la quale un essere umano ha la possibilità di entrare in *comunione* con le persone e col mondo.

---

20 KAROL WOJTYŁA, *Amore e responsabilità*, Marietti, 1992, p. 37.

21 Il valore sociale della sessualità, in *Religione, società e cultura*, Bologna 1971, p. 145; citato in G.PIANA, cit., p. 301.

Nella tradizione cristiana la dimensione corporea per tanti secoli è stata considerata come un fattore secondario, quasi come un'appendice dell'uomo, spesso un valore negativo, contrapposto alla dimensione spirituale. In realtà *spirito* e *corpo* sono due dimensioni *coesistenti* e *coessenziali*. Piana sottolinea che “ [...] la sessualità rivela il mistero della persona, come, a sua volta, il mistero della persona rivela la natura ultima della sessualità umana”<sup>22</sup>. Tali affermazioni non avvallano certo un esasperato *pansessualismo*, esse nascono dalla constatazione che il sesso si rifrange nei diversi livelli della personalità.

La corporeità conferisce all'anima la possibilità di *ex-sistere*, cioè di uscire fuori nell'esistenza mondana; solo *nel* corpo e *attraverso* il corpo l'anima è *situata, relazionata, mondanizzata*; è nel corpo che si svolge l'intera vicenda dell'anima. L'uomo vive una condizione ontologica precisa: egli è un'anima incorporata e, “[...] per divenire *spirito umano* perfetto, egli deve divenire sempre più corpo”<sup>23</sup>.

Tale visione della dimensione corporea si rivela come un effettivo superamento di una visione schizofrenica dell'uomo che, di fatto, ha attraversato i secoli e fa sentire ancora oggi la sua influenza, almeno sul piano del vissuto.

La chiesa, dal punto di vista della dottrina, sembra avere superato ogni dicotomia<sup>24</sup>, ma la prassi pastorale mostra ancora i segni lasciati da una visione dualista. Tuttavia, anche i precursori dei valori “laici”

---

22 *Ibid.*, p. 302.

23 G. MARCEL, “Io sono il mio corpo”, in *Giornale metafisico*, ed. Abete, Roma 1976, p. 131; citato in L. PRENNA, *Antropologia della coniugalità. Corpo e sentimento*. Città Nuova, Roma 1980, p. 136.

24 “Il corpo umano- scrivono i vescovi - rivela ed esprime la persona e perciò il messaggio di Dio (n. 22). [...] il corpo in quanto sessuato esprime le vocazione dell'uomo alla reciprocità (n. 22) [...] contribuisce alla maturazione integrale della persona (n. 32); in S.C. PER L'EDUCAZIONE CATTOLICA, *Orientamenti educativi sull'amore umano*, Figlie di S. Paolo, Roma 1983.

mostrano di essere caduti nell'estremo opposto, soprattutto se si considera la riduzione e la coincidenza (almeno nel linguaggio), della dimensione sessuale con quella genitale, con la conseguenza logica di separare anche la genitalità dalla persona e fare del corpo un puro oggetto di consumo.

L'avventura dell'uomo e della donna è dunque segnata dalla diversità delle due forme di esistenza che in pratica si configurano come due modi di progettare e vivere il proprio "io" e la vita. L'essere umano, in altre parole, percepisce, sente, pensa, vuole gli altri e le cose *o come uomo o come donna* e la vita è indelebilmente segnata da questa configurazione.

## 2.2) SESSUALITÀ E RELAZIONALITÀ

Quanto abbiamo approfondito nel precedente paragrafo pone le basi per la comprensione di quanto andremo sviluppando. L'antropologia cristiana parte dal presupposto che nella "struttura ontologica" dell'essere umano esiste un'ineliminabile tensione verso gli altri esseri e il mondo.

Sentiamo cosa dice Fromm in proposito: "L'uomo - di qualsiasi età e civiltà - è messo di fronte alla soluzione di un eterno problema: il problema di come superare la solitudine e raggiungere l'unione. È lo stesso problema dell'uomo primitivo che viveva nelle caverne, del nomade che si occupava del proprio gregge, del contadino egiziano [...] dell'impiegato moderno. È un problema che nasce da un unico terreno: la situazione umana, le condizioni dell'esistenza umana."<sup>25</sup>

In termini *personalisti* possiamo dire che l'uomo è un *essere-in-relazione*. Dal nostro punto di vista adesso è importante capire che valore ha la sessualità in rapporto a questo anelito alla comunione.

---

25 E. FROMM, *L'arte di amare*, Mondadori, Milano 1986, p. 23.

La sessualità umana si configura come *un appello intenzionale all'unità*; in altre parole essa dà, all'essere umano, la possibilità di esistere *in-comunione*; la distinzione sessuale è potenza e vocazione alla comunione. “La sessualità umana è una modalità fondamentale del nostro essere-in-rapporto con gli altri, con noi stessi e con Dio. È dunque una modalità che consegue la sua verità piena solo quando è integrata nella verità totale della nostra vita.”<sup>26</sup>

La differenziazione sessuale segna l'esperienza umana sin nel profondo, ma tale naturale lacerazione è, di fatto, appello all'unità, alla ricomposizione, all'incontro personale. Quando l'uomo è di fronte alla donna egli incomincia ad essere veramente se stesso, si conosce per quello che realmente è. Solo grazie alla presenza - differente - dell'altra/o l'essere umano scopre la sua identità sessuale e quindi il proprio io profondo;

L'uomo non è fatto per vivere in solitudine, la sua condizione ontologica è un appello all'incontro con l'altro nell'amore; egli è strutturalmente un *essere sociale* e la dimensione sessuale è lo strumento inevitabile di questa chiamata.

Il brano di Genesi 2, 21-23, esprime con estrema chiarezza e drammaticità la condizione umana sessuata: l'uomo e la donna passano da una situazione di unità perfetta ad una condizione di separazione e misconoscimento. L'essere umano prende coscienza della propria incompletezza e si sente spinto verso l'altro in quanto termine di completamento. “Quando la Genesi parla di ‘aiuto’, non si riferisce soltanto all'ambito dell'“agire”, ma anche a quello dell'“essere”. Femminilità e mascolinità sono tra loro complementari non solo dal punto di vista fisico e psichico, ma “ontologico”. È soltanto grazie alla

---

26 B. HARING, *Liberi e fedeli in Cristo*, Vol II, Edizioni Paoline, Roma 1980, p. 591.

dualità del “maschile” e del “femminile” che l’“umano” si realizza appieno”.<sup>27</sup>

La comunione con l’altro/a diventa l’unica possibilità di integrazione dell’*egoità* e l’unica possibilità di ritrovamento vero di se stessi. “[...] Dopo che l’uomo e la donna sono diventati consci di se stessi, si sono accorti della loro diversità, in quanto appartenenti a sessi differenti. Ma, pur riconoscendo la loro separazione, essi restano estranei, perché non hanno ancora imparato ad amarsi (il che appare chiaro dal fatto che Adamo si difende biasimando Eva, anziché difenderla). In questa consapevolezza dell’umana separazione, senza la riunione mediante l’amore, sta la fonte della vergogna. E nello stesso tempo è la fonte di colpa e di ansia.”<sup>28</sup>.

A questi livelli di riflessione la sessualità incomincia a svelare il suo mistero, dice qualcosa della sua *significatività*; possiamo dunque indicare schematicamente alcune conclusioni:

a) la tensione all’unità inscritta nella dimensione sessuale dice che l’essere umano è strutturalmente chiamato alla socialità e si realizza in un rapporto oblativo con l’altro/a, vertice della maturità umana.

b) La sessualità è dunque linguaggio, segno, strumento di unità; in quanto tale esprime il bisogno più profondo dell’essere umano: la sua vocazione all’amore. Mi sembra affascinante, in questo contesto, l’affermazione di Giovanni Paolo II nella sua *Lettera alle famiglie*, al n. 6: “Il “Noi” divino costituisce il modello eterno del “noi” umano; di quel “noi” innanzitutto che è formato dall’uomo e dalla donna, creati a immagine e somiglianza divina”.

---

27 GIOVANNI PAOLO II, *Lettera alle donne* (29 giugno 1995), n° 7.

28 È l’interpretazione del brano di Genesi fatta da E. FROMM, cit. p. 22.

c) Se la sessualità indica il modo di essere e di esistere dell'uomo e della donna, se esprime il profondo anelito alla comunione e se la genitalità non è che una zona minima della persona sessuata, dobbiamo allora concludere che anche chi, per scelta personale, rinuncia all'uso della genitalità (celibato), può realizzare se stesso fino in fondo ed essere testimone di un amore autentico e realizzante. Chi invece, per scelta libera e responsabile, decide di fare uso della genitalità, in un modo originale sperimenta anche il dono di sé *nel* corpo e *per* il corpo. L'amore sarà vissuto come il doloroso tentativo di ricostituire l'unità perduta e l'erotismo sarà prima di tutto interpretato e vissuto come l'espressione di questa realtà profonda. Tuttavia, questo percorso verso la comunione non può essere affidato né all'istinto né alla spontaneità: “[...] l'*eros* ebbro e indisciplinato non è ascesa, ‘estasi’ verso il Divino, ma caduta, degradazione dell'uomo. Così diventa evidente che l'*eros* ha bisogno di disciplina, di purificazione per donare all'uomo non il piacere di un istante, ma un certo pregustamento del vertice dell'esistenza, di quella beatitudine a cui tutto il nostro essere tende”.<sup>29</sup>

Una altro teologo moralista scrive: “L'unione sessuale diventa comunicazione delle anime nelle fusione dei corpi, unione vitale di sentimenti che nella reciproca invasione si trasfondono a formare l'*una caro* che unitariamente sente. [...] Nell'atto sessuale che non sia un semplice “fottere” c'è spesso un forte senso di interpenetrazione, un senso di annullamento delle mura della carne, il desiderio fisico ed emotivo del donarsi reciprocamente, cancellando i confini tra i corpi.”; e continuando si specifica che l'unione sessuale diventa “[...] come un possedere ed essere posseduti; come un incontro totale delle persone o

---

<sup>29</sup> BENEDETTO XVI, *Dens caritas est*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano, n° 4.

almeno tentativo e speranza di esso; [...] come esodo dal proprio recinto, ove penetra un altro...<sup>30</sup>.

Nella sfera della donazione personale l'unione non può restare solo fisica se non al prezzo di ingannare l'altro e se stessi; sono categoriche, a questo proposito, le affermazioni di Fromm: "L'amore erotico, per essere vero amore, richiede una condizione: che io ami dall'essenza del mio essere, e "senta" l'altra persona nell'essenza del suo essere. [...] L'atto sessuale senza amore non riempie mai il baratro che divide due creature umane, se non in modo assolutamente momentaneo"<sup>31</sup>.

Nell'essere umano, in sintesi, la sessualità ha una funzione primaria di crescita personale, è il "luogo umano" privilegiato dove la persona cresce, matura aprendosi in maniera progressiva al rapporto oblativo con gli altri.

Ma a questo punto possiamo spingerci oltre. Queste realtà umane, infatti, investite dall'esperienza della carità cristiana, possono diventare anche un "luogo teologico" e, come tali, diventare simboli e segni del disegno divino sull'umanità. La coniugalità, e l'esercizio della sessualità possono appartenere al "progetto teologico" e possono manifestare il disegno di Dio sull'umanità. La totale assenza di timore e riserve nei confronti della sessualità, realtà che la Bibbia esprime con inequivocabile chiarezza, è forse il segno più evidente della sua intrinseca bontà. In effetti quando la Scrittura vuole esprimere la profondità e la qualità dei rapporti che intercorrono fra Dio e l'uomo, non esita ad utilizzare l'immagine e il linguaggio della realtà sponsale: la Rivelazione non si sarebbe servita di immagini e di riferimenti equivoci o cattivi! La sponsalità umana è dunque il riflesso di una comunione

---

30 A. VALSECCHI, *Nuove vie dell'etica sessuale*, Queriniana, Brescia 1972, p. 47.

31 E. Fromm, cit., pp. 64 e 25.

originaria che manifesta l'amore o la relazione *precedente* di Dio nei confronti dell'umanità.

### 2.3) SESSUALITÀ E TRASCENDENZA

Mi sembra fondamentale dire subito che mettere in rapporto sessualità e trascendenza può far cadere nell'equivoco di una nuova sacralizzazione del sesso, ma tale equivoco oltre ad essere ben lontano dalla mia formazione cristiana è anche sconosciuto agli autori che sono la fonte dei presenti appunti.

Sono due gli spunti attraverso i quali voglio sviluppare questo paragrafo; *il primo* è legato alla dimensione antropologica e parte dal presupposto che l'uomo, per la dimensione sessuale, sperimenta la precarietà dell'incontro umano. Anche in un rapporto d'amore coniugale autentico, profondo e fecondo, anche i coniugi che misteriosamente sperimentano una sensazione di eterno nel loro rapporto di coppia e vivono nella speranza che sia così, anche loro, possono misurare l'inadeguatezza dei propri sforzi, dei propri limiti e, in ultima istanza non possono non fare i conti con l'inesorabile esperienza della morte.

L'unità simboleggiata e vissuta in maniera momentanea nell'atto sessuale, è continuamente rimandata, sfugge sempre; cresce con la coppia, ma indica orizzonti diversi da quelli raggiunti. L'altro/a, pur posseduto e amato, rimane sempre un mistero insondabile e la stessa esperienza di comunione mentre fa toccare con mano la gioia dell'incontro umano, si apre al senso di vuoto per un percorso ancora troppo breve, ancora più profondo.

Giannino Piana nel descrivere questa condizione riporta due bellissime citazioni, la prima di N. Berdiaev: "Nella stessa profondità

dell'unione sessuale si cela una tristezza mortale... La gioia dell'incontro sessuale è sempre avvelenata. L'atto sessuale comporta la tristezza propria delle speranze svanite della personalità, il passaggio dall'eterno al temporaneo"; la seconda di Grimm: "Così nel momento profetico dell'unione sessuale, l'uomo e la donna fanno la dolorosa esperienza dei limiti della carne e della loro solitudine. Non è che una porta aperta, per un istante, sull'infinito e la pienezza. Per questo l'amante vorrebbe senza posa rinnovare il messaggio e l'intensità di questo istante".<sup>32</sup>

La sessualità spinge l'essere umano all'unità, ma la morte pone un limite alla sua strutturale tendenza; la sessualità fa sperimentare la comunione, ma l'uomo soffre la solitudine originaria e anche di fronte all'altro è "solo".

Il *secondo spunto*, che brevemente intendo sviluppare, fa proprio il contributo dell'antropologia e trova possibile risposta nella teologia: l'uomo e la donna *attendono* di ricomporre il loro essere e celebrano questa realtà nel "segno" della loro unione personale; la loro esperienza di comunione è dunque un'unità "promessa"!

D. Bonhoeffer scrive nel suo trattato di etica che "[...] l'amore è il doloroso tentativo di tornare all'unità perduta" (*Etica*, p. 16). E Tillich conferma che "L'amore è la forza che conduce all'unità del separato. La riunione presuppone la separazione di ciò che per essenza appartiene all'unità".<sup>33</sup>

Questo tema, storicamente è stato approfondito da diverse tradizioni, da quella Platonica (nel *Convito*) a quella indiana; ma anche

---

<sup>32</sup> Citati in T. GOFFI - G. PIANA (a cura di), op. cit., p. 310 (la citazione di Grimm è nella nota 38).

<sup>33</sup> La citazione è presente in V. MELCHIORRE, "Dialettica dell'eros", in V. MELCHIORRE (a cura di), *Amore e matrimonio nel pensiero filosofico e teologico moderno*, Vita e Pensiero, Milano 1976, p. 412.

da quella biblica quando si parla dell'unione dell'uomo con la donna che viene espressa col nome *unico* di Adam (che sta ad indicare l'unione perfetta della prima coppia umana) dato ad entrambi i coniugi (Gen. 5,1-), mentre il nome proprio della donna (Eva) è riscontrabile, nella Scrittura, solo dopo il peccato originale. Il peccato quindi lacerò questa unità e Adamo chiamò la donna *Vita* per indicare nella distinzione dei ruoli, il suo compito di generatrice.<sup>34</sup>

Ma anche Platone ha voluto penetrare nella profondità dell'eros e ne ha cercato l'ultima vocazione, quella che richiama ad una unità originaria e alla comunione con divino. Nel *Convito* il filosofo greco ha parlato dell'umanità in questi termini: “[...] ciascuno continua a cercare la metà che gli corrisponde” (n.191); l'uomo è dunque *metà*, è *simbolo* e solo guardando l'altro/a è possibile cogliere in trasparenza il significato di ciò che si è, ma non sarà possibile possederlo in pienezza.

Si deve allora dire che la distinzione sessuale e in particolare il desiderio erotico sono solo un *segno*, un simbolo: *esprimono una tensione verso un assoluto che di fatto supera il singolo uomo e la singola donna*. Insomma l'amore umano è il segno di un amore *più grande* e l'eros non fa che indicare un cammino verso qualcosa che già si sperimenta, ma che si manifesterà in maniera diversa al di là del segno<sup>35</sup>.

Ecco dunque la risposta della teologia: per i cristiani solo nella risurrezione questo “segno” si aprirà definitivamente perché questa è tempo di unità ritrovata. Forse è per questo che nell'interpretazione

---

34 È l'interpretazione di A. ROSMINI-SERBATI, *Filosofia del Diritto*, Edizione Nazionale delle Opere Edite e Inedite di A. Rosmini-Serbati, vol. IV, (R. ORECCHIA a cura di), ed. CEDAM, Padova 1969, nota 1, p. 1143.

35 Così lo esprime BENEDETTO XVI: “[...] l'amore promette infinità, eternità – una realtà più grande e totalmente altra rispetto alla quotidianità del nostro esistere [...]”. *Deus caritas est*, cit. n° 5.

lucana (Lc 20,34-36) i risorti non si sposeranno; possiamo chiamare questa condizione la dimensione *escatologica* del matrimonio, esso è un *segno* che, solo nel futuro escatologico dove “non ci sarà né moglie né marito” (Mc 22, 24-33), non avrà più ragione di essere perché la realtà *significata* sarà completamente *svelata* e l’unità agognata, pienamente *realizzata*<sup>36</sup>: solo allora gli sposi realizzeranno pienamente la loro esperienza di coniugi. Il matrimonio è, dunque, legato ad un aspetto profondo di provvisorietà e la dimensione escatologica lo relativizza come valore, poiché *nessuna realtà umana è in se stessa assoluta*<sup>37</sup>.

Le conseguenze di quanto detto ci sembrano comunque ben lungi dalle conclusioni di stampo spiritualistico che, in passato, hanno portato ad una svalutazione dello stato coniugale rispetto a quello verginale. È vero invece che la dimensione escatologica non solo valorizza, ma anche storicizza e realizza l’esperienza della coppia: semplicemente, *non la rende un’esperienza assoluta* e quindi *idolatrica*! I limiti del partner, le tensioni della vita quotidiana e l’esperienza ineluttabile della morte sono l’indicatore che, anche nell’esperienza coniugale più felice, esiste un “oltre”, un “di più” da realizzare. Ogni cristiano sa (o deve sapere) che l’esperienza piena di se stesso e delle realtà che Dio lo ha chiamato a vivere, si realizzerà nel pieno possesso di Dio. In sostanza ogni cristiano condivide nella sua condizione di *chiamato* la stessa esperienza della Chiesa che cammina verso il suo Sposo celeste, non senza cadute, non senza infedeltà (L.G .n° 9).

Anche l’amore umano, anche un amore “erotico” può dunque essere la strada per l’apertura ad un “Tu” trascendente e assoluto: l’unico

---

36 Cfr. E. Ruffini, “Il matrimonio alla luce della teologia cattolica”, in V. MELCHIORRE (a cura di), *Amore e matrimonio nel pensiero filosofico e teologico moderno*, Vita e Pensiero, Milano 1976, pp. 167-169.

37 Cfr. W. KASPER, *Teologia del matrimonio cristiano*, Queriniana, Brescia 1979, pp. 43-44.

“Tu” che può riempire il cuore dell’uomo. Ecco perché l’amato non è e non può *diventare* il “tutto” dell’esistenza dell’altro. L’esistenza a due è un’occasione offerta agli esseri umani per vivere e celebrare *un mistero di unità più grande* di cui il matrimonio è solo un segno aperto ad un compimento assoluto.

## CAPITOLO SECONDO

### SESSUALITÀ E SACRA SCRITTURA

#### 1) SESSUALITÀ E MATRIMONIO NELL'ANTICO TESTAMENTO

La prima cosa che viene in evidenza considerando la Sacra Scrittura è quella di una radicale secolarizzazione della sessualità e del matrimonio. Secondo E. Schillebeeckx<sup>38</sup>, la fede in YHWH ha “[...] dissacrato o secolarizzato il matrimonio strappandolo da un piano puramente religioso per riportarlo sul suo piano umano e profano” (pp.39-40). È evidente che tale affermazione parte dalla considerazione che, nel vicino Oriente, si aveva della sessualità e del matrimonio; concezione che ha chiaramente influito nelle convinzioni del popolo di Israele.

Il culto degli dei della fecondità era particolarmente diffuso nella terra di Canaan dove Israele si era insediato. La sessualità, il matrimonio e in particolare la procreazione, erano considerati come un elemento misterioso appartenente alla sfera del divino.

Gli dei della fecondità erano divinizzazioni delle forze naturali e del ciclo della fecondità umana e cosmica. L'unione sessuale degli dei era considerata il *prototipo* o *l'archetipo* di ciò che avveniva sulla terra. Per mezzo di riti magici ci si assicurava la fecondità della terra e delle donne, anche attraverso riti di carattere orgiastico che avvenivano nei templi dedicati a tali divinità. Secondo 1Re 14,24 e Nm 25,3-8 gli

---

<sup>38</sup> Cfr., SCHILLEBEECKX E., *Il matrimonio. Realtà terrena e mistero di salvezza*, Paoline, Roma 1984. Nella trattazione di questa parte scritturistica farò ampio riferimento a questo autorevole teologo.

israeliti non erano immuni da tali riti e ciò spiega perché, in Israele, si levavano spesso proteste contro questa forma di prostituzione sacra.

### **1.1) LETTURA DI GENESI 2,18-24.**

La visione della sessualità e del rapporto uomo-donna che ci presenta il libro della Genesi è evidentemente in netto contrasto con le idee che abbiamo sopra presentato. Il racconto biblico si limita a prendere atto della realtà sessuale dell'uomo e la riferisce a Dio che è *l'autore* della sessualità: egli ha creato l'uomo "maschio e femmina" (1,17); la sessualità è quindi "cosa buona", dono dell'opera creatrice, perciò non ha bisogno di sacralizzazioni *esterne*.

La tradizione Jahvista (Gen 2) presenta il matrimonio in termini di relazionalità e la diversità sessuale è chiaramente legata al problema della solitudine dell'uomo: "non è bene che l'uomo sia solo, gli voglio fare un aiuto che gli sia simile" (Gen 2,18). Nella prima tradizione cristiana il termine *aiuto* è stato inteso in senso subordinativo, quasi che la donna fosse creata in funzione dell'attività procreatrice; in realtà, se si considera la traduzione letterale del testo ebraico si coglie più profondamente l'aspetto relazionale: "un aiuto che sia davanti a lui"<sup>39</sup>, ovvero la sua controfigura, che gli corrisponda *vis-à-vis*. In sostanza solo la donna è capace di reggere il confronto con l'uomo, perché essa è uguale a lui. Per Giovanni Paolo II in questo testo "L'uomo e la donna [...] sono chiamati ad esistere reciprocamente l'uno per l'altro" (*Mulieris dignitatem*, 7); e B. Haering conferma questa interpretazione dicendo

---

<sup>39</sup> È la traduzione dei rabbini d'Italia riportata da P. VANZAN nella Prefazione a G.P. DI NICOLA, *Uguaglianza e differenza*, Roma 1989, p. 22.

“[...] Dio donò Eva ad Adamo (all'uomo) non tanto come aiuto ma piuttosto come un partner”<sup>40</sup>.

Secondo Schillebeeckx in questa interpretazione c'è la spiegazione della cavillosità linguistica ebraica *'ish* e *'issab*. L'uomo non è più il generico *'adham* (sottolineatura della sua origine terrestre; *'adbama* significa *terra coltivata*), ma viene definito *ish*, termine che contiene l'idea della *forza* o, come sostengono altri studiosi, il termine designa la capacità di contrapporsi agli animali.

L'uomo (*ish*) sceglie per sé l'unico essere capace di stargli *di fronte*: la donna che, in questo contesto, viene appunto chiamata *issab*, il femminile dell'uomo!

“[...] gli tolse una costola” (Gen.2,21). Secondo Pierre Adnès questo versetto vuole indicare un'affinità di razza e di sangue. Quindi non è da intendersi in senso biologico ma antropologico. Il termine ebraico “*sel'a*” (costola), preso secondo l'accezione letterale, può indicare la costola o anche l'intero fianco; questo sarebbe al quanto significativo perché il fianco indica *la metà dell'uomo* e la donna sarebbe, quindi, *l'altra parte dell'uomo*.

Anche dal punto di vista biologico ci sarebbe da far notare una cosa rilevante; la consanguineità, infatti, denotava l'appartenenza al gruppo, al clan familiare, cosa che per l'ebreo era il segno della benedizione di Dio: lo *Shalom*, la pace.

In altre parole l'uomo e la donna con la loro reciproca appartenenza, costituiscono il principio, la fonte della famiglia e del clan.<sup>41</sup>

---

40 Cfr., B. HAERING, *Liberi e fedeli in Cristo. Teologia morale per preti e laici*, Vol. II, Edizioni Paoline, Roma 1980, p. 595.

41 Cfr., P. ADNÈS, *Il matrimonio*, Desclée e Co., Roma 1966, p. 9.

Nel versetto 23 “...osso delle mie ossa, e carne della mia carne...” viene pronunciato il termine *basar* (che viene ripetuto nel verso 24); in esso confluiscono 3 elementi:

- 1) l’idea di affinità di sangue che crea lo *Sshalom* nella coscienza di appartenenza al gruppo;
- 2) l’idea della donna intesa come complemento dell’uomo; senza la donna l’uomo è un essere incompleto, la loro comune umanità è la perfezione dell’essere umano;
- 3) l’idea dell’unione fisica e sponsale: nel matrimonio l’uomo e la donna formano un’unica realtà.

Il termine *basar*, quindi, significa l’intera persona, l’io in forma fisica. L’uomo e la donna sono, reciprocamente, un *alter ego*. Mi sembra abbastanza esplicito il riferimento al matrimonio monogamico, esperienza pressoché sconosciuta al mondo semitico. Devo anche far notare che in questo testo (il più antico racconto della creazione, fonte “J” 1000-950 a. C.), non è menzionata la dimensione procreativa dell’unione coniugale.

## **1.2) ACCENNO A GENESI 1,26-28 (FONTE “P” 580 A.C.)**

L’uomo e la donna sono creati simultaneamente “a immagine e somiglianza di Dio”. In questo contesto, la parola uomo è un *singolare collettivo*, comprende cioè i due sessi: la specie umana è posta in essere come *coppia sessuata*. Tutte e due insieme possono dirsi “immagine e somiglianza di Dio”.

L’elemento nuovo di questo racconto è l’aspetto procreativo. Dobbiamo tenere conto che è tipico della fonte “P” considerare le cose sotto il punto di vista istituzionale e giuridico. Per un ebreo il figlio assicura la benedizione di YHWH e, tale benedizione della prima

coppia umana, passerà di coppia in coppia grazie alla generazione di nuove vite umane.

Il destino della sessualità umana, fondamentalemente relazionale, trova nella procreazione lo sbocco naturale perché si possa estendere a tutta la storia umana la benedizione di Dio.

Chiudo qui questa essenzialissima esegesi dei primi capitoli del libro della Genesi, non facendo cenno al capitolo 3; la motivazione è semplice: tale capitolo non dice niente relativamente alla dottrina sulla sessualità e il matrimonio.

### 1.3) IL CANTICO DEI CANTICI

È una raccolta di canti d'amore che con tutta probabilità risale allo stesso periodo della tradizione "J". Le interpretazioni del contenuto di questa piccola opera, fino a qualche decennio fa, erano molto divergenti; oggi gli esegeti sono più concordi nel considerare l'interpretazione *allegorica* (l'amore fra Dio e il popolo eletto) secondaria e tardiva.

Le ricerche di critica testuale - secondo quanto riferisce lo Schillebeeckx - hanno provato la sua antichità e la sua ispirazione alla lirica amorosa egiziana; dal punto di vista dello stile narrativo somiglia molto all'umanesimo salomonico dell'epoca dei Re. A sostegno dell'antichità della raccolta in oggetto dobbiamo anche notare che il Cantico faceva parte del canone palestinese, certamente precedente all'epoca profetica nella quale il rapporto fra YHWH e il popolo è stato presentato con caratteristiche sponsali.<sup>42</sup>

---

42 Cfr., E. SCHILLEBEECKX, cit., pp. 53-56.

Qual è il suo contenuto? Sicuramente l'affermazione della bontà terrena del rapporto sessuale, ma anche “[...] l'esaltazione della gioiosa bellezza dell'erotismo umano” (Piana, p. 301). La sessualità viene presentata come *eros*: “[...] realtà pienamente umana, spiritualizzata, ma profana” (Schillebeeckx, p. 53).

Le descrizioni dei rapporti fra gli amanti sono esplicate senza falsi pudori, in maniera reale anche se accompagnate da una forte trasfigurazione poetica; la sensibilità orientale, inoltre, le preserva dal pericolo di oscenità. L'opera risalta soprattutto la bellezza del corpo (4,1-5), la tenerezza dei gesti (4,10; 7,11-13). Il tutto senza il minimo pericolo di sacralizzazione della sessualità e senza moralismi. L'amore sessuale è visto come amore illuminato dallo spirito nel quale tutta la persona è radicalmente coinvolta.

In senso *negativo* il Cantico si presenta come una protesta contro il culto cananeo di Baal e contro la sessualità “religiosa”. In senso *positivo* è l'affermazione della bontà dell'erotismo che culmina nella festa nuziale.

Il testo non contiene frivolezze e attribuisce grande valore alla verginità dell'amata (4,12; 8,8-10) ed identifica il vero amore con un'incrollabile fedeltà (8,6-7). Il fatto che sia l'amore umano ad essere esaltato e non ci sia menzione della fecondità dell'amore, non significa misconoscimento di questa realtà; è più realistico pensare ed una reazione contro i riti della fecondità dei cananei.

Concludo questo breve cenno al Cantico dei Cantici riportando una lunga citazione di Raniero Cantalamessa che offre una sintesi autorevole del contenuto di questa opera: “Mai, probabilmente, l'amore sponsale è stato cantato in modo più veemente e, insieme, più casto. Ma più che il modo interessa il fatto: questo libro fa parte della bibbia

canonica; è un momento autentico della rivelazione divina. Il popolo eletto, dunque, sa, o apprende in questo momento, che l'attrattiva sessuale fra l'uomo e la donna, lungi dall'essere un frutto proibito che fa ingelosire Dio (come il fuoco recato sulla terra da Prometeo), è invece profondamente inserita nel suo piano: è dono suo. La religiosità del sesso è recuperata nella limpidezza della sua profanità: Dio è al di sopra del sesso, senza rapporti diretti con esso; ne è fuori, ma lo fonda, in quanto creatore cosciente e compiaciuto del maschio e della femmina".<sup>43</sup>

#### **1.4) MATRIMONIO E SESSUALITÀ NELLA RIFLESSIONE PROFETICA (CENNI).**

Accanto alla concezione demitizzata di sessualità e matrimonio, nella riflessione del popolo di Israele si sviluppa un'altra concezione parallela legata al concetto di Patto-Alleanza (*berit*).

L'eros in quanto espressione del patto nuziale entra nella sfera vera e propria della rivelazione come simbolo privilegiato per esprimere i rapporti esistenti fra Dio e l'umanità.

Il dramma dell'amore umano, l'infedeltà, la fecondità e la sterilità della coppia sono il paragone o il "luogo teologico" adatto ad esprimere, capire, significare il rapporto fra YHWH e il suo popolo.

Tali tematiche sono affrontate per la prima volta da Osea (la cui attività profetica si è svolta fra il 752 e il 724 a.C.), certamente con un'incisività che rimarrà insuperata. In questo periodo il culto era stato profondamente influenzato dalla religione di Baal e il popolo, seguendo l'esempio dei suoi sacerdoti, si era abbandonato a questo culto pagano.

---

<sup>43</sup> Cfr. R. CANTALAMESSA, *Cristianesimo e valori terreni. Sessualità, politica e cultura*, Milano 1976, pp. 7-8.

Il libro di Osea contiene dati biografici riguardanti, tra l'altro, la vita coniugale del profeta. Ed è proprio a partire dalla tumultuosa esperienza coniugale del profeta che si sviluppa il messaggio etico-religioso di tutto il libro. Questa immagine permette un approfondimento del concetto di patto (*berit*) e di quello del matrimonio, evidenziando di che cosa è fatta una relazione autentica fra un uomo e una donna. Tuttavia nel contesto vengono sviluppate altre idee fondamentali quali quella dell'amore (*besed* = bontà del cuore, sentimento amoroso, tenerezza), quello di fedeltà (*emunah*), quello di gelosia (*qin'ab*= rivalità di ogni possibile amante).

La storia: Osea è spinto da Dio a sposare una prostituta (secondo Schillebeeckx, una donna dedita ai culti di Baal, cfr Os. 1), dalla quale avrà tre figli; questa donna persiste nel suo atteggiamento di infedeltà (Os. 3) e Osea è tuttavia chiamato a mostrare comprensione, amore e fedeltà nei suoi confronti.

È evidente che gli episodi raccontati hanno anche un significato simbolico: il peccato di Israele non riveste solo aspetti di carattere giuridico (rottura del patto), ma riguarda anche aspetti più profondi, personali, di vero amore. Dio resta fedele e la sua fedeltà è fondata sulla tenerezza e sull'amore oblativo, quello idealizzato nel fidanzamento (Os. 2,14-21).

Anche Geremia sottolinea l'ingratitude dell'adultera che Dio ricondurrà all'amore originario (Ger. 2,20-25; 31,21-22). Considerando la realtà storica Geremia intendeva certamente condannare i culti di Baal, ma egli reagiva anche contro il tentativo di Giuda di assicurarsi l'appoggio politico dell'Egitto e dell'Assiria situazione, questa, che simbolicamente si trasformava in una nuova infedeltà di Israele. Anche in questo contesto YHWH si mostra fedele al di là del diritto ebraico,

certamente più rigido e limitato, così il matrimonio umano conferma d'essere il mezzo idoneo per esprimere un'alleanza che va oltre il peccato, oltre l'errore.

L'immagine dell'infedeltà e della prostituzione è rimarcata anche nel libro di Ezechiele; addirittura assume i contorni di una vera e propria "causa matrimoniale" situando la scena alle porte della città. Ci sono certamente dei tratti comuni a quanto rilevato nella teologia degli altri profeti, soprattutto il ricorso alla memoria del fidanzamento e delle nozze. Israele è descritta come una trovatella di cui Dio ha compassione (Ez.16,4-5), Dio ne ha compassione, la sposa e la ricolma di doni (16,6-7 e 8-14). Ma nel racconto di Ezechiele, l'infedeltà culmina con la punizione del popolo. Così nel cap. 23, che è anche un'interpretazione della storia sotto forma di relazione coniugale, è evidente la lezione morale: la condizione di Israele ammonisce tutti gli uomini e tutte le donne su quello che deve essere la loro esperienza coniugale.

Il tema dell'unione sponsale è trattato anche da Isaia (capp. 40-55), ma è evidente che in questo contesto per la sposa infedele si profila il ritorno nella casa dello sposo (Is. 54). Yhwh Sposo e Creatore di Israele rinnova le fondamenta dell'unione coniugale, Egli è capace di rinnovare tutte le cose anche un'unione che oramai sembrava irreparabile.

Con Isaia il tema profetico delle nozze come mezzo per rivelare l'attività di Dio nella storia e il senso profondo dell'Alleanza, si è esaurito. I pronunciamenti successivi non diranno niente di nuovo e non faranno altro che ripercorre quanto già detto dalla riflessione e dalla teologia profetica.

### **1.5) SESSUALITÀ E MATRIMONIO NELLA RIFLESSIONE SAPIENZIALE (CENNI)**

Secondo lo Schillebeeckx (pp.76-86), la visione profetica sopra descritta, era entrata a far parte del patrimonio spirituale del popolo di Israele, ma lo stesso autore rileva che nella letteratura sapienziale post-esilica non si trova un riferimento al tema del patto nuziale fra Dio e il popolo.

In questi scritti, quando si parla del matrimonio, si segue la corrente di idee che ha avuto inizio con il secondo racconto della creazione e nel Cantico: il matrimonio è cosa buona per l'uomo che segue YHWH.

La sviluppo di questi temi è legata al concetto di sapienza del vicino oriente, anche se tale stile letterario è ricondotto alla fede religiosa tipica dell'israelita.

Della relazione uomo-donna vengono esaltati diversi aspetti: il valore della donna (Pro. 18,22); la buona armonia fra marito e moglie che in genere viene accordata all'uomo che teme Dio (Sir 25,1 e 26,1-3); la bellezza della donna che generalmente è accompagnata dalla virtù (Sir 26,15-16 e 36,22); gli ammonimenti contro l'infedeltà (Sir 23,18-21).

Il matrimonio viene designato come un patto che l'uomo e la donna realizzano davanti a Dio (Pro. 2,16-17); ha delle fondamenta strettamente religiose ed è caratterizzato da una vera e propria spiritualità i cui tratti caratteristici sono sintetizzati in Pro 31,10-31 (// Sir 26,1-4).

Nell'insieme della letteratura sapienziale troviamo anche un libro che offre un esempio concreto dell'ideale matrimoniale israelitico: è il libro di Tobia. Egli, insieme alla moglie Sara evidenzia i tratti della spiritualità del matrimonio incarnata dagli israeliti: il significato del

matrimonio va al di là del piacere fisico (Tb. 8,7), ma, per quanto anche i rapporti sessuali abbiano grande valore, rimane fondamentale la sincerità, l'interiorità degli sposi (8,7). Nella predicazione cristiana sono molto rimarcate le famose tre notti di Tobia (secondo l'interpretazione della Volgata), che fanno precedere all'unione sessuale la preghiera e l'intimità della coppia con YHWH.

Per chiudere evidenziamo anche il fatto che la letteratura sapienziale non è libera da pregiudizi nei confronti della donna; essa è discendente di Eva ed in lei continua ad agire la malizia della prima donna peccatrice, solo a titolo di esempio si veda: Sir 25,26.

## 2) SESSUALITÀ E MATRIMONIO NEL NUOVO TESTAMENTO

Nell'evento Cristo il Dio di Israele si è rivelato come "amore" (agape) trinitario manifestandosi come *relazione suprema di donazione reciproca*. I cristiani, da subito, hanno preso coscienza che la redenzione portava l'uomo a partecipare pienamente di quella relazione che diventava il paradigma e modello di ogni altra relazione umana.

Certo, a partire dai vangeli non si poteva trarre una dottrina sistematica e precisa su sessualità e matrimonio. Il Salvatore si è pronunciato, su questi temi, solo occasionalmente e in risposta a questioni molto particolari. È tuttavia certo che Gesù pur inaugurando una *via nuova* per servire il Regno (il celibato) e pur relativizzando ogni realtà umana (matrimonio compreso), ha benedetto la realtà coniugale confermandola una condizione voluta da Dio nel piano della creazione

e della redenzione<sup>44</sup>. Eros e philia dunque, nel cristianesimo, non sono negati, ma integrati in un altro livello che costituisce il senso pieno della loro intenzionalità.

## 2.1) I VANGELI SU SESSUALITÀ E MATRIMONIO

Ribadisco un fatto: Cristo ha parlato poco della sessualità in termini specifici, di più si è riferito al matrimonio. In generale un primo rilievo va fatto considerando la differenza di comportamento del “Rabbi”-Gesù rispetto agli altri maestri. Stando al vangelo di Luca (8,1-3), per esempio, Cristo ha un seguito femminile (cosa insolita nella tradizione rabbinica); egli dunque ha un atteggiamento positivo nei confronti delle donne. Gesù stigmatizza i peccati a sfondo sessuale, ma senza mezzi termini considera ben più gravi i comportamenti di quei farisei che fondano la loro “giustizia” sulle apparenze; nell’episodio dell’adultera, condanna il peccato, ma è misericordioso nei confronti della donna che secondo la legge sarebbe stata lapidata.

Se proviamo a riferirci direttamente alle parole di Gesù (Mt. 19,3-9; Mc 10,1-12) che gli evangelisti contestualizzano nel discorso sull’indissolubilità, dobbiamo concludere che Cristo ritiene la condizione dell’*essere in una sola carne* come una *precisa volontà originaria di Dio sull’uomo*. Tale volontà di Dio si caratterizza per la sua radicalità: l’uomo non può *separare quello che Dio ha unito* (Mc 10,9). Fuchs sostiene che questo testo in bocca al Salvatore riceve una maggiore autorità e definisce la tradizione evangelica sulla sessualità e il matrimonio<sup>45</sup>. Gesù, quindi, sembra interpretare il comando di Mosè non come una vera e propria *norma* che permetteva il divorzio, bensì come una

---

44 Cfr., E.SCHILLEBEECKX, cit., p. 123.

45 Cit., p. 45.

*permissio*ne fatta alla “durezza del cuore dell’uomo” (Mc 10,5). In sostanza Cristo non solo supera le interpretazioni sulla possibilità di divorzio presenti della teologia farisaica<sup>46</sup>, ma conferisce al testo del Genesi un’autorità superiore a quella della legge mosaica.

Egli considera la differenziazione sessuale una struttura antropologica fondamentale voluta da Dio; essa non è un male né una disgrazia: è dono stesso del creatore. Forse l’aspetto più rilevante consiste nel fatto che Gesù, non citando Genesi 1,28 (aspetto procreativo) e avendo invece collegato Genesi 1,27 e 2,24, sembra dare alla sessualità una valenza non primariamente biologica e sembra confermare che la sessualità appartiene all’ordine relazionale. In altre parole, Gesù, in questo contesto, non dice una parola sulla funzione procreativa della sessualità, ne accentua invece, il significato antropologico-relazionale.

Resta da dire qualcosa relativamente al famoso *inciso* di Matteo (“*se non in caso di adulterio*”: 5, 32 e 19,9); gli studiosi hanno dato numerose interpretazioni del *logion* e restano comunque aperte numerose ipotesi per via del significato della parola *porneia* (la cui traduzione non comprende solo l’*adulterio*). Si possono comunque porre dei punti fermi:

1) Matteo scrive per una comunità ebraica che riconosce all’uomo la possibilità di ripudiare la propria moglie; è dunque molto probabile che egli *interpreti* per degli ebrei convertiti al cristianesimo la legge mosaica, ma riportandola alla radicalità evangelica. In sostanza, Matteo *adatta* alla legge “nuova” la legge “antica”, apre alla *permissio*ne mosaica gli

---

46 Secondo SCHILLEBEECKX, la scuola di rabbi Shammai accettava il divorzio solo per l’adulterio o una condotta immorale; quella di rabbi Hillel accettava tutte le ragioni possibili, anche le più banali, come motivi sufficienti, *op. cit.* p. 135.

orizzonti sterminati di una giustizia fondata sull'amore predicato da Cristo.

2) Quanto detto è di fatto confermato se inseriamo l'inciso nel contesto più ampio di tutto il vangelo di Matteo e, in particolare, nel *Discorso della montagna*, nel quale appare in tutta la sua chiarezza la radicalità della legge nuova. In Mt. 5,27-28 e 5, 48 è inequivocabile il fatto che Gesù chiede ai cristiani di andare oltre il mero legalismo e di entrare nell'ottica della *giustizia* da Lui predicata; di conseguenza anche *guardare una donna per desiderarla* viene a configurarsi come un porsi fuori da quest'ottica che richiede a tutti i seguaci di Cristo la misura della *perfezione*.

Tra i vangeli sinottici bisogna fare una precisazione sul vangelo di Luca. Dal punto di vista morale questo evangelista manifesta la tendenza a radicalizzare l'insegnamento di Cristo; egli, per esempio, è l'unico evangelista che cita il matrimonio come una delle scuse inaccettabili addotte dagli invitati al banchetto per rifiutare l'invito del padrone di casa (14,20); nel *logion* sulla rinuncia a se stessi per seguire Cristo questa radicalizzazione è più marcata, infatti fra le realtà che bisogna abbandonare per seguirlo ci sono anche la propria moglie e i propri figli (18, 29).

Ma è nel dibattito fra Cristo e i Sadducei sulla resurrezione che questa radicalizzazione sembra portata alle estreme conseguenze (20, 27-40). La formula utilizzata dell'evangelista e messa in bocca a Cristo, sembra al quanto ambigua: essa lascia intendere che per poter essere giudicati degni della resurrezione, bisogna non aver preso né moglie né marito (vv. 34 b - 35).

Insomma considerando i testi appena citati sembra che nel terzo vangelo il matrimonio sia un ostacolo ad una vita pienamente cristiana.

Come interpretare ciò? Non possiamo non tener conto che Luca scrive in un ambiente di pagani convertiti al cristianesimo che sicuramente hanno fatto esperienza dell'immoralità del mondo ellenistico al quale le comunità cristiane si sono opposte non senza cadere in qualche eccesso. Probabilmente l'evangelista è influenzato dalle correnti ascetiche che tanto hanno influenzato le comunità cristiane della fine del primo secolo; influenza di cui parleremo affrontando le lettere di Paolo.

## 2.2) LA TRADIZIONE PAOLINA SU SESSUALITÀ E MATRIMONIO

Prima di tutto faccio alcune considerazioni di carattere generale. Paolo ha predicato la *buona nuova* nel mondo pagano che, dal punto di vista dei costumi morali, lasciava molto a desiderare. La sua prima preoccupazione è stata quella di insegnare con chiarezza che la vita nuova in Cristo comporta la rinuncia all'immoralità.

Nella lettera ai Romani (1,18-32), egli stigmatizza con molta decisione le dissolutezze sessuali dei pagani minacciando il castigo di Dio.

In 1 Cor. 6,12-20 esiste un vero e proprio sviluppo della *motivazione soteriologica* a favore della castità. È evidente che in questo testo Paolo risponde ad alcuni corinzi che ritenevano indifferenti dal punto di vista morale, i rapporti con le prostitute. L'apostolo con ardore ribadisce che in forza del battesimo il cristiano è inserito in Cristo ed è membro del Corpo Mistico; rifacendosi poi al concetto dell' *una caro* del libro della Genesi, sostiene che una *parte* di Cristo non può essere a sua volta *parte* di una prostituta. Il corpo del battezzato diventa "gloria di Dio" per lo Spirito che in esso dimora; è infatti col corpo che l'uomo avrà parte nella risurrezione finale.

Sempre nella lettera ai Romani troviamo un'argomentazione contro la lussuria basata sulla *legge naturale*. Dobbiamo tenere conto che nel paganesimo di quel tempo l'omosessualità era abituale sia tra gli uomini che fra le donne (Rom. 1, 26ss). L'apostolo invece considerava tale condizione una perversione innaturale evidenziando l'ordine stabilito da Dio nella creazione (rapporto uomo-donna).

Paolo identifica le varie forme di lussuria, col termine *porneia* che in generale sta ad indicare le differenti degenerazioni di carattere sessuale (1 Cor. 5,10ss; 6,9; 7,2; 10,8; Ef. 5,5). Ma con tale espressione indica

anche la *prostituzione* (1 Cor. 6,15 e 18) o le *unioni incestuose* (1 Cor. 5,1). Esistono comunque altri termini che indicano i peccati sessuali: *impurità; dissolutezza, passione, concupiscenza*; tali termini, inseriti in alcuni contesti significano l'immoralità sessuale (Gal. 5,19; 2 Cor. 12,21; Ef. 5,3.5; Col. 3.5).

Singolarmente, menziona *l'omosessualità* (Rom. 1,26), *l'adulterio* (Rom. 2,22; 1 Cor. 6,9), la *prostituzione* e *l'incesto* (nei brani citati). In 1 Cor. 6,10 si parla dei *malakoi* cioè gli *effeminati*. Mai si fa riferimento esplicito alla masturbazione.

Per sviluppare ulteriormente la riflessione sull'epistolario paolino, poniamo una domanda: l'apostolo giudica unilateralmente la sessualità in maniera negativa? Certo, leggendo la lettera ai Corinzi al capitolo 7 (in particolare 7,1-9) si può avere questa impressione; ma qui Paolo affronta il problema del matrimonio in parallelo a quello del celibato per il Regno. L'apostolo parla del matrimonio come una sorta di "concessione" fatta alla debolezza umana e pone chiaramente il celibato al di sopra del matrimonio. Per comprendere il testo è opportuno fare alcune precisazioni:

1) se prendiamo in considerazione il capitolo 6 della stessa lettera, notiamo che Paolo parla senza mezzi termini dell'immoralità della cosmopolita Corinto. La mentalità greca, relativamente ai costumi sessuali, era marcatamente libertina. Corinto, poi, era una città di mare ben conosciuta per le dissolutezze che vi si consumavano. Stando a quanto riferisce Fuchs, l'immoralità era una specialità dei corinzi e ciò al punto che esisteva un verbo *korinthiazein* ("vivere alla maniera - dissoluta - dei Corinzi"), che era entrato a far parte del vocabolario e

dei costumi del mondo ellenico<sup>47</sup>. In questa situazione è probabile che anche il matrimonio abbia risentito dell'andazzo generale e l'apostolo ha così indicato (e contrapposto) la continenza a questa situazione senza freni.

2) Proprio per la reazione alla dissolutezza dei costumi s'insinua fra i corinzi la tendenza ad un certo rigorismo ascetico. Al v. 1 del cap 7, Paolo esplicita tale convinzione menzionando il quesito che gli era stato posto; se fosse - cioè - *cosa buona per l'uomo*, anche sposato, *non toccare donna*. Ora, se pensiamo ad un luogo comune della filosofia ellenistica: la netta divisione fra anima e corpo e se teniamo conto del fatto che Gesù aveva parlato del suo imminente ritorno, cosa interpretata alla lettera da Paolo, si capisce meglio la reazione dei cittadini di Corinto e le indicazioni che l'apostolo dà nei vv. 29-31.

3) Non dobbiamo inoltre trascurare la distinzione che Paolo fa relativamente ai suoi *consigli* e ai *comandi* che impartisce in nome di Cristo. In altre parole, quando egli *comanda*, lo fa in nome del volere di Cristo; diversamente si limita a dare *consigli* in nome della propria autorevole esperienza apostolica.

4) In ultimo, è fondamentale confrontare le affermazioni fatte nella lettera ai corinzi con quelle che emergono nella lettera agli Efesini (5, 21-33) degli anni 61-63, cioè in un periodo maturo del suo apostolato e quando lo stesso Paolo aveva abbandonato l'idea dell'imminente seconda venuta di Cristo. Attenuata quest'aspettativa si attua, alla luce della redenzione, una valorizzazione delle realtà "profane" ed anche il matrimonio è considerato un *mistero grande in rapporto a Cristo e alla chiesa* (Ef. 5,32). In questa lettera esiste una vera e propria interpretazione

---

47 Cit., p. 77.

crisologica ed ecclesiologica della realtà coniugale che interpreta alla luce dell'amore di Cristo le relazioni fra i coniugi.

Concludendo possiamo dire che, per Paolo, il matrimonio è una condizione di vita *carismatica*, uno specifico dono di Dio che, nella comunità cristiana, si pone accanto all'altro dono: quello del celibato e della continenza per il Regno (1 Cor. 7,7).

## CAPITOLO TERZO

# SESSUALITÀ, MATRIMONIO E TRADIZIONE

### 1) SESSUALITÀ E MATRIMONIO NELLA TRADIZIONE DELLA CHIESA

Lo scopo di questo capitolo, in genere solo accennato o addirittura non trattato in alcuni manuali di morale, è quello di evidenziare le elaborazioni più rilevanti fatte dalle comunità cristiane antiche, relativamente ai temi della sessualità e del matrimonio. Per introdurci possiamo partire da una domanda: da quale *concezione antropologica* si è sviluppata la teologia morale su sessualità e matrimonio così come la conosciamo nell'attuale tradizione cattolica? Per dare una risposta esauriente a questa domanda mi sembra fondamentale rivolgere la nostra attenzione ai primi quattro secoli dell'era cristiana perché essi evidenziano *il tipo di approccio antropologico* ai temi oggetto della nostra attenzione.

#### 1.1) IL FENOMENO DELL'ASCESI SESSUALE

Nelle comunità cristiane dei primi secoli, la pratica dell'ascesi sessuale era molto diffusa e una grande quantità di persone convertite al cristianesimo, si dedicava al *celibato* e alla *continenza*.

Ora, se consideriamo che il dato biblico ha inequivocabilmente rilevato la bontà dello stato matrimoniale, ma ha anche inaugurato l'era degli *eunuchi per il Regno dei cieli* (Mt. 19), il fenomeno della continenza

appare certamente in *continuità* con la predicazione di Cristo e degli apostoli.

I problemi e le perplessità incominciano a sorgere quando si rileva che all'affermazione dello stato celibatario e della realtà della continenza segue una vera e propria *svalutazione* (in alcuni casi rifiuto) del matrimonio, della sessualità e della donna; tale prassi, infatti, appare in netta *rottura* con la tradizione evangelica e apostolica.

È importante notare che questa sorta di *tensione* fra celibato e continenza da una parte e sessualità e matrimonio dall'altra, ha percorso i secoli e, forse, non è ancora del tutto risolta.

Ma prima di addentrarci nell'analisi delle tensioni presenti nelle comunità cristiane di questo periodo, mi sembra importante aprire una lunga parentesi e considerare che, soprattutto il mondo pagano, già conosceva l'esperienza dell'astinenza sessuale e alimentare.

#### *1.1.1.) Cenni alla pratica dell'ascesi sessuale nel mondo pagano.*

Il medico pagano di origine greca dell'imperatore Marco Aurelio (siamo nel II secolo d.C.), tale Galeno, elogia il fatto che i cristiani pur non avendo una preparazione filosofica praticino una vita virtuosa nella quale sia la castità sia la continenza alimentare non è inferiore a quella dei veri filosofi.<sup>48</sup>

Secondo l'autrice, questo costume precede l'era cristiana ed è chiaramente attestato nelle opere dei grandi filosofi quali Pitagora, Senofonte, Platone, Aristotele, Ippocrate; in generale essi sono convinti che l'attività sessuale debiliti l'uomo e le capacità di autodeterminarsi e

---

<sup>48</sup> Citato in U. RANKE-HEINEMANN, *Eunuchi per il regno dei cieli. La chiesa cattolica e la sessualità*, Rizzoli, Milano 1991, pp. 15-16.

disciplinarsi. In altre parole, l'ascesi sessuale è praticata per ragioni di carattere medico.

Un altro movimento culturale che ha giocato un ruolo decisivo nell'ascesi pagana è stato lo *Stoicismo* (300 a.C. - 250 d.C.). Nei primi due secoli dell'era cristiana i filosofi appartenenti a questa scuola, abbandonarono l'inclinazione al piacere sessuale tipica dei filosofi greci e, in pratica, rifiutarono il piacere sessuale concentrando l'attività sessuale all'interno del solo matrimonio. Ben presto, tuttavia, man mano che aumentava la stima per il celibato, essi concepirono il matrimonio come una sorta di concessione al piacere per coloro che erano incapaci di contenere i propri istinti.

Seneca (4 a.C. 65 d.C.), rappresentante dello stoicismo, nei suoi scritti esprime bene il cammino di ascesi sessuale fatto dall'interno movimento.

Musonio, contemporaneo di Seneca e maestro di filosofia a Roma, considerava immorale l'attività sessuale non finalizzata alla procreazione.

Plinio il Vecchio, scienziato morto nel 79 d.C. durante l'eruzione del Vesuvio, ha lodato come esemplare la castità dell'elefante che, secondo le conoscenze di allora, si accoppiava solo ogni due anni (stando a quanto riferisce l'autrice citata, tale "modello" è stato ampiamente ripreso nella letteratura ascetica cristiana).<sup>49</sup>

La *Gnosi*, già presente nella scuola pitagorica e nell'orfismo, divenne un movimento importante ed influente nei primi tre secoli del cristianesimo. Questa dottrina contribuì allo sviluppo di varie eresie (compresa quella dell'arianesimo) mediante l'incorporazione e la

---

<sup>49</sup> *Ibid.*, pp. 18-21.

fusione di alcuni temi cristiani con altri temi religiosi e speculativi del mondo pagano mutuati dal platonismo e dall'ermetismo.

Nello sviluppo della sue concezioni la Gnosi predicava l'astensione dal matrimonio, dalla carne e dal vino e rafforzò il pessimismo nei confronti del corpo considerato un *cadavere* dotato di sensibilità o un *sepolcro* che ogni essere umano si porta appresso. Il vero essere dell'uomo è l'anima che, prigioniera di forze demoniache, è esiliata nel mondo delle tenebre, incatenata nell'oscura prigione del corpo.

Quello degli gnostici è un pessimismo cosmico che demonizza ogni realtà corporea e materiale.

Anche il *Neoplatonismo* (prima metà del III secolo d.C.) È influenzato dalla filosofia gnostica; pare che Plotino (morto nel 270 d.C.), anche se nelle sue opere scrisse contro lo gnosticismo, rimase sostanzialmente contagiato dal pessimismo di tale movimento (sappiamo quanto, il Neoplatonismo, abbia influenzato sant'Agostino).<sup>50</sup>

### *1.1.2) Ascesi sessuale, sessualità e matrimonio nella comunità cristiana (primi quattro secoli).*

Prima di tutto un accenno al periodo dei *padri apologeti*. Sono così chiamati perché nei loro scritti hanno difeso il cristianesimo nell'impatto con la cultura greco-romana. Dai loro scritti appare molto chiara la *tensione* di cui parlavo sopra; tensione che sfocia, in non pochi casi, in veri e propri "eccessi di carattere ascetico".

S. Giustino, per esempio (siamo nella prima metà del II secolo), nella sua *I Apologia* porta come esempio di rigorosa etica sessuale cristiana la

---

<sup>50</sup> *Ibid.*, pp.22-23.

vicenda di un giovane che aveva chiesto al prefetto della città di Alessandria, l'autorizzazione legale per evirarsi (*Apologia* 1, 29).

Sappiamo che Origene (nacque nel 185 d. C.) si fece castrare per applicare alla lettera il passo di Matteo 19,12 che parla degli *eunuchi per il Regno dei cieli*; questo gesto, indirettamente, gli costò la scomunica, quando decise di accettare gli ordini sacri. Stando alle notizie storiche, pare che tutto l'ambiente alessandrino fosse, molto "sensibile" alla pratica della castrazione.

Eusebio di Cesarea riferisce della corrispondenza fra Dionigi vescovo di Corinto e Pinito vescovo di Cnosso (siamo nel 170 d.C. circa). Il primo in una lettera al vescovo di Cnosso lo esortava ad essere benevole e tollerante verso coloro ai quali voleva imporre, come condizione per vivere da cristiani, il "fardello" della castità. La risposta di Pinito non si fece attendere e risultò più intransigente che mai. Nella sua contro-esortazione, infatti, invitò, a sua volta, Dionigi a distribuire ai suoi fedeli "un cibo più sostanzioso ... perché [i cristiani *n.d.r*] non si trovassero ad invecchiare con un'educazione da bambini."

In questo periodo, quindi, nelle comunità cristiane, sembra palese la presenza di contrasti dottrinali tra i quali spicca il seguente: molti asceti volevano "vantare" il proprio stato di vita a dispregio del matrimonio.

Clemente Romano (96 d.C. circa) ammonisce senza mezzi termini questi asceti ricordando loro che la purezza della carne non è merito di sforzo umano, ma dono di Dio.

Così anche Ignazio di Antiochia (visse sotto l'imperatore Traiano 98-117 d.C.), approvava l'esercizio della castità purché non diventasse motivo di orgoglio per chi la praticava.

Vorrei precisare che questo periodo non ha dei veri e propri trattati sul matrimonio e sulla sessualità, argomento che, come si sarà notato, era comunque oggetto di disputa teologica.<sup>51</sup>

Rifacendomi a Schillebeekx voglio mettere in rilievo un altro dato fondamentale: in questo periodo le comunità cristiane ebbero serie difficoltà a conciliare la “vita nuova” ricevuta nel battesimo, con lo stato del matrimonio; scrive questo teologo: “Quello che doveva essere difeso in quel tempo non era tanto il diritto al celibato o alla continenza, quanto piuttosto il diritto del cristiano al matrimonio [...]”<sup>52</sup>.

Le difficoltà pare nascessero proprio dall’interpretazione, oltre che del brano di Matteo 19, anche di quello di Luca 20,27-40 sulla resurrezione. In seno alla comunità si era formata una concezione spirituale che vedeva la risurrezione *iniziata col battesimo* e questo portava al rifiuto di ogni rapporto carnale, proprio sull’esempio degli angeli citati nel brano di Luca. La nascita biologica, frutto di un rapporto carnale, si contrapponeva a quella spirituale conferita dal sacramento e lo stato matrimoniale, di conseguenza, era poco adatto alla nuova condizione del cristiano.

Le catechesi battesimali sembrano, inequivocabilmente, confermare queste convinzioni: “Colui che la madre genera è condotto alla morte e nel mondo; colui che Cristo genera è trasferito alla vita [...]”<sup>53</sup>; e ancora: “rigenerato dall’acqua, allontanerai da te, a motivo del timore, la prima

---

51 Per queste notizie cfr. P. F. BEATRICE, “Continenza e matrimonio nel cristianesimo primitivo”, in AA.VV., *Etica sessuale e matrimonio nel cristianesimo delle origini*, R. CANTALAMESSA (a cura di), Vita e Pensiero, Milano 1976, pp. 9-67.

52 Cfr., E. SCHILLEBEECKX, *Il celibato del ministero ecclesiastico*, Roma 1968, pp. 30-34.

53 Cfr., P.F. BEATRICE, cit. , p. 17.

nascita che la concupiscenza ti procurò; solo così, non altrimenti, potrai salvarti.”<sup>54</sup>

In sostanza si sviluppò, e questo con gravi influenze anche nelle concezioni della chiesa ufficiale, un vero e proprio orrore del congiungimento carnale e della generazione fisica, tanto che critici come il Beatrice, riconducono tale pessimismo a quelle sette giudaiche (Encratiti) che prendevano alla lettera i riti di purificazione dell’Antico Testamento (per esempio quelli di Lv. 15, 18).

Clemente Alessandrino (*III Stromata*) riporta un brano del *Vangelo secondo gli egiziani* nel quale viene messa in bocca a Gesù questa frase: “Sono venuto a sciogliere le opere della donna; della donna, la concupiscenza, le opere, la generazione e la morte”<sup>55</sup>; e, quando Salomè, domanda a Gesù sino a quando esisterà la morte, egli risponde: “Fino a quando voi donne partorirete”<sup>56</sup>.

Da qui si sviluppa tutta una tradizione che lega la sessualità al peccato originale e la generazione carnale al peccato.

Devo comunque far notare che nonostante questa influenza, nella chiesa ufficiale, quando si tratta di prendere posizione contro gli eccessi, si attesta sempre la bontà del matrimonio, anche se rimane palese la tensione di cui ho più volte parlato.

S. Girolamo arriva a giustificare il matrimonio come una *permissione*; questo solo perché da esso possono nascere dei vergini! Inoltre,

---

54 *Ibid.*, p. 18.

55 *Ibid.*, p. 19.

56 *Idem.*

sostiene che vivere nel matrimonio equivale a vivere sotto la Legge; vivere nella verginità equivale a vivere sotto il Vangelo.<sup>57</sup>

Giovanni Crisostomo, che asserisce con estrema chiarezza che “disprezzare il matrimonio vuol dire diminuire la gloria della verginità” (*La verginità*, n.10), per distogliere il giovane Teodoro dalle nozze, scrive quanto segue: “La bellezza del corpo non è altro che sangue [...] succo degli alimenti che si decompongono [...] Tu, certo vedi un panno macchiato di catarro e non vorresti sfiorarlo neppure con la punta di un dito [...] ed eccoti in estasi di fronte all’impuro ricettacolo di tutte queste cose” (*Parenesi a Teodoro* 1,14)<sup>58</sup>.

Sant’Ambrogio dichiara che “il matrimonio è degno di onore, ma la verginità ancora di più” ed esorta chi ha abbracciato la verginità a non condannare il matrimonio; tuttavia quando deve qualificare il matrimonio, non esita a sostenere che questo non è peccato bensì rimedio alla debolezza dell’uomo e non merita rimprovero.<sup>59</sup>

## 2) MATRIMONIO E SESSUALITÀ NELLA RIFLESSIONE AGOSTINIANA

Anche nella trattazione del pensiero del grande dottore di Ippona, mi limiterò a parlare delle linee portanti del suo pensiero.

Prima di tutto è fondamentale notare che in Agostino si saldano in unità il concetto di *eros* del mondo ellenista e quello di *agape* del mondo cristiano; come conseguenza di questa operazione culturale, egli fa nascere la nozione di amore inteso come *caritas*. Tale nozione, rispecchia il comandamento dell’amore cristiano: “amore per Dio e amore per il prossimo”.

---

57 Cfr., A. SICARI, *Matrimonio e verginità nella rivelazione*, Jaca Book, Milano 1978, p. 27.

58 Citato in A. SICARI, cit., p. 25.

59 *Ibid.*, p. 27.

La radice del male invece, è identificata da Agostino nella nozione di *cupiditas* (*brama - cupidigia - passione*); in generale, in tale concetto, coglie la radice di ogni male nel possesso assoluto e idolatrico della creature.

*Caritas* e *cupiditas* sono tutte e due identificabili come “desiderio”: la prima indica un desiderio delle cose celesti, dei beni eterni; la seconda è chiaro indizio di attaccamento ai beni della terra.

La *caritas* è virtù cristiana, la *cupiditas* è peccato perché si manifesta come amore o attaccamento alle cose del mondo in maniera disordinata: si amano le cose come *fini* e non come *mezzi*; essa evidenzia la natura decaduta dell'uomo, quella che potrà essere recuperata solo dalla Grazia.

Ma *caritas* e *cupiditas* rimangono sempre in forte tensione fra loro, l'una e l'altra continuano ad operare in modo misterioso nella natura umana.

Come influisce quanto ho appena delineato sulla realtà del matrimonio e della sessualità?

Il matrimonio è una realtà ambigua perché risente fortemente della tensione fra *caritas* e *cupiditas*.

La *cupiditas*, nella sfera sessuale, è il desiderio della carne antagonista della carità cristiana: il matrimonio è una realtà che per sua stessa natura vede affrontarsi queste due dimensioni in competizione fra loro. Così si spiega perché in sé il matrimonio non sia una realtà cattiva, ma sia una condizione che *ospita* valori buoni come la comunanza di vita e il valore procreativo e valori negativi quali il piacere sessuale.

Ma è soprattutto per la procreazione che il matrimonio è un valore positivo; nel *Sermo 51* Agostino dice testualmente: “[...] amate le vostre mogli, ma amatele castamente. Assolvete il dovere coniugale con l'intenzione di avere figli. E poiché non è possibile averli altrimenti,

con dolore venite a quello. Esso infatti è la pena di quell'Adamo dal quale siamo discesi”.

E nel “*De Continentia*”, scritto nel 395 scrive che “[...] la procreazione della prole fu l'unica ragione del matrimonio dei patriarchi”; mentre nel “*Contra Faustum*” precisa “[...] si giace anche a causa della libidine, ma ci si sposa soltanto per avere figli”.

Agostino è stato il primo teologo a sistematizzare nel senso proprio del termine, la dottrina del matrimonio; egli ha parlato dei *tre beni del matrimonio* (“*tria bona coniugalia*”) che ha identificato con la prole, con la fedeltà dei coniugi e col sacramento.

Nei suoi scritti, appare comunque chiaro che il fine procreativo ingloba gli altri due fini, per cui, fedeltà e sacramento esistono in funzione del fine procreativo.

Nel “*De bono coniugalia*” opera nella quale il dottore di Ippona ha delineato la dottrina sul matrimonio, ribadisce: “Per la verità, in tutte le nazioni il matrimonio ha lo stesso fine: la procreazione dei figli [...] Il matrimonio è stato istituito per metterli al mondo regolarmente e secondo morale”. Per Agostino è questo l'unico matrimonio incolpevole!

In riferimento al testo del Genesi 2,18 che parla della creazione della donna, egli sostiene che il termine *aiuto* deve essere visto nell'ottica del fine procreativo; la donna dunque è stata data all'uomo fondamentalmente per poterlo aiutare nell'opera della procreazione del genere umano. A conferma della sua tesi l'Ipponate adduce l'idea che per il lavoro e la solitudine, l'uomo avrebbe benissimo fatto a meno della donna e gli sarebbe bastato un essere di eguale sesso (sono le idee espresse nell'opera “*De Genesi ad litteram*”).

Dal punto di vista antropologico il pensiero di Agostino può definirsi *androcentrico*; esso è elaborato dal punto di vista dell'uomo e la donna è in qualche modo strumentale è all'uomo: la reciprocità dei sessi è letteralmente trascurata.

Una delle accuse che i critici fanno ad Agostino relativamente a questi problemi, è quella di *procreazionismo*. Quest'idea ha segnato profondamente la tradizione della teologia cattolica e ha creato una frattura, un contrasto irrisolto fra rapporto sessuale e amore coniugale.

Certo, il merito di Agostino è stato quello di aver dato alla dottrina del matrimonio un'elaborazione che fino ad allora non aveva mai avuto. Con lui è stato più chiaro che la realtà del matrimonio è buona, è voluta da Dio e non è una realtà da rifiutare come invece sostenevano gli eretici. Il matrimonio è stato elevato da Cristo a simboleggiare la Sua stessa unione con la Chiesa.

In sostanza la via giusta per affermare la superiorità dello stato verginale rispetto al matrimonio, non è quella di contrapporla alla realtà coniugale come il bene al male, ma è quella di collocarla ad di sopra di una realtà già in sé buona.

La gerarchizzazione dei tre fini del matrimonio sarà pianamente assunta nella tradizione teologica seguente e non ha subito sostanziali variazioni, almeno fino al Vaticano II.

Mi sembra importante rilevare un'ultima cosa; nel contesto generale della teologia agostiniana, il peccato originale pare abbia reso precaria l'utilizzazione costruttiva dei valori terreni: anche quello del matrimonio! E' qui che dobbiamo inserire il pessimismo agostiniano, e solo così si può spiegare perché anche la tradizione post-agostiniana abbia continuato a parlare di fini del matrimonio facendo primeggiare sugli altri il fine procreativo.

A partire da queste idee è anche possibile spiegarsi come mai il matrimonio sia diventato un forma di “concessione” fatta alla natura decaduta dell’uomo, un *remedium concupiscentiae*, uno stato nel quale il peccato veniale è di casa e deve essere recuperato con un adeguata finalizzazione.<sup>60</sup>

---

<sup>60</sup> Per lo sviluppo di questo punto si confronti: L. PRENNA , op. cit., pp.19-24; e lo studio di E. S. Lodovici “Sessualità, matrimonio e concupiscenza in sant’Agostino”, in AA.VV., *Etica sessuale e matrimonio nel cristianesimo delle origini*, R. CANTALAMESSA (a cura di), Vita e Pensiero, Milano 1976., pp. 212-272.

### **3) MATRIMONIO E FAMIGLIA NELLA RIFLESSIONE DEL CONCILIO VATICANO II**

Penso che sia superfluo ribadire in modo dettagliato quale grande evento sia stato per la chiesa e per il mondo il Concilio Ecumenico Vaticano II; esso non è nato in contrapposizione ad un'eresia da combattere, ma come riflessione della chiesa su se stessa in rapporto ad un mondo in continua evoluzione e appesantito da innumerevoli problemi e domande. Com'è noto, i Padri conciliari hanno voluto rispondere ai bisogni e agli interrogativi nati dallo sviluppo di un nuovo modello di società e da un modo diverso di pensare l'uomo e il mondo.

Per questo il Concilio ha affrontato il problema della miseria di una parte non esigua di umanità, il problema della libertà e dei diritti umani, la guerra e il problema dell'unità dei cristiani: esso rappresenta un momento originale e unico nella storia della chiesa.

Le trasformazioni sociali hanno anche evidenziato la "dipendenza culturale" del concetto di famiglia e di matrimonio e, questa realtà delle cose, non poteva non investire anche la riflessione teologica. Nel Concilio è, infatti, emersa l'esigenza di una nuova lettura teologica del matrimonio come sacramento, lettura che fosse attenta alle istanze dell'antropologia moderna e, nel medesimo tempo, fedele alla tradizione della chiesa.

La *Gaudium et Spes* (GS), Costituzione Pastorale su la Chiesa nel Mondo Contemporaneo, è il documento nel quale è possibile cogliere le novità principali sugli argomenti oggetto della nostra trattazione.

Nella prima parte, questo documento conciliare, espone la sua dottrina sull'uomo, sul mondo e sulle realtà umane, profane. Nella seconda si affrontano questioni relative alla vita contemporanea tra le quali, il problema del matrimonio e della famiglia.

Dal punto di vista antropologico, il taglio del documento è marcatamente *personalista*, mi sembra dunque utile, prima di procedere, delinearne brevemente le tematiche fondanti che fanno da sfondo alle riflessioni sulla teologia del matrimonio e della famiglia e alle questioni di morale sessuale.

Il documento fonda la sua antropologia su quel dato biblico che coglie la dignità dell'uomo e la sua vocazione fondamentale, nell'essere creato *ad immagine e somiglianza di Dio* (Genesi).

Questa definizione implica almeno tre cose: *la prima* è che l'uomo è costituzionalmente una creatura e cioè, coglie il significato pieno di se stesso e la propria chiamata alla vita, solo in relazione a Dio; *la seconda* è che l'uomo è il vertice della creazione, egli è il custode unico delle cose create dal Signore (GS n. 12); *la terza* riguarda appunto la distinzione sessuale in *maschio e femmina* (Gen. 1, 27) e in questo primo modello di comunità, il Concilio intravede la legge d'intrinseca relazionalità che è tipica di ogni persona umana.<sup>61</sup>

Possiamo chiederci: il Concilio dà una definizione di *natura umana*? Nella GS la persona è presentata nella sua totalità e nella sua integralità a differenza della teologia tradizionale influenzata da dualismo greco e si specifica che si vuole parlare dell'uomo, "l'uomo integrale, nell'unità di corpo ed anima, di cuore e coscienza, di intelletto e volontà [...]" (n. 3).

Specificando tale concetto, al n. 14 si mette in evidenza che questa unitarietà fa sì che l'uomo sintetizzi in sé, per la parte corporale gli elementi della natura e del creato, per la parte interiore la sua trascendenza ed il suo orientamento a Dio; al n. 16 si sottolinea la dimensione interiore della coscienza e della legge in essa inscritta (legge

---

<sup>61</sup> Cfr., Z. ALSZEGHY, "La dignità della persona umana" in AA. VV., *La chiesa e il mondo contemporaneo nel Vaticano II*, Elle Di Ci, Torino 1966, pp. 426-431.

che trova nell'amore di Dio e del prossimo la sua massima espressione); infine, al n. 17, si dice che il dono della libertà pone l'uomo di fronte alla responsabilità di realizzare se stesso nella storia anche se orientato alla meta finale.<sup>62</sup>

Ribadisco, tuttavia, che il fondamento di tutta l'antropologia personalista della GS è la persona considerata "immagine e somiglianza di Dio", in questa categoria biblica di immagine si esprime il Mistero di comunione intratrinitario di Dio partecipato anche all'uomo.

I criteri di fondo appena enunciati fanno da sfondo alla seconda parte della Costituzione Pastorale nella quale i PP. Conciliari affrontano alcuni problemi più urgenti fra i quali matrimonio e famiglia.

Il primo riferimento è alla crisi che, nella società industriale, ha coinvolto in pieno l'istituzione familiare; in questo senso il Concilio parla di "urgenza".

Devo far notare che il capitolo in questione (nn. 47-52) è frutto di diverse stesure, numerosi emendamenti e accese controversie in seno alla commissione che doveva preparare lo Schema XIII. Soprattutto relativamente al problema della natura e dei fini del matrimonio si verificarono energiche discussioni fra coloro che volevano difendere la concezione tradizionale e spirituale del matrimonio (che vedeva nella prole il fine primario del connubio e rifiutavano la corporalità come qualcosa di equivoco e negativo) e i personalisti che sostanzialmente vedevano nella comunione dei coniugi il vero fine del matrimonio<sup>63</sup>.

---

<sup>62</sup> *Ibid*, pp. 453-472.

<sup>63</sup> Il 25 ottobre 1965 la commissione mista chiamata a discutere il capitolo su matrimonio e famiglia visse una giornata di vera tensione; stando a quanto riferisce J. GROOTEARS, "Il Concilio di fronte ai problemi del matrimonio e della famiglia", in AA.

Schematicamente indico le tematiche principali relative all'esperienza coniugale.

1) *I fondamenti del matrimonio*. Il Concilio definisce il matrimonio una "comunità d'amore" (GS n.47) costituita attraverso *l'intima comunità di vita e di amore coniugale*, fondata *sull'irrevocabile consenso personale* (n.48). Risulta evidente la ricezione delle istanze personaliste; la comunità di cui si parla nasce dalla mutua donazione delle persone e, tale concetto, è legato a quello di "Patto" (*Foedus*) che esprime la dimensione relazionale ed inserisce il matrimonio naturale nella realtà biblica del Patto.

Il n. 48 approfondisce il concetto e il matrimonio viene a configurarsi come sacramento dell'unione di Cristo con la sua Chiesa. Questa realtà, che "quasi" consacra gli sposi, permette loro di "raggiungere sempre più la propria perfezione e mutua santificazione [...]" (n.49).

La vera novità è che il fondamento del matrimonio-sacramento-istituzione rimane l'unione personale stabilita dal consenso irrevocabile che rende indissolubile il vincolo (n. 48).

2- *Amore coniugale e sessualità*. Per questo tema i Padri conciliari fanno riferimento al concetto di amore tipico dell'epoca romantica sottolineando il valore che "[...] molti uomini della nostra epoca" danno "al vero amore fra marito e moglie" (n. 49).

---

Vv., *Diritti del sesso e del matrimonio*, Mondadori, Milano 1968, pp. 148-150, la signora Icaza moglie del signor Alvarez (entrambi osservatori del Concilio, originari del Messico e genitori di 12 figli), prese la parola per ribattere alla posizione intransigente di alcuni prelati componenti la stessa commissione dicendo: "Parecchi di voi sembrano credere che la vita coniugale riposi in primo luogo sulle passioni; ma voi stessi, eccellenze, voi dovete l'esistenza alla passione o all'amore?" Pare che l'intervento fece davvero effetto, tanto che la discussione si chiuse lì.

Il documento fa qui una distinzione fra “amore coniugale” e “atti propri del matrimonio”; questi ultimi non solo esprimono e sviluppano l’amore personale fra marito e moglie, ma “significano e favoriscono la mutua donazione con cui gli stessi sposi si arricchiscono vicendevolmente in gioiosa gratitudine” (ivi). Anche questo testo accoglie le idee della corrente personalista del Concilio.

L’amore di cui si parla, inteso come vita comune e come espressione degli atti che sono propri del matrimonio, è valorizzato dal fatto che esprime un rapporto “diretto da persona a persona” e, per ciò, nobilita anche le manifestazioni fisiche rendendole “segni speciali dell’amicizia coniugale” (n. 50).

3- *I fini del matrimonio*. Relativamente a questo problema i padri conciliari affermano che “il matrimonio e l’amore coniugale sono ordinati per loro natura alla procreazione e educazione della prole. Questo concetto, tipico della teologia tradizionale sui fini del matrimonio, è integrato dal fatto che il fine procreativo non esclude “gli altri fini del matrimonio” ed esprime la chiamata che Dio, “Autore del matrimonio” (n. 48) ha indirizzato agli sposi: partecipare alla sua opera creatrice.

A questo punto segue il n. 50 che enuncia alcuni principi riguardanti la *procreazione responsabile* per quale i padri conciliari non escludono difficoltà concrete che gli sposi possono trovare nel tentativo di attuarla.

Quali sono in sintesi le novità emergenti e i problemi aperti?

Per prima cosa ribadisco la forte *sottolineatura personalista* che è la vera novità della riflessione del Concilio su questi argomenti. Matrimonio e

sessualità sono interpretati non solo sotto l'aspetto istituzionale, ma secondo la categoria del  *dono personale reciproco*; categoria che più si addice all'interpretazione biblica.

Esiste inoltre, nel documento, una forte riabilitazione della genitalità; considerando gli enunciati non si può non riscontrare il superamento del sospetto che storicamente ha sempre caratterizzato il piacere sessuale e  *gli atti propri del matrimonio*. I padri riconducono alla persona la dimensione sessuale e la considerano un mezzo per l'incontro con l'altro nell'amore. È vero tuttavia che questo aspetto è fortemente relativizzato quando si dice che il matrimonio e l'amore coniugale sono ordinati, per loro natura, alla procreazione.

Nel documento è rilevante il superamento dell'antica sistemazione gerarchica dei  *fini del matrimonio*: non si parla più di fini primari e secondari; la procreazione, almeno considerando gli enunciati, non appare estrinseca all'amore coniugale, ma è conseguenza della creatività e dell'amore personale degli sposi.

Il discorso si fa meno scorrevole quando si cerca di mettere insieme le esigenze dell'amore coniugale (compresa la dimensione genitale) col problema della maternità e paternità responsabile. Il principio di fondo ribadito nel documento parte dal presupposto che “non può esserci vera contraddizione tra le leggi divine, che reggono la trasmissione della vita, e quelle che favoriscono l'autentico amore coniugale” (n. 50). A partire da questo argomento il documento pone il principio che permette di valutare la moralità dei singoli atti: “[...] il carattere morale del comportamento non dipende solo dalla sincera intenzione e dalla valutazione dei motivi, ma va determinato secondo criteri oggettivi che hanno il loro fondamento nella dignità stessa della persona umana e dei suoi atti, criteri che rispettano, in un contesto di vero amore, il significato totale della mutua donazione e della procreazione umana [...]”

(n. 51); evidenziando la difficoltà di concretizzazione della legge morale i padri conciliari sottolineano che i fedeli non possono seguire, nella regolazione delle nascite, strade condannate dal Magistero.

Devo precisare, dunque, che non sono solo i motivi *soggettivi* che devono guidare il comportamento degli sposi in questo campo, ma i criteri *oggettivi* desumibili dalla “persona” stessa e dalla sua “natura”.

Infine il documento non scende in particolari casistici e, nella nota 14 dello stesso numero, si esplicita che non s’intende trattare oltre l’argomento sul quale il Santo Padre evocava a sé un futuro intervento.

#### **4) L’HUMANAE VITAE E IL PROBLEMA DELLA PROCREAZIONE RESPONSABILE**

La tradizione della chiesa, relativamente a questo problema, non dava indicazioni approfondite e la questione, considerata la rapida evoluzione dei costumi, si presentava nella sua drammatica novità.

Leone XIII, nell’Enciclica *Arcanum*, non fa menzione di questo problema; la *Casti connubii* di Pio XI, riconosce questo principio implicitamente, ammettendo le difficoltà generative della famiglia moderna, ma, nell’Enciclica, più che fare riferimento all’infertilità *periodica*, egli parla dell’infertilità *naturale* del matrimonio; Pio XII ha parlato delle questioni strettamente morali nella famosa *Allocuzione alle ostetriche italiane* (1951) e ha cercato di venire incontro a queste difficoltà con l’approvazione del metodo Ogino-Knaus qualora i coniugi avessero “seri motivi” per spostare la nascita di un figlio.

Durante il Concilio Vaticano II, in seno alla Commissione pontificia, incaricata di studiare i problemi della regolazione delle nascite e dei metodi da usare per attuarla, si era creata una forte frattura e le conclusioni erano state tutt’altro che univoche. Teologi come Jansens,

van de Merck Reuss ed Hering e la stessa maggioranza dei membri della commissione “pro studio”, autori del *Documentum syntheticum*, avevano visto “bocciate” le loro proposte - progressiste - relative alla *casistica* matrimoniale e alla contraccezione. Teologi come J. Ford, J. Visser, M. Zalba, S. De Lestapis, fautori del documento *Status quaestionis*, avevano respinto ogni tentativo di cambiare la teologia tradizionale in merito alla contraccezione<sup>64</sup>. Citando l’insegnamento perenne del Magistero ecclesiastico escludevano ogni appello alla storicità dell’uomo e della teologia come motivo per mutare la morale tradizionale sulla contraccezione; essi continuavano a ritenere che la finalità procreativa dell’atto coniugale doveva essere mantenuta come criterio morale necessario per escludere la possibilità di rapporti sessuali extra matrimoniali e la masturbazione: insomma, escludevano in ogni caso la contraccezione ammettendo il ricorso al solo metodo Ogino-Knaus! Tale tensione aveva, dunque, creato una situazione di stallo che reclamava l’intervento del Pontefice.

Il 25 Luglio 1968, papa Paolo VI pubblica l’Enciclica *Humanae Vitae*; essa si presenta come la risposta del papa alla dibattuta questione della *paternità e maternità responsabile* e, in particolare, dei *metodi di regolazione delle nascite*.

Al n. 6 dell’HV, si precisa: “Le conclusioni alle quali era pervenuta la Commissione non potevano tuttavia essere da noi considerate definitive, né dispensarci da un personale esame della grave questione; anche perché non si era giunti, in seno alla Commissione, alla piena concordanza di giudizi circa le norme morali da proporre, e soprattutto perché erano emersi alcuni criteri di soluzioni, che si distaccavano dalla

---

<sup>64</sup> Cfr., J. O’RIORDAN, *Evoluzione della teologia del matrimonio*, Cittadella, Assisi, pp. 67-77.

dottrina morale sul matrimonio proposta con costante fermezza dal Magistero della Chiesa”.

Questo documento pontificio riconduce l'origine dell'amore coniugale a Dio che è *Amore*; Amore, si specifica, che ha istituito il matrimonio per il “mutuo perfezionamento personale, per collaborare con Dio alla generazione e all'educazione di nuove vite” (n. 8). Sempre in questo numero si ribadisce la dignità di *sacramento dell'unione di Cristo con la Sua Chiesa*, conferita da Gesù al matrimonio quale comunione di persone.

Quest'amore, continua l'enciclica al n. 9 è *umano* (sensibile e spirituale); è *totale* in riferimento alle stesse persone e ai loro beni; è *fedele* (quindi esclusivo); è *fecondo* (e qui si ribadisce testualmente la GS al n. 50).

Partendo da una visione integrale dell'uomo e della sua vocazione soprannaturale (n. 7), Paolo VI afferma “la centralità dell'amore coniugale” che riconduce alla sua vera fonte: “Dio, che è Amore” (n. 8).

Il papa sottolinea con forza che il matrimonio non è frutto del caso ma è una sapiente istituzione del Creatore che permette agli sposi di giungere ad un reciproco *perfezionamento* e di collaborare con Dio alla generazione e all'educazione della prole (n. 8); egli cioè, nello spirito della GS, legge in termini personalisti il rapporto coniugale ed inserisce la procreazione entro questa dimensione dell'amore personale degli sposi.

Tra le caratteristiche essenziali dell'amore coniugale vi è anche la presa di coscienza che la paternità e la maternità non sono frutto dell'istinto o del puro calcolo, ma sono il frutto di una scelta responsabile che la coppia deve fare esercitando la *padronanza* sui

propri istinti, *conoscendo* e *rispettando* le leggi biologiche, *considerando* le proprie condizioni psico-fisiche e socio-economiche, riconoscendo i propri doveri verso Dio e l'ordine morale *oggettivo* da Lui stabilito, ordine da riferire a se stessi e alle relazioni sociali (n. 10).

Ai nn. 11-12 si possono leggere le novità di ordine antropologico e dottrinale dell'enciclica.

Innanzitutto si ribadisce *l'onestà* e la *dignità* degli atti di unione sessuale (il riferimento è alla GS n. 49) e si specifica, rifacendosi alla *legge naturale* e alla costante interpretazione della Tradizione, “che qualsiasi atto matrimoniale deve rimanere aperto alla trasmissione della vita” anche quando (per cause non dipendenti dalla volontà dei coniugi) questi fossero infecondi (n. 11).

A partire da questo enunciato si passa al punto più importante del documento che non trova riscontri nella Tradizione precedente a Paolo VI: è il riferimento alla “connessione inscindibile, che Dio ha voluto e che l'uomo non può rompere di sua iniziativa, fra i due significati dell'atto coniugale: il *significato unitivo* e il *significato procreativo*” (n. 12).

Mai prima di questo papa si era parlato in questi termini della struttura dell'*atto coniugale*; questo, mentre *unisce* profondamente gli sposi, rende loro adatti alla *generazione* di nuove vite umane. Questi due aspetti essenziali permettono alla coppia di essere fedele alla propria missione, di scoprire e vivere il senso del mutuo amore e insieme vivere l'esperienza della paternità e della maternità. Il papa, insomma, partendo dalla legge naturale inscritta nei dinamismi biologici arriva all'*ordine simbolico* indicando le finalità profondamente umanizzanti dell'espressione fisica.

Questa *umanizzazione* dell'atto coniugale ha delle conseguenze morali precise in ambiti diversi:

a) *nella relazione fra i coniugi*. Per prima cosa porta gli sposi a non *imporsi* reciprocamente l'unione genitale perché ciò negherebbe l'autenticità dell'amore e la stessa moralità della relazione fra i coniugi; in secondo luogo rende cosciente la coppia che la chiusura totale alla trasmissione della vita è contraddizione con il progetto costitutivo di Dio sul matrimonio e con il volere dell'Autore della vita; infine si dice che l'uso dell'amore coniugale attuato distruggendone anche parzialmente il *significato* e la *finalità* è contro la natura dell'uomo, contro la volontà di Dio, mentre rispettare le leggi del processo generativo significa accettare di non essere *arbitri* assoluti della vita umana, ma *ministri* di una volontà e di un bene che sovrasta l'uomo e allo stesso tempo lo rende responsabile di fronte a Dio (n. 13);

b) *nell'uso dei metodi di regolazione delle nascite*. L'aborto, anche per questioni terapeutiche, non è considerato un metodo lecito per la regolazione della natalità; così è per la sterilizzazione diretta sia perpetua che temporanea; sono escluse anche quelle azioni che prima, durante o dopo il rapporto sessuale hanno lo scopo di (o fungono da mezzo per) rendere impossibile la procreazione.

In questo n.14 vi è poi un richiamo diretto al principio del *doppio effetto*, per cui, per l'PHV, non è giustificabile rendere infecondo un atto coniugale richiamandosi al principio del male minore, neanche se questo è attuato nel contesto di una vita coniugale feconda.

È invece lecito l'uso di mezzi terapeutici per curare malattie, anche se, di fatto, il loro uso rende infecondi gli atti coniugali; rimane fondamentale il fatto che la volontà degli sposi non deve intendere direttamente questo effetto secondario (n. 15).

A questo punto ci si deve chiedere, quali sono, per l'PHV, le vie lecite per la regolazione della natalità secondo il principio della maternità e

della paternità responsabile? Inoltre, non è, forse, lecito per l'intelligenza dominare e orientare le energie della natura? Quindi, il controllo artificiale delle nascite non sarebbe lecito se realizzato per un bene più grande quale quello della famiglia e dei figli? In ultimo, l'uso del matrimonio nei periodi naturalmente infecondi e l'uso di metodi artificiali di controllo delle nascite, non palesano la medesima volontà dei coniugi di unirsi per non avere figli? E allora, non siamo di fronte alla medesima intenzione morale dei coniugi?

L'HV risponde che l'intervento dell'intelligenza deve avvenire nel rispetto dell'ordine stabilito da Dio e che per quanto sia lecito e doveroso distanziare, per seri motivi, le nascite, questo si deve attuare nel rispetto pieno dei principi morali. Perciò il ricorso ai periodi infecondi è lecito perché si usufruisce di una disposizione naturale, mentre, col ricorso ai metodi artificiali, si impedisce lo svolgimento dei processi naturali e, di fatto, ci si improvvisa arbitri assoluti del valore della vita umana (n. 16).

Al n. 17 l'enciclica espone quali conseguenze si avrebbero nella mentalità comune se si rendesse lecita una regolazione artificiale della natalità.

Come è stata accolta l'enciclica *Humanae Vitae*? È superfluo ricordare che sia nella chiesa che nell'opinione pubblica, il documento ha suscitato dissensi e reazioni vivissime; “raramente - dice Martelet (uno dei più fedeli interpreti del pensiero di papa Paolo VI) - un intervento del magistero apostolico di Pietro e dei suoi successori è stato più contestato di quello di Paolo VI nell'*Humanae Vitae*. A volte si è deplorato la catastrofe intellettuale rappresentata da questa enciclica, a volte se ne è gioito; poiché il magistero pontificio si era tanto

screditato, la sua pretesa di infallibilità sarebbe stata manifestamente contraddetta e la coscienza cristiana resa a se stessa!”<sup>65</sup>

Secondo quanto riferisce O’Riordan<sup>66</sup> alcune Conferenze Episcopali (quella olandese, canadese, francese e altre) tendevano a ridurre il vigore della teologia casistica dell’HV; altri episcopati invece ne mantenevano tutto il vigore. In pratica, almeno in questa prima fase dalla promulgazione del documento, l’enciclica non è riuscita a stabilire una pratica pastorale uniforme.

I teologi invece hanno soprattutto “commentato” e “interpretato” l’insegnamento casistico del documento di Paolo VI. Le pubblicazioni, i dossier e gli studi comparati sulle reazioni dei teologi moralisti all’Enciclica, sono stati molto numerosi e, in sostanza, la maggioranza degli esperti di morale ha accettato la teologia dell’HV come *l’ideale* cristiano della vita coniugale, ma non lo ha considerato vincolante per *tutti i coniugi* e in *tutti i casi*.

Nella lettura interpretativa fatta da questi teologi l’armonia coniugale e il bene della famiglia rimangono un valore *primario* del matrimonio, di conseguenza se, per gravi motivi, i coniugi dovessero ricorrere all’uso di metodi artificiali di regolazione delle nascite, non devono sentirsi colpevoli *neanche oggettivamente* e, dunque, non commettono peccato! Limitatamente a questa interpretazione - sempre riferendoci a quanto dice O’Riordan - pare che la Santa Sede si sia “mostrata non approvante ma tollerante”.<sup>67</sup>

---

65 Citato da G. GATTI, “Morale matrimoniale e familiare”, in G. PIANA-T. GOFFI (a cura di), *Corso di morale. Koinonia. Etica della persona*, vol. 3, Queriniana, Brescia 1990, p. 293.

66 Cit., pp. 83-84.

67 *Idem*.

Qual è il valore vincolante dell'enciclica per gli sposi cattolici? In generale devo ricordare che un'enciclica è sempre un momento forte del magistero ecclesiale, ne rende evidente l'insegnamento autentico e le indicazioni di principio in continuità con la tradizione della chiesa. Considerando le indicazioni date in merito dalla *Lumen Gentium* n. 25 i fedeli sono tenuti a dare all'insegnamento dei vescovi e al magistero ordinario del Sommo Pontefice (quindi anche quando il suo insegnamento non è esplicitamente "infallibile") un *assenso religioso dello spirito*.

L'*Humanae Vitae* non è certo frutto del magistero infallibile del Pontefice e dei vescovi, ma, di fatto, conferma e corona il magistero ordinario e straordinario che la preceduta. Seppure il pronunciamento non sia infallibile o irriframabile, *non* lascia aperta la questione sui metodi di regolazione delle nascite ponendo dei principi fermi e in continuità con l'insegnamento della Tradizione<sup>68</sup>. Ad essa, quindi, va dato un assenso leale, pieno ed interiore della volontà. Ma è anche vero che tale dottrina ha bisogno di essere ancora compresa, vissuta, ristudiata considerando i dati delle scienze e dell'antropologia. La possibilità di dissenso prudente, onesto e ben motivato non è esclusa e, tale atteggiamento, considerato il pronunciamento non infallibile, non comporta l'esclusione dalla comunità<sup>69</sup>. Per i coniugi cattolici la dottrina dell'HV resta comunque "normativa per l'esercizio della loro

---

68 Vent'anni dopo la pubblicazione del documento, Giovanni Paolo II stigmatizzando le possibili "riduzioni" del valore dell'enciclica rispetto alla tradizione della chiesa, riduzioni fatte anche da "alcuni teologi e pastori d'anime", ribadisce con forza: "Questo atteggiamento, infatti, può indurre il dubbio su un insegnamento che per la Chiesa è certo, oscurando così la percezione di una verità morale che non può essere discussa". GIOVANNI PAOLO II, "Discorso ai partecipanti a un convegno internazionale nel XX dell'enciclica di Paolo VI", da *L'Osservatore Romano*, 15 Marzo 1988, p. 5.

69 G. GATTI, "Morale matrimoniale e familiare", cit., pp. 295-297.

sessualità” ed essi devono impegnarsi “a porre le condizioni necessarie per osservare questa norma” (*Familiaris Consortio*, n. 34).

Resta ora da rispondere ad un’ultima serie di domande che convogliano la nostra attenzione dalla sfera *ideale* a quella *reale*: come si devono comportare i coniugi che sinceramente vogliono vivere nello spirito dell’HV, ma *concretamente* e *oggettivamente* non possono ricorrere ai metodi naturali se non mettendo in serio pericolo valori di fondo per la loro famiglia? Di fatto si verificano delle circostanze che impongono ai partner periodi di separazione: in questi casi *continenza periodica* potrebbe significare *continenza totale*! Oppure, come comportarsi se uno dei coniugi non condivide l’insegnamento morale della chiesa e non intende accettare la continenza periodica? Come comportarsi in casi di altissime probabilità di malattie ereditarie che comportano seri problemi per la vita della madre o del figlio? Come comportarsi se un coniuge si rivela sieropositivo e dunque c’è la reale possibilità di contagio?

I casi sopraelencati presentano un forte conflitto di valori che richiede alla coscienza dei fedeli decisioni gravi e cariche di tensioni. È ovvio che il magistero non può avere la risposta per tutti i problemi di coscienza e, tanto meno, la norma morale può prevedere tutti i possibili casi di conflitto di valori.

Un’indicazione per affrontare certe circostanze è dato dal n. 34 della *Familiaris Consortio* che riprende il principio generale enunciato dai vescovi nel Sinodo del 1980; in esso riferendosi alla vita morale dei coniugi cristiani, Giovanni Paolo II esplicitamente parla di “incessante cammino” verso “i valori che legge divina custodisce e promuove [...]” e dice che i coniugi “non possono guardare alla legge solo come ad un puro ideale da raggiungere in futuro, ma debbono considerarla come un

comando di Cristo Signore a superare con impegno le difficoltà” e indica nella “*legge della gradualità*” il senso di questo cammino morale e dell’applicazione delle norme. In sostanza il cristiano deve sempre rimanere in aperto dialogo con la norma morale che, secondo una corretta pedagogia delle coscienze, deve essere compresa e assunta senza fare violenza, ma permettendo un’acquisizione graduale e personale del senso morale.

Più esplicitamente possiamo dire che la chiesa è pienamente cosciente che si verificano delle situazioni nelle quali i coniugi sono di fatto impossibilitati a rispettare la norma morale dell’HV, non a causa di un rifiuto egoistico della fecondità o a causa di una mentalità edonistica; in questi casi, secondo quanto afferma la S. Congregazione per il clero “Le particolari circostanze che intervengono in un atto umano *oggettivamente cattivo*, mentre non possono trasformarlo in oggettivamente virtuoso, possono renderlo *incolpevole* o meno colpevole o *soggettivamente difendibile*”.<sup>70</sup>

In conclusione ritengo opportuno sottolineare un aspetto a mio parere importantissimo: nella discussione sul concetto di paternità e maternità responsabile, il discorso sui metodi (per quanto di indubbia importanza) è secondario rispetto al principio di *apertura alla vita e alla fecondità dell’amore*. Nelle disquisizioni seguite alla pubblicazione dell’enciclica questo aspetto è rimasto marginale o, almeno, è stato dato per scontato e ciò, sempre a mio avviso, ha contribuito a dare una visione parziale del problema e a viziare metodologicamente la discussione. Come scrive O’Riordan la controversia sull’HV “È [...] più etica che teologica, quasi totalmente incentrata nel concetto della

---

<sup>70</sup> *Ibid.*, pp. 316; e, sempre per tutto l’argomento in questione, cfr. G. ROSSI, “Sessualità, matrimonio e famiglia”, in L. Lorenzetti (a cura di), *Trattato di etica teologica. Etica della persona*, E.D.B., 1992, pp.239-242.

“legge naturale”, non in quello del matrimonio come sacramento o *antitypon* del Regno di Dio”.<sup>71</sup> Ancora! “È una controversia che in genere non va a fondo nel problema antropologico della “natura” dell’amore coniugale. Ora, - continua l’autore - una teologia casistica dei rapporti coniugali che non affronta questo problema in modo esplicito e non lo analizza chiaramente, resta inevitabilmente alquanto superficiale e insoddisfacente.”<sup>72</sup>

A partire da questa prospettiva per affrontare in maniera più completa il concetto di procreazione responsabile mi sembra fondamentale prima di tutto opporsi a quella che Haering chiama “cultura contraccettiva” o “atteggiamento contraccettivo” per cui si decide sul numero dei figli solo con atteggiamento utilitaristico e riducendo il discorso ad un fatto puramente tecnico. “Occorre dire con fermezza e chiarezza che se i motivi addotti per escludere la trasmissione della vita sono egoistici o viziosi, il solo metodo - si tratti della continenza periodica o totale o di altro - non ne salva la moralità.”<sup>73</sup>

Seguendo l’antropologia della GS occorre dunque considerare la genitalità come una funzione primaria di crescita personale e riconsiderare la procreazione non solo nella sfera fisico-biologica, ma in quella personale e vocazionale della coppia cristiana: “Non basta per una generazione umana l’insieme delle condizioni biologiche generative; queste debbono essere poste e collocate in un ambito di condizioni spirituali”<sup>74</sup>.

---

71 O’RIORDAN, cit., p.84.

72 *Idem*.

73 B. HARING, cit., p. 629-630.

74 I. BIFFI, *Amore personale. Note di filosofia e di teologia della sessualità*, Piemme, 1986, p. 13.

Se attraverso l'atto sessuale il significato unitivo e il significato procreativo non vanno mai disgiunti è sostanzialmente perché essi esprimono il senso compiuto della sessualità umana così come è emerso dai contributi che sia l'antropologia e sia la psicologia ci hanno fornito. In altre parole, se la sessualità umana è una "porta aperta" all'altro nell'amore ed è un modo di "alienarsi" per l'altro celebrando la gioia e il piacere dell'incontro, l'apertura alla dimensione procreativa, anche nel rapporto sessuale attuato nel periodo non fertile, diventa il segno del riconoscimento del *valore assoluto dell'altro* (dell'uomo) pensato e rispettato come *dono*. L'apertura alla vita ancor prima d'essere una realtà legata al vissuto della coppia diviene un atteggiamento del cuore, una mentalità, un riconoscimento di un valore.

Di fronte a questi *significati* dell'amore è chiaro che i coniugi sono chiamati a riconoscersi *ministri* della vita e non padroni assoluti. Paolo VI ha, a mio avviso, espresso questo concetto quando, parlando dell'HV, ha detto che "[...] il suo contenuto [...] non è soltanto la dichiarazione d'una legge morale negativa, cioè l'esclusione d'ogni azione, che si proponga di rendere impossibile la procreazione (n. 14), ma è soprattutto la presentazione positiva della moralità coniugale in ordine alla sua missione d'amore e di fecondità «nella visione integrale dell'uomo e della sua vocazione, non solo naturale e terrena, ma anche soprannaturale ed eterna» (n. 7).<sup>75</sup>. È interessante notare che, fatta questa affermazione, lo stesso papa dice che tale dottrina "È il chiarimento d'un capitolo fondamentale dell'uomo, ma non è la trattazione completa di quanto riguarda l'essere umano nel campo del matrimonio, della famiglia, dell'onestà dei costumi, campo immenso nel quale il magistero della Chiesa potrà e dovrà forse ritornare con

---

<sup>75</sup> "Allocuzione del 31 Luglio 1968", da *Insegnamenti di Paolo VI*, vol. VI, 1968, p. 869.

disegno più ampio, organico e sintetico.”<sup>76</sup> Quest’affermazione relativizza il discorso dell’HV e lo colloca nella riflessione più ampia, che così poco è stata sviluppata, del matrimonio come sacramento di Cristo e della chiesa.

---

<sup>76</sup> *Idem.*