

## SETTIMA LEZIONE

### SESSUALITÀ NEL MATRIMONIO E NEL CELIBATO

#### SESSUALITÀ SPONSALE

La condizione di apertura strutturale della persona trova una prima risposta attualizzante nella *realtà del matrimonio*; la sessualità, in questo senso, è *per* il matrimonio, cioè trova una forma specifica della sua realizzazione nell'«intima comunità di vita e di amore coniugale». Nella consapevolezza della tradizione ecclesiale, il legame che unisce la sessualità al matrimonio è stato sempre presente e sempre è stato considerato alla luce della rivelazione biblica, a partire dal racconto della creazione della prima coppia (Gen 1-2).

Non si intende in questa sede presentare la dottrina sul matrimonio, ma solo si vuole mettere in evidenza come nell'ambito matrimoniale l'uomo e la donna si donino e si accolgano in un amore che è loro proprio caratteristico e che il concilio più volte chiama *foedus coniugale, dilectio matrimonii*<sup>1</sup>.

Esso abbraccia tutto il bene della persona e non soltanto una parte di essa; non è perciò solo di natura fisica, ma anche spirituale e, poiché nasce dalla volontà, non deve confondersi con una semplice attrattiva erotica che potrebbe anche essere frutto di egoismo, ma va inteso come *eminenter humanus, cum a persona in personam dirigatur*.

Secondo il concilio «questo amore è espresso e reso Perfetto dall'esercizio degli atti che sono propri del matrimonio». L'uomo e la donna, dunque, in forza di tale amore coniugale «non sono più due, ma una carne» (Mt 19,6) ed esprimono visibilmente questa unità attraverso l'atto sessuale all'interno del matrimonio. Tra matrimonio e copula sessuale si stabilisce allora una connessione interna, in forza della quale, nella normalità dei casi, non può esserci autentico amore coniugale senza esercizio della sessualità, né autentico esercizio della sessualità copulativa senza il presupposto dell'amore coniugale. In tal senso il magistero rivendica la dignità dell'atto sessuale all'interno del matrimonio e stabilisce che scindere sesso e matrimonio significherebbe svilire la dignità della sessualità umana. Essa infatti rischia di essere ridotta a pura attrattiva fisica, oppure di negare il matrimonio come *foedus, quo vir et mulier inter se «totius» vitae consortium constituunt*.

---

1 Cfr. CONCILIO VATICANO II, Costituzione Dogmatica *Gaudium et spes*, 7.12.1965, nn. 48-49

Sulla nostra problematica gettano luce ulteriore le suggestive osservazioni che sulla condizione di apertura della persona a partire dal corpo sessuato sono state proposte dal pontefice Giovanni Paolo II nel ciclo di alcune delle sue Catechesi del mercoledì. Egli, già nella condizione della solitudine originaria dell'uomo, vede scritta l'esigenza di un'apertura verso l'altro, che si realizza nel dono e che si esprime nella verità del corpo umano, vale a dire, della sua femminilità e mascolinità. In questo modo «*il corpo umano, con il suo sesso, e la sua mascolinità e femminilità, visto nel mistero stesso della creazione, [...] racchiude "fin dal principio" l'attributo "sponsale", cioè: la capacità di esprimere l'amore: quell'amore appunto nel quale l'uomo-persona diventa dono e - mediante questo dono attua il senso stesso del suo essere ed esistere<sup>2</sup>*» La sessualità come condizione di apertura, di accoglienza, di disponibilità attiva e fruitiva del dono non sarebbe autentica se non fosse vissuta anche come accettazione del dinamismo suo proprio di apertura alla vita, cioè alla procreazione. In questo senso la sessualità è «per» il servizio alla vita, come in maniera sempre più precisa ha ribadito l'insegnamento della Chiesa. Questa convinzione, come si vedrà negli studi successivi, è fondata sulla «connessione inscindibile, che Dio ha voluto e che l'uomo non può rompere di sua iniziativa, tra i due significati dell'atto coniugale: il significato unitivo e il significato procreativo». In effetti, dal punto di vista antropologico, la sessualità sebbene vissuta dentro il matrimonio, cesserebbe di essere «apertura all'altro», se non venisse a trovarsi nella condizione di trascendere l'altro e di lasciare uno spiraglio aperto per l'inatteso e la sorpresa. Una sessualità consumata a due avrebbe una transitività così corta che finirebbe in pratica per diventare solo riflessiva: in primo piano non ci sarebbe più un andare verso l'altro in modo incondizionato, ma solo un cercare sé in lui. Ora, nella sessualità, soltanto se si rinuncia a ricercare se stessi, si riesce a ritrovarsi nell'altro.

Al di là delle ragioni morali che rendono illecita la contraccezione quello che interessa sottolineare è il problema di una sessualità resa volutamente sterile senza motivo. Essa, in questa condizione, pur essendo di per sé allusiva di un dono totale, di fatto sarebbe vissuta come prestito parziale. Sussurrerebbe il linguaggio dell'intimità di sé, cioè la dimensione della fecondità<sup>3</sup>.

La contraccezione escluderebbe la fecondità della donazione reciproca, gettando il sospetto che questa cessi di essere totale. Non si deve con troppa facilità eludere il rischio che l'attività sessuale chiusa alla vita corra il pericolo di trasformarsi in uno

---

2 Cfr. GIOVANNI PAOLO II, *Uomo e donna lo creò. Catechesi sull'amore umano*, Roma, 2007, p. 77.

3 Cfr. GIOVANNI PAOLO II, *Familiaris consortio*, 22.11.1981, n. 11; PAOLO VI, Lettera enciclica *Humanae vitae* 25.7.1968, n. 9

scambio genitale e di emozioni vantaggioso sia per l'uno che per l'altro dei partners, ma, forse, umanamente degno per nessuno.

## VERGINITÀ CONSACRATA

La sessualità come condizione umana di apertura agli altri non si esaurisce tuttavia nella fecondità coniugale e nella procreazione fisica. Esiste anche una realizzazione dello slancio transpersonale della sessualità che è propria della *verginità consacrata*. Non si tratta qui di descrivere la vocazione alla verginità consacrata, ma, più precisamente, di mostrare come sia possibile, e in che consista, la realizzazione della persona sessuata in questo stato di vita. Si parte dalla consapevolezza ormai largamente acquisita nella riflessione teologica e magisteriale, della complementarità della vocazione al matrimonio e alla verginità consacrata per il regno dei cieli, come due modi diversi per realizzare l'amore a cui ogni uomo è chiamato<sup>4</sup>.

Abbiamo già notato come larga parte della cultura e della riflessione filosofica sia molto attenta *all'essere relazionale della persona*, che tende alla realizzazione di sé nell'amore sempre più universale. È qui che si inserisce la dialettica della sessualità come luogo privilegiato di questo bisogno di socialità. Nondimeno, proprio nel momento in cui questo avviene, emerge la permanente sproporzione tra lo slancio universale dell'amore e la sua concretizzazione nell'atto sessuale. Questo in realtà è soggetto al rischio di andare incontro allo scacco e, comunque, sottolinea soprattutto l'amore dei soli due partners o, al più, della loro discendenza. In tal modo, l'esercizio della sessualità copulativa costituisce come un itinerario pedagogico che apre l'uomo all'attesa di un amore più universale.

Su questo sfondo antropologico la teologia deve innestare la sua riflessione per mostrare il rapporto tra la sessualità matrimoniale e quella celibataria. Perciò alla luce di quel «al principio» (*ap'arkès*) che richiama Cristo (Mt 19,8), la sessualità deve essere considerata come la vocazione dell'uomo e della donna a essere, nel matrimonio dono totale dell'uno all'altro, come sorgente di vita. Ma alla luce dell'*eskaton* (Mt 22,30) la sessualità deve essere vista come una vocazione non più necessariamente espressa nella forma di vita matrimoniale, ma tesa alla realizzazione di un amore universale che si proietta «al di là», e assume una forma e un significato definitivamente universale.

Perciò «la verginità, certo, implica la rinuncia alla forma di amore tipica del matrimonio, ma la rinuncia è compiuta allo scopo di assumere più in profondità il dinamismo, insito nella sessualità, di apertura oblativa agli altri e di potenziarlo e trasfigurarli mediante la presenza dello Spirito, il quale insegna ad amare il padre e i

<sup>4</sup> Cfr. GIOVANNI PAOLO II, *Familiaris consortio*, n. 16

fratelli come il signore Gesù». In definitiva, dunque, risulta evidente la necessità di superare la considerazione della sessualità come condizione di apertura unicamente in relazione alla vita matrimoniale. La sessualità, intesa in senso più ampio, abbraccia anche la verginità per il regno dei cieli ed esprime una dimensione ulteriore che è necessaria per capire la sua verità integrale.

## DIMENSIONE RELIGIOSA DELLA SESSUALITÀ

Tale verità resterebbe opaca, tuttavia, se si esaurisse in una esperienza totalmente immanente alla storia; in effetti, già la dialettica tra la sessualità e la verginità consacrata ha lasciato intravedere che è possibile arrivare all'esperienza religiosa anche tramite l'esperienza sessuale. Si tratta di capire come debba intendersi la dimensione religiosa della sessualità, non solo sulla base della rivelazione cristiana, ma anche a partire dall'esperienza antropologica. M. Oraison terminava la sua opera con questo interrogativo: «La scienza moderna darà la possibilità di situare la sessualità nel suo vero ambito: in relazione al mistero di Dio che gli è totalmente trascendente?»

In effetti esistono una serie di indizi che lasciano aperto uno spazio all'attesa religiosa che scaturisce dalla sessualità. In particolare - e forse in modo paradossale e provocatorio per la nostra cultura - alcuni si soffermano sull'esperienza dell'orgasmo sessuale, vissuto all'interno di un contesto di amore coniugale. In rapporto alla persona, la sessualità può essere vissuta come monologo, nel quale l'altro è ignorato come un «tu» e preso come una parte di me (masturbazione): come relazione, nella quale l'altro viene riconosciuto come un «tu», che esiste al di fuori del mio monologo, ma è considerato come un mezzo per un'azione mia che tuttavia è transitiva (*coito piacevole*); infine come orgasmo, cioè come estasi, in cui non esiste più «io» e «tu», ma si entra in attimi dove ci si trova «al di là della comprensione intellettuale, pur importante, della interconnessione di tutti i fenomeni e di ciò che li sottende». Nell'orgasmo si entra in una esperienza di smarrimento di sé, in un «momentaneo stato incosciente» che «indica l'io, nella sua totalità integrale, proteso per abbandonare la propria individualità così da sapersi smarrire nel tu. La sessualità viene sperimentata [...] qual tensione verso un godimento spirituale, interpersonale in-dicibile, in-esprimibile, inter-detto, il quale richiede lo smarrimento dell'io così da approdare verso una comunione che sa dell'utopico». Nondimeno lo smarrimento dell'estasi orgasmica non implica una perdita dell'io frutto di immaturità, anzi, E. Fromm fa notare come «l'amore maturo è unione a condizione di preservare la propria integrità, la propria individualità»; il senso del perdersi nell'amore viene da

lui spiegato piuttosto come rinuncia ad essere amati per donare attivamente amore. Questa necessità di perdersi per ritrovarsi nell'estasi amorosa viene intravista anche dalla dialettica freudiana, del resto tanto cara ai poeti di ogni tempo, di Eros e di Thanatos, che convivono l'uno accanto all'altro, come forza di amore creativo e nostalgia di annullamento per immergersi nella materia dell'ordine cosmico.

Al cuore delle singole esperienze umane, che sono davvero significative, si ritrova sempre un vuoto, nel quale la persona si perde e allo stesso tempo si percepisce con una immediatezza 'unica. In effetti nell'estasi sessuale si ha l'esperienza di un *otium*, che è lo stato definitivo a cui l'uomo è chiamato nella contemplazione amorosa di Dio. La beatitudine sperimentata però si presenta con tutto il suo carattere di precarietà, proprio di un tempo così breve, di un attimo fugace: è uno spazio che non sazia, ma che pure apre la speranza a un'attesa più grande, a un futuro beato senza fine. In continuità con questo quadro antropologico si innesta, ancora una volta, la riflessione teologica morale, la quale mostra il compimento del senso religioso della sessualità nel rapporto dell'uomo con Dio. Già s. Massimo il Confessore presentava l'uomo diviso e in lotta con se stesso, perché soggetto a un sentimento di paura della morte, ma nello stesso tempo schiavo del piacere, perché attaccato alla vita. E Dionigi l'Areopagita arriva a riconoscere in questo amore umano, che pure continua a portare i segni dell'ambiguità, *una eco lontana dell'amore divino*, per cui la gente comune, attraverso l'esperienza umana dell'amore, arriva alla conoscenza dell'amore divino (*eros e agape*). In effetti «in Cristo il sigillo del nulla è spezzato, il mondo non è più separato da Dio, l'eros può trovare la sua verità. Grazie alla passione volontaria di colui che è nato da una vergine, un uso non passionale della gioia di esistere diviene possibile. L'eros non incatena più la persona alla morte, ma è la persona che fa ormai dell'eros, non senza i vincoli d'una ascesi liberatrice, il dinamismo, il grido, il silenzio, dell'autentico amore».

Nella riflessione di Giovanni Paolo II la sessualità umana, cioè la persona nella sua mascolinità e femminilità, costituisce un «primordiale sacramento, inteso quale segno che trasmette efficacemente nel mondo visibile il mistero invisibile nascosto in Dio dall'eternità<sup>5</sup>». Anche la dimensione erotica, integrata dentro il piano della redenzione, prende parte alla esperienza dell'unione con Dio. Nel suo pensiero, il papa recupera il valore etico e spirituale dell'eros, che, inteso alla luce della concezione platonica, «significa lo slancio dello spirito umano verso ciò che è vero, buono e bello<sup>6</sup>». Proprio la lunga nota a piè di pagina, che nel discorso scritto rimanda a Platone, ci aiuta maggiormente a capire che la dimensione erotica

---

5 Cfr. GIOVANNI PAOLO II, *Uomo e donna lo creò. Catechesi sull'amore umano*, p. 91.

6 Ibidem pp. 194-197.

dell'uomo eleva l'anima verso l'alto, oltre il mondo puramente sensuale, e fa sempre riferimento alla trascendenza divina. Non sembra esserci modo migliore per concludere queste osservazioni che la menzione, seppure veloce, dell'impiego che gli autori sacri fanno del vocabolario e delle esperienze intime coniugali per simboleggiare l'Alleanza antica di Dio con il popolo di Israele, così come le nozze della Nuova Alleanza di Cristo con la Chiesa.

### **BIBLIOGRAFIA**

CONCILIO VATICANO II, Costituzione Dogmatica *Gaudium et spes*, 7.12.1965

GIOVANNI PAOLO II, *Familiaris consortio*, 22.11.1981

GIOVANNI PAOLO II, *Uomo e donna lo creò. Catechesi sull'amore umano*, Roma, 2007

PAOLO VI, Lettera enciclica *Humanae vitae* 25.7.1968.

ZUCCARO C., *Morale sessuale*, EDB, Bologna 2009.