

**SOCIETA' LOMBARDA DI PSICOLOGIA
COMITATO TERRITORIALE DI MANTOVA**

Convegno su "SESSUALITA' E RELIGIONE"

Intervento di

PIVA POMPEO

**PANORAMA DEGLI ASPETTI RELIGIOSI
DELLA SESSUALITA' UMANA**

1. La sessualità umana: analisi antropologica

La sessualità è un mistero; per questo non è facile coglierne il senso totale. In essa è in gioco tutto l'uomo; da qui la difficoltà di definirla con un atto riflesso. L'enigma della sessualità è descritto da P. Ricoeur in questi termini: "Quando due esseri si attraggono a vicenda, non sanno ciò che fanno, non sanno ciò che vogliono, non sanno ciò che cercano, non sanno ciò che trovano. Che senso ha questo desiderio che li spinge uno verso l'altro? Si tratta del desiderio del piacere? Certamente. Ma è una povera risposta perché nello stesso tempo percepiamo che il piacere non ha senso per se stesso, ha un valore figurativo. Ma di che cosa? Abbiamo la coscienza viva ed oscura che il sesso partecipa ad un tessuto di potenze le cui armoniche cosmiche sono dimenticate ma non abolite, che la vita vale molto di più della vita. Voglio dire che la vita è molto di più di una lotta contro la morte, di un ritardo della scadenza fatale: che la vita è unica, universale, tutta in tutti ed è a questo mistero che la gioia sessuale rende partecipi; che l'uomo non si personalizza eticamente, giuridicamente se non si immerge nel fiume della Vita. Ma questa coscienza viva è anche una coscienza oscura, perché sappiamo bene che l'universo, al quale la gioia sessuale partecipa, si è radicato in noi; che la sessualità è il vertice di una Atlantide sommersa. Da qui, il suo enigma"¹. La complessità del problema è dunque reale. L'apporto interpretativo che ci viene dalla cultura del nostro tempo, si sostanzia nel riconoscimento dei valori personali della sessualità umana: la sua essenziale presenza nello sviluppo dell'intera personalità è il ruolo primario che essa svolge per la crescita nell'autonomia dell'uomo e della donna. E' il punto di convergenza, codesto, dei modelli interpretativi creati dalle scienze antropologiche, il cui nuovo discorso caratterizza in maniera determinante la nostra attuale cultura. E' chiaro: assumo questa prospettiva metodologica senza farne un assoluto interpretativo etico. La norma etica, per la teologia, si forma nella sintesi che dev'essere realizzata con l'apporto specifico della cultura sessuale del nostro tempo e dal contributo pro-

¹ P. RICOEUR, *La sexualité. La merveille, l'errance, l'origine*, Esprit 11 (1960)1674-1675.

prio della teologia. Ed è appunto il primo aspetto, quello culturale, che voglio prima di tutto esplorare. La teologia, infatti, non può elaborare orientamenti etici o, al limite, regole morali, se dimentica le radici culturali in cui un problema nasce e vive.

1.1. La sessualità, fenomeno culturale

L'aspetto culturale del problema conduce a porre, in maniera metodologicamente corretta, la questione del significato della sessualità; perché questa, come fenomeno culturale, non si lascia ridurre a semplici dati anatomici e psicologici, né alla sola finalità procreativa². Anzi, già sul piano dei dati biologici appare l'impatto con la cultura e quindi il superamento del puro dato biologico. Questa dimensione manca nel pensiero di S. Agostino e nel filone teologico da lui derivato: la sessualità è presentata nell'immobilismo del dato biologico. Vista sotto l'angolo visuale della funzione naturale procreatrice, questa concezione non è in grado di assimilare positivamente le istanze della dialogicità. Esiste un linguaggio *sulla sessualità*, ma manca un linguaggio *della sessualità*, capace di renderla mediatrice di amore e di comunicazione fra due persone. La sessualità umana è senza storia: la sua *naturalità*, intesa come funzione procreatrice, ne esaurisce il significato. Basti leggere ad esempio un curioso passo del *De Genesi ad Litteram*, IX,V,9: "Se la donna non è stata data all'uomo per la generazione dei figli, per quale altro fine poteva essergli di aiuto? Per lavorare insieme la terra? Ma non esisteva ancora un lavoro che richiedesse un aiuto; e se ce n'era, era preferibile fosse creato come aiuto un maschio. Questo si può dire anche a proposito del confronto che viene dalla presenza dell'altro, se la solitudine gli pesava. Infatti, per la convivenza e per il dialogo non è molto meglio che abitino insieme due amici piuttosto che un uomo e una donna? Se era necessario, come è giusto, che due vivessero insieme, l'uno comandando e l'altro ubbidendo, affinché volontà opposte non turbassero la pace dei conviventi, neppure a questo scopo sarebbe mancato un sistema in grazie del quale l'uno risultasse primo e l'altro secondo; ciò si dica soprattutto se il secondo doveva essere tratto dal primo, come di fatto è stata tratta la donna. Si dirà che Dio abbia potuto trarre soltanto una donna dalla costola dell'uomo e non anche un maschio, se l'avesse voluto? Pertanto, se si toglie il motivo della procreazione, io non capisco più a che titolo la donna sia stata data all'uomo come aiuto"³. Singolare controsenso che S. Agostino impresta al testo biblico, ma che esprime molto bene l'immagine imposta dal suo contesto culturale: la sessualità è percepita nella dimensione biologica a scapito di quella storico-culturale; essa è valutata soltanto sul piano della *funzione* e non nel suo valore *relazionale*. Una caratteristica importante dell'essere umano pertanto passa sotto silenzio: l'uomo è sessualmente relativo alla donna. La concezione antropologica di S. Agostino contrasta apertamente con l'immagine che della sessualità si è costruita la cultura moderna.

² La bibliografia sul tema è sterminata, anche se non sempre di valore scientifico. Mi voglio soffermare, in particolare, su un autore, l'antropologa di lingua inglese MARGARET MEAD. Mi pare che le sue analisi e le conclusioni a cui è pervenuta siano da più parti ampiamente riconosciute come fondate. Si possono leggere alcune opere tradotte in lingua italiana: *Maschio e femmina*, Milano 1981; *Sesso e temperamento in tre società primitive*, Milano 1977; *Crescita di una comunità primitiva*, Milano 1977. Occorre ricordare anche l'opera di altri antropologi, quali ad esempio C. LEVI-STRAUSS, *Antropologia strutturale I e II*, Milano 1980; E. R. LEACH, *Nuove vie dell'antropologia*, Milano 1973; B. MALINOWSKI, *Diritto e costume nella società primitiva*, Roma 1972.

³ Vedi anche *De Gen ad Litt.*, IX,111,5; IX,XI,12,19; *De Coniugiis Adulterinis*, II,XI1, 12. A questo proposito si possono leggere le suggestioni, al limite del procreazionismo, di E. SAMEK LUDOVICI, *Sessualità, matrimonio e concupiscenza in S. Agostino*, in AA.VV., *Etica sessuale e matrimonio nel cristianesimo delle origini*, a cura di R. Cantalamessa, Milano 1976, pp. 225-234.

Ma veniamo alle tesi di M. Mead. A dire il vero intendo utilizzare le conclusioni dell'autore soltanto per sottolineare le diversità e le variabilità dei modelli sessuali, a secondo delle culture che vengono esaminate. E' interessante notare, afferma M. Mead, come il bambino si formi una determinata immagine del mondo e assuma atteggiamenti concreti, diversificati sensibilmente, secondo la natura della zona per mezzo della quale egli è legato al mondo. Esiste allora un *sistema di rappresentazione orale, anale o globale del mondo stesso*. Questi termini designano il sistema di rappresentazione e di attitudini, indotte a partire dallo strumento privilegiato di relazione con il mondo⁴. La scelta della zona è dunque un fenomeno culturale. Significa che i sistemi di rappresentazione e di attitudini determinate dalla bocca, dalla zona di defecazione, dalla globalità del corpo, intesi come mezzi per l'introduzione del soggetto umano nella realtà mondana, non sono determinati soltanto dalla biologia, da un dato naturale, ma sono anche la creazione *di una cultura che usa i dati biologici*. Queste attitudini globali si ritrovano anche nei rapporti sessuali: dolcezza, ad esempio, nel comportamento sessuale e mitezza nella intimità coniugale presso gli Arapesh; la concezione di un ruolo sessuale più attivo della donna presso gli Iatmul. Quanto ai Mundugumor, M. Mead scrive: "Più tardi, nella vita di adulti, l'amore si svolge come il primo round di un pugilato, mentre morsi e graffi costituiscono una parte importante del corteggiamento"⁵.

Dunque, i caratteri che si attribuiscono alla donna o all'uomo come elementi essenziali della natura, variano a seconda delle culture studiate. Si può parlare di una vera relatività culturale sia maschile che femminile. Per questo M. Mead, nel capitolo intitolato *Sesso e temperamento*, scrive che "il bimbo, osservando se stesso, è costretto a ripudiare alcuni lati della sua particolare eredità biologica, perché contrastano acutamente con il prototipo che la sua civiltà ha stabilito per il sesso cui egli appartiene"⁶. M. Mead esprime tutto questo con due formule felici: "Nella vita della donna gli avvenimenti si susseguono irrevocabili, definitivi. Questo offre una base naturale all'importanza maggiore attribuita dalla bambina al verbo essere piuttosto che al verbo fare. Il bambino impara che deve agire da uomo, compiere date azioni e provare ripetutamente di essere un maschio; mentre la bimba apprende che essa è una femmina, e tutto ciò che deve fare consiste nell'astenersi dall'agire come un maschio"⁷. Con la seconda formula, che allude alle cerimonie della prima mestruazione, M. Mead afferma: "Nel corpo della ragazza è avvenuto qualche cosa che ha mutato il suo stato fisico, mentre al ragazzo è stato fatto qualcosa che ha cambiato la sua posizione nella società"⁸. Procedendo sulla stessa linea di pensiero, la Mead sottolinea anche l'esistenza di *costanti determinate, indotte nello sviluppo sessuale del maschio e della femmina*, che lasciano le loro tracce nella psicologia dell'uomo e della donna, quali la struttura del proprio corpo, le attitudini che inconsciamente la madre induce nel figlio o nella figlia che allatta, dicendo loro di fatto che è maschio oppure femmina. L'immagine del comportamento

⁴ Scrive M. Mead: "Abbiamo visto come la particolare attenzione dedicata alla bocca e agli organi genitali sia di carattere fondamentalmente complementare e tenda a far sorgere una disposizione verso i rapporti di attività e passività, iniziativa e risposta, entrata e ricettività. Abbiamo anche visto che attribuire importanza alla eliminazione può far sorgere una accentuata disposizione alla reciprocità, ritenere ed espellere, e alla misura del dare e del ricevere. Per organizzare questo comportamento in modo simmetrico, è necessario ignorare queste relazioni parziali, tutte essenzialmente asimmetriche, e dare loro un indirizzo diverso" (p.74).

⁵ O. c., p. 70.

⁶ O. c., p. 124.

⁷ O. c., p. 160.

⁸ O. c., p. 162.

così creato differisce, a seconda della diversità sessuale del fanciullo, perché la madre lo sa e si comporta di conseguenza.

Queste sono alcune conclusioni del libro di M. Mead; il loro interesse è fuori dubbio. Dimostrano che i caratteri fondamentali della struttura maschile e femminile non possono essere ridotti alle sole componenti *biologiche*, nemmeno a quelle *psicologiche* soltanto. La diversità della psicologia sessuale, l'asimmetria degli erotismi sono parti integranti di una data cultura. Si conquista il proprio corpo e il corpo dell'altro passando per la mediazione di schemi culturali precisi, che sono funzione di una storia e di una società. Si può dunque ammettere che questi schemi culturali definiscono il campo all'interno del quale si situa il gioco del rapporto uomo-donna nel momento sessuale, ed anche il momento etico filosofico e teologico. Il campo troppo angusto può essere oppressivo: la funzione può entrare in conflitto con la relazione; la preponderanza del gruppo sociale può entrare in lotta con la libertà della coppia. Ma occorre avvertire che le considerazioni fatte, importanti, sono soltanto un aspetto del problema generale della sessualità umana. Esaminiamo dunque un'altra caratteristica: sessualità e linguaggio. Anche percorrendo questa strada si giunge a comprendere l'assoluta necessità del discorso culturale.

1.2. Sessualità e linguaggio

Nell'interessante studio di L. Thoré, *Langage et sexualité*, Paris 1984, viene costantemente sottolineata la rarità delle comunicazioni verbali tra il marito e la moglie nelle società tradizionali, espressione della separazione del mondo maschile da quello femminile. In questo tipo di società, l'intimità tra gli sposi è ridotta al minimo, e la comunicazione verbale e dei sentimenti è molto povera. Il linguaggio, annullato nella sfera della sessualità, si arricchisce nel campo dell'economia, della politica, delle arti. Sintomatico è il caso della proibizione dell'incesto, che si prolunga nelle società tradizionali per mezzo di un'altra proibizione che gioca in senso contrario, quella dei sentimenti. Scrive L. Thoré: "Si direbbe che accanto alla proibizione dell'incesto, esiste una proibizione dei sentimenti, o più esattamente della parola che li esprime, e senza la quale è impossibile il loro svelarsi. La proibizione agisce in senso contrario alla prima; tutto accade come se i modelli culturali limitassero al massimo lo scambio verbale tra l'uomo e la donna, là dove lo scambio sessuale è permesso, consacrato ufficialmente; e, al contrario, l'autorizzassero nelle relazioni di consanguineità, dove interviene la proibizione dell'incesto"⁹. Con l'avvento della società urbana si realizza un cambiamento nel comportamento sessuale, nel linguaggio e nei sentimenti. Soltanto allora la sessualità riesce a trovare il proprio linguaggio: si forma il linguaggio della sessualità.

I due tipi di comportamento sessuale corrispondono dunque a due tipi di cultura. In quella tradizionale, la società difende il gruppo contro il suo disfacimento, riducendo il linguaggio sessuale al minimo. Prevala la famiglia stabilita e il gruppo sociale sulla coppia. La proscrizione del linguaggio sessuale appare "come una delle tecniche più sicure per preservare l'unità del gruppo sociale"¹⁰. Nella società urbana, al contrario, il gruppo si frantuma, dando luogo a diverse cellule coniugali. Il cambiamento del linguaggio e dei sentimenti assicura questa indipendenza della coppia e ne diventa la forza di coesione. Scrive L. Thoré che a partire dai modelli di cultura, tradi-

⁹ O. c., p. 83s.

¹⁰ O. c., p. 85.

zionale oppure urbana, "la sessualità esula dal campo del linguaggio", oppure diventa essa stessa linguaggio, quando "il linguaggio si sessualizza". Nella struttura verticale del primo tipo di società, l'integrazione delle generazioni è operata a vantaggio della classe già affermata, ed è accompagnata da una rottura, ugualmente verticale, tra i sessi "che separa il mondo degli uomini da quello delle donne"¹¹. Nella struttura diversificata del secondo tipo, l'omogeneità si costruisce tra gli individui della stessa età e si opera così una frattura tra le generazioni. "La prima subordina il linguaggio alla sua struttura, ma lo rende anche anacronistico; la seconda si subordina al linguaggio, e questo comporta l'accettazione del tempo"¹². E' chiara la conseguenza di carattere antropologico. Legando strettamente sessualità, linguaggio e tempo, e modificando il rapporto tra questi tre elementi, si ottengono dei tipi di cultura profondamente diversi. Questa differenza tocca lo statuto della sessualità umana. Avendo scoperto il proprio linguaggio e divenuta comunicazione, la sessualità cambia di segno. Lo stile del rapporto uomo-donna diviene relazionale: è *comunicazione interpersonale*. L. Thoré, riprendendo un celebre testo dei *Manoscritti economico-filosofici del 1844* di Karl Marx, scrive che "l'uomo diventa un essere sociale nella misura in cui il bisogno naturale, che predetermina l'istinto, include anche il bisogno di dialogo"¹³. In questa prospettiva, dunque, la sessualità si umanizza facendosi linguaggio, dialogo, relazione interpersonale. Siamo giunti pertanto a dover discutere di un altro aspetto del tema: il valore della sessualità, intesa come relazione interpersonale.

1.3. Il valore della sessualità umana

Per la finalità di questo intervento, mi sembrano essenziali due momenti: la sessualità come *funzione biologica* e la sessualità come *desiderio e piacere*. Sono aspetti ampiamente dimenticati dalla tradizione teologica cattolica di tipo manualistico; spesso sono considerati negativamente sul piano etico. Esiste una notevole letteratura sia di carattere teologico-morale sia soprattutto di natura ascetico-spirituale che ha incanalato nel tempo il rifiuto delle componenti indicate.

1) Funzione biologica. La sessualità ha una propria finalità biologica immanente, che non è possibile ignorare. Ma non percepire la funzione biologica come diversità e relazione, significa non riconoscere il significato propriamente umano della funzione stessa: l'uomo si percepisce diverso dalla donna e nello stesso tempo relativo ad essa; inversamente, la donna si percepisce diversa dall'uomo e nello stesso tempo relativa ad esso. La finalità procreatrice della funzione sessuale si iscrive nella struttura-relazione differenziata. A questo livello, la pura finalità procreativa non è negata, ma superata ed assunta. E' indubbia la presenza di una forte componente culturale nella mia affermazione. Mi pongo la domanda: a partire da questa constatazione è possibile un giudizio teologico-etico? Prima di rispondere alla questione, penso sia necessario affrontare un altro spinosissimo problema della teologia cattolica e no.

2) Desiderio e piacere. Il carattere relazionale della sessualità umana si fa ancora più chiaro se indaghiamo sul concetto di *desiderio*. Occorre notare che la dimensione biologica della sessualità, nel suo duplice valore procreativo e relazionale, va

¹¹ O. c., p. 87.

¹² O. c., p. 100.

¹³ Ibid.

integrata nella dimensione umana del desiderio e del piacere. *Che cos'è il desiderio? E prima di tutto, di che cosa si ha desiderio?* Per rispondere alle domande poste è necessario rinunciare a concepire il desiderio nella prospettiva dell'immanenza. Ogni teoria immanentista o soggettivista non riuscirà mai a spiegare come il desiderio debba uscire da sé per legarsi con un oggetto. Conviene definire il desiderio per mezzo del suo oggetto trascendente. Perciò non mi sembra esatto affermare che il desiderio è *soltanto desiderio di possesso fisico dell'oggetto desiderato*. Il desiderio, non potendo porre la soppressione di sé come fine supremo, né eleggere a suo scopo un atto particolare, è puramente e semplicemente desiderio di un oggetto trascendente. Ma di quale oggetto? *E' desiderio di un corpo, ma sullo sfondo della presenza di tutto il corpo, come totalità organica*. Il desiderio pertanto si dirige verso una forma in situazione; cioè, pone il mondo e desidera il corpo a partire dal mondo, ed una bella mano a partire dal corpo. Non si desidera il corpo come puro oggetto materiale: il puro oggetto materiale, infatti, non è in situazione. Così la totalità organica è desiderabile in quanto manifesta non solo la vita ma anche la coscienza adattata. Un corpo vivente come totalità organica in situazione con la coscienza all'orizzonte: questo è l'oggetto al quale si rivolge il desiderio.

Cosa chiede il desiderio all'oggetto? Non è possibile accogliere la domanda senza aver risposto ad una questione preliminare: *chi è che desidera?* Chi desidera è il soggetto umano: il desiderio è un modo singolare della soggettività; è coscienza; è il consenso al desiderio. Questo significa che non si tratta solamente di sentire un corpo; bisogna sentirlo in quanto *invischia* la coscienza. E' un tentativo di incarnazione del corpo dell'altro; un tentativo cioè di rivelare l'altro a me stesso nella sua carne, e me stesso all'altro nella mia carne. Il gesto sessuale fa nascere la carne dell'altro e simultaneamente la mia carne. Di conseguenza il possesso appare veramente come una incarnazione reciproca. Il piacere allora diventa mediazione vissuta e rilevante del mio corpo e dell'altro nel suo corpo. Il desiderio è di fronte all'altro e, nello stesso tempo, è relazione con l'altro. In questa prospettiva acquistano senso i gesti propriamente sessuali. La funzione biologica della sessualità acquista il suo significato proprio nella dimensione relazionale del desiderio e del piacere. La finalità procreativa non è negata, ma è ripresa nella più ampia e più profonda finalità: la fecondità dell'amore. Il figlio è il segno che il desiderio non si è rinchiuso nel piacere, che ha vinto il narcisismo, sempre al varco.

Dunque: desiderio e piacere hanno un senso umano all'interno della prospettiva relazionale, in quanto sono mezzo per un incontro di due persone nell'amore. Il piacere è senza dubbio presente nella relazione amorosa, come *luogo di incontro, come dono offerto e accoglimento del dono proposto*. Ma sul desiderio umano incombe una minaccia: nella ricerca del piacere come fine, il desiderio sfiorisce, si uccide come desiderio autenticamente umano. La minaccia, tuttavia, non nasce dall'interno del desiderio; nasce dal narcisismo dell'uomo che priva il desiderio del suo valore relazionale. Anziché essere luogo di mediazione, il desiderio narcisistico fissa l'individuo su se stesso e rende l'altro un puro mezzo. E' chiaro che la funzione biologica procreativa, il desiderio e il piacere non tendono ad una sintesi senza profonde tensioni. La soluzione non sta nella riduzione della finalità procreativa della funzione, e nemmeno nella valorizzazione esclusiva del carattere relazionale del piacere, o nella eliminazione del piacere, perché realtà negativa, addirittura peccaminosa, in termini teologici. Piuttosto, la soluzione va trovata nella difficile in-

tegrazione di questi diversi aspetti, con il solo scopo di promuovere le persone. La soluzione tuttavia non è mai un dato definitivamente acquisito. Genitalità, desiderio e piacere sono sempre segnati dal marchio dell'ambiguità. Il linguaggio della sessualità non è sempre chiaro per se stesso. L'incontro sessuale è la compenetrazione di due esseri che si esperiscono come corpi, che possono anche diventare opachi l'uno all'altro. L'incontro rivela e nasconde; rimane sempre un'avventura. La carezza può farsi strumento riduttivo fino al punto di ritenere l'altro un puro oggetto; ma può anche realizzare l'incarnazione di due soggetti per la presenza immediata dell'uno all'altro. Momento di congiunzione della natura e della cultura, dell'istinto e dello spirito, della necessità e della libertà, la sessualità sfugge da ogni tentativo di lasciarsi definire in modo adeguato. Nostalgia di un'unità primordiale, secondo il mito platonico, rappresentato dall'effimera unione dei corpi? Ricerca, attraverso l'unione carnale, di un'unità che si perde nella solitudine dei partner? Luogo di piacere e di sofferenza, di vita e di morte? Alienazione di due libertà nel fascino corporale? La sessualità è dunque un nodo di contraddizioni insuperabili? Non è facile rispondere a queste domande. P. Ricoeur non a caso ha intitolato l'articolo già citato: *La sexualité. La merveille, l'errance, l'énigme*. *Meraviglia*: quella del primo uomo che scopre la prima donna. "Questa volta essa è carne della mia carne e osso delle mie ossa". *Errore*: l'erotismo diventa desiderio aberrante del piacere quando si dissocia dallo scopo, costituito dal legame interpersonale duraturo, intenso e intimo. *Enigma*: nel suo fondo, la sessualità rimane forse impenetrabile alla riflessione e inaccessibile al dominio umano.

2. Indicazioni bibliche

La Sacra Scrittura ebraica e cristiana attribuiscono un posto rilevante al problema della sessualità umana; niente di strano, se è vero che essa è un elemento costitutivo della vita dell'uomo e della donna. Ma l'immagine che si coglie dalle S. Scritture non è univoca. L'ambiguità che la caratterizza non è abolita.

Alla concezione sacrale del mondo, e della sessualità in particolare, la Scrittura si oppone radicalmente. L'idea che la Bibbia ha di Dio e delle sue relazioni con gli uomini, modifica profondamente la concezione della sessualità. Viene fortemente sottolineata la realtà della trascendenza, la radicale distinzione esistente tra Dio e la creatura. In Gen 1-3, Dio è presentato come il creatore e non come il pro-creatore. In questa prospettiva scompare dall'orizzonte teologico l'idea di una sessualità esistente sul piano divino. La sessualità appare come una *determinazione fondamentale dell'essere umano: maschio e femmina li creò*. E' l'affermazione biblica centrale. Viene pertanto scartata l'idea di una solitudine dell'uomo, come del resto si esprime Gn 2,18-23. Emerge dal testo citato la relazione come determinazione essenziale dell'uomo e della donna. La donna non è al livello degli animali, oggetto di possesso e di dominio da parte dell'uomo¹⁴. *Essa è presa dall'uomo, che riconosce in lei l'osso delle sue ossa e la carne della sua carne*¹⁵: riconosce un altro se stesso. In quale modo migliore si poteva dire che la donna è veramente simile all'uomo? *Perciò si unirà a lei, in modo da divenire una sola carne*¹⁶. Il rapporto sessuale esprime una unione profonda, in cui sono impegnate tutte le fibre dell'es-

¹⁴ Cf Gen 2,19-20.

¹⁵ Cf Gen 2,21-23.

¹⁶ Cf Gen 2,24.

sere umano nella sua duplice determinazione di maschio e di femmina. L'esclamazione messa in bocca all'uomo in questa occasione¹⁷, esprime bene l'amoroso entusiasmo con cui egli scopre con gioia l'anima sorella; ardore un po' selvaggio, in cui i sensi hanno la loro parte, ma dove l'intera dignità della persona viene apprezzata. Da quanto ho affermato, si possono evidenziare alcuni contenuti. a) La potenza dell'eros. E' chiaro donde provenga il potente impulso primordiale che spinge i due sessi a ricercarsi, e che non si placa finché essi non tornano ad essere *una carne sola*. Poiché la donna fu tratta dall'uomo, essi aspirano a riunirsi. In questa spiegazione eziologica della potenza dell'éros, inteso come un impulso che Dio stesso ha posto nell'uomo e nella donna, culmina il racconto jahvistico della creazione, che conferisce al rapporto sessuale fra uomo e donna dignità di supremo prodigio e mistero della creazione. b) La potenza sessuale è l'attuazione del disegno di Dio creatore: la sessualità è un dono della creazione. Occorre notare che il racconto J presenta un carattere drammatico, che sottolinea, per riprendere i termini di P. Ricoeur, la sessualità come meraviglia e come mistero. Anche dopo la simbolica della disubbidienza originale, la sessualità resta una realtà fondamentalmente buona. Tuttavia è innegabile che quella simbologia (il peccato di origine) ha introdotto una spaccatura nella struttura dell'uomo: l'umanità è incapace di vivere secondo l'intenzione creatrice di Dio, anche sul piano della fondamentale determinazione dell'essere, quale è la sessualità.

Nella letteratura sapienziale postesilica, in continuità con le narrazioni genesiache, il tema della sessualità è ampiamente sviluppato, ma in un clima molto diverso da quello profetico. Si sviluppa una concezione della vita coniugale che sottolinea maggiormente l'aspetto morale-religioso¹⁸. Mi voglio attardare brevemente sui problemi posti dall'interpretazione del *Cantico dei cantici*¹⁹. Le diverse letture possono essere condotte a due tesi principali. La prima pensa che il significato originale del testo sia *sessuale e profano*; la seconda vede in una *allegoria sacra* il tenore originale dell'opera. D. Lys invece ritiene che si tratti di un *canto d'amore avente portata teologica*: il senso del testo, cioè, è sessuale e sacro. "A titolo di ipotesi di lavoro io direi, contro le due tesi inaccettabili indicate sopra, che il senso primo e originale del *Cantico dei Cantici* è *sessuale e sacro*. Il fatto che il secondo elemento di questa definizione non sia capito, conduce a vedere nel testo soltanto un canto sessuale profano; al contrario, se non è capito il primo elemento si cade nell'allegoria; i due elementi devono essere compresi l'uno per mezzo dell'altro"²⁰. In questa ottica, il *Cantico dei Cantici* porta avanti, in continuità logica, il processo di demitizzazione già iniziato dalla letteratura profetica e dal capitolo secondo del libro della Genesi. Esiste dunque un movimento di demitizzazione a partire dal *Profetismo*, dal libro della *Genesi* e dal *Cantico dei Cantici*, i cui tratti principali si possono così riassumere: a) demitizzazione (*Genesi e Profeti*) della concezione ierogamica della divinità: Dio è creatore e non pro-creatore del suo popolo. Il suo intervento è creativo della storia e non fecondativo nell'ordine della natura. Dunque, la sessualità e l'éros umano sono liberati dell'aspetto sacrale e della loro significazione ierogamica; vengono restituiti alla sfera del terrestre; b) la seconda demitizzazione è quella operata

¹⁷ Cf Gen 2,23.

¹⁸ Illuminante è il libro di Tobia.

¹⁹ Le interpretazioni che sono state date al testo, nel corso dei secoli, sono molte e notevolmente diverse. Mi è sembrata illuminante l'opera di D. LYS, *Le plus beau chant de la création*, Paris 1994.

²⁰ O. c., p. 51.

dal *Cantico dei Cantici*. Sulla scia dell'ordine creaturale, la sessualità deve essere vissuta come realtà storica, secondo il linguaggio dell'alleanza e il modello dell'amore di Dio per il suo popolo. Scrive ancora D. Lys: "Non si tratta dunque semplicemente di valicare un primo stadio reinterprestando e superando l'amore umano per descrivere l'amore divino, né di sublimare l'éros nell'agape, e nemmeno di limitare l'éros per mezzo dell'agape; ma piuttosto di vivere pienamente l'éros nel modo in cui Dio ha insegnato ad amare, in una libera e reciproca relazione in cui uno sta di fronte all'altro"²¹. Se l'interpretazione dell'Autore è giusta, è facile cogliere la portata dottrinale di tali affermazioni. Basti un'osservazione di fondamentale importanza che prendo ancora dall'Autore citato: "Si tratta di una decisione cosciente di trasformare il senso per mostrare il vero significato dell'amore, il quale non è un semplice strumento in una operazione magica per la fecondazione dell'universo (né semplicemente in vista della procreazione di una discendenza, diversamente sembra, da quanto pensa il resto dell'AT), ma che ha il proprio fine in se stesso"²². La sessualità, dunque, ha un senso per se stessa. In questa prospettiva, la procreazione appare non come un fine, ma come un risultato. Più esattamente: l'assenza di allusioni alla procreazione appare chiaramente, poiché la sessualità non deve più essere ridotta alla funzione di riproduzione o di eccitazione, poiché il figlio non è l'unico scopo del matrimonio ma piuttosto il suo risultato, che dimostra la raggiunta unità della coppia.

E gli autori sacri del Nuovo Testamento hanno espresso il loro pensiero? Il testo più rilevante è quello di S. Paolo, tratto dalla *Lettera agli Efesini* 5,21-33. Non è mia intenzione fare un commento completo del testo citato. Propongo alcune suggestioni. Il simbolismo nuziale sviluppato dal libro della *Genesi* e dai *Profeti*, trova in questo testo il suo perfezionamento. Riprendendo il testo di Gen 2,24, Paolo ne fa una esegesi tipologica: l'unione dell'uomo e della donna in una sola carne prefigura il mistero di unità tra Cristo e la sua chiesa. L'alleanza tra gli sposi deve essere vissuta dentro il mistero di questa nuova alleanza. In tale prospettiva, si può applicare al testo di *Efesini* ciò che D. Lys dice del *Cantico dei Cantici*: "E' l'Alleanza che fonda l'alleanza e non viceversa"²³. Il mistero nuziale, nella sua realtà terrestre e nel suo simbolismo religioso, trova così il fondamento definitivo della sua verità. La dottrina paolina porta a compimento, in relazione alla sessualità, il movimento di demitizzazione inaugurato fin dalle prime pagine della Bibbia. La sessualità viene confermata come realtà terrena, creaturale, come è stata pensata e voluta nel disegno creatore di Dio; e nello stesso tempo, viene ripresa nel disegno redentore di Cristo. In questo contesto acquista definitiva dignità. Amore, perpetuità, fedeltà, fecondità si situano sulla scia dell'amore-tipo di Cristo per la sua chiesa. L'unione della coppia primitiva prefigurava ed annunciava l'unione del Signore con la sua sposa. A sua volta, il mistero nuziale di Cristo e della chiesa, diventa il mistero nel quale l'uomo e la donna vivono quello della loro sessualità.

3. Verso un'idea di sessualità umana

Si può parlare di sessualità umana, in modo corretto, solo all'interno della relazione dell'uomo e della donna. Quando l'incontro sessuale esce dai confini dell'unione psico-spirituale, esso perde la sua legittimità teologico-morale. La sessualità chiama

²¹ O. c., p. 53.

²² O. c., p. 52s.

²³ O. c., p. 54.

un uomo e una donna all'incontro. La persona dice apertura a qualcuno. Nell'incontro vi è conoscenza e ri-conoscenza reciproca; per cui ha luogo l'autocoscienza e quindi la crescita personale. E' chiaro allora, che lo sviluppo della persona umana conduce sempre ad un decentramento di sé in rapporto agli altri; il nostro centro umano si combina con altri centri umani senza dissolversi, senza perdersi. L'altro, dunque, va cercato come *persona*. Prendere l'altro semplicemente come *compagno* o *compagna sessuale*, ossia come oggetto per il soddisfacimento del proprio desiderio, significa distruggerlo in quanto persona: è un comportamento immorale. Va contro il fondamentale comandamento dell'amore, come il cristianesimo lo intende.

Sono anni che si indica il mito dell'erotismo nella società attuale o l'ondata di sessualità. Si considera il fenomeno come uno dei segni qualificanti il nostro tempo. Ma guadagnando in estensione, l'impulso sessuale ha forse perduto in qualità: appare dalla dissociazione che si è operata nelle sue componenti. Se ammettiamo che nella sessualità vi debba essere una unione armonica di sesso, *éros* e *agápe*, ci troviamo di fronte ad un fatto che sembra a molti evidente: nella nostra società queste componenti sono dissociate; anzi, vi è la tendenza a ridurre la sessualità ad una di esse: il sesso genitale. La teologia, arricchita dai risultati delle scienze umane, è cosciente che occorre mettere in rilievo la correlazione che si stabilisce tra la riduzione della sessualità a genitalità e la disintegrazione della persona e delle sue relazioni. La *sinfonia* dei diversi aspetti della sessualità ha certamente una parte decisiva nello sviluppo della personalità dell'uomo e della donna. E' ordinata al significato totale dell'esistenza umana. Diventa ampia come la persona. Nella sessualità, l'uomo e la donna sperimentano la loro personale indigenza esistenziale e vivono la loro apertura agli altri. Da qui nasce una regola morale importante: il valore del comportamento sessuale dev'essere giudicato attraverso il significato personale che esso contiene, poiché la sessualità possiede in se stessa un'intenzionalità orientata verso l'integrazione personale e interpersonale. Una parte della cultura moderna sembra ignorare queste indicazioni.

4. La sessualità, funzione di crescita personale

Da quanto ho detto, appare chiara la seguente conclusione: la sessualità umana è un momento essenziale della crescita dell'io verso un'autentica capacità di amare. Il Concilio Vaticano II ha recepito ampiamente questa dottrina dalla cultura moderna, quando afferma: "Anche molti uomini della nostra epoca danno grande valore al vero amore tra marito e moglie, che si manifesta in espressioni diverse secondo le usanze di popoli e tempi. Proprio perché atto eminentemente umano, essendo diretto da persona a persona con un sentimento che nasce dalla volontà, quell'amore abbraccia il bene di tutta la persona, e perciò ha la possibilità di arricchire di particolare dignità i sentimenti dell'animo e le loro manifestazioni fisiche, e di nobilitarli come elementi e segni speciali dell'amicizia coniugale"²⁴. L'amore sessuale è dunque pienamente umano; in esso occorre cercare anzitutto la persona dell'altro. E ciò può accadere soltanto se l'esercizio della sessualità è inteso come segno della donazione personale; e in ogni donazione personale dev'essere riconosciuto ed accettato l'amore personale e la libertà dell'altro. Mentre la sessualità animale trova la sua regolazione nel ciclo della specie (almeno così si dice), la sessualità umana si realizza in una dialettica di amore. La sessualità è un fondamentale luogo umano ove la persona cresce e matura. In tale visione, la prima significativa meta dell'esi-

²⁴ Costituzione pastorale *Gaudium et Spes*, n. 49.

stenza sessuata è il con-sociarsi e il con-crescere delle due persone, in un incontro io-tu che sia abitato sempre più dall'amore: nell'amplesso, che di questo incontrarsi è l'occasione più tipica, non sono gli organi che fanno qualcosa, ma le due persone in cammino verso una mutua pienezza. Nell'attuazione della sessualità, dunque, emerge chiaro il *non essere chiusi* e lo *stato di relazione* delle persone. Vi concorre il corpo, il piacere, l'istinto, la storia personale, la storia generale dello sviluppo umano e la fede per il credente. Solo così esiste moralità. Siamo nel cuore dell'etica cristiana.

4. La sessualità, fattore di socializzazione

Il discorso fin qui condotto è ancora insufficiente. La sessualità è aperta alla vita umana; è impegnata a far crescere la personalità di chi la esercita, degli altri con cui entra in rapporto. Anche quando non è inquadrata nel fatto matrimoniale, la sessualità costituisce sempre un dinamismo che spinge la persona verso uno stadio più maturo: crea rapporti interpersonali sempre più ampi e ne svela il significato umano. La sessualità promuove un'integrazione politica delle persone: è il comandamento della carità che lo esige. Un'etica che difenda il solo scopo procreativo-oggettivo è senza dubbio parziale e monca, alla fine repressiva, priva di ogni forza promotrice di bene personale e sociale. La sessualità, e conseguentemente una morale sessuale, confinata al di fuori delle prospettive personalistiche, è privata del carattere di gratuità di vita offerta per gli altri e fra gli altri. Ignora il suo significato di linguaggio, di comunicazione e di offerta di sé come dono.

Mantova 7 ottobre 1995