



Il corpo: il suo linguaggio e i suoi significati nella relazione coniugale

di Giancarlo Grandis



Il cristianesimo, nonostante i negativi giudizi storici che in varie epoche contro di esso sono stati lanciati in tema di corporeità e sessualità,¹ è religione che esalta il corpo come *luogo* della incarnazione di Dio e *tramite* della sua epifania tra gli uomini.² Alla fine del *Prologo* del suo vangelo, l'apostolo Giovanni, dopo aver esordito che «*in principio era il Verbo*» e che «*il Verbo si fece carne e venne ad abitare in mezzo a noi*» (Gv 1,1.14), così istruisce i suoi interlocutori sul significato di questo mistero centrale della fede cristiana: «*Dio nessuno l'ha mai visto: proprio il Figlio unigenito, che è nel seno del Padre, lui lo ha rivelato*» (Gv 1,18): il corpo, quindi, come espressione e manifestazione della persona, quella di Dio attraverso la sua incarnazione, e quella dell'uomo nella dualità maschile e femminile. L'incarnazione del Verbo testimonia che la via della salvezza, come chiamata a partecipare alla vita divina, passa attraverso il corpo, anzi la *carne*, secondo la decisiva formula di Tertulliano, *caro salutis cardo* (la carne è cardine della sal-

¹ L'ultimo in ordine di tempo è stato recentemente formulato da Michel Onfray nel suo *Trattato di ateologia* (cfr. M. ONFRAY, *Trattato di ateologia*, Fazi, Roma 2005). Tale *pamphlet* ha avuto anche in Italia una immeritata rilevanza editoriale e in Francia ha suscitato le proteste di moltissimi intellettuali (cfr. M. BAUMIER, *L'anti-traité d'athéologie. Le système Onfray mis à nu*, Press de la renaissance, Paris 2005). Il noto biblista italiano Gianfranco Ravasi lo ha definito: «una esilarante (anche se altezzosamente e ridicolmente seria) raccolta di deliri, di errori, di falsificazioni, di arroganze teoriche e di svarioni critici e storici» (cfr. *Avvenire*, 15 dicembre 2005, 30).

² Il nuovo modo di interpretare il corpo da parte dei cristiani non era sfuggito a un critico severo come Celso (sec. II d.C.) che per mostrare la mediocrità della nuova religione affermava che i suoi adepti sono «coloro che amano il corpo».

vezza).³ Dio lo si può incontrare nel corpo di Cristo (la Chiesa), nel corpo del prossimo attraverso le azioni di carità, infine nel corpo eucaristico. La salvezza come esperienza di amore nella verità avviene, quindi, nel corpo.⁴

Quando nel catechismo della Chiesa Cattolica si afferma che l'uomo è «capace di Dio» (*capax Dei*) perché il desiderio di Dio è iscritto nel suo cuore fin dall'atto creativo,⁵ lo si deve intendere a partire dal suo corpo (*bââr*). «A livello creazionale il corpo – afferma Luciano Manicardi nel suo agile e lucido volumetto *Il corpo* – esprime l'essere dell'uomo a immagine e somiglianza di Dio, e questo significa che: l'uomo è capace di relazione con Dio (preghiera); l'uomo è capace di relazionarsi al mondo, alla terra (lavoro); l'uomo è capace di relazionarsi con l'alterità di genere (sessualità)».⁶

In questo breve contributo ci proponiamo di mostrare alcune implicazioni, per la vita morale e spirituale della coppia, di questo terzo significato del corpo umano e della sessualità come *luogo* dove l'uomo e la donna uniti dal vincolo coniugale sono chiamati a realizzare la nativa e fondamentale vocazione dell'essere umano all'amore. L'incipit

³ *La resurrezione dei morti*, VIII, 2.

⁴ «Nessuna epoca della storia biblica ha rinunciato a vedere nel corpo il luogo della salvezza» (P. BEAUCHAMP, *Corpo (teologia biblica)*, in *Dizionario critico di teologia*, sotto la direzione di J.-Y. La Coste, ed. it. a cura di P. Coda, Borla-Città Nuova, Roma 2005, 97). La via della salvezza afferma Elisabeth Moltmann-Wendel può essere percorsa sapendo questo: «il tuo corpo ha sperimentato la salvezza. Niente può discriminarlo, emarginarlo, renderlo increscioso. Esso appartiene a te. Esso costituisce la tua persona. Esso ti abbraccia con la pace fisica così che tu puoi diventare sicuro/a in te: io sono Io. La liberazione avviene nel corpo» (E. MOLTSMANN-WENDEL, *Il mio corpo sono io. Nuove vie verso la corporeità*, Queriniana, Brescia 1996, 11). Occorre tuttavia notare che questa appartenenza del nostro corpo a noi come frutto della liberazione salvifica operata da Cristo non è una appartenenza originaria, ma una appartenenza per così dire *donata* nell'atto creativo di Dio. Sul corpo, quindi, non possiamo vantare un potere assoluto, ma una responsabilità che può essere esercitata solo attraverso la mediazione etica del rispetto.

⁵ «Il desiderio di Dio è iscritto nel cuore dell'uomo, perché l'uomo è stato creato da Dio e per Dio; e Dio non cessa di attirare a sé l'uomo e soltanto in Dio l'uomo troverà la verità e la felicità che cerca senza posa» (*Catechismo della Chiesa Cattolica*, 27).

⁶ L. MANICARDI, *Il corpo*, Qiqajon, Magnano (BI) 2005, 28-29.

della antropologia cristiana, infatti, è dato dalla rivelazione – che si fa consapevolezza storica e personale – che «Dio ha creato l'uomo a sua immagine e somiglianza: chiamandolo all'esistenza per amore, l'ha chiamato nello stesso tempo all'amore»,⁷ un amore che è allo stesso tempo generativo, di comunione e fecondità dei corpi.

La riscoperta del corpo in teologia

Il rapporto tra cristianesimo e sessualità non è stato tra i più idilliaci nella storia della nostra occidentale cultura europea, in cui il cristianesimo soprattutto si è incarnato fecondandone i semi di civiltà in essa contenuti. Quella che oggi viene definita «la teologia del corpo»⁸ ha dovuto fati-

⁷ *Familiaris Consortio*, 11.

⁸ Segnaliamo al riguardo il volume sistematico di Carlo Rocchetta che da quando è apparso in libreria ha destato l'interesse della stampa cattolica e la sorpresa di quella laica per un tema che si riteneva pregiudizialmente non godesse la stima da parte del pensiero cristiano (cfr. C. ROCCHETTA, *Per una teologia della corporeità*, Ed. Camilliane, Roma 1993²). Inoltre, non si possono qui non ricordare le famose catechesi che Giovanni Paolo II ha dedicato all'amore umano nel piano divino dove la «teologia del corpo» è stata inserita nel *corpus* del suo magistero (cfr. GIOVANNI PAOLO II, *Uomo e Donna lo creò. Catechesi sull'amore umano*, Città Nuova-Vaticana, Roma 1985). Questo contributo, che il Santo Padre ha voluto dare mettendo a disposizione la sua competenza di filosofo e teologo, oltre che di poeta, è stato definito da un suo biografo, Gorge Weigel, «una bomba teologica a tempo» (cfr. G. WEIGEL, *Testimone della speranza. La vita di Giovanni Paolo II, protagonista del secolo*, Mondadori, Milano 2001, 427). Secondo il filosofo Yves Semen questo originale approccio di Giovanni Paolo II alla sessualità, anche se finora pochi teologi contemporanei hanno intuito la sfida di alcune esplosive affermazioni, «segnerà una svolta nella storia del pensiero moderno» (cfr. Y. SEMEN, *La sessualità secondo Giovanni Paolo II*, San Paolo, Cinisello Balsamo [MI] 2005). Intervistato sull'argomento, il card. Angelo Scola ha affermato che «se i teologi esplorassero a fondo il ricco "personalismo" implicito nella Teologia del corpo di Giovanni Paolo II, tutte le tesi teologiche Dio, Cristo, la Trinità, la grazia, la Chiesa, i sacramenti potrebbero apparire sotto nuova luce» (WEIGEL, *Testimone della speranza*, 426). L'influsso del magistero sulla «teologia del corpo» di Giovanni Paolo II è ben presente nel documento della CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, *Lettera della Chiesa Cattolica sulla collaborazione dell'uomo e della donna nella Chiesa e nel mondo*, 31 maggio 2004 (cfr. anche COMMISSIONE TEOLOGIA INTERNAZIONALE, *Comunione e servizio. La persona umana creata a immagine di Dio*, 2005; PONTIFICIUM CONSILIUM PRO LAICIS, *Uomini e donne. Diversità e reciproca complementarietà*, LEV, Città del Vaticano 2005).

care non poco a trovare la sua strada tra i meandri del pensiero filosofico extrabiblico e tra la marea devastante di stili di vita neopagani che tendono a deformare e snaturare la bellezza dell'amore umano. La tentazione manichea di una netta separazione tra corpo e spirito con la conseguente svalutazione della sessualità è sempre stata in agguato nella riflessione teologica e talvolta ne ha anche lambito i confini rischiando di inquinare i fondamenti.

Ma più che la tentazione manichea, ha pesato nella teologia e nell'etica della sessualità l'ipoteca delle varie antropologie moniste e dualiste, estranee al pensiero biblico, ma con le quali il cristianesimo non poteva non entrare in dialogo nello svolgere la sua missione di evangelizzazione.⁹ Nel corso della storia della teologia, e dell'etica che da essa sgorga, «il dualismo occidentale, che ha separato carne e spirito, corpo e anima, e ha ricavato il suo capitale spirituale da questa separazione, non ha permesso di instaurare una relazione amorevole col corpo».¹⁰

Anche la teologia del matrimonio e l'etica che da essa consegue si è andata elaborando talvolta più da una confronto con le varie filosofie dell'uomo e della natura che non interrogando il dato biblico sulla specificità del soggetto umano creato, redento e chiamato alla resurrezione.

Una ripresa del valore del corpo in teologia, soprattutto nell'ambito della antropologia teologica, è dovuta a vari fattori. Sinteticamente vogliamo segnalare innanzitutto lo stimolo dato dalla necessità di confrontarsi con il nuovo fenomeno culturale che va sotto il nome di «rivoluzione sessuale»,¹¹ esploso nella seconda metà del secolo scorso, in cui la libertà sessuale, vissuta fuori dal tradizionale codice morale,¹² rappresentava un nuovo spazio di libertà individuale e

⁹ «È Uno dei miti della modernità afferma William G. Cole che le trame del dualismo fossero state insinuate per la prima volta nell'intelaiatura della civiltà occidentale dal cristianesimo» (W.G. COLE, *Il sesso nel cristianesimo e nella psicanalisi*, Astrolabio, Roma 1968, 16).

¹⁰ MOLTSMANN-WENDEL, *Il mio corpo sono io*, 12.

¹¹ Cfr. W. REICH, «La rivoluzione sessuale», Massari, Bolsena 2001.

¹² Il teologo ortodosso padre Filoteo Faros, che ha operato in America (Boston) come consulente pastorale e responsabile di terapia familiare, così

politica contro ogni forma di restrizione sia di carattere culturale che religioso della civiltà contemporanea.¹³ Inoltre lo sviluppo delle scienze biologiche costringeva a ripensare alla radice il significato del corpo nella sua dimensione personalistica e nel suo significato e poneva nuove questioni di carattere etico che chiamavano in causa i nuovi poteri sul corpo di cui l'uomo poteva disporre.

Un impulso decisivo però è stato dato dalla cristologia conciliare che ha determinato un radicale rinnovamento della antropologia d'ispirazione cristiana, la quale costituisce oggi una vera piattaforma di dialogo e di confronto tra fede, cultura, scienza ed etica. Nella *Gaudium et spes*, come recita il n. 22,¹⁴ l'uomo è pensato alla luce del mistero del Verbo incarnato in cui trova piena luce il mistero dell'uomo e della sua altissima vocazione che è vocazione all'amore. Il tema dell'amore per pensare la specificità dell'essere umano permette oggi un incontro fecondo tra le filosofie del corpo¹⁵ e

denuncia le ambiguità e le contraddizioni della cosiddetta "liberazione sessuale": «Con il "libero" eros, che abbiamo sancito come normale, nessuno impara ad amare e la "libertà" non diviene liberazione ma nuova schiavitù. Il risultato: le nostre nuove concezioni ci portano a uno stato di confusione e contraddizione e l'eros presenta i terribili paradossi che ai nostri giorni osserviamo». Tuttavia non manca di osservare in positivo: «Non possiamo certo negare una qualche utilità quale frutto di questi sviluppi: essi hanno senz'altro agevolato la comunicazione libera e sincera tra le persone, in ciò che attiene ai loro bisogni erotici e alle loro esperienze erotiche. È chiaro però che tale profitto non è automatico, ma diventa possibile solo quando siano riconosciute le contraddizioni citate e prevalga la retta concezione sulla reale natura dell'eros» (F. FAROS, *La natura dell'eros*, Cens-Interlogos, Milano-Schio 1993, 87).

¹³ Cfr. A. GIDDENS, *Le trasformazioni dell'intimità*, Mulino, Bologna 1995, 7.

¹⁴ «In realtà solamente nel mistero del Verbo incarnato trova vera luce il mistero dell'uomo. Adamo, infatti, il primo uomo, era figura di quello futuro (Rm 5,14) e cioè di Cristo Signore. Cristo, che è il nuovo Adamo, proprio rivelando il mistero del Padre e del suo amore svela anche pienamente l'uomo a se stesso e gli manifesta la sua altissima vocazione».

¹⁵ Cfr. soprattutto i lavori di Michel Henry, specialmente M. HENRY, *Incarneazione. Una filosofia della carne*, SEI, Torino 2001. Per una visione della sua opera, cfr. E. MARINI, *Vita, corpo e affettività nella fenomenologia di Michel Henry*, Cittadella, Assisi 2005. Per una panoramica del pensiero filosofico sul tema del corpo, cfr. V. MELCHIORRE, *Il corpo*, La Scuola, Brescia 1984.

le antropologie del dono¹⁶ proprie di alcuni filoni del pensiero contemporaneo. Ciò comporta non soltanto la possibilità di un fruttuoso dialogo con queste filosofie,¹⁷ ma anche di tirare le conseguenze sul versante dell'antropologia teologica e della teologia del matrimonio del fatto che «il principio ultimo di ogni realtà è atto di amare piuttosto che atto di essere»,¹⁸ senza arrivare a vedere una contrapposizione tra essere e amore, ma un approfondimento del significato ultimo dell'esistere umano.

La ricaduta di questo confronto critico con la riflessione

¹⁶ Cfr. A. CAILLÉ, *Il terzo paradigma. Antropologia filosofica del dono*, Bollati Boringhieri, Torino 1998, 12-13; J.T. GODBOUT, *Il linguaggio del dono*, Bollati Boringhieri, Torino 1998; J.-C. SAGNE, *La loi du don. Les figures de l'alleance*, Presses Universitaires de Lyon, Lyon 1997; J.T. GODBOUT, *L'esperienza del dono. Nella famiglia e con gli estranei*, Liguori Editore, Napoli 1998; P. GILBERT - S. PETROSINO, *Il dono*, Il melangolo, Genova 2001). Una filosofia e antropologia del dono, a cui è approdato un movimento sociologico di pensiero che si rifà a Mauss (cfr. M. MAUSS, *Saggio sul dono. Forma e motivo dello scambio nelle società arcaiche*, Einaudi, Torino 2002) si incrocia oggi proprio con il tentativo della teologia di recuperare una adeguata metafisica della persona a partire dalla meditazione sulla rilevanza ontologica del fatto della Incarnazione del Figlio di Dio e del mistero della Trinità. Cfr., a tale proposito, le stimolanti riflessioni e considerazioni di Lorizio nel suo saggio *La valenza speculativa (ontologica e metafisica) dell'evento cristologico*, in *Gesù Cristo Speranza del mondo. Miscellanea in onore di Marcello Bordoni*, a cura di I. Sanna, Mursia, Roma 2000, 321-338.

¹⁷ Il concetto di "dono", come fondamento di relazioni personali, familiari e sociali più adeguate alla dignità dell'uomo, sta infatti trovando, anche in seno al pensiero filosofico e teologico di ispirazione cristiana, un interessante spazio di riflessione. In Francia, J.-C. Sagne, con il suo sopra citato saggio *La loi du don. Les figures de l'alleance*, ha cercato di mostrare come la riflessione sul dono porta a scoprire il legame dell'uomo con la *Parola originaria* che è la *Parola del Dono*. Tale itinerario conduce inoltre a comprendere che il nostro rapporto con l'*Origine* è un rapporto di *filiazione*, per cui si trova che al fondo della persona sta la capacità del dono. Anche Sagne, prendendo lo spunto come Caillé (cfr. nota precedente) dagli iniziali lavori di M. Mauss (*L'essai sur le don*) tenta di fondare una teoria dell'Alleanza sulla *Legge del Dono*, che costituisce la struttura del desiderio più profondo della persona. Per quanto riguarda l'ambito teologico, sempre in Francia, A. Mattheeuws, partendo dalla problematica dell'essere come dono e rifacendosi a filosofi contemporanei come Cl. Bruaire e R. Habachi, ha recentemente tentato di ridisegnare una teologia del matrimonio dentro una *teologia del dono* con risultati assai lusinghieri (cfr. A. MATTHEEUWS, *Les 'dons' du mariane, culture et vérité*, Paris 1996).

¹⁸ J.-Y. LACOSTE, *Corpo (teologia storica)*, in *Dizionario critico di teologia*, 103.

del pensiero moderno e contemporaneo e il ritorno da parte della teologia alle fonti bibliche auspicato dal Concilio Vaticano II è stata assai significativa per quanto concerne una nuova intelligenza del corpo umano e del suo linguaggio e soprattutto per l'etica e la spiritualità dell'esperienza coniugale.

**Una nuova
intelligibilità del
corpo in
prospettiva di
un'antropologia
della sessualità**

1. Il corpo e la trascendenza della persona. Si deve certamente a Kant la consapevolezza moderna che l'uomo fa parte dell'ordine dei fini e non di quello dei mezzi. Tuttavia si deve ancora al pensiero moderno post-cartesiano una concezione strumentale del corpo generata da una visione radicalmente dualista della persona umana «come mai si era verificato in precedenza».¹⁹ L'antropocentrismo dualistico teorizzato da Cartesio continuerà a generare nel tempo due filoni di pensiero, l'*idealismo* – per cui tutto è spirito – e il *materialismo* – per cui tutto è materia –; ambedue interpretano la dualità di spirito e corpo nell'uomo non nella loro relazione di unità, ma nella loro irriducibile separazione.

Ciononostante la “svolta verso il soggetto” a cui Cartesio ha dato inizio e che caratterizza quella che viene definita la “svolta antropologica” della modernità è da salutare assai positivamente per pensare il soggetto umano. Dal punto di vista dell'antropologia di ispirazione biblica esso può essere pensato sempre come soggetto “incarnato”. La persona umana trascende certamente il suo corpo, essa non è riducibile alla sua biologia. E tuttavia essa è radicata nella biologia e la sua dignità può essere compresa a partire dal corpo. Questa prospettiva che indirizza a pensare la realtà muovendo dall'essere come soggetto e non più come oggetto²⁰ offre un orientamento nuovo per comprendere il

¹⁹ ROCCHETTA, *Per una teologia della corporeità*, 61.

²⁰ A tentare la strada di ripensare l'etica matrimoniale a partire dalla filosofia della persona come soggetto piuttosto che dalla filosofia dell'essere come oggetto è stato Karol Wojtyła prima di diventare Sommo pontefice nella sua opera *Amore e responsabilità*. Così egli esordisce in questo suo saggio: «Il

dinamismo della nostra libertà, il significato dell'amore in tutte le sue espressioni, il valore del reciproco rapporto come relazione tra soggetti.

I guadagni teoretici di questo nuovo orientamento stimolato dal confronto critico con il pensiero moderno ed elaborati dalla teologia del corpo sono oggi avvalorati dal magistero della Chiesa²¹ e necessitano di trovare largo spazio nella coscienza dei credenti affinché possano indurre ad assumere *stili di vita* secondo il disegno d'amore di Dio.

2. *Verità e significato della corporeità.* Anche se il corpo è rimasto notevolmente ferito dal peccato, l'orizzonte biblico e la riflessione che da esso è generata permette di comprendere e affermare la sua originaria e fondamentale bontà. Il corpo e la carne in quanto espressione di tutta la personalità non fa parte – per usare il vocabolario di Gabriel Marcel – dell'*avere*, ma dell'*essere*.²² Esso, quindi,

mondo in cui viviamo si compone di un gran numero di oggetti. "Oggetto" è qui quasi sinonimo di "essere". Questo non è tuttavia il suo significato esatto perché, propriamente parlando, "oggetto" denota ciò che è in rapporto con un soggetto. Ora il soggetto è anche un essere, essere che esiste e agisce in un modo o nell'altro. Si può dunque dire che il mondo in cui viviamo si compone di un gran numero di soggetti. Sarebbe bene addirittura parlare di *soggetti* prima di parlare di *oggetti*» (K. WOJTYLA, *Amore e responsabilità*, Marietti, Torino 1980, 15).

²¹ La *Familiaris Consortio* ha così sinteticamente elaborato l'antropologia personalistica della *Gaudium et spes* in prospettiva dell'esperienza coniugale e familiare: «Dio ha creato l'uomo a sua immagine e somiglianza: chiamandolo all'esistenza per amore, l'ha chiamato nello stesso tempo all'amore. Dio è amore e vive in se stesso un mistero di comunione personale d'amore. Creandola a sua immagine e continuamente conservandola nell'essere, Dio iscrive nell'umanità dell'uomo e della donna la vocazione, e quindi la capacità e la responsabilità dell'amore e della comunione. L'amore è, pertanto, la fondamentale e nativa vocazione di ogni essere umano. In quanto spirito incarnato, cioè anima che si esprime nel corpo e corpo informato da uno spirito immortale, l'uomo è chiamato all'amore in questa sua totalità unificata. L'amore abbraccia anche il corpo umano e il corpo è reso partecipe dell'amore spirituale. La Rivelazione cristiana conosce due modi specifici di realizzare la vocazione della persona umana, nella sua interezza, all'amore: il Matrimonio e la Verginità. Sia l'uno che l'altra, nella forma loro propria, sono una concretizzazione della verità più profonda dell'uomo, del suo "essere ad immagine di Dio"» (n. 11).

²² Cfr. G. MARCEL, *Essere e avere*, a cura di Iolanda Poma, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli 1999.

non costituisce un problema, ma partecipa del mistero dell'uomo. Non è riducibile a un semplice oggetto o strumento di cui l'io spirituale si può servire per raggiungere fini suoi propri, ma in forza dell'unità sostanziale dell'uomo – per usare il vocabolario tommasiano – possiede una sua soggettività che è anche normativa. Nel pensiero cristiano, la dignità del corpo è data soprattutto dalla prospettiva escatologica, dal suo essere “destinato alla resurrezione”.

Del corpo possiamo cogliere almeno quattro fondamentali significati:

- *Il corpo come rivelazione della persona*: la ricchezza della persona è soprattutto interiore (pensieri, sentimenti, attitudini, ideali...). Ma tutto ciò che è interiore viene svelato dal corpo. Esso possiede un linguaggio esistenziale, fatto di gesti, di espressioni sensibili. Il suono della voce, il gesticolare delle mani, l'espressione del viso, il cenno degli occhi, tutto tende a diventare l'espressione veritiera del mistero interiore della persona. Il corpo è la persona stessa nella sua esteriorità. Esso ne rivela il mondo interiore. La bellezza o la bruttezza interiore possono essere lette nel tessuto del nostro corpo. Esso è come lo specchio dell'anima, ciò che ne riflette all'esterno l'interiorità.

- *Il corpo come luogo dell'esperienza di sé*: l'esperienza di sé come soggetto è dovuta alla dimensione spirituale della natura umana, ciononostante lo spirito umano non può fare esperienza della propria pienezza indipendentemente dal corpo. È soprattutto tramite il corpo che l'uomo come soggetto può portare a compimento tutte le sue innumerevoli virtualità. La sanità dello spirito dipende non poco dalla sanità del corpo. Per cui il corpo deve essere visto come un alleato dello spirito, non come suo antagonista.

- *Il corpo come spazio di perfezione*: la persona umana perfeziona se stessa tramite l'azione. Il corpo, con la ricchezza e la complessità dei suoi meccanismi, fa parte integrante dell'agire umano. Il corpo lavora a favore dello spirito umano, per la costruzione della propria personalità. Per costruire una casa non è sufficiente pensarla, occorre realizzarla con lo sforzo materiale. Ogni attività umana, anche la più interiore e spirituale ha bisogno dell'attività del

corpo. Senza il suo positivo concorso, tutto nell'uomo rimarrebbe bloccato e ne sarebbe impedito il cammino percettivo.

- *Il corpo come sacramento di comunione*: la comunione diretta da spirito a spirito non è possibile tra esseri umani. La comunicazione avviene tramite il corpo, che riflette all'esterno tutti i moti dell'anima. Il corpo possiede quindi un suo linguaggio tramite il quale avviene la comunicazione per la comunione. Il vertice della comunione visibile avviene tramite il dono di sé che si esprime nel dono del proprio corpo. Nell'amore coniugale il dono da persona a persona avviene tramite la comunione dei corpi.²³

3. *Il contatto comunicativo e il significato "sponsale" del corpo*. La persona umana nella sua unità duale di maschile e femminile ("unità dei due") è un «essere per la comunione». L'uomo e la donna sono chiamati ad esistere non solo «uno accanto all'altro», ma anche «uno per l'altro», non solo «uno per mezzo dell'altro», ma anche «uno nell'altro».²⁴

L'incontro che permette la comunicazione e genera la comunione avviene attraverso il corpo. Ed è proprio in vista di tale comunicazione e comunione che il corpo della persona umana è caratterizzato dalla differenza sessuale, che costituisce un dato originario non culturalmente manipolabile nel suo significato simbolico e metaforico. Proprio a motivo di tale finalità del corpo umano *sessuato*, vale a dire *contrassegnato* dal sigillo della mascolinità e della femminilità, esso «racchiude fin "dal principio" l'attributo "sponsale", cioè la capacità di esprimere l'amore: quell'amo-

²³ Alla elaborazione di questi significati ci siamo ispirati al prezioso saggio teologico sull'amore coniugale di Tassarolo, già pubblicato negli anni sessanta: cfr. A. TESSAROLO, *La persona e la coppia. Saggio teologico sull'amore coniugale*, Proposta Cristiana, Milano 1997, 13-16.

²⁴ Cfr. CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, *Lettera della Chiesa Cattolica sulla collaborazione dell'uomo e della donna nella Chiesa e nel mondo*, 6.

*re appunto nel quale l'uomo-persona diventa dono e – mediante questo dono – attua il senso stesso del suo essere e del suo esistere».*²⁵

Il linguaggio dell'amore la persona umana l'apprende fin dalla tenera età da un sano ed equilibrato contatto fisico con i genitori. Per imparare ad amare in modo integrale al bambino non è sufficiente sapere solo *intellettualmente* che è amato. Lo deve anche *sentire* e *percepire* fisicamente con i gesti che diffondono nel suo cuore tenerezza e vicinanza: l'essere abbracciato, l'essere preso sulle ginocchia, l'essere coccolato, ecc. Un imbarazzo nel contatto fisico, così come una caduta nella volgarità del gesto, sono indici di un non raggiunto equilibrio nell'arte d'amare.

La positiva esperienza del contatto comunicativo nei primi anni di vita avrà una decisiva ricaduta nel dialogo sessuale tra gli sposi, dove contatto e rispetto del corpo giocheranno un ruolo determinate per costruire la casa della "comunione coniugale".

4. *La redenzione del corpo come risposta alla sua ambiguità e fragilità.* L'affermazione della positività del corpo non deve farci trascurare il rischio della sua sempre possibile perversione quando la sua ricerca è fatta per se stessa, rendendo corpo e sesso semplici "oggetti" di piacere o "strumenti" riproduttivi, staccati dalla persona. Il corpo, infatti, non è ultimamente per il piacere (dimensione egoista e solipsistica) ma per la comunione (dimensione altruista).

Il pensiero cristiano si mostra assai realista quando denuncia, insieme alla bontà del corpo, la sua ambiguità e la sua fragilità. Tuttavia, l'ambiguità e la fragilità che spesso si imputa al corpo in realtà non ha la sua radice ultima nella debolezza della carne, verso la quale Cristo si è sempre mostrato comprensivo e misericordioso, ma in quella che egli ha definito «la durezza del cuore», vale a dire la perversione della volontà nella ricerca della realizzazione di sé.

Gli effetti devastanti del peccato nella vita di coppia –

²⁵ GIOVANNI PAOLO II, *Uomo e Donna lo creò*, 77.

di cui il permesso di ripudiare la moglie dato da Mosè ne costituiva la cifra rivelatrice – sono attribuiti da Cristo alla «durezza del cuore» (Mt 19,8). Tale durezza, da intendere come incapacità del cuore ad amare in modo autentico, non strumentale ed egoistico, deforma il rapporto tra l'uomo e la donna e frantuma «la dimensione di dono reciproco», per cui il corpo da “epifania” della persona diventa semplice “oggetto” di desiderio. «La soggettività della persona cede, in un certo senso, all'oggettività del corpo. A motivo del corpo l'uomo diviene oggetto per l'uomo – la femmina per il maschio e viceversa».²⁶ La durezza del cuore rende opaco il corpo, lo sguardo d'amore si ferma ad esso, e non è più in grado di procedere oltre verso la persona, cioè verso il suo cuore che è la sede dove l'amore diventa dono sincero di sé.

Ma «da principio – fa osservare Gesù ai suoi interlocutori – non fu così» (Mt 19,8). La redenzione, opera di ricostruzione dell'unità dell'uomo, restituisce al corpo la sua originaria destinazione di “sacramento della persona” e “luogo” dell'esperienza del dono. Gesù, ai suoi ascoltatori indica che il *metodo* per comprendere la verità originaria dell'uomo e del suo corpo sta nel risalire “al principio” del progetto di Dio, argomentando che, a motivo della sua incarnazione e della sua presenza redentiva tra loro, ciò che sembra impossibile all'uomo decaduto, è in realtà possibile all'uomo redento. Lo sguardo dell'uomo purificato dalla redenzione riprende la sua perduta capacità: saper rileggere nel libro della natura creata da Dio il progetto originario del suo amore. Fin da principio, infatti, egli ha scritto nell'umanità dell'uomo e della donna quelle tracce che permettono di orientare eticamente la capacità e la responsabilità a realizzare la chiamata a vivere nell'amore e nella comunione, senza la cui esperienza la persona umana rimane antropologicamente priva della originaria conoscenza di sé.²⁷

²⁶ GIOVANNI PAOLO II, *Uomo e Donna lo creò*, 143.

²⁷ «L'uomo non può vivere senza amore. Egli rimane per se stesso un essere incomprendibile, la sua vita è priva di senso, se non gli viene rivelato l'amo-

Il corpo nella esperienza coniugale

1. *Il linguaggio del corpo è il linguaggio del dono.* Un passo assai significativo della *Gaudium et spes* mostra la profonda relazione che passa tra *redenzione, cristologia e antropologia* nel rivelare il progetto di Dio nei confronti della persona umana e nell'indicare la strada percorrendo la quale essa può realizzare tale progetto nella sua umanità: «[...] il Signore Gesù, quando prega il Padre perché "tutti siano una cosa sola, come io e tu siamo una cosa sola" (Gv 17,21), aprendoci prospettive inaccessibili alla ragione umana, ci ha suggerito una certa similitudine tra l'unione delle Persone divine e l'unione dei figli di Dio nella verità e nell'amore. Questa similitudine manifesta che l'uomo, il quale in terra è la sola creatura che Iddio abbia voluto per se stessa, non possa ritrovarsi pienamente se non attraverso un dono sincero di sé».²⁸

Il Concilio intende qui parlare dell'indole comunitaria dell'umana vocazione nel piano di Dio.²⁹ Questa preghiera di Gesù, valida per tutti, ha una sua specifica rilevanza per quella forma di comunità "in miniatura" che è costituita dalla coppia e dalla famiglia, definita tra l'altro, alla luce del fatto redentivo, "piccola Chiesa", in analogia alla "grande Chiesa", che è la famiglia dei figli di Dio.

Nella coppia umana, che è costituita dall'unità dei due nella carne (l'uomo e la donna: «e i due saranno una carne sola»: Gen 2,24), il linguaggio del dono si attua attraverso

re, se non si incontra con l'amore, se non lo sperimenta e non lo fa proprio, se non vi partecipa vivamente» (*Familiaris Consortio*, 18; *Redemptor hominis*, 10).

²⁸ *Gaudium et spes*, 24.

²⁹ Il passo che precede, infatti, recita: «Iddio, che ha cura paterna di tutti, ha voluto che tutti gli uomini formassero una sola famiglia e si trattassero tra loro come fratelli. Tutti, infatti, creati ad immagine di Dio "che da un solo uomo ha prodotto l'intero genere umano affinché popolasse tutta la terra" (At 17,26), sono chiamati al medesimo fine, che è Dio stesso. Perciò l'amore di Dio e del prossimo è il primo e più grande comandamento. La sacra Scrittura, da parte sua, insegna che l'amore di Dio non può essere disgiunto dall'amore del prossimo, "e tutti gli altri precetti sono compendiate in questa frase: amerai il prossimo tuo come te stesso. La pienezza perciò della legge è l'amore" (Rm 13,9); (1Gv 4,20). È evidente che ciò è di grande importanza per degli uomini sempre più dipendenti gli uni dagli altri e per un mondo che va sempre più verso l'unificazione».

il linguaggio del corpo. Tramite il corpo, infatti, l'amore come definitivo e sincero dono di sé promesso nel giorno delle nozze, diventa nel tempo *reale*, vale a dire *sperimentabile* e *comunicabile*. Nella vita coniugale, infatti, l'amore si esprime attraverso il corpo sessuato. «La sessualità – afferma Jean Bastaire – è un'invenzione divina per incarnare l'amore, per suscitare nel più profondo della creatura le condizioni per il dono creatore».³⁰ L'esperienza del dono costituisce la chiave morale per comprendere il valore del corpo e della sessualità nell'esperienza coniugale come esperienza di comunione, di gioia e di piacere. «Gustare il piacere sessuale senza con ciò trattare la persona come un oggetto di godimento, ecco la sostanza del problema morale sessuale».³¹ «L'uomo che imprigiona il dono – afferma ancora Jean Bastaire – imprigiona se stesso».³²

La relazione uomo-donna va interpretata alla luce della reciproca incorporazione degli sposi in Cristo in quanto battezzati. La carne degli sposi è una carne redenta dal lavacro battesimale e quindi capace di esprimersi in gesti di amore purificati dal peccato, vale a dire in gesti che hanno la capacità dell'autodonarsi così come Cristo si è donato. La sessualità, come gesto supremo di comunione coniugale, perde qui il carattere possessivo/edonistico per assumere quello oblativo, di dono di sé. Tramite l'esperienza sessuale vissuta secondo il corpo redento, gli sposi ritrovano se stessi l'uno *nell'*altro e non semplicemente l'uno *per mezzo* dell'altro. Quando la sessualità è scissa dall'esperienza soggettiva del dono totale di sé, essa cade a mera relazione biologica e rimane falsificata nel suo valore personalistico. Esprime molto bene questa verità un passaggio della *Familiaris Consortio*: «la sessualità, mediante la quale l'uomo e la donna si donano l'uno all'altra con gli atti propri ed esclusivi degli sposi, non è affatto qualcosa di puramente biologico, ma riguarda l'intimo nucleo della persona umana come tale. Essa si realizza in modo veramente uma-

³⁰ J. BASTAIRE, *Eros redento*, Qiqajon, Magnano (VC) 1991, 59.

³¹ WOJTYLA, *Amore e responsabilità*, 44.

³² BASTAIRE, *Eros redento*, 27.

*no, solo se è parte integrale dell'amore con cui l'uomo e la donna si impegnano totalmente l'uno verso l'altra fino alla morte. La donazione fisica totale sarebbe menzogna se non fosse segno e frutto della donazione personale totale, nella quale tutta la persona, anche nella sua dimensione temporale, è presente: se la persona si riservasse qualcosa o la possibilità di decidere altrimenti per il futuro, già per questo essa non si donerebbe totalmente».*³³

2. *Il significato unitivo e procreativo della sessualità coniugale.* La riscoperta della teologia del corpo e del suo specifico linguaggio costituisce una specie di capovolgimento nel ripensare la sessualità umana nel matrimonio e nel riformulare la normatività etica che dalla sua intelligenza promana. Per molto tempo si è pensato che nella relazione coniugale al corpo fosse affidato solo l'*ufficiam naturae*, cioè la procreazione. Che esso avesse un ruolo anche nell'esperienza della *communitas vitae* era meno evidente. Dobbiamo certamente al Concilio Vaticano II un recupero più marcato di questo secondo significato espresso non più nel linguaggio di una gerarchia dei fini – anche se il contenuto dottrinale rimane valido –, ma partendo dai soggetti che entrano in una nuova rete di relazioni con il matrimonio, definito come «*intima comunità di vita e di amore, fondata dal Creatore e strutturata con leggi proprie*».³⁴

Questa definizione conciliare permette di interpretare meglio il significato della sessualità umana nella esperienza coniugale. Essa non può più essere riduttivamente vista solo in ordine alla *finalità procreativa* dei corpi (che tra l'altro già esisteva nel regno animale creato prima dell'uomo) – per cui l'esercizio della sessualità appariva come un'obbligatoria concessione alle esigenze della moltiplicazione della specie –, ma più compiutamente secondo la *finalità unitiva* che è specifica della sessualità umana, anche se

³³ *Familiaris Consortio*, 11.

³⁴ *Gaudium et spes*, 48.

non contrapposta alla finalità procreativa che pur è presente nell'uomo data la sua costituzione di spirito incarnato e di corpo informato dallo spirito.

La sessualità possiede così due fondamentali significati: *unitivo* e *procreativo*. La finalità unitiva è ciò che caratterizza essenzialmente il matrimonio, che altro non è che una singolare forma di "comunione di persone". Nell'esperienza matrimoniale questa comunione è quindi *abituale*, sempre presente. E quando diventa *attuale* attraverso l'esercizio della sessualità dei corpi crea le condizioni perché l'effetto di questa unione sia quello di trasmettere la vita a nuove persone. Propriamente parlando si potrebbe dire che la procreazione non è il fine intrinseco del matrimonio, che è la piena comunione delle persone, ma l'*effetto* di questo fine.³⁵ L'amore e la vita costituiscono i due fondamentali valori dell'esperienza coniugale.

Nonostante ciò, la pregiudiziale riproduttiva attribuita alla teologia e alla morale cattolica nel considerare la sessualità umana continua purtroppo a stazionare nella mente di alcuni pensatori laicisti, ignorando di fatto il radicale ripensamento che ha avuto la teologia del matrimonio sotto il decisivo impulso del personalismo elaborato dal Concilio Vaticano II nella *Gaudium et spes*.³⁶ Ha perfettamente

³⁵ Secondo Rosmini che rifletteva su queste questioni un secolo prima del Concilio Vaticano II la prevaricazione del fine procreativo sul fine unitivo nel matrimonio raggiunse, in alcune epoche, un tale livello da oscurare il vero fine del matrimonio, "la società coniugale", e far apparire il secondo fine come l'unico, con la conseguenza che «la società coniugale scade a condizione di mezzo, si pregiò quasi solo pe' figliuoli che con essa si procreavano, e quindi si dedussero quasi tutte le leggi regolative di esso: si credette ben presto, che la dignità umana nell'uso de' sessi fosse al tutto salva quand'ella si ordinava alla generazione colla quale fondare una casa, una stirpe». Ridotto a mezzo, si aprì anche la strada alla poligamia e, seppur in casi eccezionali, anche alla poliandria (cfr. G. GRANDIS, *Un frammento di teologia del matrimonio del secolo XIX*, in «Lateranum» 3 [2000] 534-535).

³⁶ Anche recentemente, Gianni Vattimo, in una tavola rotonda sulla normatività e sacralità della vita umana, mostrando la sua perplessità sulle ultime posizioni di Jürgen Habermas sull'idea che la natura umana sia qualcosa di normativo (cfr. J. HABERMAS, *Il futuro della natura umana. I rischi di una genetica liberale*, Einaudi, Torino 2002) e osservando che tale posizione «si approssima inoltre all'aura con cui la teologia morale cattolica, tanto per fare un esempio, parla della natura umana e delle sue facoltà, censurando tutto ciò

ragione René Rémond di affermare in generale che «Vi è una preoccupazione, un sospetto dell'opinione pubblica che è tanto più forte quando si associa a una grande ignoranza religiosa. In fondo, molti non sono affatto al corrente dell'evoluzione avuta dalla Chiesa. Questi timori dovrebbero essere oggi molto meno forti che un tempo, dopo le posizioni prese dal Concilio Vaticano II a proposito del ruolo della Chiesa nella società. Ma è evidente che tutto ciò non è chiaramente percepito, non è passato nell'opinione pubblica».³⁷

Tra i due significati della sessualità coniugale si può parlare di *distinzione*. E difatti la scienza ha mostrato oggi che la permanente capacità unitiva della sessualità può essere presente senza che sia contemporaneamente presente la capacità biologica di procreare, a motivo della ciclicità della fertilità femminile. Ma distinzione non vuol dire *separazione* di significati, se con questo si intende una condizione tale che si possano giustificare eticamente interventi manipolatori che *dissociano* arbitrariamente i due aspetti della sessualità per perseguire finalità³⁸ che esulano dal si-

che a suo dire contrasta con essa», così prosegue: «Penso soprattutto al tema della sessualità, concepita esclusivamente in vista della riproduzione e non del piacere o della sperimentazione ludica, mentre non c'è niente, in natura, che comandi il contrario rispetto a determinate pratiche più o meno articolate e fantasiose» (*Scienza o filosofia?*, in «MicroMega» [2006/1] 7). Di questa mancata comprensione e fraintendimento del pensiero cattolico si era lamentato anche Giovanni Paolo II, facendo notare che «purtroppo su questo punto *il pensiero cattolico è sovente equivocato*, come se la Chiesa sostenesse un'ideologia della fecondità ad oltranza, spingendo i coniugi a procreare senza alcun discernimento e alcuna progettualità. Ma basta un'attenta lettura dei pronunciamenti del Magistero per constatare che non è così» (Riflessione durante l'«Angelus» del 17 luglio 1994).

³⁷ Intervista al giornale *Avvenire* del 14 ottobre 2004.

³⁸ Secondo il pensiero ufficiale della Chiesa e di tanti teologi, la *scissione* tra sessualità e matrimonio da un lato e tra sessualità e procreazione dall'altro è conseguenza della cultura diffusa dalla "rivoluzione sessuale" a partire dagli anni sessanta del secolo scorso e resa possibile dalla contraccezione ormonale. Così l'allora cardinal Ratzinger si esprimeva nel famoso e controverso *Rapporto sulla fede* redatto dopo qualche anno dalla sua chiamata a rivestire il delicato compito di Prefetto della Congregazione della fede: «Nella cultura del mondo "sviluppatto" è stato spezzato innanzitutto il legame tra *sessualità* e *matrimonio*. Separato dal matrimonio, il sesso è restato senza una collocazione, si è trovato privo di punti di riferimento: è divenuto una sorta di mina

gnificato di dono totale di sé che essa contiene.³⁹ Un conto

vagante, un problema e insieme un potere onnipotente. Compiuta la separazione tra sessualità e matrimonio, la *sessualità* è stata separata anche dalla *procreazione*. Il movimento ha finito però con l'andare pure nel senso inverso: procreazione cioè senza sessualità. Da qui conseguono gli esperimenti sempre più impressionanti dei quali è piena l'attualità di tecnologia, d'ingegneria medica, dove la procreazione è appunto indipendente dalla sessualità. La manipolazione biologica sta procedendo allo scardinamento dell'uomo dalla natura (il cui concetto stesso è contestato). Si tenta di trasformare l'uomo, di manipolarlo come si fa per ogni altra "cosa": nient'altro che un prodotto pianificato a piacimento» (J. RATZINGER, *Rapporto sulla fede. Vittorio Messori a colloquio con il cardinale Joseph Ratzinger*, San Paolo, Cinisello Balsamo [MI] 2005, 84-85). Oggi si parla di esplosione del *mistero nuziale*, intendendo con questa espressione l'unità di questi tre aspetti: *differenza sessuale, dono di sé e fecondità*. Secondo il teologo Angelo Scola, il percorso dell'amore passa obbligatoriamente di qui: «imboccare un'altra strada significa precludersi l'esperienza della felicità. La Chiesa non si stanca di proclamare l'indissolubile unità di questi tre fattori costitutivi di quello che impareremo a riconoscere come il *mistero nuziale*» (A. SCOLA, *Uomo-Donna. Il "caso serio" dell'amore*, Marietti, Genova-Milano 2002, 11). Sull'antropologia e la teologia del mistero nuziale, cfr. A. SCOLA, *Il mistero nuziale. 1. Uomo-Donna*. Pul-Mursia, Roma 1998; Id., *Il mistero Nuziale 2. Matrimonio-Famiglia*, Pul-Mursia, Roma 2000; G. MAZZANTI, *Teologia sponsale e sacramento delle nozze*, EDB, Bologna 2001; Id., *Persone nuziali. Communio nuptialis. Saggio teologico di antropologia*, EDB, Bologna 2005; Id., *Da Cana la luce. Teologia e spiritualità del mistero nuziale*, EDB, Bologna 2005; M. OUELLET, *Divina somiglianza. Antropologia trinitaria della famiglia*, Pul, Roma 2004.

³⁹ Non intendiamo qui entrare nelle tuttora dibattute questioni etiche riguardo a come coniugare il significato unitivo e procreativo messe in evidenza dalla *Gaudium et spes* e affrontate dalla *Humanae vitae*. Soltanto vogliamo affermare che è nella dialettica «distinzione-separazione» che a nostro parere la *Familiaris Consortio* approfondendo con un linguaggio più personalistico la dottrina della *Humanae vitae* accusata di biologismo, vale a dire di aver assunto una condizione biologica a norma etica può parlare di «falsificazione dell'interiore verità dell'amore coniugale, chiamato a donarsi in totalità personale» (n. 32) a proposito della positiva inibizione manipolatoria della facoltà procreativa di un singolo atto sessuale quando questa è presente. Mentre questa falsificazione del linguaggio del dono contenuto nella sessualità eticamente riprovevole come ogni menzogna non avviene quando i coniugi usano del linguaggio sessuale nei periodi della infertilità biologica. In questo caso afferma sempre la *Familiaris Consortio* i coniugi «rispettano la connessione inscindibile dei significati unitivo e procreativo della sessualità umana, si comportano come "ministri" del disegno di Dio ed "usufruiscono" della sessualità secondo l'originario dinamismo della donazione "totale", senza manipolazioni ed alterazioni» (*id.*). Secondo tale argomentazione non si può non convenire dal punto di vista della «filosofia della persona» sulla conseguente affermazione della «*differenza antropologica e al tempo stesso morale*, che esiste tra la contraccezione e il ricorso ai ritmi temporali: si tratta di una diffe-

è *distinguere*, quindi, e un conto è *separare e dissociare*. «L'uomo che partecipa "dall'alto", *distingue* – afferma l'antropologa di religione ortodossa Annick de Souzenelle –; l'uomo "dal basso" *separa* e finisce per negare ciò da cui è separato». ⁴⁰

La teologia del corpo permette di disincagliare il comportamento sessuale dalle aride secche del legalismo basato sul limitato orizzonte del lecito e dell'illecito e proiettarlo in quello più lungimirante e liberante della promozione della persona verso la propria perfezione, del suo progresso nella direzione della realizzazione del progetto di Dio iscritto nella sua umanità. Ciò non significa certamente abolizione del valore pedagogico della legge morale «dentro di noi», ma vedere in essa ciò che permette e sollecita il cammino secondo quella che oggi viene definita «legge della gradualità», o cammino graduale». ⁴¹

3. *Sessualità e spiritualità coniugale*. Il cammino che gli sposi sono chiamati a compiere è un cammino di santità. ⁴² «Il matrimonio è dichiarato un'opera di santità anche in e mediante gli atti della carne». ⁴³ Il corpo non è un residuo di animalità da cui liberarsi. Esso è in funzione della voca-

renza assai più vasta e profonda di quanto abitualmente non si pensi e che coinvolge in ultima analisi due concezioni della persona e della sessualità umana tra loro irriducibili» (*id.*).

⁴⁰ A. DE SOUZENELLE, *Il simbolismo del-corpo umano*, Servitium, Gorle (BG) 1999, 18. Nel suo recente saggio J-L. Marion ha mostrato come l'apertura al terzo (il figlio), almeno come possibilità, è essenziale per l'attivazione e il permanere del *fenomeno erotico*. Senza questa apertura il significato simbolico della sessualità scade a livello di un reciproco *autismo sessuale* (cfr. J-L. MARION, *Le Phénomène érotique. Six méditations*, Grasset, Paris 2003). Tale tesi ha sostenuto e argomentato in un recente Colloquio su «L'Amore tra Filosofia e Teologia» presso la Pontificia Università Lateranense (Roma 12-13 gennaio 2006), in cui l'autore ha presentato le sue tesi in un dialogo critico con alcuni filosofi e teologi italiani (S. Petrosino, S. Ubbiali, Carla Canullo, G. Salmieri, S. Belardinelli e J-Y. Lacoste).

⁴¹ *Familiaris Consortio*, 34.

⁴² Sul rapporto tra sessualità e vocazione alla santità cfr. A. CHAPPELLE, *Sexualité et Sainteté*, Institut d'Etudes Théologiques Editions, Bruxelles 1977; J. LAFFITTE - L. MELINA, *Amour conjugal et vocation à la sainteté*, éditions de l'Emmanuel, Paray-le-Monial 2001.

⁴³ SEMEN, *La sessualità secondo Giovanni Paolo II*, 56-57.

zione degli sposi al dono sincero di sé. «La purezza non si protegge con il sospetto e il rigetto, ma con la fiducia e la riconoscenza».⁴⁴

Alla luce della redenzione, la spiritualità coniugale è una spiritualità chiamata a riflettere il canto di Adamo quando ha visto il corpo di Eva. È «attraverso la scoperta del corpo e la possibilità di comunione mediante il corpo che quell'esultanza si forma. Davanti a Eva, Adamo non dice: "intelligenza della mia intelligenza!", e neppure: "spirito del mio spirito!". Il suo canto d'amore celebra la dimensione del corpo, nei segni stessi della femminilità e della mascolinità, che sono una chiamata alla comunione delle persone».⁴⁵

La spiritualità coniugale è una tipica spiritualità di *comunione* che si attua attraverso la comunione dei corpi e il rispetto per il loro valore e significato, e non *malgrado* i corpi. Per vivere tale spiritualità, gli sposi hanno bisogno di curare il loro sguardo a non fermarsi al corpo, ma a procedere oltre nella direzione che il corpo indica, verso l'interiorità, verso il cuore, dove alberga la grazia e da qui si diffonde a tutte le membra del corpo.⁴⁶ La redenzione operata da Cristo permette agli sposi di acquisire lo sguardo originario dei progenitori, quando il non provare vergogna per la nudità dei loro corpi esprimeva la reciproca consapevolezza del *significato sponsale dei loro corpi* e la percezione dell'interiore ricchezza della persona in quanto soggetto.⁴⁷

⁴⁴ BASTAIRE, *Eros redento*, 44.

⁴⁵ SEMEN, *La sessualità secondo Giovanni Paolo II*, 84. Cfr. anche S. GRYGIEL, *Lo stupore di Adamo per il dono di Eva*, Ares, Milano 1996, 27-53.

⁴⁶ «Attraverso il cuore la grazia passa in tutte le membra del corpo» (MACARIO, *Omèlie* 15, PG 34, 589a).

⁴⁷ «Solo la nudità che rende "oggetto" la donna per l'uomo, o viceversa, è fonte di vergogna. Il fatto che "non provavano vergogna" vuol dire che la donna non era per l'uomo un "oggetto" né lui per lei. L'innocenza interiore come "purezza di cuore", in certo modo, rendeva impossibile che l'uno venisse comunque ridotto dall'altro al livello di mero oggetto. Se "non provavano vergogna", vuol dire che erano uniti dalla coscienza del dono, avevano reciproca consapevolezza del significato sponsale dei loro corpi, in cui si esprime la libertà del dono e si manifesta tutta l'interiore ricchezza della per-

Si tratta dello sguardo *contemplativo* che afferma la singolare dignità della persona che si ama. Esclude sia lo sguardo *edonistico* sia lo sguardo *utilitaristico*, che rendono l'altro semplice "oggetto" del proprio desiderio. Lo sguardo contemplativo esprime la "purezza di cuore" che sa vedere l'altro in *trasparenza* e sa lasciarsi vedere così. Lo sguardo contemplativo dà senso ultimo all'amore come affermazione della bellezza dell'esistenza: *è bello che tu esista*. È attraverso questo sguardo che Dio ci vede e ci fa permanere nell'essere. È attraverso questo sguardo che gli sposi sono chiamati a guardarsi l'un l'altro attraverso i loro corpi casti. La vergogna per il corpo subentra quando lo sguardo perde la sua trasparenza, si fa torbido e comincia a vedere l'altro come oggetto del proprio desiderio, ciò che tradizionalmente dalla teologia biblica viene definito lo sguardo della *concupiscenza*. Questo sguardo fa precipitare la sessualità nella sua dimensione animale e il *contatto* con l'altro viene perso, sprofondando in quella solitudine esistenziale che genera angoscia e nausea.

Lo sguardo contemplativo è una forma di partecipazione allo sguardo con cui si vedono e si amano reciprocamente le persone nella Trinità. La spiritualità coniugale sfocia così nel mistero di comunione che la Trinità vive in se stessa, in cui «Il Padre è "tutto l'Amore dato", e noi non siamo che "amore dato"; il Figlio è "tutto l'Amore ricevuto", e noi non siamo che "amore ricevuto"; lo Spirito Santo è "tutto l'Amore scambiato", e noi non siamo che "amore scambiato"». ⁴⁸

sona come soggetto. Tale reciproca compenetrazione dell'"io" delle persone umane, dell'uomo e della donna, sembra escludere soggettivamente qualsiasi "riduzione ad oggetto" [...]. L'innocenza originaria, collegata all'esperienza del significato sponsale del corpo, è la stessa santità che permette all'uomo di esprimersi profondamente col proprio corpo, e ciò, appunto, mediante il "dono sincero" di se stesso. La coscienza del dono condiziona, in questo caso, "il sacramento del corpo": l'uomo si sente, nel suo corpo di maschio o di femmina, soggetto di santità» (GIOVANNI PAOLO II, *Uomo e Donna lo creò*, 90-91).

⁴⁸ L'espressione è di padre Finet, fondatore con Marthe Robin dei *Foyers de Charité*, cit. in Y. SEMEN, *La sessualità secondo Giovanni Paolo II*, 42.

**L'eucaristia,
sorgente e modello
dell'amore
coniugale e della
spiritualità
familiare**

Il matrimonio ha qualcosa che lo lega al gesto eucaristico, là dove Gesù, prendendo tra le sue mani il pane, dice: ecco il mio corpo per voi, per te. Nel matrimonio il dono del corpo si spinge fino al dono sessuale che nel suo significato, che trascende la biologia, esprime amore di comunione e apertura al dono della vita.

L'eucaristia è il luogo della massima espressione del compito e del cammino di santificazione della famiglia cristiana. «*Riscoprire e approfondire*» la relazione con l'eucaristia – afferma la *Familiaris Consortio* – «è del tutto necessario, se si vogliono comprendere e vivere con maggior intensità le grazie e le responsabilità del matrimonio e della famiglia cristiana». ⁴⁹

L'eucaristia permette agli sposi di sperimentare esistenzialmente che l'amore e la comunione sono in stato di "essere" – e quindi essa è fonte permanente del loro "essere" in Cristo – e allo stesso tempo in stato di "divenire" a motivo della temporalità del corpo. Il corpo, infatti, manifesta il nostro stato di *homo viator* – secondo l'espressione di Gabriel Marcel⁵⁰ – il nostro essere in "cammino" verso l'esperienza di una comunione totale proprio perché il corpo indica che la persona da amare è più del corpo, come si esprime Emanuel Mounier.⁵¹ Il corpo ha un significato che lo trascende e la realtà a cui i corpi orientano gli sposi nel loro relazionarsi è l'amore delle persone, la *communio*, che tramite il sacramento delle nozze, viene trasformato in «carità coniugale». ⁵² L'eucaristia, così, continua a ravvivare, nel tempo, per gli sposi le grazie delle loro nozze educan-

⁴⁹ *Familiaris Consortio*, 57.

⁵⁰ «L'idea del viaggio, che di solito non viene considerata come un'idea che rivesta valore e importanza specificatamente filosofica, presenta tuttavia l'inestimabile vantaggio di riunire in sé determinazioni che appartengono insieme al tempo e allo spazio; [...] esistere significa essere in cammino» (G. MARCEL, *Homo viator*, Borla, Torino-Leumann 1967, 13.15).

⁵¹ «Il mio corpo è più del mio corpo» (E. MOUNIER, *Il personalismo*, Ave, Roma 1964, 66).

⁵² «L'amore coniugale raggiunge quella pienezza a cui è interiormente ordinato, la carità coniugale, che è il modo proprio e specifico con cui gli sposi partecipano e sono chiamati a vivere la carità stessa di Cristo che si dona sulla Croce» (*Familiaris Consortio*, 13).

doli incessantemente al dono sincero di sé. Nel dono eucaristico della carità gli sposi trovano il fondamento e l'anima della loro comunione. Qui il progetto creaturale di Dio per cui «*l'uomo abbandonerà suo padre e sua madre e si unirà a sua moglie e i due saranno una sola carne*» (Gen 2,24) raggiungerà il suo vertice. Il Pane eucaristico fa della coppia e della famiglia quell'«unico corpo, rivelazione e partecipazione della più ampia unità della Chiesa».⁵³

Si potrebbe dire – anche se con una certa cautela e secondo un linguaggio analogico – che nell'eucaristia il «corpo dato» e il «sangue sparso» forniscano una piena comprensione dei due significati della sessualità umana e la loro inscindibilità nel momento della congiunzione dei corpi. Questo è il mio corpo dato esprime l'essenza del dono per la comunione; questo è il mio sangue versato esprime la vita che da questa offerta viene generata come dono.

L'eucaristia permette, infine, di comprendere come il corpo può diventare luogo e oggetto di culto. La suggestiva espressione di San Paolo ai Romani: «*Offrite i vostri corpi come sacrificio vivente, santo e gradito a Dio: è questo il vostro culto spirituale*» (Rm 12,1) riveste un significato tutto particolare per gli sposi che sono chiamati ad amarsi nell'unità di «anima e corpo».

Nella struttura dell'eucaristia, gli sposi possono apprendere tutti i fondamentali registri con cui il loro amore fisico, psicologico e spirituale può esprimersi: *l'accoglienza, la riconciliazione, il dialogo* attraverso la parola, *l'offerta, l'unione, la comunione*.⁵⁴

Nella esperienza coniugale, gli sposi sono chiamati a realizzare quel «tremendo commercio» che avviene nella eucaristia tra il divino e l'umano: *si prende la carne, ma si dona lo spirito*.

⁵³ *Familiaris Consortio*, 13.

⁵⁴ Tutti questi aspetti trattati in comparazione tra la struttura dell'eucaristia e i dinamismi della relazione coniugale sono molto ben descritti da O. BELLEL, *La relation conjugal*, éditions des béatitudes, Nouan le Fuzelier 2005. Sul rapporto tra Eucaristia e Matrimonio dal punto di vista della spiritualità coniugale, cfr. anche *Eucaristia e Matrimonio*, a cura di R. Bonetti Città Nuova, Roma 2000.

L'eucaristia conferisce all'esperienza coniugale e alla famiglia, che da tale esperienza scaturisce, una forte carica missionaria il cui contenuto fondamentale è la diffusione dell'amore di Dio nel mondo. Proprio per questo la famiglia, luogo dove l'amore viene sperimentato nel suo aspetto fisico, psicologico, spirituale è così importante per la missione della Chiesa.

Giovanni Paolo II, che tanto spazio ha dato nel suo magistero alla ricomprensione del matrimonio e della famiglia, all'inizio del suo pontificato non aveva dubbi nell'affermare che: «l'evangelizzazione nel futuro dipende in gran parte dalla "Chiesa domestica"», perché essa «è la scuola dell'amore, della conoscenza di Dio, del rispetto alla vita, alla dignità dell'uomo».⁵⁵

* * *

Per concludere, le riflessioni sulla teologia del corpo e sul suo specifico linguaggio coniugale fanno nutrire la speranza e sollecitano ad operare affinché la pastorale del Terzo Millennio sia capace di aiutare le coppie a ritrovare la gioiosa consapevolezza di una sessualità come una benedizione di Dio e come una buona notizia per il mondo: «*E Dio vide che tutto ciò che aveva fatto era cosa molto buona*» Tutto: anche il sesso e la sessualità, e soprattutto l'amore umano! Gli sposi – afferma Giovanni Paolo II – sono chiamati a diventare «profeti del linguaggio del corpo». «Sta qui – commenta Yves Semen – l'eminente missione apostolica della testimonianza degli sposi cristiani, la missione di essere dei profeti del significato nuziale, coniugale dei loro corpi offerti, donati tutti i giorni e sicuramente destinati alla Risurrezione»⁵⁶

⁵⁵ Discorso alla II Assemblea Generale dei Vescovi dell'America Latina, 28 gennaio 1979 in AAS 71 (1979), 204.

⁵⁶ SEMEN, *La sessualità secondo Giovanni Paolo II*, 197.

- Bibliografia minima** BARDELLI R., *L'amore sponsale. Vita vera di Dio e degli uomini*, Elledici, Leumann (TO) 2005
- BASTAIRE J., *Eros redento*, Qiqajon, Magnano (VC) 1991
- DE MIRANDA E., *Il corpo territorio del sacro*, Ancora, Milano 2002
- DE SOUZENELLE A., *Il simbolismo del corpo umano*, Servitium, Gorle (BG) 1999.
- CHIMIRRI G., *Psicologia del corpo. Materialità, spiritualità e moralità dell'uomo*, Armando, Roma 2004
- GIOVANNI PAOLO II, *Uomo e Donna lo credò. Catechesi sull'amore umano*, Città Nuova-Vaticana, Roma 1985.
- LACROIX X., *Il corpo e lo spirito*, Qiqajon, Magnano (BI) 1996
- MANICARDI L., *Il corpo*, Qiqajon, Magnano (BI) 2005
- MARTINI C.M., *Sul corpo*, Centro Ambrosiano, Milano 2000
- MOLTMANN-WENDEL E., *Il mio corpo sono io. Nuove vie verso la corporeità*, Queriniana, Brescia 1996
- ROCCHETTA C., *Per una teologia della corporeità*, Ed. Camilliane, Roma 1993².
- SCOLA A., *Uomo-Donna. Il "caso serio" dell'amore*, Marietti 1820, Genova-Milano 2002
- SEMEN Y., *La sessualità secondo Giovanni Paolo II*, San Paolo, Cinisello Balsamo (MI) 2005